

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
НАУКИ

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ

СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

ТИХОНОВА Елена Леонардовна

**СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА ФОЛЬКЛОРНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПРОЗЫ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА**

Специальность 10.01.09 – фольклористика

Диссертация

на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант
доктор филологических наук
Игумнов А.Г.

Улан-Удэ – 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
ГЛАВА I. Коммуникативно-прагматические условия жанровой дифференциации в фольклорном дискурсе	52
I.1. Повествовательные жанры фольклорной прозы: систематика и прагматика.....	57
I.2. Проблемы межжанровых взаимоотношений в несказочной прозе.....	62
I.3. Жанровая система преданий	69
I.4. Предания в системе традиционных жанров фольклора русских старожилов Байкальского региона	71
I.5. Проблема жанровой дифференциации в русской исторической Прозе с точки зрения прагматики текста: сказка или "быль"? (на примере забайкальского варианта мотива неузнанности в рассказах о "справедливом" царе)	85
I.6. Принцип достоверности как коммуникативно-прагматическое условие возникновения и жизнеспособности жанра преданий	92
ГЛАВА II. Семантический и прагматический аспекты фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона	108
II.1. Рассказы об исчезнувших с конкретной территории народах (баргутах).....	112
II.2. Исчезнувшие с конкретной территории народы – монголы, татары, китайцы.....	139
II.3. Функционально-прагматический аспект исследования преданий о баргутах (на примере одного текста).....	145
II.4. Рассказы об основании сел и деревень, о первопоселенцах.....	152
II.5. Мотив «монахи основывают поселение».....	157

II.6. Мотив строительства сакральных и профанных сооружений в структуре преданий о первопоселенцах.....	162
II.7. Межэтнические контакты русских старожилов и бурят в преданиях и устных рассказах.....	171
II.8. Рассказы о происхождении некоторых бурятских родов в репертуаре русского старожилого населения Тункинской долины	179
II.9. Рассказы о названиях населенных пунктов и географических объектов	189
II.10. Пространственно-временные характеристики мотива в исторических преданиях	224
ГЛАВА III. Культурные концепты и нравственные ориентиры в фольклорной исторической прозе старообрядцев (семейских) Бурятии.....	235
III.1. Предания старообрядцев Забайкалья о заселении края.....	236
III.2. Прагматика и ситуативные факторы порождения текстов исторической прозы (на примере села Хасурта).....	255
III.3. Межэтнические контакты семейских и бурят в преданиях и устных рассказах современных старообрядцев Бурятии.....	261
III.4. Отражение этноконфессиональных ценностных ориентаций в современной исторической прозе старообрядцев Бурятии.....	281
ГЛАВА IV. Прагматика и семантика устных рассказов русских старожилов Бурятии о праздновании календарных праздников: культурная память, рецепция ритуала	302
IV.1. Устные рассказы-воспоминания о праздновании Святков: семантика и прагматика текстов.....	304
IV.2. Масленичный комплекс в рассказах русских старожилов.....	321
Заключение.....	335
Список сокращений.....	350

Список использованных источников	351
Приложения	386
Приложение 1. Тексты.....	386
Приложение 2. Указатель сюжетов/мотивов преданий русского населения Байкальского региона о заселении и освоении края.....	505
Приложение 3. Указатель мест записи текстов.....	520
Приложение 4. Указатель имен исполнителей.....	523
Приложение 5. Указатель имен собирателей.....	527
Приложение 6. Указатель персонажей (имен собственных и прозвищ).....	529
Приложение 7. Указатель географических названий.....	534

Введение

Одним из наименее разработанных и потому наиболее актуальных вопросов современной фольклористики является вопрос прагматики фольклорного текста. Если структурно-семантические исследования несказочной прозы, и в частности преданий, в Восточно-Сибирском регионе проводились и сегодня проводятся достаточно интенсивно (пишутся монографии, статьи, защищаются диссертации), то проблема прагматики, социокультурных функций народных исторических рассказов в контексте локальных фольклорных традиций русского населения Байкальского региона не была еще предметом изучения в современной отечественной фольклористике. Одной из причин этого является тот факт, что прагматика как специфичная область семиотики сама стала осваиваться наукой о фольклоре сравнительно недавно – с конца прошлого столетия. Однако уже появились работы, внесшие значительный вклад в разработку проблемы прагматики фольклора [см., например: Адоньева 2004; Левкиевская 2006, 2007; Христофорова 2010 и др.].

Как научный инструментальный термин «прагматика (от греч. *pragma* – дело, действие)» появился в 30-ые годы XX столетия в трудах американских философов Чарльза Сандерса Пирса (1839 – 1914) и Чарльза Уильяма Морриса (1903 – 1979). Именно Ч.У. Моррис предложил использовать этот термин для обозначения одного из трех разделов семиотики, наряду с синтактикой и семантикой. Однако сам прагматический аспект существования знаковых систем (в том числе и языка) был впервые тщательно рассмотрен Чарльзом С. Пирсом [см.: Пирс 2000] еще в конце XIX века. Выделение и формирование прагматики в качестве области лингвистических исследований, стимулированное идеями Чарльза С. Пирса, началось в 60-ые – начале 70-ых годов прошлого столетия.

Пирс и Моррис считали прагматическую составляющую главной для определения сущности языка как знаковой системы. Основной функцией

языка признавалась коммуникативная, или прагматическая. А поскольку фольклор – это прежде всего язык, то и его основной (или как минимум одной из основных) функцией логично признать прагматическую функцию.

Исследуя фольклор, мы часто произносим словосочетания «функции тех или иных жанров фольклора», «фольклорный текст функционирует» и тому подобные.

За этими фразами стоит в том числе и прагматика фольклорных жанров. Прагматика – это раздел семиотики, изучающий отношения между текстом и теми, кто его использует: с одной стороны, воспроизводит, с другой, – воспринимает и интерпретирует (исполнитель и слушатель), а также совокупность условий, сопровождающих использование текста. По определению С.Ж. Бралиной, «предметом прагматики в фольклоре является фольклорный текст в "прагматической" ситуации, т.е. в условиях своего "живого" функционирования, "живой" связи между исполнителем и слушателем» [Бралина, сайт]. Схематично сказанное можно представить следующим образом: *Контекст → исполнитель → сообщение (текст) → канал передачи → аудитория → результат (эффективность восприятия)*. В связи с этим тут же возникает вопрос о путях и способах порождения фольклорного текста. Сама проблема порождения и функционирования фольклорного текста архиважна и актуальна и до сих пор не нашла должного разрешения. Для решения в том числе и этой проблемы необходимо учитывать прагматику текста.

Если не учитывать прагматику текста, то для анализа фольклорного произведения (текста) мы извлекаем его из этой парадигмы (контекст–исполнитель–текст–аудитория) и начинаем изучать сюжет, мотивы, образы, функции героев, поэтику. Но не учитываем все остальные параметры и поэтому не можем рассмотреть текст функционально. Фольклористика сегодня отходит от рассмотрения фольклорного произведения вне приведенной выше парадигмы, вне связей текста с действительностью. Таким образом, прагматику фольклорного текста мы вслед за другими

исследователями определяем как живой процесс воспроизведения, передачи и восприятия текста с учетом личности информанта и слушателя, а также с учетом социально-исторического контекста, в котором воспроизводится текст. Прагматика фольклорного текста – это его жизнь с точки зрения функционального назначения, место текста в социальном и историческом контексте. Наряду с этим, прагматика текста обуславливается тем значением, которое придают фольклорным текстам носители традиции.

Фольклорный текст – специфичное явление, отличное и от литературного текста, и от бытового высказывания. Специфична природа фольклорного текста, принципы его порождения, особенности бытования и сохранения в памяти народа. А народная память избирательна, и в фольклорную традицию, как правило, попадают факты, значимые или интересные для человеческого сообщества. На интересе к прошлому, зачастую способному пролить свет на настоящее, держится традиция бытования устных преданий. Функция, изначально присущая жанру предания, заключается в «концентрации исторического опыта», исторических знаний и трансляции этих знаний во времени. В продолжение этой функции тексты исторического содержания осуществляют, как это очень удачно сформулировал немецкий ученый Ян Ассман, «коммуникативное и культурное воскрешение прошлого» [Ассман 2004, с. 49]. А интерес к прошлому, как известно, не появляется ниоткуда, он является продуктом человеческой культуры. Отсюда закономерно встает вопрос, насколько глубоко простирается интерес к своему прошлому у русских, проживающих в иноэтническом окружении, и какие основные исторические события получили отражение в их фольклорной традиции.

Устную историческую прозу русского населения республики Бурятия (Западное Забайкалье) на современном этапе представляют два типа исторических рассказов. Первый тип – это так называемые вторичные тексты, или тексты-пересказы описанных в литературе (научной, учебной или художественной) известных исторических событий (их еще называют

тексты-интерпретации). Подобные тексты представляют собой опосредованный способ получения информации (человек получает информацию из печатного источника), однако далее текст может транслироваться (рассказываться) непосредственно устным путем. Второй тип – это тексты, передающиеся исключительно устным путем и никак не связанные с письменной традицией. Эти тексты представляют для нас особый интерес и являют собой непосредственный способ коммуникации. Чаще всего эти тексты принадлежат к кругу так называемой «местной истории» и только для определенной местности и бывают актуальны, т.е., фольклорные тексты исторического содержания проявляют тенденцию к локализации, так как они являются выражением исторической памяти локальной этнической группы, а память, по выражению немецкого ученого Яна Ассмана, «нуждается в месте, стремится определиться в пространстве» [Ассман 2004, с. 40]. Локализация памяти а priori определяет ее содержание: что произошло в этом месте? Почему нам нельзя об этом забывать? Таким образом, историческая память имеет свое содержание и свою глубину, являясь при этом необходимым атрибутом этнической идентичности.

И здесь было бы логично привести краткие сведения о присоединении Сибири, в том числе и Восточной, к Российской империи. Огромная территория Сибири, более чем в два раза превышающая Европейскую часть России, во второй половине XVI века стала целенаправленно заселяться русскими. Вначале русские постепенно заселяли юг Тобольской губернии, далее Томской, затем южную часть Енисейской и Иркутской губерний.

В XVII веке началось заселение и освоение Восточной Сибири. «Когда слухи о богатстве прибайкальских земель, – пишет А.И. Голенкова, – дошли до государевой столицы, из Енисейска один за другим двинулись на восток отряды казаков. Там, где побывали они, начиная с тридцатых годов XVII века, вырастали остроги: Илимский, Усть-Кутский, Тутурский, Братский, Верхоленинский» [Голенкова 1973, с. 18]. В 1666 году на высоком берегу реки Уды, вблизи ее впадения в реку Селенгу селенгинскими казаками из отряда

Гаврилы Ловцова был заложен Удинский острог, вокруг которого и вырос город Верхнеудинск (ныне Улан-Удэ). На Байкале русские первопроходцы появились несколькими десятилетиями ранее. В «Историческом обозрении Сибири» П.А. Словцов писал: «Начнем тем, что русские не прежде 1643 г. спознались с Байкалом» [Словцов 1886, с. 132].

По свидетельству исследователя-краеведа В.Г. Шестакова, освоение Восточной Сибири представляло собой сложный и своеобразный процесс. Его особенность состояла в том, что огромная территория с малочисленным населением была присоединена к России без применения сколько-нибудь значительных военных сил. В подавляющем большинстве случаев отряды первопроходцев исчислялись несколькими десятками человек каждый. Освоение новых земель происходило отрядами казаков и стрельцов по рекам на дощаниках (плоскодонное парусно-гребное судно длиной 6-27,5 м, шириной до 9 м, грузоподъемностью 8-16т) и стругах (плоскодонное парусно-гребное судно длиной 20-45 м, шириной 4-10 м, снабжалось несколькими небольшими пушками). На одном судне помещалось 40-50 человек. Кроме людей, на судно загружалось оружие, продукты питания на длительный срок.

Со служивыми часто отправлялись в поход и "промышленные люди". Они сами добывали пушного зверя (охотились), покупали пушнину у аборигенов или выменивали её на алкоголь, безделушки, либо промышленные товары. Десятая часть их добычи (десятина) шла в пользу государственной казны. Число промышленных людей иногда доходило до половины отряда. В случае нападения они помогали казакам защищаться. Промышленные люди в дальнейшем составили основную часть купеческого сословия сибирских поселений. Кроме постройки острогов, военной колонизации, происходило крестьянское освоение земель. В основе оно имело добровольный характер.

Вслед за правительственной и земледельческой колонизацией хлынула волна народной колонизации (гулящие люди, безземельные крестьяне,

холопы, преступники, беглые люди). Процесс заселения сибирской территории на первом этапе, в основном, происходил стихийно, правительственные мероприятия лишь в отдельных случаях оказывали существенное влияние на этот процесс [Шестаков 2011]. П.А. Словцов в «Историческом обозрении Сибири» задается вопросом: «Каким образом, спросят, могли своевольно вторгаться в Сибирь большие ватаги людей?». И тут же на него отвечает: «... воеводы находили свой счет потворствовать приумножению переселенцев, переселенцы же на местах водворения иногда не прежде были узнаваемы, как когда разрубят леса и подымут пашенные выгоны для вторых или третьих посевов. <...> Отсюда произошли в Сибири починки, также заимки частные и духовные, получившие впоследствии настоящие названия деревень; <...>» [Словцов 1886, с. 271]. Переселенцы (разные!) нужны были для освоения огромных необжитых территорий.

Со второй половины XVIII века (о точной дате прибытия старообрядцев-семейских в Забайкалье среди местных историков до сих пор идут жаркие споры) в Забайкалье начинают прибывать старообрядцы. Их селили в русле реки Селенга и её притоков – Уды, Хилка и Чикоя. Переселение в Сибирь было вынужденным. В царствование Петра I предки забайкальских старообрядцев бежали из России в Польшу, дабы сохранить непоруганной «истинную» веру. После объединения Польши с Россией для раскольников вновь вернулись тяжелые времена. При Екатерине II стали переселять их в Забайкалье как «неблагонадёжных», преступников. Однако переселение старообрядцев не было прихотью Екатерины II. В середине XVII века огромные территории Сибири были пустыми, границы с Китаем, Монголией охраняли казаки, на серебряных и золотых приисках работали каторжане. Всех надо было обеспечивать продовольствием. Эту задачу возложила Екатерина на «польских колонистов» [<https://infourok.ru/staroobryadci-zabaykalya-istoriya-pereseleniya-596284.html>].

С середины XVIII века вплоть до Октябрьской революции процесс заселения Сибири, в том числе и Забайкалья, усложнился, начали развиваться

также миграционные процессы. Стал более сложным и состав населения городов и поселков. Пополнили население ссыльные старообрядцы; ссыльные пугачевского восстания (1773-1775 г.г.); декабристы (участники восстания в 1825 г.); участники польского восстания (1830-1831 г.г.); ссыльные разночинцы, участники польского восстания (1863-1864 г.г.); восставшие в 1866 году поляки, работавшие на каторжных работах на кругобайкальском тракте, поселенцы после отбытия каторги и т.д. Сибирь превращалась в тюрьму и каторгу народов России. В XIX веке в Сибирь на поселение, в тюрьмы и каторгу было сослано около 1 миллиона человек [Шестаков 2011]. О том, что Сибирь еще в середине XVII века стала краем ссылки и каторги, писал в «Историческом обозрении Сибири» П.А. Словцов: «До 1653 г. имя Сибири было символом богатства и пышности, местом предприимчивости и счастья; но с этой поры, для уменьшения как бы очарования, велено [Указ 20 октября 1653 г. в П.С. Законов] воров и разбойников, присужденных к отсечению перста левой руки, отсылать в Сибирь» [Словцов 1886, с. 144].

Вместе с тем продолжалось и добровольное заселение Байкальского региона. Стала развиваться промышленная добыча железа, золота, серебра, олова, свинца, соли. Появились рабочие поселения – прииски, рудники. Стала развиваться строительная индустрия. В XVIII веке началась прокладка дорог между острогами, что способствовало еще большему заселению Байкальского региона. В середине XVIII века был проложен знаменитый Московский тракт, вдоль которого ставились зимовья, деревни, почтовые станы. На других трактах также возникали села, заселенные в первую очередь русскими государственными крестьянами. К 1760 году было построено сравнительно много поселений, куда, в основном, прибыли добровольные поселенцы.

Во второй половине XIX века происходило переселение крестьян после отмены крепостного права из ряда европейских областей России в связи с нехваткой там земель. Большим скачком в освоении и заселении Сибири

послужило строительство Транссибирской железной магистрали, которое продолжалось с 1891 по 1916 годы [Шестаков 2011].

С самого начала освоения Прибайкалья и Забайкалья правительство проводило здесь вполне мирную политику. Рекомендовалось первопроходцам в отношении коренного населения действовать без насилия и грубого нажима, "ласкою" и "добротой", что влияло на складывание в основном добрососедских отношений с аборигенами [Шестаков 2011]. Об этом же свидетельствует в начале XIX века и П.А. Словцов: «Россия явилась среди забайкальских тунгусов и бурят колена монгольского с лучшим и благороднейшим правом, чем Батый на Волге или Днепре, явилась с предложением дружбы, торговли и благоустройства, с воззванием к истине от басней тибетских» [Словцов 1886, с. 206].

Таким образом, целью начального движения русских в Восточную Сибирь было стремление приобрести промысловые области, воспользоваться пушным богатством, включить в состав государства новые ясачные территории, найти источники драгоценных металлов (золота и серебра), проложить кратчайшие пути в Китай. Решающую же роль в закреплении этого края, как свидетельствует В.Г. Шестаков, сыграло не промысловое, а крестьянское заселение Восточной Сибири [Шестаков 2011]. Также отмечая главную роль крестьян-земледельцев в освоении Сибири, известный исследователь Восточной Сибири В.Н. Шерстобоев писал: «Не поиски пушнины, не разведки серебряных жил и золотых россыпей, не промысловая, торговая или промышленная колонизация Сибири, а сельскохозяйственное освоение ее является стержнем экономического развития Сибири. Оно закрепило победу казаков, заставило местные народы сложить оружие, воспринять земледельческую культуру русского крестьянства и навсегда сделало сибирские пространства неотъемлемой частью России. Истинными завоевателями Сибири были не казаки и воеводы, а пашенные крестьяне. Именно они быстро и навсегда решили вопрос – быть ли Сибири китайской, японской, английской или русской. Внутри дорусской Сибири не было сил,

способных объединить ее разноплеменное население в самостоятельное целое. Местные народы неизбежно должны были соединить свою судьбу с судьбами большого народа. Таким народом по праву явился русский народ. А так как в те времена подлинной сердцевиной его были крестьяне, то, естественно, что крестьянство оказалось главным фактором превращения Сибири в русский край, а по составу населения – даже более русский, чем были некоторые доуральские и приволжские области» [Шерстобоев, с. 3-4]. Ни прибавить ни убавить.

Такова реальная основа народной исторической прозы русского населения Байкальской Сибири. И здесь мы сталкиваемся с одной из насущнейших проблем фольклористики – проблемой соотношения устного рассказа об историческом событии с самим историческим событием, фольклорного текста – с реальной историей, т.е. проблемой историзма фольклора. Фольклор и история – системы коррелирующие. Поступательное движение истории, в ходе которого меняется/развивается историческое сознание коллектива, приводит к трансформации способа изображения исторической действительности в фольклоре – от мифологического к конкретно-историческому, т.е., происходит развитие от «обобщенно-фантастических форм историзма к формам, где структурообразующую роль постепенно начинает играть историческая конкретность» [Путилов 1975, с. 168]. Однако этот переход довольно относителен, так как в фольклорных практиках и мифологическое, и собственно историческое сознание не только не исключают друг друга, они мирно сосуществуют, являясь специфическими формами «коммуникативного и культурного воскрешения прошлого». Коммуникативная память, по Ассману, охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым. Это память поколения, которую этническая общность приобретает исторически [Ассман, с. 52], это личный опыт людей и опыт 3-4 предшествующих поколений. Культурная же память этноса направлена на фиксацию того, что оказалось значимым не только для 3-4 поколений людей, а для всех поколений во все

времена. И это значимое мы можем заявить как сакральное знание о прошлом, проливающее свет на настоящее и дающее надежду на будущее. Это знание о прошлом и является прагматической основой порождения народного исторического предания. Прагматический аспект и ситуативные факторы порождения текста, с одной стороны; и семантика фольклорного исторического текста – с другой, станут предметом рассмотрения в данной работе.

Специфической чертой фольклорного текста является, как известно, его многократная воспроизводимость, любой слушатель при желании может стать исполнителем, т.е создателем казалось бы того же самого текста. Однако любой фольклорист знает, что двух одинаковых текстов в устной традиции не существует. Не существуют они именно с прагматической точки зрения – другой исполнитель (а значит, другая манера исполнения, другие интонации, другое произношение, даже может быть другой пол исполнителя и проч.), другие слушатели, другая обстановка, другая мотивация исполнения и т.д. Но именно эта установка на многократное воспроизведение текста, заставляющая исполнителя задействовать уже известные мотивы, сюжетные блоки, делает этот текст традиционным.

В свою очередь, контролировать «прагматические факторы» (назовем их так), отслеживать причины модификации исполнителем текста в соответствии с конкретной обстановкой позволяет ситуационный анализ факторов порождения фольклорного текста. Под «порождением» фольклорного текста традиционно понимается акт его воспроизводства при определенных обстоятельствах (с учетом его прагматики), равносильный его «пересозданию».

Обратив своей взор на фольклор русского населения Байкальского региона, мы видим, что основной специфической чертой русского фольклора в Байкальской Сибири является то, что это фольклор переселенцев. Процесс заселения края – миграции населения, образование новых регионов, обмен этнокультурными материалами – несомненно, наложил отпечаток на

духовную и материальную культуру русских переселенцев, определил состояние фольклорной традиции русского населения нашего региона. В то же время длительный и непростой процесс образования восточносибирского региона (одним из составляющих этого процесса стало заселение русскими обширных территорий, лежащих за Уралом) сам стал объектом отображения в фольклоре.

История зарождения и бытования преданий в Сибири, как, пожалуй, никакого другого жанра, связана с историей заселения и освоения края. Сама действительность, поставившая русских переселенцев перед необходимостью освоения огромной неизведанной территории, способствовала активному зарождению и функционированию всевозможных рассказов, слухов, сведений о природных условиях Сибири, о народах, ее населяющих. Небезынтересны были сведения о далекой земле, лежащей за Уралом, и для торговых людей, ищущих новые рынки сбыта. Как (на основании летописей, включающих новгородский цикл) свидетельствует Л.Е. Элиасов, первыми проникли за Урал «новгородские удальцы и промышленники». Они и принесли на родину первые сведения о сибирской земле и народах, ее населяющих [Элиасов 1958, с. 7].

В дальнейшем, когда начался процесс миграции русского населения в Сибирь и на Дальний Восток, сведения о новых землях, часто уже оформившиеся как предания, актуализировались, ибо будущим переселенцам жизненно важно было знать, куда предстояло ехать на поселение. Возникали и новые рассказы, повествующие об освоении края. Очень часто подобные рассказы, предания, «сказы» бывалых людей о Сибири наряду с устным бытованием попадали в письменные источники, в летописи, служили важными историческими свидетельствами.

Основные сибирские летописи – Строгановская, Есиповская, Кунгурская – повествуют, главным образом, о походе Ермака в Сибирь, о строительстве городов и острогов, о первых сибирских воеводах, об учреждении Тобольской архиепископии, о «землицах незнаемых» [см.:

Летописи сибирские 1991]. Как отмечают исследователи летописей, почти все сведения, приведенные там, явно заимствованы из рассказов казаков: «<...> сибирские служилые люди: казаки и пушкари, рейтары и дети боярские, передавая из уст в уста "сказы" очевидцев и бывалых людей о взятии Сибири и ее покорении, донесли до составителей летописных повестей множество исторических свидетельств, лишь "отчасти окрашенных народной фантазией"» [там же, с. 268].

Неслучайно поэтому к устной прозе как к историческому источнику обращались многие ученые-сибиреведы последующих времен. Предания в их работах служили прежде всего материалом для воссоздания истории заселения Сибири и Дальнего Востока, а также материалом для характеристики образа жизни и воззрений аборигенного населения. Например, Г.Ф. Миллер (1705-1783) при написании своего капитального труда «История Сибири» огромный интерес проявлял к народным преданиям, которые были «дополнительным, а иногда и единственным источником <...> для освещения тех или иных событий в его "Истории Сибири"» [Мирзоев 1970, с. 84].

На устные рассказы и предания местных жителей – «русских старожилов» и «иноземцев» – опирался в своем исследовании «Описание земли Камчатки» и С.П. Крашенинников (1711-1755). О характере устных материалов сам Крашенинников писал следующее: «Через служилого Михаила Кобычева с другими старожилами, которые на то призвал, собрал я известия, кто с самого начала бывал на Камчатке, и кем она и в каком месте сперва завоевана и отчего она Камчаткою называется, о том уведомился через иноземцев, по его же сказыванию, о всех прикащиках, которой после которого на Камчатке был и оттуда прислан и благополучно ли выехал или на дороге убит и от кого, о бунтах служилых людей, о изменах иноземческих и о походах, историю написал по 1724 год. А через Тырылку иноземца сочинил описание о их иноземческой вере, о праздниках и о прочем» [цит. по: Мирзоев 1970, с. 104].

Таким образом, устные рассказы, предания, «сказы» бывалых людей о Сибири наряду с устным бытованием попадали в письменные источники, становясь достоянием более широкого круга людей. «Сибирские летописи <...> широко бытовали в рукописных литературно-исторических сборниках, летописно-хронографических компиляциях XVII–XVIII вв., как в Сибири, так и за ее пределами. Они пользовались необычайной популярностью во всех слоях тогдашнего общества; их читали – солдаты, крестьяне, посадские и торговые люди, "дети боярские" и дворяне, казаки и священнослужители...» [Летописи сибирские 1991, с. 268]. И не только читали, но и пересказывали кому-либо, рассказывали непосвященным, возвращая таким образом устный рассказ, предание к исконной для этих жанров устной форме бытования. Так, благодаря устным и письменным свидетельствам о сибирской земле, о природных условиях и народах, ее населяющих, подготавливалась «идеологическая почва» для миграции русского населения за Урал. Мы полностью согласны с В.П. Кругляшовой, которая писала, что на этом этапе уральские предания (Как и сибирские. – Е.Т.) носили не локальный, а общегосударственный характер, они «знакомили Московию с Сибирью; <...> идейно подготавливали народную колонизацию Сибири» [Кругляшова 1974а, с. 13]. В это же время начинается процесс формирования корпуса сибирских преданий, состава локальных репертуаров этого жанра.

Итак, наиболее ранние сибирские предания дошли до наших дней фрагментарно, в пересказах, свидетельствах путешественников, исследователей края, а также в летописных источниках. Подлинных же в текстологическом отношении текстов преданий того периода практически не имеется. Очень мало сохранилось аутентично зафиксированных преданий XIX века [Элиасов 1960, с. 8]. Причину этого фольклористы видят прежде всего в том, что предание не воспринималось собирателями как единое художественное целое, да и прагматика жанра особо никого не интересовала. В предании интересовало прежде всего его содержание, тот исторический

факт, который в нем отображался. Это содержание и фиксировалось собирателем, как правило, в его собственном изложении. Форме же предания, неустойчивой, без каких-либо повествовательных канонов и особых языковых приемов, не придавалось большого значения. В результате вплоть до XX столетия говорить о сибирских преданиях (как, впрочем, и вообще о русских) как о текстологически достоверных не представляется возможным. «В связи с этим, – пишет Н.А. Криничная, – нужно признать, что мы принимаем фольклорное наследие XVIII–XIX вв. в том виде, в каком оно дошло до нас ...» [Криничная 1991, с. 5]. В то же время, благодаря фрагментарным записям, свидетельствам путешественников о бытовании тех или иных преданий на территории Сибири, «мы можем теперь говорить о традиционности жанра и его истории развития» [Элиасов 1960, с. 8].

Предание, как известно, является одним из наиболее древних жанров фольклора. Возникнув в «лоне мифологии», предание прошло длительный и сложный путь «выделения из синкретического мифологического "единства"» [Путилов 1994, с. 74], став в итоге одним из наиболее реалистических жанров в общей системе фольклора. Однако этот длительный и сложный путь становления преданий как жанра народного творчества до середины прошлого века специально не изучался. Предания записывали (в основном, в пересказе), публиковали в различных журналах и сборниках, таких, как «Этнографическое обозрение», «Губернские ведомости», «Живая старина», «Сибирская живая старина», но интерес к преданиям был обусловлен содержащимся в них конкретным историко-этнографическим материалом. Появлялись и небольшие статьи, в которых основное внимание уделялось публикациям новых записей и анализу их содержания. Предания как самостоятельный жанр фольклора, с только им присущими жанровыми особенностями и прагматической направленностью, до конца 50-х годов XX столетия специально не рассматривались. Термином «предание» могли называться прозаические жанры устного народного творчества, которые не

укладывались в уже четко обособившиеся жанры былин, исторических песен, духовных стихов, сказок [Элиасов 1960, с. 16].

Степень разработанности темы. Как самостоятельный жанр фольклора, предания становятся объектом специального рассмотрения и изучения только с усилением внимания фольклористов к несказочной прозе в целом, к проблеме разграничения жанров и выявления их жанровой специфики. В развитие теории несказочной прозы существенный вклад внесли появившиеся в 1960-70-ые годы работы В.Я. Проппа [Пропп 1976, 1976а], С.Н. Азбелева [Азбелев 1965, 1966, 1974], В.П. Аникина [Аникин 1966, 1972, 1998], В.Е. Гусева [Гусев 1967], К.В. Чистова [Чистов 1967, 1974], Э.В. Померанцевой [Померанцева 1968, 1975], В.К. Соколовой [Соколова 1970]. Выделение из всего повествовательного фольклора такого видового понятия, как несказочная проза послужило толчком к постановке и исследованию вопросов жанрового состава несказочной прозы, к изучению ее отдельных жанров.

Основной базой, на которой развивались теоретические изыскания по народной исторической прозе, в силу присущей этой прозе специфики, явился региональный/локальный материал. Сегодня проблема регионального/локального в фольклоре не стоит так остро, как это было в конце XX – начале XXI веков, когда термины «региональный» и «локальный» часто отождествлялись [см.: Леонова 2006, с. 112]. И тем не менее, вопрос о региональной/локальной природе фольклора до сих пор находится в «одном из центров» внимания фольклористики: слишком уж важно для понимания жизни фольклора постижение его региональной/локальной специфичности. Не случайно к этому вопросу обращаются ученые различных методологических направлений, такие, как В.П. Аникин [Аникин 1996] и Б.Н. Путилов [Путилов 2003].

Сам процесс возникновения феномена локальности В.П. Аникин и Б.Н. Путилов понимают несколько по-разному. По Аникину, локальность возникает в результате прежде всего переноса традиции из места ее

возникновения в иное место, где она и модифицируется (по крайней мере, именно на этом процессе В.П. Аникин акцентирует внимание). «Уже теоретически мы обязаны допустить локальную трансформацию общенародной традиции. Предположим: где-то сложилась традиция, а затем переместилась в иные места – со всей неизбежностью традиция дополнится творческими моментами, идущими от факторов, новыми для перемещенного фольклора. Мы должны допустить как самое малое *локальную* модификацию традиции, первоначально обязанной происхождением какому-то другому месту» [Аникин 1996, с. 343-344]. Для нашего материала это утверждение выглядит безусловно верным, тем более что далее В.П. Аникин описывает один из важнейших процессов дальнейшей жизни перенесенной традиции, происходивший и в Забайкалье. «Но процесс возникновения локальных свойств и качеств не сводится к простому дополнению к уже существующему. Здесь возможны и более сложные процессы: сложившаяся локальность ведет к *автономному* развитию устного творчества – может породить не просто модификации заимствованного, но и облекать местное творчество в самостоятельный тип, что позволяет говорить о его *региональной* неповторимости [Аникин 1996, с. 344].

Б.Н. Путилов же придерживался кардинально противоположной точки зрения на проблему соотношения общезначеских и локальных традиций. По Путилову, общенародное в культуре (в том числе и в фольклоре) не есть источник дальнейших модификаций и трансформаций, но есть абстракция. Подчеркнув, что «в сфере фольклора нет материализованных явлений (текстов, функциональных привязок и др.), о которых можно говорить как об общенародных», Б.Н. Путилов утверждает: «Понятие общенародного обретает реальность на уровне отношений между региональными/локальными традициями. Общенародные признаки вычлняются из этих традиций в виде различных обобщений, универсалий, интегрирующих качеств. Фольклорная культура объективно выступает как общенародная постольку, поскольку ее содержание и ее язык, состав,

принципы функционирования характеризуются наличием универсалий, общих для регионов, зон, очагов, <...> При таком понимании региональные/локальные явления фольклора справедливо рассматривать как конкретные воплощения и вариации общенародного, но с обязательной оговоркой: целое, общенародное существует не как источник, но лишь как обобщение вариаций, следовательно – как некая абстракция; в реальности же региональные традиции варьируют по отношению друг к другу. У нас нет основания трактовать региональное/локальное как результат расщепления первоначального целого» [Путилов 2003, с. 158-159]. Заметим, В.П. Аникин не говорит о расщеплении исходной традиции, но она молчаливо подразумевается.

Однако, даже при столь различном понимании природы локальности фольклора, В.П. Аникин и Б.Н. Путилов сходятся в главном. Во-первых, в отсутствии неразрешимых противоречий между общерусскими, или общезнаменитыми, качествами фольклора и их локальными реализациями, и, во-вторых, в невозможности понять природу фольклора без учета его имманентной локальности. Локальность понимается не только как единственная форма существования фольклора, но и как единственное средство конкретного выражения общерусского / универсального.

Важно также, что и В.П. Аникин и Б.Н. Путилов констатируют не полную тождественность регионов, выделенных по внефольклористическим критериям (этнографическим, социологическим, историческим и другим), и регионов, выделенных по критериям фольклористическим. Так, по словам Б.Н. Путилова, «вполне конкретная задача изучения данного (определенного другими науками) региона не должна заслонять другой стороны проблемы – региональности фольклорной культуры и ее слагаемых как совокупности особенностей, отличающих фольклор в границах известного коллектива и какой-то территории» [Путилов 2003, с. 157-158]. Эти слова сказаны применительно к «общерусской фольклорной традиции» как к некоей абстракции. Однако фольклорная традиция русских старожилов Байкальской

Сибири в этом отношении представляет собой несколько особенное образование. «По-иному проблема исторической преемственности выступает, когда мы касаемся регионов, которые условно можем обозначить как поздне-вторичные. Этот термин приложим к регионам, сформировавшимся не только относительно поздно по времени, но и в результате миграции неоднородного в этническом отношении населения. Наиболее выразительные и значительны по масштабам примеры – Сибирь, Урал, казачий Юг. Формирование здесь русского населения шло уже не на родоплеменной основе, но в условиях существования русской народности как этнической общности, путем массовых и не столь крупных переселений как более или менее целостных коллективов, так и разрозненных групп. При этом в новых регионах не просто поддерживались и развивались перенесенные из «метрополии» традиции, но и создавались новые – путем синтеза, трансформации и осложнения новациями принесенных разнорегиональных и разнолокальных культурных фрагментов. Обильный материал в этом отношении дают исследования местных традиций русского фольклора Сибири» [Путилов 2003, с. 161].

Не можем не привести и позицию сибирской исследовательницы Т.Г. Леоновой, определяющей региональный и локальный фольклор следующим образом: «...региональный фольклор – весь фольклор данного региона с качествами, известными в других регионах и являющимися общеэтническими, и, вместе с тем, со свойственными для него одного особенностями; локальный фольклор – по происхождению собственно местное творчество или бытующий в данном регионе комплекс произведений, привнесенный извне, но в новых условиях приобретший новые характерные черты» [Леонова 2006, с. 113]. В данном определении упор делается на территориальную составляющую понятий региональное/локальное, что справедливо. Но в Бурятии, например, мы сегодня оперируем такими понятиями, как локальные фольклорные традиции казаков (хотя они проживают во всем Байкальском регионе), семейских

(живут не только в Бурятии, но и в Забайкальском крае), старожилов-«сибиряков». Поэтому считаем, что региональный фольклор Западного Забайкалья – это весь фольклор всего населения этой территории (которая не всегда совпадает с административными границами и населена различными этноконфессиональными группами); локальный фольклор в Забайкалье – это фольклор прежде всего определенной этноконфессиональной группы (казаки, семейские, «сибиряки»), проживающей в определенном месте (как правило, это, конечно же, село). При этом все не так просто, поскольку, например, локальные фольклорные традиции семейских одного села могут отличаться от локальных фольклорных традиций семейских другого села. И «одностороннее увлечение» региональным/локальным принципом исследования фольклорных традиций может, по В.М. Гацаку, оказаться «"экстерриториальным" по отношению к национально-совокупной материи фольклора с нерасторжимостью и исторической глубиной ее сквозных связей, эволюций и переходов» [Гацак 1988, с. 11]. Чтобы этого не случилось, должно быть еще что-то (наряду с территориальной и этноконфессиональной общностью), что организует локальную фольклорную традицию с ее «сквозными связями, эволюцией и переходами». О.Б. Христофорова, вслед за иностранными исследователями, приводит следующие принципы организации локальной фольклорной традиции: «...наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения "лицом к лицу" и отсутствие анонимности» [Христофорова 2010, с. 6]. «Локальное сообщество» (Носители локальной фольклорной традиции. – Е.Т.) как социальный организм обычно состоит, как пишет О.Б. Христофорова, «из нескольких уровней: домохозяйство/часть поселения/поселение/куст поселений» [там же]. Мы более-менее подробно остановились на проблеме региональности/локальности фольклора, так как «изучение прагматики фольклора максимально плодотворно именно на уровне локальной традиции» [там же].

Содержание локальных фольклорных традиций, степень их сохранности и сохранности вообще всего традиционного уклада жизни в разных местах и селах Бурятии существенно различны. Главными причинами этих различий являются этнический состав населения села, места миграционного исхода основной части жителей села, наличие или отсутствие сколько-нибудь значительных позднейших миграционных потоков в истории села, место расположения села и основной род занятий населения села. Указанные причины в свою очередь влияют на формирование локальных фольклорных традиций, которые в совокупности представляют региональную фольклорную традицию.

В Восточной Сибири сбором, публикацией и исследованием регионального/локального фольклора, и в частности преданий, занимался известный сибирский фольклорист Л.Е. Элиасов. До сих пор его монография «Русский фольклор Восточной Сибири. Часть II. Народные предания», изданная в 1960 году, является наиболее полным исследованием возникновения и бытования в восточносибирском регионе преданий различных жанровых разновидностей и тематических групп. Значителен вклад исследователя в дело систематизации сибирских преданий. Заслугой Л.Е. Элиасова является то, что он еще до появления теоретических работ по сказочной прозе, до выработки критериев разграничения повествовательных жанров фольклора предпринял попытку определить функциональное назначение (прагматику) и жанровую специфику преданий. Характерными чертами преданий Л.Е. Элиасов называет обращенность в прошлое; установку на достоверность («отражают достоверные в основе своей исторические явления»); неустойчивость художественной формы; контаминацию нескольких сюжетов наряду с тем, что каждый из них бытует отдельно; малую форму («по форме – небольшие рассказы»); и, наконец, познавательную функцию [Элиасов 1960, с. 18-20]. Эти положения, несомненно, способствовали дальнейшему постижению жанровой специфики преданий. В то же время трудно согласиться с определением Е.Л. Элиасовым

жанра легенд как «устных фантастических рассказов, повествующих о вымышленных исторических лицах и событиях» [там же, с. 23], с отнесением к жанру легенд мифологических преданий [там же]. Подобные издержки, как мы уже отметили, объясняются неразработанностью в тот период теории жанров несказочной фольклорной прозы.

Базируясь на обширном региональном материале, Л.Е. Элиасов провел систематизацию русских преданий, распределив их по следующим восьми циклам: предания генеалогические; предания о заселении и освоении края; предания о взаимоотношениях народов Восточной Сибири; предания бытовые; предания топонимические; предания о природе и природных богатствах; предания о явлениях природы; предания об исторических лицах и событиях. На восточносибирском материале исследователем решается вопрос об особенностях сюжетосложения русской народной исторической прозы.

Через десятилетие, в 1970 году, выходит в свет монография В.К. Соколовой «Русские исторические предания» [Соколова 1970]. Эта работа имела исключительное значение в постановке и решении проблем, связанных прежде всего с систематизацией и классификацией русской народной исторической прозы. Основываясь на общерусском материале и привлекая для сравнительно-типологического анализа историческую прозу других славянских народов, исследовательница систематизирует предания по шести сюжетно-тематическим циклам: предания о борьбе с внешними врагами; предания об Иване IV (Грозном) и Петре I (образ «справедливого» царя); предания о Ермаке; предания о Разине и Пугачеве; предания о разбойниках (образ «благородного» разбойника); предания о кладах. Наряду с выявлением структурного состава, жанровой разновидности исторических преданий В.К. Соколова подробнейшим образом останавливается на выявлении их жанровой специфики, на установлении границ и соотношений преданий с другими формами устной несказочной прозы [см.: Соколова 1970, с. 248-274]. Заключает исследование Приложение в виде «Примерной схемы

классификации русских исторических преданий» (указатель мотивов). Несмотря на некоторые спорные моменты, которые обнаруживают в монографии ученые-фольклористы (см., например, статью А.А. Круппа [Крупп 1977]), работа В.К.Соколовой сыграла значительную роль в разработке общих принципов систематизации и классификации народной исторической прозы, в понимании природы преданий и закономерностей формирования и распространения отдельных сюжетов/мотивов.

Также в 1970-е годы появляются монографии А.И. Лазарева [Лазарев 1970] и В.П. Кругляшовой [Кругляшова 1974], в которых делается попытка провести классификацию на регионально ограниченном материале – на основе уральских преданий.

А.И. Лазарев, например, выделяет четыре жанровые разновидности преданий: 1) топонимические, 2) генеалогические, 3) социально-утопические и 4) демонологические [Лазарев 1970, с. 68]. Исследователь пытается провести классификацию материала, выделив четыре основных вопроса, к которым, по его мнению, сводятся «историко-эмоциональные интересы» носителей фольклора: 1. Почему так называется? 2. Откуда я (мы) и как все это произошло? 3. Кто мой враг и друг? В чем мое (наше) спасение? 4. Что это? (о чудесных и непонятных явлениях) [там же, с. 67]. Совершенно очевидно, что при такой классификации в разряд преданий попадают и легенды, и былички. И хотя абсолютно права В.П. Кругляшова, опирающаяся при выделении тематических групп уральских преданий «на психолого-эстетические начала народных представлений» [Кругляшова 1974а, с. 9], перед учеными все явственнее встает вопрос о недостаточности только тематической классификации такого разнообразного в жанровом отношении материала, как предания. Исследователи, в том числе и В.П. Кругляшова, все ближе подходят к мысли о необходимости морфологического изучения преданий, которое наиболее интенсивно разворачивается в 1980-е годы.

В 1978 году Н.А. Криничной подготовлен сборник преданий Русского Севера «Северные предания. Беломорско-Обонежский регион» [Криничная

1978]. В этом сборнике распределение преданий по циклам было проведено на основе выявления структурных компонентов каждого из циклов (повествовательных мотивов) и комментирования конкретных текстов. В итоге цикл предстал не только как сюжетно-тематическая группа (что было свойственно работам предшественников), но и как совокупность традиционных мотивов, скрепленных исторической основой произведения.

Структурно-генетическое исследование преданий предпринято Н.А. Криничной в монографии «Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры» [Криничная 1987]. В работе выявляются и рассматриваются основные циклы русской народной исторической прозы, но уже не только на материале одного региона (Русский Север), а с привлечением большого фольклорно-этнографического материала из других регионов и этнокультурных традиций. Н.А. Криничная выделяет следующие циклы русской народной исторической прозы: предания о заселении и освоении края; предания об аборигенах края; предания о «панах»; предания о кладах; предания о великанах, богатырях, силачах; предания о борьбе с внешними врагами; предания о разбойниках; предания о раскольниках; предания об исторических лицах. Всего девять циклов. Причем последний цикл включает в себя традиционно выделяемые в отдельные циклы предания об Иване Грозном, Петре I, Ермаке, Степане Разине, Емельяне Пугачеве. Сказалось представление о цикле не только как о сюжетно-тематической группе, но и как о совокупности традиционных мотивов, выработанное еще в сборнике «Северные предания». В цикле преданий об исторических лицах исследовательницу в первую очередь интересует «само становление образа исторического лица, отбор приписываемых ему функций, развитие и трансформация того и другого в системе исследуемого цикла» [Криничная 1987, с. 193-194]. Все предания об исторических лицах состоят, по мнению Н.А. Криничной, преимущественно из одних и тех же мотивов, несмотря на разницу в социальной характеристике персонажей [там же, с. 26].

Таким образом, по сравнению с циклизацией произведений народной исторической прозы, предложенной В.К. Соколовой, Н.А. Криничная выделяет дополнительные циклы: предания о заселении и освоении края; предания об аборигенах; предания о «панах»; предания о великанах, богатырях, силачах; предания о раскольниках. Формально систематизации В.К. Соколовой (1970 г.) и Н.А. Криничной (1978 г.) лишь в двух пунктах совпадают с систематизацией восточносибирских преданий, предложенной Л.Е. Элиасовым (1960 г.): предания о заселении и освоении края и предания об исторических лицах. Наличие в систематизации Л.Е. Элиасова циклов, не отмеченных в других систематизациях (например, цикл преданий о взаимоотношениях народов Восточной Сибири) обусловлено исторически и отражает региональную специфику бытования русских преданий в Бурятии. Отсутствие же в систематизации Л.Е. Элиасова отдельных циклов, например, цикла преданий о раскольниках (что на первый взгляд может показаться странным, учитывая большое количество старообрядцев, проживающих в Бурятии), объясняется тем, что эти предания включены в другие циклы (в данном случае – в цикл генеалогических преданий). Предания об аборигенах края, выделенные Н.А. Криничной в отдельный цикл, у Л.Е. Элиасова входят в цикл преданий о заселении и освоении края. Такая циклизация вполне оправданна, так как предания об исчезнувших аборигенах вошли в репертуар русских засельщиков Сибири именно в период заселения и освоения края, стали неотъемлемой частью сюжетно-тематического цикла, связанного с этим процессом.

Как бы то ни было, тематический принцип в систематизации преданий не может быть признан основополагающим. Распределение материала по тематическому принципу привело к тому, что в отечественной фольклористике до сих пор нет единой общепринятой систематизации народной исторической прозы. «Выделение данного жанра (Предания. – Е.Т.) произведено по признаку наличия в нем известной категории действующих лиц или по историческим названиям или событиям, – писал В.Я. Пропп. –

Однако этот признак не всегда является решающим. Решающим является поэтика каждого жанра, а поэтика данного жанра изучена еще меньше, чем поэтика других жанров» [Пропп 1984, с. 52]. Как видим, В.Я. Пропп решающим признаком жанровой дифференциации называет поэтику фольклорного текста. Соглашаясь с ученым, добавим, что поэтика того или иного фольклорного текста во многом определяется его прагматикой, в чем и заключается актуальность исследования фольклора с прагматической точки зрения.

Таким образом, требовалась выработка иных (наряду с тематическим) классификационных принципов, учитывающих не только тематику произведений, но и их жанровую специфику. На это же указывал В.Е. Гусев, говоря, что «всякая классификация, если она стремится быть научной, должна строиться не на эмпирическом выделении, не на произвольной компановке видов, а должна исходить из объективно присущих предмету изучения свойств, составляющих его специфику и выделяющих его среди прочих предметов» [Гусев 1967, с. 103].

Перед исследователями встала задача морфологического изучения преданий. Еще в середине 1970-х годов В.П. Кругляшова, исследуя уральские предания, писала, что «морфологическое изучение преданий при всей трудности подобного анализа этого жанра стоит сейчас в качестве одной из основных задач. В связи с этим, – пишет исследовательница, – были предприняты поиски структурных единиц, возможных и достаточных для раскрытия особенностей предания в его текстовой форме (зафиксированной на письме). Индуктивный способ изучения показал, что такими единицами являются сюжет и мотив» [Кругляшова 1974а, с. 9-10].

В практическом плане первый шаг в направлении изучения преданий по мотивам сделала Н.А. Криничная. Она корректирует систематизацию преданий по тематическому принципу таким образом, что цикл становится не просто тематической группой, а совокупностью мотивов, «отражающих определенный аспект исторической действительности и

находящихся между собой в специфическом единстве и взаимодействии» [Криничная 1987, с. 14]. Таким образом, цикл, по Н.А. Криничной, – это прежде всего совокупность устойчивых мотивов. Определяя понятие «цикл», обратимся также к мнению М.И. Тулохонова, который считал, что цикл – это «художественная форма, с помощью которой устная поэзия исследует историю в ее составных частях и достигает при этом относительно полной разработки каждой темы» [Тулохонов 1973, с. 242-243]. Тема получает наибольшее освещение в совокупности всех текстов того или иного цикла. Принимая во внимание функциональное назначение понятия «цикл», заключающееся «в отражении события в возможной полноте» [там же, с. 11], при изучении, например, сюжетно-тематического цикла преданий о заселении и освоении русскими земель вокруг Байкала мы стремимся выявить ту совокупность мотивов, которые этот цикл составляют, определяют семантику текстов и делают предания данного цикла традиционными/узнаваемыми.

Здесь закономерно встает вопрос о том, что представляет собой фольклорный мотив в предании. Если «первопроходец в мотивологии» А.Н. Веселовский определяет мотив как простейшую повествовательную единицу, обладающую формальной устойчивостью [Веселовский 1989, с. 305], то В.Я. Пропп в своей «Морфологии сказки» показал, что мотив не элементарен, расчленим и не устойчив, т.е. подвержен варьированию: «Мотив разлагается на <...> элементы, из которых каждый в отдельности может варьировать» [Пропп 1969, с. 18]. Этими элементами являются в мотиве: субъект/актант, действие/предикат, объект, обстоятельства действия. Коррелируя друг с другом, эти элементы составляют мотивы произведения.

В качестве основной далее неделимой единицы в сказке В.Я. Пропп называет функцию героя: «Функции действующих лиц представляют собой те составные части, которыми могут быть заменены мотивы Веселовского <...>» [там же, с. 24]. Однако современные теоретические разработки в области мотивологии показали, что «понятие повествовательной функции,

выдвинутое В.Я. Проппом, не заменяет понятия мотива, которое использовалось ранее: каждое из них применимо в своей области» [цит. по: Тюпа, Ромодановская 1996, с. 7].

Если В.Я. Пропп развивает учение А.Н. Веселовского о мотиве с позиций структурного состава, то О.М. Фрейденберг в работе «Поэтика сюжета и жанра» рассматривает мотив в его семантическом наполнении, углубляясь в сторону порождающего мотива сознания [см.: Фрейденберг 1997]. По мнению исследовательницы, сюжеты содержат в себе систему первобытных мифологических представлений людей и возникают произвольно. А.Н. Веселовский же считал, что «схематизм сюжета уже наполовину сознательный» и что «сюжет сказки, в известном смысле, уже акт творчества» [Веселовский 1989, с. 301]. Возможности подобного «творчества» в сказительстве очень точно определила М. Герхард, сказав, что «оригинальность автора может заключаться в том, что он по-новому использует старую структурную модель или неожиданным образом комбинирует несколько хорошо знакомых мотивов (Подчеркнуто мной. – Е.Т.)» [Герхард 1984, с. 44].

В исследованиях ученых, таким образом, мотив предстает как интертекстуальная семантическая единица, основным показателем которой является ее репродуктивность. То есть, мотив – это, прежде всего, функционально-семантический повтор [Тюпа, Ромодановская 1996, с. 6]. Имманентным свойством фольклорного мотива является вариативность, которая предполагает существование некоего инварианта (хотя бы умозрительного), «некоей условной реконструкции, основанной на схематизации множества попавших в поле зрения ученых единичных исполнений» [Путилов 1994, с. 85]. Для мотива таким инвариантом является мотивема. Например, в преданиях об исчезнувших народах (бытующих в различных регионах) для мотивов «аборигены закапывают себя в ямах» и «аборигены укрываются на другие территории» инвариантным (или мотивемой) будет являться мотив *исчезновения аборигенов с конкретной*

территории. «Аборигены закапывают себя в ямах» и «аборигены уключиваются на другие территории» – это конкретные реализации мотивемы, или алломотивы, которые вместе с мотивемой составляют «двумерное единство» [Тюпа, Ромоданоская 1996, с. 6] мотива.

Наряду с мотивемно-алломотивным единством категория мотива предполагает и единство тема-ремативное, ведущая роль в котором принадлежит предикативному элементу (реме) [там же, с. 8]. Так, например, в мотиве «основание селения братьями-первопоселенцами» «быть первопоселенцами-братьями» – тематический компонент мотива (или субъективный), «основывать селение» – ремативный, или предикативный, компонент мотива. Алломотивами мотивемы «основание селения первопоселенцами» являются мотивы «основание селения одним первопоселенцем», «основание селения братьями-первопоселенцами» или «основание селения старообрядцами» и др.

Таким образом, с термином «мотив» в науке связаны различные понятия, вызванные неоднозначностью самого явления.

Б.Н. Путилов в статье «Мотив как сюжетобразующий элемент» для эпических произведений выделил два плана рассмотрения мотива – парадигматический и синтагматический: «Мотив может быть в известном смысле уподоблен слову: он функционирует в сюжете <...>, но он существует реально и на уровне эпоса в целом <...>. Отсюда следует, что и каждый отдельный мотив эпического произведения, и мотив как элемент сюжетобразования необходимо рассматривать в двух планах – синтагматическом и парадигматическом. Лишь тогда он будет понят с должной глубиной» [Путилов 1975а, с. 145].

Два семантических слоя мотивного фонда – поверхностный и глубинный – выделил и С.Ю. Неклюдов [см.: Неклюдов 1984]. Таким образом, были намечены пути исследования фольклорного мотива как в сюжетно-композиционном, так и в функционально-семантическом направлениях. Ценным для нашего дальнейшего исследования является

также положение С.Ю. Неклюдова о том, что «мотив – это реальная данность фольклорного произведения, именно та единица, которой оперирует устная традиция», «<...> мотив является элементом художественного мышления в фольклоре» [там же, с. 224]. «Мотивное мышление» (выражение С.Ю. Неклюдова) свойственно и носителям преданий. Оно помогает рассказчикам не заблудиться в безбрежном море сюжетных схем и коллизий. Вернее, «мотивное мышление» сужает количество сюжетных схем до определенного набора, которым затем и пользуется рассказчик.

Мотивы (в своих конкретных вариантах), в свою очередь, составляют повествовательную систему, или сюжет произведения. Если учесть, что сюжет – это определенная система, которая «не существует без системообразующих факторов», то становится понятным, что эффективность исследования всей системы связана с четкостью выделения этих факторов [Ларичев, Арустамян 1987, с. 119]. Поэтому рассмотрение сюжетной системы предания предполагает выявление и анализ составляющих это предание мотивов.

По определению Ю.М. Лотмана, сюжет – это «смысловая связанность повествовательных сегментов» [Лотман 1996, с. 310]. Возник сюжет только тогда, когда «человек научился различать сюжетный аспект реальности, то есть расчленять недискретный поток событий на некоторые дискретные единицы, соединять их с какими-либо значениями (то есть истолковывать семантически) и организовывать их в упорядоченные цепочки (истолковывать синтагматически). Выделение событий – дискретных единиц сюжета – и наделение их определенным смыслом, с одной стороны, а также определенной временной, причинно-следственной или какой-либо иной упорядоченностью, с другой, составляет сущность сюжета» [там же, с. 238].

В приведенной цитате для нас важно не только данное Ю.М. Лотманом определение сюжета повествовательных форм искусства, но и то, что должно пониматься под мотивом. По Лотману, мотив – это дискретная единица сюжета. Следовательно, сюжет является сложным образованием,

состоящим из различных структурных компонентов (дискретных единиц), то есть мотивов.

При изучении преданий по мотивам, как пишет Н.А. Криничная, «встают значительные препятствия практического, методологического, теоретического характера. Они обусловлены прежде всего особенностями самого материала, который на первый взгляд кажется вообще не поддающимся структурному изучению» [Криничная 1987, с. 16] в силу своей нон-канонической формы и огромного числа персонажей. Однако в работах В.Я. Проппа [Пропп 1969], Б.Н. Путилова [Путилов 1975а], С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 1984], самой Н.А. Криничной [Криничная 1987] была разработана методика выявления мотивов в различных жанрах народного творчества: при выявлении мотива в произведении необходимо сохранять приоритет за действием (константой). Субъект, объект, обстоятельства действия являются определяемыми (переменными) величинами. Они, в свою очередь, влияют на характер и тип действия. Таким образом, «все подобные элементы повествования (персонажи, реалии, атрибуты, компоненты модели мира) <...> составляют устойчивые конструкции (объектно-атрибутивные, локально-объектные, локально-атрибутивные и пр.), обычно именуемые мотивами» [Неклюдов 1984, с. 225].

Н.А. Криничная в связи с изучением преданий дает следующее определение мотива: «<...> мотив – это сложное структурное единство, в котором определяющая роль принадлежит действию или состоянию, а определяемыми являются субъект, объект, обстоятельства действия или состояния, оказывающие в большей или меньшей степени влияние на основополагающий элемент – предикат» [Криничная 1987, с. 19]. Ядром мотива является действие-предикат. Однако, как установила И.К. Феоктистова, на синтаксическом уровне действие-сказуемое может быть представлено различными частями речи, выражающими значение динамического (глагол) и статического (существительное, местоимение, прилагательное) признака [Феоктистова 1999, с. 7]. Исследуя предания об

исчезнувших народах, И.К. Феоктистова приходит к выводу о том, что на материале преданий также возможно выделение двух основных типов мотивов – статических и динамических. Статические мотивы рассматриваются в ее работе как составляющие образа, а динамические – как главные сюжетобразующие мотивы преданий [там же]. Мотив, таким образом, «условно разделяется на составляющие статического и динамического характера. Статическими элементами являются субъекты, объекты, их признаки, атрибуты и мотивировки их действий. Динамическая основа повествования в преданиях представлена действиями, организующими развитие сюжета, вместе с их характеристиками» [там же, с. 6].

«Мотивное мышление», свойственное носителям фольклора, является прямым результатом «пересемантизации и растворения этнографического материала в своих кодовых системах» [Путилов 1994, с. 125]. Мотив – это тоже своего рода код, который требует расшифровки. Известно, что с древних времен фольклор был средством и способом накопления и хранения информации, причем информации, жизненно важной для людей, заключающей в себе опыт человечества [Морозов 1998, с. 21-22]. Перед фольклором вставала задача «экстраполяции на будущее всего накопленного опыта» [Иванов 1974, с. 52]. Подобная сверхзадача требовала выработки определенных приемов передачи информации от поколения к поколению. Одним из таких приемов стал механизм кодирования информации. Этим объясняется тот факт, что не все явления действительности становятся предметом изображения в фольклоре, а только те, которые обладают высокой степенью семиотичности, возможностью семантической перекодировки [Путилов 1994, с. 122]. Одним из практических воплощений механизма кодирования информации стал мотив. И здесь перед исследователями встает задача экспликации древнейших представлений о мире и человеке, форм материального и духовного опыта, общих идей, неких мифологических универсалий, заключенных в том или ином мотиве.

О том, что мотив может быть рассмотрен не только с позиций семантики и синтактики, но и прагматики, указывает в своих работах И.В. Силантьев: «Как знаковый элемент повествовательного языка мотив может быть рассмотрен в аспектах его семантики, синтактики и прагматики» [Силантьев 2009, с. 15]. И.В. Силантьев указывает на то, что реализацией мотива в повествовании является *событие*, которое представляет из себя слияние двух начал – фабульного действия и персонажа. «В повествовании мотив облекается в плоть фабульного действия и сопрягается с системой персонажей, что и выражается в формировании *события* как такового», – пишет исследователь [Силантьев 2009, с. 21]. Как таковой, мотив, по Силантьеву, «находится *вне состава* определенных повествований и тем более текстов» [там же, с. 20]. И только обретя "плоть и кровь", став *событием*, мотив включается в структуру нарратива. Возьмем на вооружение данную установку, тем более что она соотносится с понятиями *мотивемы* и *алломотива*.

В связи с этим, становится понятной степень важности изучения *реализованных* мотивов, составляющих сюжетный уровень преданий о заселении и освоении русскими Байкальского региона. Тем более что мотив соотносится с сюжетом «в плане прагматики события, т.е. в плане того конкретного смысла и интенции, которые событие (Реализованный мотив. – Е.Т.) обретает в сюжете» [там же, с. 21].

Таким образом, исследование мотивов в диссертационной работе будет осуществлено в аспекте их семантики (описание предиката мотива, его актантов, пространственно-временных характеристик) и прагматики (описание иллокутивных характеристик мотива, способов его реализации в сюжете).

Местные репертуары различных жанров русского фольклора, в том числе и преданий, сформировались в Сибири под воздействием конкретно-исторических обстоятельств, включая переселенческий фактор. Мы уже отмечали, что основной приток переселенцев из европейской части страны в

Сибирь развернулся с 90-х годов XVI века. «По своей инициативе двинулась в Сибирь масса «охочего» люда из крестьян и посадских Поморья, – пишет Н.А. Миненко. – Промысловиков привлекали слухи о том, что здесь соболи «черны вельми и велики»; пахари думали о нетронутых сибирских черноземах. И тех и других манила воля – многие бежали в новоосваиваемый край, "не хотя великих государей податей платить и служеб служить"» [Миненко 1988, с. 3].

Это была «первая волна» переселенцев, принесших из мест исхода свой фольклорный репертуар. «Вторая волна» переселенцев относится к середине XVIII века и характеризуется уже принудительным порядком переселения (ссылаемые или вынуждаемые переселяться из Белоруссии и Польши старообрядцы). Наконец, «третья волна» переселенцев «потекла» в Сибирь во 2-ой половине XIX века, после отмены в России крепостного права. Потомки этих трех «волн» переселенцев и составили основное ядро русского старожильского населения Забайкалья. Формирование уклада жизни будущих старожилов, их духовной и материальной культуры происходило под сильным влиянием традиций, вынесенных из Европейской России, в первую очередь, – с Русского Севера, откуда шел на начальном этапе освоения Сибири основной поток переселенцев [Миненко 1989, с. 4].

Этно-социальный состав мигрирующего населения был далеко не однородным. Вслед за казаками-первопроходцами в Сибирь двинулись кто по своей воле, а кто и по принуждению пашенные крестьяне, служилые люди, старообрядцы, каторжане, рабочие горных промыслов. И каждая из этих групп населения несла свой фольклор, который со временем стал составной частью локальных традиций.

Присоединение Западной и Восточной Сибири к Русскому государству имело не столько политическое, сколько хозяйственное значение. «В течение XVII – начала XVIII вв. русский народ проделал титаническую работу по хозяйственному освоению редко заселенного края, создал в тундре и тайге сотни населенных пунктов (зимовий, деревень, слобод, сел, острогов и

городов)» [История Сибири, т. 1, с. 38]. Все это привело к раскрытию возможностей богатейшего по природным ресурсам региона.

История присоединения и освоения сибирского региона легла в основу как летописных повестей (Кунгурской, Есиповской, Строгановской, «Истории сибирской», составленной С.У. Ремезовым), так и устных рассказов, часть из которых со временем, подвергнувшись семантической перекодировке и прагматической переориентации, трансформировалась в предания. Эти предания составили сюжетно-тематический цикл о заселении и освоении края. Данный цикл составляет основу репертуара преданий у русских старожилов Бурятии.

Предания о заселении и освоении края относятся к собственно историческим, повествующим о предположительно действительных лицах и событиях истории – в данном случае, об истории заселения и освоения русскими территорий вокруг Байкала. Предания эти носят узколокальный характер, ибо рассказывают об истории отдельного села, о первопоселенцах, о каком-либо конкретном месте, связанном с памятным событием. В.К. Соколова дает подобным преданиям определение «местные» [Соколова 1970, с.с. 5, 273]. С ней перекликается Н.А. Криничная, говоря, что «объектом изображения в предании оказываются события местной истории» [Криничная 1987, с. 10]. Знание жителями той или иной местности их «местной истории» призваны сохранить и экстраполировать на будущие поколения рассматриваемые предания.

Актуальность темы исследования заключается в том, что прагматика, социокультурные функции народных исторических рассказов в контексте локальных фольклорных традиций русского населения Бурятии вообще не были предметом изучения в современной отечественной фольклористике. К тому же исторические предания и устные рассказы, являющиеся жанрами несказочной прозы, несут на себе весь груз проблем изучения этого вида фольклора. Несмотря на то, что жанры несказочной прозы исследуются учеными-фольклористами систематически и системно, до

сих пор в фольклористике отсутствует четкость в систематизации, классификации сказочной прозы, нет единых критериев жанровой дифференциации в рамках повествований сказочного характера, отсутствует определение их доминирующих функций. Проницаемость границ фольклористической терминологической системы влечет за собой терминологическую путаницу. Поскольку «термины, как и фольклорные тексты, шлифуются в научном поле фольклористики» [Гардер 2015, с. 267], создается необходимость дальнейшего теоретического осмысления проблемы жанров сказочной прозы, их терминологии. Актуальным представляется изучение фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона с точки зрения семантики, сюжетно-мотивно-образного состава, что позволяет выявить её, исторической прозы, региональную и локальную специфику. Требуется своего уточнения сюжетно-мотивный фонд цикла преданий о заселении и освоении русскими территории вокруг Байкала, так как этот цикл преданий (если не учитывать работы автора диссертации) исследовался лишь в 1960-ые годы. Функционально-прагматическое же назначение исторической прозы, иллюкативные характеристики мотивов, выбор исполнителями тех или иных языковых средств для воплощения замысла в жизнь вообще не становились предметом научного интереса, что также свидетельствует об актуальности предпринятого диссертационного исследования. Как показывают полевые исследования, в Бурятии бытование русского фольклора в целом и преданий и устных рассказов в частности имеет региональную специфику – это миграционный характер и иноэтническое окружение. В связи с этим актуальной остается проблема регионального функционирования русских преданий и устных рассказов о календарных праздниках на востоке России, в отрыве от метрополии. Поэтому особое значение приобретает исследование фольклора русских в иноэтнической среде, в частности, иноэтнических сюжетов и мотивов в локальных репертуарах преданий русских старожилов Бурятии. Устные же рассказы-воспоминания русских старожилов Бурятии о

календарных праздниках вообще еще не становились объектом специального научного рассмотрения.

Указанными методологическими, историографическими и региональными проблемами в области изучения фольклорной исторической прозы и обусловлена **цель** настоящей работы. Она заключается в установлении процессов эволюции традиции русской старожильской фольклорной исторической прозы Байкальского региона и описании ее современного состояния в системном единстве жанрового, семантического и функционально-прагматического компонентов.

Для достижения цели исследования в работе ставятся следующие **задачи**:

- 1) структурно-семантический анализ исторических преданий как формы исторической памяти этноса;
- 2) анализ прагматических основ и ситуативных факторов порождения текстов (фольклорного дискурса) преданий и устных рассказов;
- 3) выявление сюжетообразующих компонентов жанровой системы исторических преданий и устных рассказов о календарных праздниках;
- 4) установление сюжетно-мотивного состава преданий о заселении и освоении края, выявление его специфики;
- 5) выявление соотношения мифологем и реалий в народной исторической прозе;
- 6) рассмотрение топонимической системы в исторических преданиях русских старожилов Бурятии;
- 7) выявление этноконфессиональных ценностных ориентаций в современной исторической прозе старообрядцев Бурятии;
- 8) реконструкция семантики и структуры, прагматический анализ календарно-обрядового фольклора русских старожилов Бурятии как образца культурной памяти этноса, оторванного от метрополии (на примере устных рассказов о праздновании Рождества, Святков и Масленицы);

9) составление указателя сюжетов/мотивов о заселении и освоении русскими Байкальского региона.

В соответствии с целью и задачами диссертационного исследования на защиту выносятся следующие *положения*:

1. Народные предания являются исторической памятью этноса. На современном этапе бытования они осмысливаются исполнителями как достоверные рассказы, повествующие о том, что было на самом деле.

2. Предание, к какой бы жанровой разновидности оно ни относилось (историческое, топонимическое, этимологическое, генеалогическое), всегда своим исходным содержанием имеет историческую действительность, отображает то, что было или могло быть на самом деле. Главные герои преданий всегда осмысливаются как реально существовавшие. Это главный принцип при изображении действующих лиц в повествовательной системе преданий.

3. Прагматика преданий и устных рассказов в большой степени определяет такую их специфическую черту, как установка на достоверность сообщаемого. Принцип достоверности и достоверность исторического факта в преданиях – понятия не тождественные. Рассказчик может исказить исторические факты, но при этом повествование будет обладать высокой степенью достоверности.

4. Семантика и прагматика фольклорного текста определяются фольклорной традицией, той средой, в которой функционирует текст.

5. Фольклорный дискурс ситуативно обусловлен, иллокутивно маркирован, коммуникативно ориентирован и вследствие этого абсолютно прагматичен.

6. Русские предания о заселении и освоении Байкальского региона отражают и в рамках всего цикла осмысливают исторический процесс присоединения сибирского региона к Российскому государству. Рассказы русских старожилов об основании сел и деревень, о первопоселенцах

обладают достаточной полнотой известных фольклорной традиции сюжетов и мотивов, наличием архаичных форм преданий.

7. Предания, несмотря на то, что они реалистично отражают действительность, являются продуктом фольклорного сознания и часто содержат в своей структуре мифологические мотивы и образы.

8. Бытующие в забайкальском локальном репертуаре среди русского населения предания о баргутах стоят в одном типологическом ряду с преданиями об аборигенах края других региональных и этнических традиций. Систему образа баргутов составляют мотивы, являющиеся по преимуществу мифологическими.

9. Топонимические предания, входящие в цикл преданий о заселении и освоении края, служат источником изучения языковой картины мира жителей той или иной местности. Топонимы в фольклоре – это не только именованья, выделяющие объекты из себе подобных, топонимия той или иной территории является определенным языковым знаком, за которым стоит среда обитания, история и культура создавшего топоним народа.

10. В иноэтническом окружении в репертуар преданий русских старожилов Бурятии включаются бурятские мифологические предания. Однако если и имеет место процесс адаптации бурятских преданий к русской локальной традиции, то только на уровне стиля, языковых поэтических средств, не затрагивая сюжетно-тематических глубин и персонажно-образной системы заимствованных преданий.

11. Фольклор является одной из форм отражения культурных концептов, ценностных ориентаций русского народа. Сегодня возрождение этноконфессиональной идентичности способствует возрождению традиционных ценностных ориентаций старообрядцев Бурятии (семейских), что отражается в том числе и в их фольклоре на уровне семантики и прагматики текстов.

12. Ритуалы календарных праздников в высшей степени прагматичны. Однако исконный сакральный смысл большинства обрядовых действий либо

забыт (но может быть активирован вопросами собирателя), либо утрачен безвозвратно для носителей традиции.

Объектом исследования является репрезентативный корпус текстов русских исторических преданий и устных рассказов о календарных праздниках, записанных в Байкальском регионе.

Предмет исследования – жанровые семантика и прагматика исторических преданий и устных рассказов о народном календаре (на примере устных рассказов о праздновании Рождества, святок и масленицы).

Теоретико-методологическая база исследования. Отправной точкой при определении методологической базы исследования послужила научная традиция исследовать эстетическую природу фольклора в его принципиальном отличии от литературы Нового времени. Не являясь результатом исключительно вербального творчества, фольклорный текст, особенно из области несказочной прозы, отчетливо проявляет свою обусловленность факторами внехудожественными: многообразными связями с явлениями этнографии, историей и направлением миграционных потоков, результатом которых и стало освоение русскими той или иной местности, ситуацией и целями исполнения текста. Поэтому методология настоящего исследования как свое необходимое условие предполагает применение комплекса исследовательских методов, от структурно-семиотических до историко-этнографических, но довлеющей для методологии нашего исследования все же остается функциональная теория, отчетливо сформулированная Б. Малиновским на материале архаического мифа и развиваемая рядом отечественных фольклористов на материале собственно фольклора (В.П. Аникин, Е.Е. Левкиевская). Как следствие, в фокусе нашего внимания оказывается функционально-прагматический механизм порождения и дальнейшей жизни фольклорного текста не только в некоем умозрительном «чистом виде», но именно преданий и устных рассказов в их текстуальной конкретности. В этой связи большое значение для нашей работы имеет опыт отечественных ученых (С.М. Толстой, Е.С. Новик, А.К.

Байбурина, С.Б. Адоньевой, Е.Е. Левкиевской, О.Б. Христофоровой) по применению к фольклорному материалу методов прагматического анализа.

Разделяя в целом концепцию, восходящую к работам А. Лорда и развиваемую рядом отечественных фольклористов и этнографов (Б.Н. Путиловым и К.В. Чистовым прежде всего), о том, что каждый единичный акт фольклорного творчества представляет собой не *произведение* текста, а его *воспроизведение*, тотальное довление традиции мы принимаем как данность и в жизни несказочной прозы тоже (это довление отчетливо видно и просто из полевых наблюдений). Традицию при этом мы понимаем вслед за К.В. Чистовым как механизм действия культуры, как *систему стереотипов* (не обязательно художественных), фиксирующих структурно организованный опыт восприятия, осмысления и представления действительности в тексте, в данном случае – вербальном. Любые новые конкретно-исторические впечатления, влияющие на порождение «нового» фольклорного текста, не отрицают фольклорную традицию, но встраиваются в нее, по Чистову, как инновации. Как следствие, архаика (на уровне сюжетно-фабульных стереотипов, стереотипичных, формульных образов и смыслов) сохраняется в тексте лишь постольку, поскольку способна давать традиционные ответы на традиционные же мировоззренческие вопросы. В некоей «норме» носителями традиции эти вопросы и ответы воспринимаются как адекватные окружающей действительности, соответственно, цели рассказывания исторических преданий и устных рассказов и их рецепция аудиторией и самими рассказчиками должны быть не просто в центре исследовательского внимания, но служить отправной точкой при анализе материала. В частности, особое внимание должно быть уделено изменениям в мировосприятии носителей традиции как одному из факторов изменчивости жанра преданий. В то же время, изменчивость фольклора не отменяет его традиционности и не умаляет тем самым значения мифологических и архаических семантических комплексов в жанровой

системе преданий, что позволяет поставить их поиск как одну из задач исследования.

Нужно признать также, что русская фольклорная традиция Сибири не является вариантом некой абстрактной «общерусской» традиции. В региональном аспекте фольклорная традиция Сибири монолитна лишь в том смысле, что ее формы во многом обусловлены фактом относительно позднего времени освоения русскими Сибири. В содержательном же аспекте русская фольклорная традиция Сибири демонстрирует совмещение в одних и тех же регионах, а то и в пределах одного села, различных локальных традиций, принесенных различными группами русских из разных мест своего миграционного исхода в разное время. Важно также, что эти места находились не только в европейской части России, но, позднее, уже и в самой Сибири. Как следствие, феномен региональности/локальности русской фольклорной традиции Сибири возникает в результате либо забвения элементов традиций мест миграционного исхода, либо их сохранности, либо модификации под влиянием новых социально-демографических условий, в том числе иноэтнического окружения и особенностей хозяйственно-бытовых контактов русских с автохтонным населением Сибири, в нашем случае – с бурятами. Изучение модификаций традиции, обусловленных фактором перенесенности традиции в новые места, становится тем самым одной из магистральных исследовательских тем.

Изучение же традиции, в том числе и ее модификаций, невозможно без желательной постоянной фиксации фольклорного и этнографического материала. Исходя из этого, мы в своей работе как на методологическую базу исследования опираемся на монографию В.Л. Кляуса «"Русское Трехречье" Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры» [Кляус 2015]. Устанавливая тот факт, что в момент фиксации фольклорного материала нет и не может быть незначущих слов, жестов, мимики, В.Л. Кляус прибегает к методу включенного наблюдения, который предполагает:

1. Постоянную аудио- и видео-фиксацию спровоцированных и не спровоцированных собирателем высказываний информанта.
2. Повторные записи от одного информанта с разными временными промежутками, от нескольких минут до нескольких лет.
3. Сплошную перекрестную проверку репертуара в масштабах села, куста сел или большего по масштабу локуса.
4. Постоянную фиксацию реакций слушателей на слова информанта.

Для нашей работы важно, что метод включенного наблюдения предполагает выход на прагматический аспект исследования фольклорной прозы.

При описании результатов исследований особенное значение в научном тексте имеет язык этого описания. Имея объектом исследования относительно новый для отечественной фольклористики материал, естественным образом необходимо воспользоваться сугубо традиционными терминами. Одним из таковых в нашем случае оказывается термин «мотив». Имея, однако, в виду всю многозначность этого термина, его неизбежную конвенциональность, мы склонны понимать его в двух крайних смыслах. Ближе к поверхности текста лежит понимание мотива как синтагматического единства субъекта действия/состояния, самого действия/состояния и, не всегда, объекта действия. Традиционность же, то есть устойчивая повторяемость в разных текстах этого единства, актуальной применительно к нашему материалу оказывается не всегда. Исторические предания и устные рассказы о календарных праздниках бывают слишком близки к текучей изменчивой действительности, что препятствует оформлению единообразия и на уровне мотивов. Однако такое понимание мотива актуально скорее для дескриптивных и классификационных нужд, но почти полностью затемняет глубинную парадигматическую семантику текстов. Чтобы приблизиться к ней, мы понимаем мотив и как манифестацию, чаще имплицитную, архаических семантических комплексов. Именно поэтому в своей работе мы

опираемся на общие теоретико-методологические положения, изложенные Б.Н. Путиловым в монографии «Фольклор и народная культура», К.В. Чистовым в монографии «Народные традиции и фольклор»; исследования по теории жанра преданий (работы Л.Е. Элиасова, В.К. Соколовой, В.П. Кругляшовой, Н.А. Криничной) и устных рассказов (работы И.З. Ярневского, М.Р. Базилишиной). В своем исследовании мы не можем обойтись без теоретического обоснования выделения мотива в фольклорном произведении (работы А.М. Веселовского, В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова, С.Ю. Неклюдова, Н.А. Криничной, И.В. Силантьева); без теоретических положений о мифологических корнях повествовательного фольклора, изложенных в работах М.Е. Мелетинского. Спецификой русского фольклора за Байкалом является его *миграционный характер*, что обязывает нас обращаться к историко-этнографическим исследованиям, посвященным процессу колонизации сибирского региона и становлению сельской общины – основного носителя традиционной фольклорной культуры (работы М.М. Громько, Н.А. Миненко), а также его *иноэтническое окружение*, вследствие чего методологической базой нашего исследования служат теоретические исследования ученых в области бурятской мифологии, традиционных жанров бурятского фольклора (работы Д.С. Дугарова, М.И. Тулохонова, С.С. Бардахановой и др.).

Основные методы исследования. Методы исследования мы традиционно делим на методы полевой работы (обнаружение и фиксация фольклорного материала) и методы анализа фольклорного материала. Методы полевой работы – включенное наблюдение и неформализованная беседа-интервью, способы фиксации – аудиозаписи, фотофиксация, рукописные записи. Методы научного анализа – прагматический анализ, направленный на изучение бытования текста с историческим/условноисторическим содержанием в условиях коммуникативной заданности, механизмов его порождения; с целью выяснения сюжетно-мотивно-образного фонда тематического цикла

преданий о заселении и освоении края используется сравнительно-типологический метод; исследование семантики преданий и устных рассказов о праздновании календарных праздников (Рождества, Святков и Масленицы) происходит при помощи структурно-семантического и герменевтического методов; при попытках декодировать информацию, содержащуюся в глубинном семантическом слое мотива, частично используется семиотический метод.

Источниками исследования послужили опубликованные сборники текстов преданий; материалы сибирских летописей; архивные материалы фольклорных записей Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН), введенные в научный оборот автором, а также полевые записи самого автора. Все привлеченные к анализу тексты преданий записаны, в основном, в различных районах Республики Бурятия – Баргузинском, Тункинском, Прибайкальском, Кабанском, Тарбагатайском, Мухоршибирском, Бичурском, Кижингинском (в чем реализуется региональный принцип в исследовании фольклора), с привлечением материалов Русского Севера и иноэтнической фольклорной традиции для уяснения некоторых типологических вопросов. Также для анализа привлекаются тексты, записанные в Иркутской области и Забайкальском крае (ранее – Читинская область).

Научная новизна исследования определяется прежде всего тем, что в нем впервые подробно описаны семантико-прагматические параметры и социально-культурные функции исторических преданий о заселении русскими территории современной Бурятии; выявлены механизмы, обеспечивающие сохранность этих текстов. Наиболее полно устанавливается сюжетно-мотивно-образный фонд тематического цикла преданий о заселении и освоении края русскими поселенцами, реконструируется прагматика и семантика образа первопоселенца. Отдельно рассматриваются категории пространства и времени как компоненты модели мира, в котором живут

персонажи преданий. Выстраивается корреляционная система мотивов как в пределах одного текста предания, так и в пределах всего цикла. Впервые на региональном материале выявляется сюжетно-мотивный состав преданий об исчезнувших с конкретной территории народах-предшественниках – баргутах. Решается вопрос о соотношении мифологем и реалий в повествовательной системе преданий. В работе впервые на фольклорном материале выявляется и исследуется мировоззренческий комплекс старообрядцев Бурятии (семейских). На основе систематизации и анализа фольклорного материала с точки зрения его семантики и прагматики впервые производится реконструкция календарных праздников русских старожилов Бурятии. В научный оборот вводится новый фольклорный материал.

Теоретическая значимость исследования. Основные положения и выводы диссертации могут быть полезны в процессе дальнейшего исследования жанровой системы народной исторической прозы; работа углубляет научное представление о жанровой специфике преданий, о системе категорий и принципов, определяющих эту специфику. В исследовании раскрывается также роль жанра предания в развитии фольклорной системы в целом; делается попытка декодировать информацию, содержащуюся в глубинном семантическом слое мотива как исторического предания, так и устного рассказа; уточняется и углубляется само понятие мотива в народной исторической прозе; утверждается жанрообразующая роль мифологем для некоторых тематических групп преданий, традиционно считающихся собственно историческими, т.е. наиболее реалистично изображающими действительность.

Практическая значимость настоящего исследования заключается в том, что его результаты могут быть использованы при подготовке к публикации тома сказочной прозы серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», при разработке учебных курсов по фольклору на филологических факультетах высших учебных заведений, при разработке спецкурсов как по сказочной прозе в целом, так и отдельно по жанру

преданий. Работа может быть принята во внимание при составлении программ методического характера по собиранию и исследованию регионального русского фольклора на стыке культур «Восток-Запад».

Апробация работы. Диссертационная работа обсуждена на расширенном заседании отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН от 12.06.2017 года и рекомендована к защите в диссертационном совете по специальности 10.01.09 – фольклористика.

Основные теоретические положения диссертации и результаты исследования нашли отражение в более чем 80-ти опубликованных работах автора, в том числе в монографии «Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края» (2006 г., 12,8 п.л.) и в 2-х коллективных монографиях: «Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии (семейских) в современном бытовании (на материале полевых исследований конца XX – начала XXI вв.)» (2008 г., 25,6 п.л.); «Локальные варианты фольклорной традиции русских старожилов Бурятии» (2016 г., 16,5 п.л.), а также в 17 научных статьях, опубликованных в журналах, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК, и в журналах, зарегистрированных в системе РИНЦ. Также результаты исследования были представлены в виде очных/заочных докладов на зарубежных (КНР 2013, 2015 гг.; Республика Беларусь 2011, 2013 гг.), международных («Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона», г. Улан-Удэ, 1999 г.; «Время и календарь в традиционной культуре», г. Санкт-Петербург, 1999 г.; «Мир Центральной Азии-1, 2, 3, 4», г. Улан-Удэ, 2002, 2007, 2012, 2017 гг.; «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», г. Улан-Удэ, 2007, 2015 гг.; «История и культура народов Центральной Азии: наследие и современность», г. Улан-Удэ, 2008 г.; «Старообрядчество: история, культура, современность», г. Москва, 2007, 2009, 2011, 2013, 2018 гг.; «Русские в иноэтничном окружении. Русский фольклор в странах

Балтии», г. Псков, 2014 г.; «Рябининские чтения-2015», г. Петрозаводск, 2015 г.; «Улан-Удэ – 350 лет: история, пространство, общество». г. Улан-Удэ, 2016 г. и др.), всероссийских и региональных научных конференциях, в том числе на Первом (2006 г.), Втором (2010 г.), Третьем (2014 г.) и Четвертом (2018 г.) Всероссийских конгрессах фольклористов в г. Москва и Тула и на I Сибирском форуме фольклористов (г. Новосибирск, 2016 г.).

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, списка использованных источников, а также приложений, содержащих тексты преданий о заселении и освоении края и устных рассказов о праздновании русскими старожилами Бурятии календарных праздников (Рождества, Святков и Масленицы), указатель сюжетов/мотивов преданий русского населения Байкальского региона о заселении и освоении края, указатели мест записи преданий, имен исполнителей, имен собирателей, персонажей (имен собственных и прозвищ) преданий о заселении и освоении края, географических названий, встречающихся в цикле преданий о заселении и освоении края.

ГЛАВА I.

Коммуникативно-прагматические условия жанровой дифференциации в фольклорном дискурсе

В основе прагматики любого текста (устного или письменного) лежит коммуникативный процесс, процесс связи между источником информации, самой информацией и ее потребителем (дискурс); исполнителем произведения, самим произведением и слушателем в фольклоре (назовем его фольклорный дискурс).

В Лингвистическом энциклопедическом словаре (1990 г.) Н.Д. Арутюнова дает следующее определение понятия «дискурс»: «Дискурс (от франц. *discours* – речь) – это связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и другими факторами; текст, взятый в событийном аспекте; речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах). Дискурс – это речь, «погружённая в жизнь». Поэтому термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и другим текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно» [Арутюнова 1990, с. 136-137]. Последнее замечание очень важно для нашего исследования, так как указывает на связь дискурса, в том числе и фольклорного, с «живой жизнью», то есть на его прагматическую составляющую. Таким образом, отметим, что дискурс – это всегда текст, но текст – не всегда дискурс. Дискурс, в отличие от текста, – явление, обладающее признаком процессности, вследствие чего не подлежит воспроизведению (по принципу «нельзя войти дважды в одну и ту же реку»).

А поскольку понятие «дискурс», как пишет О.Б. Христофорова, «включает и лингвистические, и паралингвистические факторы, причем не только параметры коммуникативной ситуации, но и характеристики

социально-культурной среды, в которой протекает коммуникация (мифологию, идеологию, правовые институты, социальную структуру, этикет, интерьер жилища, пищевые традиции и другие "кластеры" культуры, рассматриваемые как семиотические объекты или системы)» [Христофорова 2010, с. 5], следовательно, дискурс в фольклоре – это не только фольклорный текст, но и все те «"кластеры" культуры», которые его сопровождают. Фольклорный дискурс ситуативно обусловлен, иллюкутивно маркирован, коммуникативно ориентирован и вследствие этого абсолютно прагматичен.

Очень важным для понимания прагматики текста считаем замечание Т.А. ван Дейка о том, что в идеале дискурс должен быть «полностью эксплицитен», то есть он должен выражать «все пропозиции, служащие условиями интерпретации последующих предложений. Однако, – продолжает исследователь, – хорошо известно, что дискурс в естественном языке не всегда бывает эксплицитным. Многие пропозиции могут быть не выражены, поскольку говорящий может считать, что они известны слушающему или же могут быть выведены им» [Дейк Т. ван 1989, с. 42]. То есть, дискурс проявляет себя и имплицитно (многое в общении не вербализуется), что необходимо учитывать при прагматическом анализе текста.

Таким образом, прагматика текста изучает текст в коммуникативно-прагматических условиях его функционирования. С точки зрения теории коммуникации, сам процесс коммуникации включает несколько обязательных составляющих: передача информации, ее восприятие и сохранение. Если, например, сравнивать с литературным процессом, в фольклорном дискурсе эти составляющие обладают определенной спецификой. Во-первых, форма передачи информации – традиционно устная в фольклоре и письменная в литературе. Отсюда неканоническая или условно каноническая форма текста в фольклоре и каноническая, или неизменяемая форма текста в литературе. Во-вторых, это тип коммуникации. В фольклоре (в отличие от литературы) процесс коммуникации осуществляется в

результате прямого контакта исполнителя (информанта) и слушателя (собирателя), то, что в отечественной фольклористике по традиции называют «из уст в уста» и что в науке называется непосредственной коммуникацией. В восприятии же литературного (письменного) текста коммуникация осуществляется опосредованно. Это обстоятельство в корне меняет прагматику текста в фольклоре и литературе (все-таки близких областей человеческой деятельности). В литературе текст "отрывается" от автора и начинает жить своей жизнью, при этом прагматика литературного текста уже всецело определяется читательским интересом и личностными особенностями читателя. В фольклоре же текст, в силу своей устности (мы сейчас имеем в виду традиционное исполнение), "привязан" к исполнителю и к ситуации исполнения, и прагматика фольклорного текста определяется в том числе и состоянием дискурса, то есть всех тех составляющих понятия "дискурс", о которых говорилось выше – мифологии, идеологии, правовых институтов, социальной структуры, этикета, интерьера жилища, пищевых традиций и др. Следовательно, чем более конкретизирована собирателем ситуация исполнения фольклорного текста, тем аргументированнее мы можем говорить о прагматике этого текста. В идеале с научной точки зрения говорить о прагматике фольклорного текста (как и бытового) может собиратель, непосредственно присутствующий в момент исполнения текста и способный адекватно оценить экстралингвистические факторы. Но это в идеале... Однако ученым-лингвистам, ученым-фольклористам хватает исторических, этнографических, культурологических и прочих знаний, чтобы оценить зафиксированный не ими текст с прагматической точки зрения.

Механизм прагматики фольклорного текста в общих чертах схож с механизмом прагматики любого другого текста и проходит следующие этапы: кодирование информации – ее передача – декодирование. В фольклоре (в отличие от литературы) процесс кодирования и декодирования текста максимально приближен к речевой деятельности. Следовательно, и прагматика фольклорного текста сродни речевому акту – это ситуативно

обусловленный сиюминутный акт. Но здесь кроется и принципиальное различие между обыденной речью и фольклорным текстом: если обыденная речь принадлежит одному произносящему ее человеку, то фольклорный текст такого "авторства" не имеет и принадлежит прежде всего традиции.

Предметом прагматики в фольклоре является фольклорный текст в прагматической ситуации, т.е. в условиях своего живого функционирования, живой связи между исполнителем и слушателем. Прагматику фольклорного текста можно обозначить как функционирование текста в "живой речи", "текст в дискурсе". Семантика фольклорного текста зависит от жанровой принадлежности и ситуации его исполнения (то есть, от той же прагматики). Прагматика и семантика фольклорного текста определяются фольклорной традицией, той средой, в которой функционирует текст. Однако не менее важна коммуникативно-прагматическая среда, в которой происходит воспроизведение фольклорных текстов, их жанровая дифференциация. Подобную дифференциацию мы может рассмотреть только в сопоставительном аспекте. Как писал К.В. Чистов: «...характерные особенности отдельных жанров народной прозы можно выяснить, только имея в виду место каждого из них в системе жанров, охватывающей всю область устной народной прозы» [Чистов 2005, с. 46].

Предания, как и произведения других жанров фольклора, возникают, формируются и функционируют в общей системе традиционной народной словесности. Изучение того или иного жанра предполагает четкое представление о месте этого жанра в данной системе, а следовательно, и четкое представление о самой системе. По словам В.Н. Топорова, «...все жанры в целом образуют некую систему, служащую для фиксации всех мыслимых и/или существенных для данной модели мира ситуаций» [Топоров, сайт]. Эти "ситуации" чаще всего и представляют основу сюжета повествовательного фольклорного текста.

Система жанров русского фольклора включает в себя множество систем вторичного порядка, крупнейшей из которых является система

прозаических жанров фольклора. Система прозаических жанров фольклора состоит (с учетом мнения Б.Н. Путилова, что фольклор – это вся вербальная традиция этноса [Путилов 1994, с. 51]) из фольклорно-речевых, повествовательно-речевых, обрядово-фольклорных и собственно повествовательных жанровых систем. К последней из перечисленных и относятся предания (наряду с другими повествовательными жанрами).

Однако решение проблемы систематизации фольклорного материала во многом зависит от решения основной и наиболее часто дискутируемой проблемы фольклористики – проблемы фольклорного жанра и его прагматики. Прагматический подход в исследовании фольклорного жанра позволяет сегодня говорить о том, что «единицами, образующими жанр, <...> оказываются <...> уже не тексты, но речевые акты» [Адоньева 2003, с. 241], те самые перформативы, представляющие, по определению Н.И. Формановской, речевые акты «в прагматических координатах» «непосредственного контактного общения» [Формановская 2002, с. 25]. Прагматика речевых актов (единиц фольклорного жанра) во многом определяет их жанровую принадлежность. Как пишет С.Б. Адоньева, ссылаясь при этом на Б.Н. Путилова, «совокупность принципов, позволяющих в заданной ситуации строить высказывания определенного типа, и может быть названа жанром» [Адоньева 2003, с. 240]. Поэтому выявление жанровой специфики и прагматики фольклорных произведений и на основании этого – жанровая дифференциация – одна из важнейших задач, стоящих перед фольклористами.

Но для некоторых жанров русского фольклора данная задача является трудноразрешимой. И больше всего вопросов здесь возникает в области произведений сказочной прозы. Чтобы доказательно дифференцировать жанр преданий с другими жанрами повествовательного фольклора, необходимо более детально рассмотреть саму систему повествовательных жанров, соотнести эти жанры между собой.

I.1. Повествовательные жанры фольклорной прозы: систематика и прагматика

Система повествовательных жанров фольклора в науке традиционно (но не всегда безапелляционно) делится на два вида – сказки и несказочная проза. Признак, по которому эти два вида народной прозы объединяются в одну систему, очевиден – их повествовательное начало (ср. система стихотворного фольклора, система малых жанров фольклора). Б.Н. Путилов, наряду с этим признаком, который он называет «установкой на рассказывание», выделяет еще один признак, относящийся к прагматике фольклорной прозы и объединяющий различные ее жанры в систему, – это «невключенность в обрядовую жизнь» [Путилов 1994, с. 161]. Эта «невключенность» определяется прагматическим назначением фольклорной прозы: рассказывание сказок или произведений несказочной прозы у русских не связано напрямую с исполнением какого-либо обряда или ритуального действия, в отличие от обрядовой фольклорной прозы – заговоров, обрядовых присловий, магических формул, которые являются вербальной частью обряда и вне обряда практически не исполняются. Однако и «необрядовая проза», несмотря на «свободу» бытования, обладает определенными закономерностями функционирования. «Рассказывание вне обряда, – пишет Б.Н. Путилов, – это специфический, организованный целой системой правил, этикета, запретов культурный феномен» [Путилов 1994, с. 161].

Действительно, сказки и произведения несказочной прозы представляют собой «культурный феномен», споры о их жанровых границах (особенно это касается несказочной прозы) не прекращаются по сей день. Однако бесспорными являются отмеченные признаки, объединяющие сказки и несказочную прозу в одну систему, – это повествовательное начало («установка на рассказывание») и «невключенность в обрядовую жизнь».

Внутри же самой повествовательной системы сказка и несказочная проза начинают оппонировать друг другу. Существование оппозиции «сказка

– несказочная проза» обусловлено видовым признаком, обозначенным В.Я. Проппом как вера/неверие в рассказываемое. «Основной признак сказки состоит в том, что в действительность рассказываемого ни исполнитель, ни слушатель не верят. <...> все другие виды народной прозы (предание, легенда, быль, сказ) основаны на попытках передать реальность. В действительность рассказываемого народ в этих случаях верит» [Пропп 1976а, с. 47].

Именно этот прагматический признак (наряду с функциональной характеристикой – доминирующая эстетическая функция сказки и «внеэстетическая», утилитарная, функция несказочной прозы) явился в фольклористике в 1960-70-ые годы критерием разграничения сказочных и несказочных жанров в системе повествовательного фольклора.

Современная модель системы повествовательных жанров, которую приводит в своей работе И.А. Разумова [Разумова 1993, с. 3], основывается на двух оппозициях – «фактическое/вымышленное» и «сакральное/профанное». Группируясь по этим признакам, сказочная и несказочная проза образуют каждая свою жанровую систему.

К жанровой системе сказки исследователи относят волшебные сказки, сказки о животных, новеллистические (бытовые) сказки, анекдоты. Каждая из этих жанровых разновидностей имеет свои отличительные особенности (различны герои, их функции, язык и проч.), однако сочетание признаков «вымышленное + профанное» объединяет их в систему. «Подчеркнутая, сознательная установка на вымысел – основная черта сказки как жанра», – утверждает Э.В. Померанцева [Померанцева 1985, с. 7]. Признак же «профанное» указывает на утрату связи текста с народными верованиями, т.е. на произошедшую в сказочной традиции десакрализацию повествования (что, впрочем, не препятствует включению, когда это требуется, сказки в систему актуальных верований [см. об этом: Разумова 1993, с. 106; Матвеева 1993, с. 41]).

Сочетание признаков «фактическое + сакральное» характеризует произведения несказочной прозы, жанровую систему которой составляют предания, легенды, былички, устные рассказы (сказы). С точки зрения прагматики текста признак «фактическое» (или установка на достоверность) является основным жанрообразующим признаком для всех произведений несказочной прозы. Однако в несказочной прозе с принципом достоверности не все так просто, как в сказке с установкой на вымысел. «В сказке независимо от того, волшебная она или бытовая, вопрос о достоверности начисто снимается» [Померанцева 1985, с. 6]. Причем снимается он для всех – и для исполнителя, и для слушателей, да и сам текст сказки организован так, что для него обязательной является фантастичность, вымышленность. То есть, в прагматической системе «Исполнитель – Текст – Аудитория» сказка воспринимается однозначно всеми тремя компонентами данной системы.

Произведения же несказочной прозы такой однозначностью восприятия текста не обладают. В прагматическом аспекте то, что Исполнителем может преподноситься как достоверное, действительное, определенной частью Аудитории может восприниматься как вымышленное, фантастическое (в зависимости от мировоззрения). Поэтому критерий достоверность/недостоверность по отношению к произведениям несказочной прозы должен быть определен применительно к каждому из трех компонентов системы «Исполнитель – Текст – Аудитория» [Разумова 1993, с. 4].

Н.А. Криничная высказала мнение о том, что произведения несказочной прозы прошли путь «от полной веры в реальность их содержания (иначе бы подобные произведения и не возникли) до утраты этой веры, в результате чего то, что некогда воспринималось как реальный факт, стало осмысляться как фантастическое, вымышленное» [Криничная 1987, с. 6]. Однако наш собирательский опыт и свидетельства других фольклористов, записывавших произведения несказочной прозы, показывают, что былички и легенды, не говоря уже о преданиях и устных рассказах, и на современном

этапе бытования осмысливаются многими исполнителями как достоверные рассказы, повествующие о том, что было на самом деле. Восприятие Исполнителем, да и Аудиторией текстов несказочной прозы как «недостоверных» противоречит самой сущности этих рассказов, с народной точки зрения повествующих, как правило, о действительных событиях, противоречит функциям этих рассказов, заключающимся в передаче народного знания и народного опыта, и, наконец, противоречит и иллюзии порождаемого текста, и установке самого Исполнителя (задача которого – не развлечь Аудиорию, а донести до нее определенную информацию), то есть противоречит в целом прагматике предания как жанра.

Все вышесказанное особенно касается таких жанров несказочной прозы, как легенда и быличка. В этих нарративах доминирующим является признак «сакральное», напрямую связанный с религиозным мировоззрением и народными верованиями. Наличие в данных нарративах сверхъестественных персонажей давало основание некоторым ученым определять содержание данных произведений как необычное, вымышленное, фантастическое. Однако подобное определение является с прагматической точки зрения не вполне корректным по отношению к Исполнителю и той среде, в которой бытует легенда или быличка. Поэтому в современной фольклористике дифференцировать легенды и былички с другими жанрами повествовательного фольклора принято не по наличию/отсутствию в их содержании вымысла, а по наличию/отсутствию сверхъестественных персонажей (это определение является более корректным по отношению к Исполнителю, в сознании которого сверхъестественное, потустороннее всегда четко отграничивалось от обыденного, земного, не являясь в то же время для исполнителя чем-то нереальным, фантастическим).

Рассказы с участием персонажей христианской мифологии, повествующие как о далеком прошлом, так и о современности, принято называть легендами. Функциональное назначение этого жанра – «утверждать морально-этические нормы христианства или идеи, возникшие под влиянием

воодушевленного отношения к вере, хотя и понимаемой на мирской, житейски обыденный, порой даже совсем не на церковный манер» [Аникин 1972, с. 16]. Рассказы же, в которых присутствуют персонажи низшей мифологии, демонологии и повествующие о недавнем прошлом или о том, что продолжает существовать, называют быличками. В отличие от легенды, утверждающей морально-этические нормы христианства, быличка является отражением определенной совокупности языческих воззрений народа. Таким образом, легенда и быличка представляют собой две грани народного мировоззрения, которому издревле было свойственно двоеверие.

Основными признаками легенд и быличек, как уже отмечалось, являются достоверность и сакральность с доминированием последней. В других жанрах сказочной прозы – преданиях и устных рассказах – в сочетании признаков «фактическое + сакральное» доминантой является признак «фактическое», т.е. установка на достоверность сообщаемого. "Приглушенность" в преданиях и устных рассказах, в отличие от легенд и быличек, такого признака, как сакральность, объясняется отсутствием, как правило, в преданиях и устных рассказах потусторонних сверхъестественных персонажей, а также иным функциональным назначением устных рассказов и преданий (К.В. Чистов определяет их функцию как информативно-мнемоническую, в отличие от информативно-воспитательной функции легенд и информативно-поучительной, «предостерегающей» функции быличек)¹.

Наряду с общими жанровыми признаками и общим функциональным назначением предание и устный рассказ объединяет также то, что оба этих жанра относятся к сфере так называемого «исторического фольклора», содержанием которого являются «различные аспекты социально-

¹Однако подобная "приглушенность" признака «сакральное» характерна для устных рассказов и особенно преданий более позднего происхождения. Существуют жанровые разновидности преданий, более древних по своему происхождению, в которых в одинаковой степени присутствуют признаки «фактическое» и «сакральное» – это мифологические предания.

общественной жизни коллектива» [Путилов 1976, с. 224]. Разница лишь в том, что предание всегда направлено *в прошлое*, концентрируя исторический опыт коллектива и обеспечивая его внутренние связи через его историю [Путилов 1994, с. 69], в то время как устный рассказ – это «вербальная форма осмысления *современности*» [Базилишина 1997, с. 12]. Неслучайно поэтому устные рассказы зачастую являются «поставщиками» сюжетов для преданий, ибо «рассказ-фабулат с канонизированным сюжетом неизбежно трансформируется в предание» [Базилишина 1997, с. 6]. А любое предание, в свою очередь, в начальный период своего существования функционировало как устный рассказ, повествующий о современности.

Таким образом, в видовом понятии «несказочная проза» жанром, наиболее близким преданию, является жанр устного рассказа.

I.2. Проблемы межжанровых взаимоотношений в несказочной прозе

К 1970-ым годам в отечественной фольклористике были выделены и теоретически обоснованы признаки, дифференцирующие сказочную и несказочную народную прозу (напомним их: вера/неверие в рассказываемое, наличие/отсутствие фантастики, эстетическая/внеэстетическая функция). Были выявлены и признаки, по которым повествовательные жанры и жанровые разновидности объединяются в системы – «вымышленное + профанное» (сказка) и «фактическое + сакральное» (несказочная проза). Но поскольку ни сказка, ни несказочная проза не являются жанрово однозначными, то повествования, составляющие систему сказочных жанров и систему жанров несказочной прозы, также требовали выделения признаков, классифицирующих тексты уже в рамках одной системы.

Помимо общих свойств, каждый из жанров несказочной прозы обладает и специфическими признаками, выполняющими жанрово-дифференцирующую роль. Однако выделение этих признаков на определенном этапе фольклористических поисков вызвало некоторые

трудности, повлекшие за собой терминологическую путаницу. О состоянии дел в изучении сказочной прозы К.В. Чистов писал в середине 1970-ых годов: «<...> терминологической устойчивости и общепринятых критериев выделения жанров в этой области народной прозы нет» [Чистов 1974, с. 18]. Причину этого исследователь видел в «бедственном состоянии» текстологии жанров сказочной прозы, а также в «стилистической невыделенности их из «деловой» речи», в открытости, «текучести» формы произведений сказочной прозы [Чистов 1974, с. 20]. В фольклористике и поныне существует терминологическая путаница в определении жанров сказочной прозы. Нарратив, обладающий всеми жанровыми признаками предания, именуется легендой, быличка также часто попадает в разряд легенд.

Между тем, подобная терминологическая неустойчивость в науке лишь отражает состояние дел в фольклорной традиции: в живом бытовании произведения сказочной прозы жанрово не маркированы. Предание, легенда, быличка, устный рассказ в народном сознании не дифференцируются. Они выступают в фольклорной традиции «единым фронтом». Мы склонны объяснить это наличием в жанрах сказочной прозы такого мощного определяющего признака, как установка на достоверность сообщаемого, которая и позволяет исполнителям осознавать жанроворазнородные тексты как единую группу рассказов о действительно происходивших/происходящих событиях.

Прагматика жанров сказочной прозы в большой степени определяет такую их специфическую черту, как установка на достоверность, которая, являясь общим жанрообразующим признаком для всех произведений сказочной прозы, как бы сводит до минимума прочие жанровые, функциональные, стилистические и другие различия данных текстов в их живом бытовании (но, естественно, не тогда, когда эти тексты становятся объектом научного исследования). Поэтому рассказчика особенно не заботит, что он рассказывает – предание, устный рассказ, быличку или легенду, главное, он рассказывает о том, что было на самом деле. К тому же

произведения несказочной прозы, как правило, не имеют яркой отграниченности от обыденной речевой деятельности, что также способствует отсутствию терминологии, «неназыванию» жанров несказочной прозы в фольклорной традиции. (Ср., например, с другим жанром народной прозы – сказкой, когда исполнитель четко отграничивает повествование от обыденной речи, и это «отграниченное повествование» наделяет термином – «сказка»).

Наряду с включенностью в обыденную речевую деятельность, с отсутствием народной номинации рассматриваемых произведений, проблему межжанровых взаимоотношений в фольклорной прозе составляет также наличие таких повествований, жанрово разграничить которые не так просто ввиду зыбкости границ между ними, то есть наличие так называемых «переходных» форм. Сюда можно отнести легендарные, исторические сказки (одну из которых мы рассмотрим чуть ниже), сказки-бывальщины и др. Подобный жанровый синкретизм составляет определенную трудность методического характера в исследовании повествовательного фольклора. Проблему, по мнению А.Г. Игумнова, создает и использование в науке о фольклоре литературоведческого по генезису понятия «произведение», что, как считает ученый, искажает саму природу фольклорного текста [Игумнов 2007, с. 22] и, соответственно, затрудняет жанровую классификацию. Однако чуть ниже А.Г. Игумнов включает понятие «произведение» в предлагаемую им парадигму исследования, связанную с таксономией фольклор – род – жанр – жанровая разновидность – *произведение* – версия/редакция – вариант – мотив [там же, с. 29]. Мы в своей работе также используем понятие «произведение» по отношению к фольклорным текстам.

С точки зрения разграничения жанров фольклорной, и в том числе несказочной, прозы этапной считаем статью В.Я. Проппа «Жанровый состав русского фольклора», в которой ученый дает краткую характеристику каждого из жанров несказочной прозы, разграничивая их, главным образом, на основании различных типов героев (исторические предания, былички,

легенды) или «со стороны своего содержания» (мифы, или этиологические рассказы, устные рассказы (сказы)) [Пропп 1976а, с. 50-52]. Например, В.Я. Пропп разграничил жанры преданий и легенд (наиболее часто терминологически подменяемые один другим), выделив критерием разграничения типы героев: «Действующими лицами народной легенды, – пишет В.Я. Пропп, – являются различные персонажи Ветхого и Нового завета, как Адам и Ева, Ной, Соломон, пророки, Христос и его апостолы, как, например, Юда, а также святые, как Никола, Егорий, Касьян и др. К этому жанру относятся также рассказы о великих грешниках, которые раскаялись и стали подвижниками, о пустынножителях, о всякого рода подвигах благочестия». И далее: «Для рассказов об исторических личностях это слово (Легенда. – Е.Т.) не подходит. Такие рассказы лучше называть преданиями или историческими преданиями. Сюда относятся фольклорные устные рассказы о Разине, Пугачеве, о Петре, о декабристах и т.д.» [там же, с. 51-52].

Выявление типологии героев того или иного жанра сказочной прозы, несомненно, играет важную жанроводифференцирующую роль. Однако этого недостаточно для того, чтобы установить жанровое своеобразие, специфику разновидностей фольклорной сказочной прозы. Ведь одни и те же персонажи могут выступать в различных, в чем-то антагонизирующих, жанрах (например, Никола может быть героем как легенды, так и анекдота). Поэтому наряду с типом героя необходимо учитывать и функциональное назначение того или иного рассказа. А это, в свою очередь, влечет за собой необходимость постановки кардинального вопроса – вопроса об отношении к действительности каждого из жанров сказочной прозы, ибо «фольклор, как и всякое искусство, восходит к действительности» [Пропп 1976б, с. 115]. Решение этого вопроса приводит к выявлению жанровой специфики той или иной разновидности сказочной прозы.

Предание, как и другие жанры народной сказочной прозы, имеет в своей прагматике установку на действительность. Отличие между жанрами сказочной прозы заключается в выборе определенного, специфического

для каждого из них, аспекта действительности. Ориентация того или иного конкретного произведения на свойственный именно ему аспект бытия служит одним из показателей его жанровой принадлежности [Криничная 1987, с. 10]. Б.Н. Путилов назвал это явление «жанровой специализацией» [Путилов 1975, с. 164].

Из всего многообразия действительности быличку интересуют прежде всего взаимоотношения человека и природы, явления и объекты которой персонифицируются в образе «хозяев» стихий. Легенда основным предметом своего отображения имеет морально-этический облик человека, раскрываемый в поступках и действиях персонажа. В зависимости от того, как повел себя человек в той или иной ситуации (часто специально моделируемой Иисусом Христом или другими представителями Библейской истории), он бывает вознагражден/наказан, в чем и заключается морализующий эффект легенды. Предание же интересуют, прежде всего, общественно значимые события, исторические факты. Социально-политическая жизнь коллектива – вот та сторона действительности, которая в первую очередь становится объектом изображения в предании.

Таким образом, «жанровая специализация» того или иного произведения способствует определению его жанровой принадлежности и является, следовательно, жанрообразующим признаком. Но, несмотря на различные аспекты отображения действительности, все произведения сказочной прозы сближаются между собой в вопросе об отношении к действительности: изображаемое в народных рассказах сказочного характера всегда осмысливается как реальное, невымышленное, на самом деле происходившее или происходящее. И совсем иное отношение к действительности в сказке, где все происходящее воспринимается как откровенный вымысел, фантастика.

Наиболее глубоко вникнуть в поставленную задачу выявления специфических черт каждого жанра и наиболее продуктивно решить ее позволяет сопоставительный анализ произведений различных жанров

народной прозы. Сопоставление сказки с быличкой предпринято, например, в монографии И.А. Разумовой «Сказка и быличка» [Разумова 1993], что позволяет исследовательнице выявить жанровое своеобразие сказочного и мифологического нарративов, их специфическое отношение к действительности.

Опыт сопоставительного анализа разных жанров фольклора именно с точки зрения отображения в них действительности предпринят В.К. Соколовой в статье «Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (на примере соотношения предания с историческими песнями и быличками)» [Соколова 1981, с. 35-44]. «Сопоставление их в плане соотношения с действительностью интересно потому, – пишет В.К. Соколова, – что в преданиях и исторических песнях, представляющих совершенно различные жанровые образования, изображаются одни и те же стороны и явления действительности, с быличками же предания близки по ряду жанровых признаков, но диаметрально противоположны по отношению к действительности» [там же, с. 37]. «Диаметральная противоположность» по отношению к действительности дает основание В.К. Соколовой «рассматривать предания и былички как разные жанры, которым присущи свои специфические особенности» [там же, с. 44]. Главным отличием близких в жанровом отношении фольклорных текстов является, таким образом, отображение разных сторон и явлений действительности, разное отношение к этой самой действительности.

На различное отношение к действительности таких «наиболее родственных жанров» [Базилишина 1997, с. 12], как предание и устный рассказ указывает в своей работе М.Р. Базилишина: «Отношение к действительности устного рассказа и предания различно. Если предание в полной мере выражает «историческое сознание коллектива», является формой «своеобразного закрепления его исторической памяти», то устный рассказ – это, прежде всего, вербальная форма осмысления *современности*, начальный этап ее эстетического освоения фольклорным сознанием» [там

же]. Однако в данном случае различно, на наш взгляд, не само отношение к действительности в предании и в устном рассказе (оно сходно: отношение к действительности и в предании, и в устном рассказе рационалистическое, оба жанра стремятся «познать и реально объяснить» [Азбелев 1974, с. 109] действительность, передают правдоподобную информацию о мире и обществе), а уровень проникновения в действительность: диахронный – в преданиях, синхронный – в устных рассказах.

Таким образом, учитывая теоретические посылки выделения жанров сказочной прозы в работах В.Я. Проппа [Пропп 1976, 1976аб], К.В. Чистова [Чистов 1967, 1974], С.Н. Азбелева [Азбелев 1965, 1966, 1974], В.П. Аникина [Аникин 1966, 1972], В.Е. Гусева [Гусев 1967], Б.Н. Путилова [Путилов 1975, 1975а, 1976, 1994] и практические разработки отдельных жанров сказочной прозы в работах Л.Е. Элиасова [Элиасов 1960], В.К. Соколовой [Соколова 1970, 1972, 1981], В.П. Кругляшовой [Кругляшова 1974, 1974аб], Н.А. Криничной [Криничная 1973, 1977, 1987, 1987а, 1988, 1991], В.С. Кузнецовой [Кузнецова 1998], Э.В. Померанцевой [Померанцева 1968, 1975, 1985], В.П. Зиновьева [Зиновьев 1974], И.З. Ярневского [Ярневский 1969], Н.К. Козловой [Козлова 1996, 2000], М.Р. Базилишиной [Базилишина 1997] и др., можно было бы говорить о наметившейся стабилизации положения дел в системе жанров русской сказочной прозы. Выделены как признаки, объединяющие произведения сказочной прозы в одну систему (установка на достоверность и сакральность с доминированием одного из признаков в разных жанрах; общая «внеэстетическая» функция), так и признаки, дифференцирующие сказочные повествования между собой (отображение различных сторон действительности, различные типы героев, различное функциональное назначение).

Однако в последнее время, несмотря на все теоретические выкладки, исследователи фольклорной прозы все чаще пишут об условности и зыбкости межжанровых границ, многообразии переходных и периферийных форм, даже стирании формальных жанровых признаков у этого вида народной

прозы [Райкова 1998, с. 212]. Причину этого исследователи видят в полифункциональности произведений сказочной прозы, в общности отраженных в них представлений, в стилистической неустойчивости текстов, в недостатке объективных критериев для определения характера вымысла, и, наконец, во взаимодействии произведений народной прозы с нефольклорной устной прозой, с одной стороны, и с книжной культурой – с другой [там же].

Народная сказочная проза требует, таким образом, дальнейшей детальной разработки критериев ее межжанровой дифференциации, с учетом специфики современного бытования фольклора в целом.

1.3. Жанровая система преданий

Предания как жанр сформировались в глубокой древности, являясь, по словам Н.А. Криничной, «едва ли не единственным из эпических жанров, который сопутствует человечеству на протяжении всего его развития» [Криничная 1988, с. 4]. Мифологический генезис предания стал объектом рассмотрения в монографии Н.А. Криничной «Персонажи преданий: становление и эволюция образа» [Криничная 1988]. Используя историко-генетический и сравнительно-исторический методы исследования, Н.А. Криничная на широком русском и иноэтническом материале прослеживает стадийное развитие образов-персонажей преданий (а следовательно и самих преданий) от мифологических до собственно исторических. «Сформировавшиеся вначале миф и миф-предание перерастают затем в предание как *определенную жанровую систему* (Выделено мной. – Е.Т.), которое при этом не утрачивает своего функционального назначения (в отличие, например, от сказки, в рамках которой миф трансформируется в вымысел; в отличие от эпоса, удовлетворяющего общественно-историческим запросам лишь на ограниченном этапе развития человеческого общества)» [там же, с. 4].

Механизм выделения жанра предания из мифа начинается с «осознания определенной ограниченной общностью своей истории», что «на стадии родового общества явилось жизненной необходимостью» [Криничная 1987а, с. 4]. Осознание единства общности того или иного рода приходило через осознание общности происхождения от одного тотемного первопредка. Таким образом, миф о тотемном первопредке являлся одновременно и древнейшим преданием о происхождении конкретного рода. Так за преданием генетически закрепляется один из основных его жанровых признаков – обслуживать не общегосударственные, общенациональные интересы, а интересы одной «ограниченной общности» – рода, сельской общины, семьи. Неслучайно со временем предания начинают функционировать как «устная хроника одного селения или группы селений, исторически сложившегося региона, объединенного общностью социально-экономических и культурных условий развития» [Криничная 1987, с. 10]. Н.А. Криничная очень точно назвала эту специфическую черту жанра преданий «установкой преданий на локальную историю» [там же], в отличие от других жанров исторического фольклора – былины и исторической песни, которые, как правило, ориентированы на события общенационального, государственного масштаба.

В результате длительного процесса эволюционирования человеческого сознания, смены мифологического мышления на историческое возникает целая жанровая система преданий, повествующих о различных сторонах действительности, – этногенетические, этиологические, топонимические, генеалогические, исторические (в узком смысле). Перечисленные жанровые разновидности преданий в свою очередь состоят из циклов, повествующих об одном и том же персонаже (например, цикл преданий о Ермаке); о сходных явлениях социальной жизни людей (например, цикл преданий о заселении и освоении края); об образовании/названии тех или иных объектов природы (например, цикл преданий о Байкале) и др.

Итак, предания, не утратившие генетической связи с мифом, в которых эта связь присутствует эксплицитно, мы называем мифологическими. В совокупности с так называемыми собственно преданиями (преданиями более позднего генезиса, в которых происходит усиление реалистических тенденций в отображении действительности и связь с мифологией имплицитна) они образуют определенную жанровую систему, обладающую единым функциональным назначением (информативно-мнемоническим), а также основными признаками, дифференцирующими предание с другими жанрами народной прозы: это прежде всего обращенность в отдаленное прошлое, установка на достоверность, прикрепленность к месту, к объекту.

Таким образом, в своей работе мы будем исходить из того, что предание – это устный рассказ локального значения, с установкой на историческую достоверность, повествующий о событиях далекого прошлого и обладающий определенными композиционно-стилистическими особенностями, основными из которых являются отсутствие строго канонической формы и как следствие этого – не очень явная выделенность из обыденной речевой деятельности. При этом мы не будем забывать, что функция предания заключается и в «мифологическом корректировании истории, превращении бессодержательной с мифопоэтической точки зрения цепи событий в набор осмысленных, т.е. канонических сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и с фольклорно-мифологической точки зрения» [Левингтон 1982, с. 332.].

I.4. Предания в системе традиционных жанров фольклора русских старожилов Байкальского региона

Несмотря на определенную ограниченность текстового фонда сибирских преданий (по сравнению, например, со сказкой или быличкой), можно говорить о широком повсеместном бытовании преданий в среде русских переселенцев в начальный период освоения Сибири. Об этом

свидетельствует тот факт, что некоторые из них, как пишет Л.Е. Элиасов, в сильно измененном виде записывались двести лет спустя и даже позже. Несмотря на деформацию древних текстов преданий, «многие объективные стороны их содержания сохранили первоначальную канву» [Элиасов 1960, с. 38]. То, что Л.Е. Элиасов называет «первоначальной канвой» – это та основная информация, которая является «историческим опытом коллектива» [Путилов 1994, с. 69] и транслируется преданием от поколения к поколению, закрепляя таким образом полезные, а порой и жизненно необходимые в новых для людей условиях жизни, знания. Функция, изначально присущая жанру предания – «концентрация исторического опыта», исторических знаний и трансляция этих знаний во времени, в Сибири актуализировалась (в силу специфических жизненных обстоятельств), придавая таким образом жанру предания особую значимость по сравнению с другими жанрами сибирского фольклора.

В то же время предания в Сибири возникали не на пустом месте. Существовала фольклорная традиция, «фольклорная среда», которая «питала» предания, стимулировала их возникновение и бытование. Эту фольклорную традицию несли с собой засельщики края, выходцы из различных областей Европейской России, чем и определяется региональная специфика сибирского фольклора, характеризующегося смешением и наслоением локальных фольклорных традиций и репертуаров.

В системе жанров сибирского фольклора (основной фонд которого является принесенным из мест исхода) предание функционирует наряду с такими жанрами русского фольклора, как обрядовая поэзия, эпос, сказка, лирика, легенда, быличка, устный рассказ. Фактически все произведения этих жанров, как уже отмечалось, являются частью общерусского культурного наследия, в то же время неся на себе черты региональной специфики, обусловленной «сложной исторической судьбой и своеобразием бытовой и трудовой жизни оторванного от метрополии населения» [Матвеева 1993, с. 4].

Предания и эпические песни. С миграцией населения из Европейской России в Сибирь и с внутрисибирской миграцией напрямую связано эпическое творчество сибиряков. «За Уралом русская эпическая традиция начинала бытовать каждый раз с того момента, как только туда приходили ее носители», – пишет по этому поводу Ю.И. Смирнов [Смирнов 1991, с. 9]. Неоднородный состав жителей русских поселений Сибири предопределял и смешанный, многослойный эпический репертуар [Смирнов 1991, с. 9, 39]. Локальные эпические традиции, принесенные поселенцами из различных районов Европейской России, сталкивались на сибирской почве, наслаиваясь одна на другую или поглощая одна другую, создавая таким образом новое образование – региональную эпическую традицию Восточной Сибири, состоящую в свою очередь из локальных эпических репертуаров, одним из которых является эпический репертуар Западного Забайкалья.

Анализ сюжетного состава русских эпических песен Забайкалья, представленного Ю.И. Смирновым в томе «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», показывает, что этот состав далеко не однороден, что в нем «видна смешанность репертуара Забайкалья» [там же, с. 40]. Указывая на то, что «слишком явного преобладания текстов, по происхождению восходящих только к одному району европейской части страны, здесь [В Забайкалье. – Е.Т.] нет» [там же], Ю.И. Смирнов все же выделяет Забайкалье как район, в котором «первенствующую роль» играют тексты, происходящие из западной части Русского Севера. Этим, по мнению Ю.И. Смирнова, «Забайкалье отличается от других районов Сибири, где <...> в репертуаре преобладают произведения, унесенные из восточной части Русского Севера, а на втором – тексты из Поволжья или казачьего юга России» [там же, с. 41]. Согласно приведенным Ю.И. Смирновым данным, только один текст эпической песни (из 71 записанной) является сибирским по происхождению – это историческая песня «Поход селенгинских казаков» [там же, с. 39, 43].

В целом сюжетный состав исторических песен Забайкалья крайне скуден по сравнению с сюжетным составом исторических преданий. Количество сюжетов исторических песен едва насчитывает 5 единиц (27 текстов) [см.: Смирнов 1991, с. 39]. Не зафиксировано ни одного текста на почти повсеместно распространенные в Сибири сюжеты о Ермаке, об Иване Грозном, о Емельяне Пугачеве, в то время как предания на аналогичные сюжеты, принесенные в Забайкалье русскими поселенцами и усвоенные их потомками, широко бытовали по всему Забайкалью и составили целые тематические циклы (за исключением сюжетов об Иване Грозном, который только упоминается в преданиях о Ермаке).

Тот факт, что в Забайкалье столь мало зафиксировано или совсем не зафиксировано исторических песен по сравнению с историческими преданиями на те же сюжеты, частично объясняется тем, что «все записи эпических песен в Забайкалье делались случайно или попутно», что «никто не пытался выявить его (Эпический репертуар. – Е.Л.) хотя бы приблизительно в пределах одной семьи или одного населенного пункта» [там же, с. 39]¹. Тем значимее представляются нам фольклорные записи Л.Е. Элиасова, успевшего в 30–50-ые годы прошлого столетия зафиксировать сюжеты исторических преданий, бытовавших на территории Забайкалья. «Здесь можно услышать подробные повествования о Степане Разине, о Емельяне Пугачеве, об Александре Суворове, о Н.Г. Чернышевском и многочисленные предания самого разнообразного характера о декабристах. Эти предания рассказываются как большими знатоками устной народной поэзии, <...> так и теми, кто знает по одному, по два предания», – писал в 1966 году в предисловии к сборнику текстов «Байкальские предания» Л.Е. Элиасов [Элиасов 1966, с.38-39].

¹ Данные о том, что исторические песни на сюжеты о Емельяне Пугачеве, Степане Разине бытовали в Забайкалье в среде ссыльных и каторжан, приводит Л.Е.Элиасов [Элиасов 1958, с. 58].

Фольклорные записи середины XX века свидетельствуют о лучшей сохранности исторических преданий в репертуаре русских старожилов Забайкалья по сравнению с историческими песнями. Не исключено, что различная степень сохранности исторических песен и исторических преданий в репертуаре русских старожилов Забайкалья объясняется различным функциональным назначением этих жанров. Предание с его утилитарной, практической функцией в сибирских условиях оказалось более важным, жизнеспособным, нежели историческая песня с ее доминирующей эстетической функцией.

Локальный репертуар забайкальских старожилов и по сей день включает в себя отдельные эпические тексты. В августе 2003 г. в с. Суво Баргузинского района РБ в ходе фольклорной экспедиции была произведена запись в нескольких вариантах балладных песен в редкой контаминации сюжетов: «Князь Роман жену терял» и «Молодой казак вел коня поить»¹. Причем исполнительницы баллад утверждают, что раньше эти «песни» знали многие, что свидетельствует об относительно недавнем активном бытовании традиционной баллады в этом селе. Подобные записи подтверждают мысль Ю.И. Смирнова о том, что «еще не исчерпаны возможности обнаружения в Забайкалье сказок на былинные сюжеты, баллад и фрагментов старших исторических песен. Целенаправленный поиск в старожильческих поселениях Забайкалья еще может принести новые записи таких произведений» [Смирнов 1991, с. 40].

В целом по эпической поэзии сибиряков можно сделать вывод о том, что основу эпического репертуара сибиряков составляют тексты несибирского генезиса, объяснением этому является наличие в Сибири так называемого переселенческого фактора. Основная же часть сибирских преданий возникает на «местной почве», являясь отображением событий узколокальной значимости.

¹ Зап. Е.Л. Тихонова, А.Г. Игумнов от Бельковой М.М., 1930 г.р., Волгиной М.П., 1922 г.р., Фроловой З.В., 1932 г.р., в с. Суво Баргузинского района РБ в 2003 г. (ЛА)

Предания и сказочная традиция Сибири. Сказочная региональная традиция сибиряков также является вторичной по отношению к сказочным региональным традициям различных областей Европейской России. «Отсчет времени бытования русской сказки в Сибири следует вести с XVII в., когда началось активное продвижение русских за Урал» [Матвеева 1993, с. 10]. Примерно к этому же времени относится и возникновение сюжетно-тематического цикла преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири. Предания на более древние сюжеты, как и сказки, засельщики несли из мест исхода.

В Сибири сказочный эпос, как отмечает Н.В. Соболева, получил «благоприятную почву для широкого распространения» [Соболева 1993, с. 5]. Сибирские сказковеды постоянно подчеркивают, что в функционировании сказки приоритетная роль принадлежит социально-трудовой жизни людей [см. работы М.К. Азадовского, Р.П. Матвеевой, Н.В. Соболевой, Е.И. Шастиной и др.]. М.К. Азадовский, например, объяснял полнокровную жизнь сказки в Сибири спецификой хозяйственной жизни, требующей работы артелями [см.: Азадовский 1960].

Таежно-промысловые, рыбацкие артели являлись той средой, где не только сохранялась, но и развивалась русская сказочная традиция, создавались крупные, многосоставные контаминированные тексты волшебных сказок [Матвеева 1993, с. 22]. «Самой природой, – пишет Р.П. Матвеева, – предназначено было Сибири продлить творческую жизнь русской волшебной сказки, выдвинув поэтически одаренных исполнителей, обогатить общерусскую, шире – восточнославянскую сказочную традицию» [Матвеева 1993а, с. 30].

Однако, если волшебная сказка, пройдя долгий исторический путь, постепенно стала утрачивать свою творческую продуктивность [Матвеева 1993, с. 44], то новеллистическая сказка представляет «живую и активно функционирующую разновидность сказочного эпоса» [Соболева 1993, с. 5].

Основную причину подобной жизнестойкости бытовых сказок Н.В. Соболева видит в близости их содержания к быту и реальной жизни народа [там же].

Полиэтничность сибирского региона обусловила близкие контакты русских поселенцев с коренными жителями края. Следствием этого явилось взаимодействие различных национальных культур между собой (в частности, русской и бурятской), что также способствовало сохранению русской сказки в контексте консервации русской духовной культуры в условиях иноэтнического окружения. Более того, в данных условиях, под влиянием иноэтнического обрядового фольклора русская сказка возродила свою древнейшую функцию продуцирования, практически полностью утраченную в сказительстве метрополии [подробнее см.: Матвеева 1993а, с. 30]. По свидетельству Р.П. Матвеевой, в сибирском сказительстве ритуальное исполнение сказок сохранялось в отдельных местностях вплоть до середины XX столетия [Матвеева 1993, с. 41].

Таким образом, определенные природно-климатические условия, коллективный характер трудовой деятельности и досуга сибирского крестьянства, феномен бродячих сказочников, взаимодействие с иноэтническим фольклором – все это факторы, положительно сказавшиеся на бытовании в Сибири русской сказочной традиции.

Сильная сказочная традиция Восточной Сибири (достаточно вспомнить сказочников Тункинской долины) породила связанное с ней искусство повествования. Навыки повествовательного мастерства у рассказчиков, в свою очередь, способствовали широкому и активному бытованию другого повествовательного жанра – народных преданий. В репертуар многих выдающихся сибирских сказочников, таких, как Е.И. Сороковиков-Магай, Д.С. Асламов, В.В. Кобелев, С.В. Бушинов, Г.М. Шелковников и др., органично включались различные жанровые разновидности преданий, что является закономерным явлением сибирского сказительства [см.: Элиасов 1966, с. 6-39; Матвеева 1976, с. 142-169].

Предания и мифологические рассказы (былички). По свидетельству М.О. Гардер, «Своим рождением "быличка", можно сказать, обязана сказке (впервые братья Соколовы употребили термин в сборнике «Сказки и песни Белозерского края», вышедшем в 1915 г.). Появление термина было обусловлено необходимостью выделить из числа сказок тексты, отличающиеся комплексом признаков, прежде всего установкой на достоверность и характерной тематикой (или набором персонажей)» [Гардер 2015, с. 267]. Сегодня быличка – один из активно "выживающих" на фоне угасания повествовательного фольклора традиционных жанров.

Специфика природно-хозяйственных условий бытования фольклора в таежно-промысловой зоне Сибири оказала положительное влияние не только на сказочную традицию, но и на развитие и функционирование жанра былички. Быличка, как и другие жанры несказочной прозы, напрямую связана «с проблемой ориентации микроколлектива в новых условиях» [Базилишина 1997, с. 39]. Однако быличка, в отличие от предания, ориентированного на общественную жизнь коллектива, непосредственно связана с бытом людей, с их повседневным поведением. Эта жанровая особенность былички определила специфику ее бытования в Сибири. Трудности первопоселенцев в освоении целинных земель; дикая, суровая природа, зависимость человека от нее; социально-трудовая (охотничье-промысловая, рыболовецкая) деятельность сибиряков-забайкальцев способствовали актуализации языческих верований людей, что повлекло за собой интенсификацию бытования мифологических рассказов. В новых, довольно тяжелых условиях бытия, в окружении еще не освоенной суровой природы особенно необходимым для засельщиков считалось «знание многочисленных запретов», а также «норм и правил поведения человека в конкретных условиях» [Зиновьев 1974, с. 26]. И здесь на первый план выходила быличка с ее сакральной функцией – «предупредить человека о возможной встрече со сверхъестественными существами, сообщить знание о их свойствах с целью научить, как нейтрализовать вредные действия этих

существ» [там же, с. 64]. М.О. Гардер «главными характеристиками» былички (как и всей мифологической прозы) считает прагматическую (установка на большую, чем у сказки, достоверность) и тематическую (наличие демонологического персонажа) [Гардер 2015, с. 269].

«Всплеск» мифологических представлений сибиряков привел жанровую систему былички в состояние активного функционирования, что повлияло на жанровый состав всей региональной русской фольклорной традиции, в которой быличкам и бывальщинам в количественном отношении отведено значительное место. И это не случайно. Как и предания, мифологические рассказы напрямую связаны с регулированием жизнедеятельности коллектива, с проблемами его ориентации в новых, порой экстремальных, условиях бытия. Однако если предания ориентированы на общественную жизнь коллектива, то былички связаны непосредственно с бытом людей, с их повседневным поведением. Поэтому предания регулируют жизнь коллектива на социально-историческом уровне, а былички – на индивидуально-бытовом, занимая свое место в системе духовных ценностей сибиряков.

Таким образом, и предания, и былички (каждые на своем уровне) функционально-прагматически способствовали организации жизни людей в новых для них условиях бытия.

Предания и локальный песенный репертуар. Основу песенного репертуара русского старожильского населения Бурятии составили традиционные русские песни, принесенные выходцами из центральных областей России, Русского Севера, Поволжья и Дона. Здесь наблюдается тот же процесс, что и в эпической поэзии – наслоение локальных песенных репертуаров один на другой в силу смешанного состава русского населения. Однако если эпическая восточносибирская традиция затухает и на современном этапе представлена, в основном, поздними балладными произведениями, то, по свидетельству исследовательницы русской песенной традиции Забайкалья О.Н. Судаковой, «песенный фольклор по-прежнему

остаётся наиболее продуктивным видом народного искусства, и лирическая песня в нём – самый массовый и повсеместно распространённый жанр в Забайкалье» [Судакова 2000, с. 9].

Превращение Забайкалья в место каторги и ссылки обусловило пополнение песенного репертуара русских старожилов тюремными арестантскими песнями. Поэзия каторги и ссылки, как её часто называют исследователи, частично «оседала в сибирских деревнях» [Элиасов 1958, с. 60], приносимая туда отбывшими сроки наказания каторжанами и ссыльными поселенцами.

Развитие горнозаводской промышленности послужило толчком к возникновению и бытованию так называемых рабочих песен, отображающих тяжёлый (очень часто каторжный в прямом смысле слова) труд горнозаводских рабочих Забайкалья [см.: Элиасов 1973, с. 121-161].

Собственным локальным песенным репертуаром характеризуются и этноконфессиональные группы жителей Забайкалья – старожилы, казаки и старообрядцы-семейские. Очевидно, что семейские, например, наряду с исполнением традиционных песен, не могли не слагать новых, отражающих во многом трагические условия их принудительного переселения в Сибирь и обустройства на новом месте. Так, Л.Е. Элиасов, исследуя локальные песни Восточной Сибири, отмечает, что «среди большой группы семейских широкое распространение получили песни, отражающие исторические и семейно-бытовые условия жизни раскольников, которых переселили в середине XVIII века в далекое Забайкалье» [там же, с. 4].

Благодаря знаменитому многоголосью, песенный репертуар семейских, в отличие от других этноконфессиональных групп, постоянно находился в поле зрения собирателей и исследователей фольклора. Об этом говорит и Ю.И. Смирнов [Смирнов 1991, с. 38]. Однако собранный материал, по-видимому, даёт основание ученому сделать вывод о том, что «в XX в. или даже раньше изначальный песенный репертуар семейских исчез совсем» [там же, с. 38]. Эта мысль отчасти подтверждается исследованиями О.Н.

Судаковой, которая пишет, что сегодня «в отличие от репертуара 30-40-х годов, наиболее значительную часть репертуара (Семейских. – Е.Т.) занимает поздняя лирика, в том числе жестокий романс» [Судакова 2000, с. 12].

Как бы то ни было, мощная песенная традиция семейских жива до сих пор, хотя основу их песенного репертуара и составляют песни более позднего образования, по сравнению с теми, что утрачены, возможно, навсегда.

Основу песенного репертуара двух других социэтнических групп Забайкалья – старожилов и казаков – составляют лирические песни протяжного характера [там же, с. 15].

Таким образом, песенное творчество сибиряков является составной частью песенной культуры русских. Однако оно имеет свою специфику, связанную с историей Сибири, ее заселением и освоением [Элиасов 1973, с. 476]. Поэтому наряду с традиционными русскими песнями, принесенными переселенцами из Европейской России, локальные песенные репертуары различных районов Сибири составили песни, генетически и тематически связанные с сибирским регионом, что и роднит их с преданиями.

Предание и устный рассказ. Можно полагать, что устный рассказ часто служит своего рода событийным субстратом предания соответствующей тематики, что предание – это зачастую и есть устный рассказ, вошедший в традицию (хотя процесс этого вхождения и выглядит неустранимо гипотетичным). Однако рассматривать предания и устные рассказы в жанрово сопоставительном плане достаточно сложно. Причина тому – в различной степени значимости для архитектоники текстов такого атрибутивного для фольклора качества, как традиционность, или стереотипичность.

Очевидно, что стереотипичность преданий существенно ниже стереотипичности, к примеру, волшебных сказок. Вместе с тем преданиям все же известны не только мировоззренческие и аксиологические стереотипы, но стереотипы сюжетно-фабульные, почему в жанровом

отношении предания и сопоставимы в том числе со сказкой, и вообще могут быть определены в качестве фольклорного жанра.

Жанровое единство устных рассказов гораздо менее очевидно. Они слишком «летучи», сиюминутны по своему содержанию и, соответственно, весьма различны по форме. Попыты жанровой квалификации устных рассказов предпринимались начиная с 60-х годов XX в. [См.: Ярневский 1969, Базилишина 1997]. Однако жанровые критерии при этом оказываются не столько фольклористичными, сколько тяготеют к области культурной антропологии. В таком качестве наиболее показательны оппозиции «раньше» vs «теперь», «свой» vs «чужой» и под. При всей их бесспорной значимости для текстов устных рассказов, они все же слишком универсальны и потому не могут обладать жанровой специфичностью. Более того, Л.И. Емельянов вообще отказывает устным рассказам в художественности и фольклорности [См.: Емельянов 1960]. Думается, при всем своем пуризме¹ эта точка зрения не лишена оснований. Ведь первоначально устные рассказы бытового содержания не привлекали внимания собирателей и исследователей фольклора в силу своей частности, отсутствия стереотипичности, ограниченной вариативности. В результате возобладало мнение, что рассказ из жизни простого человека, его воспоминания о недавних событиях, рассуждения по поводу тех или иных событий, не могут быть квалифицированы в качестве фольклорного жанра. Эти рассказы несут определенную информацию, они могут иметь вариативную форму (быть рассказанными другими исполнителями), но этого слишком мало, чтобы считать подобный рассказ фольклорным повествовательным жанром. Для этого необходимо, чтобы нарратив в той или иной степени воплощал в себе фольклорную традицию. Оппозиция «раньше» vs «теперь», рассмотренная иркутской исследовательницей М.Р. Базилишиной [Базилишина 1997] на материале устных рассказов, представляет собой воплощение фольклорной традиционности/стереотипичности, однако, как отмечалось выше, подобные

¹ В нашем случае – стремлении к чистоте фольклорных жанровых образований.

оппозиции универсальны и не обладают жанровой специфичностью. Поэтому М.Р. Базилишина, убежденно определяя устный народный рассказ как жанр повествовательного фольклора, выводит логическую модель рождения (формирования) текста устного рассказа. Предшествуют/способствуют этому рождению 1) социальный контекст, 2) речевой замысел говорящего, 3) благоприятствующая коммуникативная ситуация, в которой и происходит 4) формирование речевого (фольклорного) жанра высказывания [Базилишина 1997а, с.11]. Справедливости ради надо сказать, что первые три пункта данной модели формирования устного рассказа актуальны для всех жанров сказочной прозы, в том числе и преданий, и выводят нас на уровень прагматического анализа фольклорных текстов. Пункт 4 представляет собой механизм порождения фольклорного текста, и здесь уже существуют принципиальные различия между устным рассказом и преданием: в теории жанра преданий есть такое понятие, как канонизированный сюжет – набор традиционных мотивов (или *событий*, по И.В. Силантьеву), которые интересны и познавательны, но не актуальны для современных слушателей. Устный рассказ же является наиболее «импровизационным» жанром повествовательного фольклора, и эта «импровизационность» (если это категория фольклористическая) должна на чем-то базироваться: как выяснили исследователи, базируется она на *актуальности* и *оперативности* содержания текста [Базилишина 1997а, с. 4]. Если же актуальность и оперативность устного рассказа уже не актуальны (текст утратил эти качества по прошествии времени или по другим причинам), а информация, содержащаяся в тексте, все равно интересна и важна слушателям, то такой текст из рассказа-мемората неизбежно трансформируется в рассказ-фабулат, то есть в предание. Понятно, что из всего массива устных рассказов такой трансформации подвергаются только тексты, обладающие важной этноисторической информацией. Данные рассказы, с одной стороны, пополняют мотивный фонд преданий, а с другой стороны, начинают включать в свою структуру уже имеющиеся

традиционные мотивы. Меняется и функционально-прагматическое назначение этих рассказов. Данный процесс очень хорошо просматривается на цикле преданий русских сибиряков о заселении и освоении края.

В процессе заселения и освоения русскими Байкальского региона (освоения новых территорий, укоренения новых для данного региона форм хозяйствования) немаловажную роль играло стремление в отрыве от метрополии, в иноэтническом окружении сохранить этническую специфичность. Этому способствовало в том числе и строгое следование народному календарю. В Бурятии русские народные календарные праздники отмечались повсеместно, о чем свидетельствуют наши расспросы информантов. Этим и объясняется включение в материал исследования устных рассказов о календарных праздниках (Святок и Масленицы как наиболее полно представленных в устной традиции). Эти рассказы важны для нас еще и тем, что позволяют лишний раз обратиться к рассмотрению феномена детерминированности поэтики и содержания фольклорного текста его прагматикой.

Таков в общих чертах основной жанровый состав русской региональной фольклорной традиции Сибири, та «фольклорная среда», в которой функционирует (хотя уже и не так активно, как это принято думать) жанр преданий. Краткий обзор жанров сибирского фольклора позволяет увидеть, что сибирский фольклор в своей основе носит вторичный характер по отношению к русской материнской культуре, которая имеет древние истоки. Сибирские же предания, возникшие в среде русских засельщиков, являются сравнительно поздними по происхождению (самые ранние из них по осторожным прогнозам можно отнести ко 2-ой половине XVII века). Это, главным образом, предания о первопроходцах, о заселении и освоении края. Несмотря на свой сравнительно поздний генезис, предания этого цикла в массе своей вполне традиционны, так как в них использованы сюжетные стереотипы, мотивы более древних произведений этнического фольклора.

Таким образом, для разных жанров сибирского фольклора материнская культура имела различное значение: для одних жанров она являлась первоосновой, первоисточком (эпическая поэзия, сказка, традиционная лирика), для других – сюжетно-мотивно-образным фондом, на основе которого создавались оригинальные произведения сибирского происхождения (основная часть преданий, былички, локальная сибирская лирика, устные рассказы).

1.5. Проблема жанровой дифференциации в русской исторической прозе с точки зрения прагматики текста: сказка или "быль"? (на примере забайкальского варианта мотива неузнанности в рассказах о «справедливом» царе)

Учитывая специфику фольклорного прозаического текста (о котором пойдет речь ниже), важно не забывать, что это «не литературное произведение, а фольклорная проза, рассчитанная на *устное исполнение и восприятие ее именно в той обстановке, где она была рождена и бытовала* (Выделено мной. – Е.Т.) [Прозаические жанры русского фольклора..., с. 7]. Данное замечание выводит анализ фольклорного произведения на прагматический уровень.

Предметом прагматики в фольклоре, как мы уже не раз отмечали, является фольклорный текст в прагматической ситуации, т.е. в условиях своего живого функционирования, живой связи между исполнителем и слушателем. Семантика фольклорного текста зависит, в первую очередь, от ситуации, в которой он исполняется (то есть, от той же прагматики). Более того, и жанровая принадлежность текста определяется его прагматикой: для исполнения выбирается тот жанр, который наиболее адекватен сложившейся ситуации. Утрированный, но показательный пример: на похоронах плакальщица будет исполнять плачи, но никак не задорные частушки. Таким образом, прагматика и семантика фольклорного текста определяются той ситуацией, и в целом той средой (мы ее называем традицией), в которой функционирует текст.

Прагматика сказки и прагматика "были" (предания) заставляют исполнителей по-разному организовывать свои тексты/высказывания, даже если героем этих высказываний оказывается одно и то же историческое лицо. С прагматической точки зрения важна интерпретация фольклорного текста слушателями – как истинного, объективного (предание), или ложного, вымышленного (сказка). Но встречаются тексты, и с прагматической, и с жанровой точек зрения неоднозначные, вызывающие сложности при их классификации. Таков текст, записанный в 1956 году на территории Республики Бурятия (Западное Забайкалье) и содержащий мотив неузнанности царя Петра I.

В фольклоре разных народов бытует типологически сходный мотив неузнанности царя, правителя, вождя. В русском фольклоре неузнанный правитель выступает в качестве героя как в несказочной прозе (предания, легенды), так и в сказках. Мотив неузнанности, как правило, коррелирует в этих жанрах с образом «справедливого» правителя. В качестве «справедливого» правителя в традиционном русском фольклоре могут выступать Иван IV Грозный, Екатерина II, Александр I, реже – Борис Годунов и Иван III [см.: Райкова 2004]. Но наиболее часто героем устной прозы о «справедливом» царе выступает Петр I, в образе которого воплощается народная мечта о добром и справедливом (без кавычек) правителе.

В фольклоре русских старожилов Бурятии также зафиксирован текст на сюжет о «справедливом» царе, не узнанном его подданными. Таким царем в забайкальском варианте является Петр I. *«При Петре I было. Пришел новобранец в роту. Ротный командир был жестокий игрок в карты. Проиграл все свои деньги. На ум пало ему: новобранец пришел в роту, наверно, деньги есть. Он отправляет холуя: "Иди, попроси пять рублей денег у новобранца". Новобранец дал холую пять рублей денег»* (здесь и далее: записано Лукневой Е.С. от Суранова Константина Ивановича, 60 лет, с. Творогово Кабанского района РБ, июль 1956 г.). Подобная ситуация

повторялась трижды: командир брал у солдата деньги, обещая вернуть («*Все говорил, что двадцатого числа вернет*»), но «*наместо пятнадцати рублей он ему плетями пятнадцать раз вкатил. Солдат пошел к командиру полка жаловаться. Там судить да рядить - двадцать ему вкатили. Пошел к командиру корпуса, там судить да рядить - двадцать пять вкатили. Пойду, думат, к самому Петру I*». Прагматикой текста определяются следующие моменты: начало повествования выдержано в жанровых границах предания, т.к. 1) есть хронологическая приуроченность («*При Петре I было*»); 2) исполнитель (мужчина) явно знаком с военной службой и рассказывает о событии как о реальном, а не вымышленном (сам исполнитель верит тому, о чем рассказывает, и слушатели тоже должны этому верить); 3) в тексте присутствуют бытовые детали, "удерживающие" повествование в реалистической плоскости (самая яркая из них – обещание вернуть долг 20-го числа («*Все говорил, что двадцатого числа вернет*»): в советское время зарплату/аванс выдавали именно 20-го числа каждого месяца).

По дороге, в тайге, солдат встречает заблудившегося на охоте Петра I, не узнает его, выпивает и закусывает с ним, устраивает царя на ночлег, спасает ему жизнь. Попадая к царю на аудиенцию, не сразу признает в нем царя (пока царь в «*охотницкой*» одежде). Момент узнавания наступает только тогда, когда царь «*снял охотницку одёжу и одел царскую. Солдат давай козырять ему. Петр I говорит: "Вольно, вольно. Я был это". И произвел его в полны генералы. И дал ему такой приказ: "Вали в свою часть и како хошь, тако и давай наказанье им"*».

Основная функция царя в рассказе – восстановить справедливость, наказав нечестных командиров и наградив умелого и сообразительного солдата. А чтобы выполнить эту функцию, царю необходимо покинуть дворец и встретиться с героем рассказа. Мотивировка появления царя/правителя вне дворца в народной прозе может быть самой разной: царь/правитель

– инкогнито обходит свои владенья (Петр I);

– пристаёт к шайке разбойников, чтобы заставить их обокрасть казнохранителя (Иван Грозный);

– ходит ночью по городу и ищет толковых солдат, которых учит и производит в генералы (Петр I);

– овладевает ремеслами, в частности, кузнечным делом (Петр I) и др. [Райкова 2004, с. 35-36].

В забайкальском варианте рассказа Петр I покидает дворец, чтобы поохотиться. Мотив неузнанности (царь/правитель/вождь остается неузнанным его попутчиком/собеседником), возникающий при встрече солдата с царем, имеет двойственную природу. С одной стороны, как отмечает И.Н. Райкова, мотив восходит к системе запретов, окружавших вождей/царей и их детей в древности, так как от их благополучия зависело благополучие всего народа [Райкова 2004, с. 35]. В.Я. Пропп в работе «Исторические корни волшебной сказки» пишет: «Каждое движение их (Царей. – Е.Т.) регламентировалось целым кодексом, чрезвычайно тяжким для исполнения. Одним из правил этого кодекса было – никогда не покидать дворца. <...> Во многих местах царь – таинственное, никем никогда не виданное существо» [Пропп 2002, с. 23]. А как известно, за любым запретом следует его нарушение, и царь по одной из вышеназванных причин покидает дворец, царя не должны видеть вне дворца и поэтому его не узнают и т.д.

С другой стороны, мотив неузнанности «соответствует реальным свойствам, пристрастиям русских исторических прототипов. Так, известно, что Петр I всегда одевался слишком просто для царя, а любимыми забавами как Ивана Грозного, так и Петра I были переодевания, маскарады, шутовские лицедейства и т.п.» [Райкова 2004, с. 35]. Таким образом, мотив неузнанности имеет глубокие корни как в мифологии, так и в исторической действительности.

Прагматический аспект нарушения запрета заключается не только в том, чтобы царь, покинув дворец, удовлетворил какие-то свои запросы и

желания, но и в том, чтобы он оказался в ситуации, реально способствующей его встрече с героем из простого народа, в нашем случае – с солдатом.

При всем демократизме царя Петра I («У Петра было чё выпить и закусить в сумке. Выпили, закусили.»; Петр I предлагает солдату сесть вместе с ним на лошадь, а не идти пешком и т.д.) его образ в забайкальском варианте рассказа далеко не идеален и, как это бывает в жанре сказки, даже выступает антиподом образу простого солдата.

По традиции, в русской сказочной прозе о «справедливом» правителе царь предстает активным, умным, обладающим необыкновенными способностями человеком. Он может: овладевать ремеслами, делать что-либо своими руками; делать что-либо первым; проявлять выдающуюся физическую силу; вести мудрую (иносказательную) беседу; предпочитать простую пищу/одежду/жилье/баню; воцаряться чудесным способом; укрощать природную стихию; выращивать чудесного коня; оставаться неузнанным для попутчика, собеседника [Райкова 2004, с. 35]. То есть, в сказочной прозе царь обязательно проявляет свои выдающиеся способности/свою прозорливость. Например, в тексте «О Петре Первом» (который мы смело можем отнести в жанру предания) Петр предстает, во-первых, желающим овладеть новым мастерством, во-вторых, – хитрым/умным провокатором (спровоцировал "пьянчужку" поделиться секретами мастерства): *«Как только время свободное ему (Петру I. – Е.Т.) от черной работы, так он все по кабакам ходил да у мастеров выведывал о их мастерстве: все научиться хотелось всему. Приходит раз в кабак и встретил там оборванного пьянчужку; взял водки, а его не подчует. "Ты, видно, ничего не умеешь? – спрашивает. – Что больно обтрепан?" – "Нет, – говорит, – умею вот такое-то ремесло". – "А как вот эту вещь делать?" – "Так вот", – говорит. "Врешь!" – "Нет, ты врешь!". Поднялся спор, и пьянчужка доказал Петру, что он врет. Петр остался этим очень доволен, потому что о мастерстве все, что надо, разузнал; и напоил мастерового в лоск»* [Прозаические жанры русского фольклора..., с. 187].

В забайкальском же варианте царь только способен оставаться неузнанным его попутчиком – солдатом. Мотив «царь проявляет свои способности» в рассматриваемом тексте отсутствует. Вообще, образ царя Петра I (в отличие от образа солдата) в забайкальском варианте рассказа разработан скорее в сказочных традициях, чем в традициях несказочной прозы. В сказках царь всегда антипод герою из народа. В рассматриваемом тексте царь Петр I также уступает простому солдату в силе, сноровке, сообразительности, и если бы не солдат, Петр I лишился бы жизни: его спящим зарезали бы разбойники. Царь физически слаб, не способен нести караульную службу (*«Петр I устал, лег отдыхать, зовет того (Солдата. – Е.Т.), а тот: "Нет, я не буду. Как слуга Отечества, на посту". И он всю ночь простоял. Петр I уснул».*); не способен почувствовать беду (*«Петр I намучился, лег и уснул сразу. А солдат не спит. Глядит, едут двенадцать человек...»*), стеснителен, скован в общении (*«Солдат садится за стол, садит Петра I. Петр I стесняется. Он на него: "Ты чё, товарищ, закусывай, выпивай". Тот говорит: "Я не хочу"»*). Превосходство царя над подданными, явно наблюдаемое в несказочной прозе, в рассматриваемом тексте отсутствует, напротив, наблюдается обратная картина: превосходство солдата над царем, хотя солдат пока и не знает, что перед ним царь.

Реализуется как личность, как «справедливый» правитель Петр I только в конце повествования, когда вершит справедливый суд. В рассказе присутствует мотив «царь замечает, оценивает способности подданного», который коррелирует с сюжетообразующим мотивом «царь вершит справедливый суд». Мотив неузнанности в забайкальском варианте текста на сюжет о «справедливом» царе позволяет более полно и развернуто проявиться способностям не царя (проявление выдающихся способностей царя во время неузнанности свойственно жанрам несказочной прозы), а солдата, как это свойственно жанру сказки.

Вообще, с точки зрения жанровой принадлежности забайкальский текст представляет собой переходную форму от предания к сказке: он

наделен некоторыми жанровыми признаками предания (один из главных героев – историческая личность, отсутствие чудесного/фантастического в ткани повествования, наличие конкретно-бытовых деталей, хронологическая приуроченность), но в то же время образ «справедливого» царя Петра I в забайкальском тексте намного ближе к сказочному, чем даже к условно историческому, сам текст обладает законченностью сюжета, закрытой структурой, что идентифицирует его со сказкой. Более того, сюжет рассматриваемого текста соотносится со сказочным сюжетом «Царь и солдат в лесу» [СУС-952]. И все же нечеткие жанровые границы не позволяют безоговорочно отнести забайкальский текст ни к преданию, ни к сказке.

Таким образом, забайкальский вариант мотива неузнанности в рассказе о «справедливом» царе выполняет то же функционально-прагматическое назначение, что и в других русских региональных/локальных традициях: помогает самовыразиться одному из героев (в преданиях и легендах – правителю, в сказках – человеку из народа) и подготавливает почву для вынесения правителем справедливого решения: ведь именно благодаря своей неузнанности правитель может встретиться с простым человеком и из первых уст узнать об истинном положении вещей. В фольклорной традиции каждый текст воспринимается не сам по себе, а как текст, выполняющий то или иное прагматическое назначение. При этом восприятие слушателями семантики фольклорного текста обычно сопровождается оценкой адекватности его данной прагматической ситуации: на текст, главным героем которого оказывается историческая личность (Петр I), слушатели нацеливаются как на "быль". Да и исполнитель не нацелен на рассказывание "сказки". Однако забайкальский текст о «справедливом» царе не удерживается в прагматических границах "были" (предания), нарушает его, предания, жанровые границы и поэтому классифицируется как межжанровое образование.

I.6. Принцип достоверности как коммуникативно-прагматическое условие жизнеспособности жанра преданий

Известно, что все жанры фольклора восходят к исторической действительности (понимаемой широко), так или иначе отражают эту действительность. Следовательно, все жанры фольклора имеют под собой историческую основу, подразумеваемую как «вся совокупность (Выделено мной. – Е.Т.) реальной жизни народа в процессе ее развития во все эпохи ее существования» [Пропп 1976в, с. 117].

Однако историческая основа в разных жанрах имеет различную степень значимости, чем и определяется «мера историзма» каждого из жанров. Историческая основа произведения и его «мера историзма» находятся между собой в прямой зависимости. «<...> Жанры, в которых изображение исторической действительности составляет основную цель произведения» [там же, с. 118], относятся к сфере исторического фольклора. Среди этих жанров можно назвать былинку, историческую песню, устный рассказ. Но В.Я. Пропп указал на то, что прежде всего среди жанров исторического фольклора необходимо назвать жанр преданий [там же].

Жанры исторического фольклора «возникли и развились в связи с объективной потребностью художественного осмысления, обобщения, отражения истории. Жанры эти – закономерная форма выражения исторического сознания коллектива, форма своеобразного закрепления его исторической памяти, осуществления исторических стремлений», – писал по этому поводу Б.Н. Путилов [Путилов 1994, с. 164-165]. Важно отметить, что история в этих жанрах, в том числе, естественно, и в преданиях, «определяет не только содержание, но и структуру в целом» [Путилов 1994, с. 164].

Таким образом, содержанием жанров исторического фольклора является история, понимаемая в узком смысле – как изображение исторических событий и исторических лиц. В.Я. Пропп задачу исследователя в этой области видел в том, чтобы «показать, какие события и какие

исторические личности нашли отражение в отдельных памятниках фольклора, и соответственно датировать их» [Пропп 1976в, с. 116].

В данной работе мы не ставим своей целью документальное подтверждение (если таковое имеется) фактов и событий, изложенных в каждом отдельном тексте предания. Но мы четко представляем себе, что выделение исторической основы произведения, определение соотношения в нем правды и вымысла – одна из кардинальных проблем в изучении исторических жанров фольклора, в том числе преданий. Поэтому рассмотрим принцип достоверности – одно из составляющих (наряду с установкой на историческую действительность) фольклорного историзма в повествовательном фольклоре.

Принцип достоверности и достоверность исторического факта в преданиях – понятия не тождественные. Рассказчик может исказить исторические факты, но при этом повествование будет обладать высокой степенью достоверности. Все объясняется «мерой историзма», присущей каждому жанру исторического фольклора. Жанр предания – это квинтэссенция фольклорного историзма. Фольклорный историзм мы понимаем прежде всего как «безусловное сохранение духа времени, специфики пережитого народом исторического момента» [Тулохонов 1973, с. 64], без чего произведение, претендующее называться историческим, не спасет и самая высокая степень достоверности. Как сказал В.Я. Пропп, «историзм есть явление идейного порядка» [Пропп 1976в, с. 120].

Если изображаемые в исторических жанрах фольклора факты будут лишены типических черт своего времени, они, вопреки формальному соответствию историческим реалиям, могут восприниматься народным сознанием как недостаточно «истинные» [Тулохонов 1973, с. 228], не вполне достоверные. И наоборот, факты, не имеющие исторических параллелей, но проникнутые духом своего времени, типизирующие события и лица своего времени, воспринимаются как достоверные, происходившие в действительности. Главное в категории фольклорного историзма – это

соответствие не внешним фактам исторической действительности, а «большой внутренней правде и глубинным началам народной жизни» [там же]. Как и от любых произведений искусства, от народных рассказов о прошлом слушатели ждут «не истины в ее голом виде, а достоверности переживания, не доказательств, а соучастия и сопереживания, не жизнеподобного воспроизведения вещей, а передачи настроений и волнений» [Голуб 1991, с. 31]. Все это достигается художественными способами и приемами, создающими новую, художественную реальность и специфический фольклорный «язык», который входит составной частью в «семиотический язык культуры» [Толстой 1995, с. 23]. Поскольку мы рассматриваем предания прежде всего как произведения фольклора, а не как исторический источник, то и предметом нашего рассмотрения стали художественные приемы, при помощи которых принцип достоверности реализуется в повествовательной системе народной исторической прозы.

Собственно исторические предания, к каковым относятся предания о заселении и освоении края, в основном реалистично передают изображаемые в них события и факты. Обусловлено это тем, что мифологический способ изображения действительности, свойственный раннему этапу функционирования преданий, к моменту возникновения преданий названного цикла (конец XVII–XIX вв.) сменяется конкретно-историческим.

Как уже отмечалось выше, принцип достоверности, или так называемая «установка на достоверность», присуща всем жанрам несказочной прозы, будь то предание, легенда, быличка или устный рассказ. Все они «передаются с установкой на достоверность сообщаемого и воспринимаются слушателями как сообщения о действительных происшествиях» [Соколова 1981, с. 41]. Безусловно, и предание, и легенда, и быличка, и устный рассказ предполагают веру и рассказчика, и слушателей в содержание повествования¹. Но если в легенде или в быличке в восприятии информации

¹ Хотя со слушателями не все так безусловно, как с рассказчиком.

все же допустим скепсис в зависимости от мировоззрения людей, то в предании принцип достоверности является основополагающим. Предание несет определенную информацию, и если ей не верят, теряется всякий смысл рассказывания.

Каждый из жанров несказочной прозы полифункционален, но в каждом из них можно выделить доминирующую функцию, которая и определяет характер всего повествования. Уяснение доминанты в функциональном назначении жанра, открытие его «специфической функциональной природы» Б.Н. Путилов называет одним из важнейших условий подлинно-исторического изучения жанра [Путилов 1975, с. 167]. Добавим, что в число этих условий входит и правильное понимание меры историзма каждого фольклорного жанра.

Основная функция легенды – поучительно-назидательная, воспитательная. Легенда воспитывает в человеке нравственность, формирует мораль. Основная функция былички – предостеречь, научить, как вести себя в момент встречи с «нечистой силой», чтобы выйти из экстремальной ситуации невредимым. Основная же функция преданий – информативно-мнемоническая. Функциональная природа жанра преданий определяется как «концентрация исторического (реального, мифологического, легендарного) опыта коллектива и обеспечение его внутренних связей через его историю, равным образом и связей со своей территорией и своими предками. В более широком плане предания соотносятся с исторической памятью этноса (этнической, локальной группы и др.) и в этом своем качестве заключают, помимо всего прочего, некий познавательный материал и воспитательное воздействие» [Путилов 1994, с. 69-70]. Таким образом, доминирующая функция преданий – концентрация исторического опыта коллектива и ретрансляция этого опыта во времени и пространстве – определяет как содержание народного исторического рассказа, так и его повествовательную структуру.

Различны и аспекты бытия, отображаемые в народных рассказах несказочного характера, что влияет на отбор, интерпретацию и художественное отображение жизненных явлений в произведениях несказочной прозы [Соколова 1981, с. 35].

Известно, что ни один фольклорный жанр не отражает действительность во всем ее многообразии. Бытие как бы поделено на сферы влияния, за каждую из которых отвечает тот или иной жанр или группа жанров (излишне говорить о том, что границы этих сфер условны и легко проницаемы). Если быличка отображает действительность в семейно-бытовом аспекте, легенда – в морально-этическом, то предание – в социально-историческом. Предание интересует прежде всего исторический факт. А исторический факт в сознании людей всегда имеет установку на достоверность. Факты в процессе изустной передачи порой деформируются, смещаются, становятся с точки зрения научного знания ложными, но они остаются правдоподобными [Азбелев 1966, с. 191]. Принцип достоверности как бы цементирует всю повествовательную систему преданий, является в ней основополагающим.

Любая система (и повествовательная в том числе) представляет собой единство закономерно расположенных взаимосвязанных и взаимодействующих частей. Повествовательная система преданий выстраивается из персонажей, их действий, объекта, на который направлено действие, места и времени действия, а также композиционного построения текста и образа повествователя. Специфика фольклорных текстов такова, что некоторые звенья этой цепи могут отсутствовать, однако это ни в коей мере не нарушает целостности восприятия произведения.

Предание, к какой бы жанровой разновидности оно ни относилось (историческое, топонимическое, этимологическое, генеалогическое), всегда своим исходным содержанием имеет историческую действительность, отображает то, что было или могло быть на самом деле. Поэтому главные герои преданий всегда осмысливаются как реально существовавшие. Это

главный принцип при изображении действующих лиц в повествовательной системе преданий.

Для Восточной Сибири характерны следующие группы преданий по выделяемым в них типам героев: это предания о первобытных людях (баргутах), о землепроходцах, о ссыльных и первопоселенцах. Учитывая историю края, такая картина вполне закономерна. Ибо предание – это локальное произведение фольклора, которое отображает «местную историю», показывает события местного значения.

Итак, первый и главный принцип при изображении персонажей в предании тот, что они осмысливаются как реально существовавшие, почти всегда названы по именам и фамилиям (если это предания о первопоселенцах). Второй, не менее важный принцип заключается в том, что центральный образ-персонаж предания раскрывается во взаимоотношениях с другими героями повествования.

Достоверность образа достигается во многих случаях особым описанием внешности героя. Через одну-две характерные детали (в преданиях редко дается подробное описание внешности действующих лиц) рассказчик передает основную информацию об облике героя. Например, если взять тематическую группу преданий о баргутах, то каждое предание добавляет что-то новое в описание внешности древнего племени, жившего в Забайкалье, и в итоге вырисовывается вполне конкретный образ «очень рослых людей», «крупной кости», «всех в шерсте». В преданиях о первопоселенцах герои также показываются обычно с какой-то одной стороны (так как в основе рассказа чаще всего лежит один частный случай), подчеркиваются либо их смелость, либо трудолюбие, либо смекалка, т.е. выделяется отдельная черта характера, и только во всем цикле преданий о первопоселенцах вырисовывается обобщенный образ мужественного, трудолюбивого, находчивого человека.

«Тут была тайга непроходимая, место дикое <...> Я небольшим был, лет шести, отец сказывал: шесть человек на поселение пришли <...> Когда

первы строились, даже пилы никакой не было. Топорами рубили избы <...>» (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р., в Бичурском районе РБ в 1960 г.). Или: *«От отца они (Сыновья первопоселенца Карелина. – Е.Т.) унаследовали крепость духа и силу тела. Были они небольшого роста, умели все делать: и на охоте удачливы, и в крестьянстве. За что ни возьмутся, все получалось хорошо <...>»* (зап. от Хохлачева Г.Н., 1924 г.р., русск., в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.). Как видим, оцениваются персонажи прежде всего по их умению трудиться, по умению преодолевать трудности. И тут есть такой момент. Описание трудностей, с которыми пришлось столкнуться первопоселенцам (суровый климат, дикая тайга, у которой приходилось отвоевывать землю под пашни, частые неурожаи) служило как бы еще одним доказательством правдивости рассказа, ибо все эти трудности были хорошо знакомы и самому рассказчику, и слушателям. Достоверность обстоятельств, в которых находились герои, автоматически переносилась и на действующих лиц. Другими словами, достоверная обстановка не только подтверждала, но и усиливала достоверность образов и всего рассказа в целом.

Как уже было отмечено, центральный образ предания раскрывается также во взаимоотношениях с другими персонажами. Причем эти персонажи, как и главный герой, всегда социально детерминированы, что также придает всему повествованию достоверный характер. Например, в группе преданий о первопоселенцах главные герои вступают во взаимоотношения с местным населением (бурятами, монголами, тунгусами). Описание быта этих народов изобилует сугубо бытовыми деталями: как устраивали свои жилища, что ели, как одевались. Все это рассказывалось не случайно. С одной стороны, эти сведения несли определенную информативно-смысловую нагрузку, с другой, – были призваны повысить достоверность рассказа. *«Сарану, орехи с ягодами они (Буряты. – Е.Т.) растирали на камне, делали в виде теста, потом завертывали все это в лопух – да в золу горячую <...> всем русским такие лепешки за сахар сходили»* [Элиасов 1966, с. 247].

Такое детальное описание приготовления пищи свидетельствует о хорошем знании рассказчиком быта бурят, а хорошее знание, в свою очередь, оборачивается достоверностью рассказа. Фразой «всем русским такие лепешки за сахар сходили» рассказчик как бы призывает в свидетели тех своих соплеменников, кто мог бы подтвердить правдивость его слов.

Действия героев в преданиях также полностью отвечают рассматриваемому нами принципу достоверности. То есть, в преданиях о заселении и освоении края нет действий, являющихся следствием чуда, как в легенде, или следствием встречи с потусторонней силой, как в быличке. Герои в этих преданиях действуют ситуативно, по обстоятельствам. Баргуты, например, начинают сами себя погребать в ямах после того, как в хвойном лесу стала расти белая береза (есть вариант предания, где баргуты бросались со скал, топились в реках). Объяснение таким поступкам дается в самих преданиях: *«Они не хотели менять своих устоев и стали убивать сами себя»* (зап. от Башкир Тэмы Яковлевны, 1909 г.р., еврейки, в с. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.), или: *«Оне оттого стали убивать сами себя, что белый народ, оне боялись белый народ»* (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.). Стремление мотивировать действия главных персонажей свидетельствует о желании рассказчика (быть может, подсознательном) убедить слушателей в правдивости своего рассказа.

Вообще во многих преданиях очень четко прослеживается причинно-следственная связь в действиях героев, которая также способствует реализации принципа достоверности в повествовании. Появление белой березы как символа другой нации – самопогребение баргутов; Ермак покоряет Сибирь – на новые земли идут переселенцы; освоение новых земель влечет за собой образование новых населенных пунктов; Сибирь – отдаленный от центра, суровый край, и как следствие этого – Сибирь становится краем каторги и ссылки. То есть, в предании на вопрос «почему?» часто дается вполне обоснованный и подкрепленный не только фольклорным

знанием, но и знанием истории, географии ответ. В свою очередь отсутствие или нехватка научного знания как бы «компенсируется» фольклорным знанием [Азбелев 1966, с. 191]. В итоге произведение все равно воспринимается как вполне достоверное.

В повествовательной системе предания особое значение имеет место действия. Оно указывается очень точно, и эта точность обусловлена тем большим значением, какое место действия играет в преданиях, – оно часто служит доказательством истинности рассказа [Соколова 1981, с. 40]. Обычно местом действия в предании служит какой-либо населенный пункт или географический объект. Тексты преданий насыщены названиями местных деревень, рек, гор, озер и проч. Ибо один из основных признаков, отличающих предание в целом – это прикрепленность к месту, к объекту. Причем локализация в предании, как отмечает В.К. Соколова, доведена до последней точки [там же]. Называются не только деревня, река и т.д., но и заимка, церковь, определенный дом и проч. Максимальная локализация, являясь одним из основных жанровых признаков преданий, к тому же делает народный рассказ достаточно достоверным.

Повествуя о необычайно сильном человеке, которого в деревне Телятниково за это прозвали «баргутом», Ф.С. Гаськов уточняет: *«Вот Алексей Степанович напротив меня жил...»*, и далее опять напоминает: *«<...> а мы напротив их жили»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Такие уточнения призваны удостоверить рассказ. М.И. Малыгина из с. Читкан Баргузинского района, рассказывая о баргутских ямах, говорит: *«Ездили сено косили все на жилишше. Вот там на жилишше. Один раз мы приехали на это жилишше, <...> Ямы!»* (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.). И местным слушателям сразу ясно, на каком «жилишше» рассказчица натолкнулась на баргутские ямы: точная локализация события удостоверяет рассказ.

Ф.К. Кавизин из с. Малый Куналей рассказывает, как начинало строиться село: *«Начали деревню строить. Сначала церкву построили (где клуб сейчас). Посылали коня вперед, где остановится, там и строить <...>»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Филипп Константинович максимально точно указывает место, с которого началось село – там, где стоит церковь. А уточнение «где клуб сейчас», с одной стороны, явно сделано для собирателя как человека нового на селе, а с другой стороны, как бы подтверждает слова рассказчика – вот она, эта самая церковь, можете сами убедиться.

И еще один небольшой пример: *«А раньше здесь монголы жили. Вон там, на горе, когда пахали, находили стрелки железные, божков разных»*, – рассказывает В.Л. Крылов (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р., в Бичурском районе РБ в 1960 г.). Чтобы его рассказ показался более правдивым, Василий Леонтьевич, возможно, даже рукой указал на гору, на которой находили следы пребывания монголов. Об этом свидетельствуют указательные местоимения «вон там», которые без сопровождения действием и в сочетании с существительным «на горе», которое больше никак не конкретизируется, просто теряют смысл. Таким образом, подобная точность в описании места действия в повествовании служит прямым доказательством достоверности рассказа.

Несколько иным образом обстоит дело со следующим элементом повествовательной системы предания – со временем. Время действия в предании не имеет такого значения, как, скажем, место действия. Точные датировки в преданиях встречаются крайне редко. На наш взгляд, это также связано со спецификой жанра преданий. Предание – это всегда рассказ о прошлом, как правило, отдаленном от нас по времени. Действие в предании всегда закончено и никогда не повторится ни в настоящем, ни в будущем. Поэтому в предании нет остроты момента, нет актуальности, что, возможно, и делает необязательной точную датировку событий. Однако это несколько

не умаляет достоверности рассказа. К тому же какие-то хронологические привязки все равно существуют.

Во-первых, время действия может определяться по какому-либо историческому лицу: *«А когда приезжал Михаил Иванович Калинин, Калинин здесь, и все к нему эти, значит, крестьяне обратились с просьбой <...>»* (зап. от Редрова Ф.П., 1909 г.р., русск., в с. Калинино Нерчинского района Читинской области в 1983 г.); *«Рудник был открыт при Екатерине II <...>»* (зап. от Туезова И.П., 1897 г.р., в с. Кадая Калтинского района Читинской обл. в 1963 г.) и т.д. Во-вторых, время действия определяется по какому-либо важному историческому событию: *«По начатию войны деревне дали название Сидорово»* (зап. от Давыдовой А.А., 1885 г.р., в д. Сидорово Киренского района Иркутской области, в 1975 г.); *«Слепневская фамилия переселена сюда из Самары. Сосланы за религию, слышал поди, про раскольников-то»* (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Век перешел на Советы, на советскую жизнь <...>»* (зап. от Давыдовой А.А., 1885 г.р., в д. Сидорово Киренского района Иркутской области, в 1975 г.). Тот факт, что событие местного значения, о котором повествует предание, происходило на фоне известных общенациональных исторических событий, также придает рассказу достоверность.

Следующую группу преданий, если рассматривать их с точки зрения хронологической определенности/неопределенности, составляют предания, где примерная дата событий все же сообщается: *«Зародилась жизнь в этих местах очень давно, примерно 200 лет назад <...>»* (зап. от Кузнецова Н.Л., 70 лет, в с. Шигаево Кабанского района РБ в 1956 г.); *«Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет 350 назад <...>»* (зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.); *«<...> мой дед, прадед вернее, он, значит, был поселен примерно где-то в середине 19 века <...>»* (зап. от Белянниковой А.П., 1914 г.р., в г. Нерчинск

Читинской области в 1983 г.). Пусть даже приблизительное, но указание даты, без сомнения, усиливает достоверность повествования.

И, наконец, в последней группе преданий временные границы размыты полностью, время действия неопределенно. Выражается это наличием в повествовании наречий типа «когда-то», «давно», «очень давно»; словосочетаний «в древние времена», «в старое время». Но это не снижает достоверности рассказа. Специфика преданий такова, что точные временные рамки не столь важны для восприятия давно минувших событий.

Предание с точки зрения композиции – это чаще всего короткий прозаический рассказ, не имеющий канонической формы. Оно как правило однопланово, так как имеет своим содержанием отдельный эпизод из действительности. Эти композиционные характеристики предания (краткость, одноплановость, открытость формы) обычно являлись причиной того, что предание не осознавалось как самостоятельное цельное произведение, оно рассказывалось к случаю и мало выделялось из обыденной разговорной речи [Соколова 1981, с. 38]. Вот эта включенность предания в бытовую речь, в обыденный разговор, которые сами по себе не предполагали вымысла, как раз и подтверждала достоверность содержания, передаваемого в предании.

Однако практика исследований рассматриваемых преданий показывает, что в этих текстах присутствуют словесные формулы, которые служат сигналом к восприятию предания и способствуют формированию его внутренней структуры. Это так называемые инициальные и финальные формулы. В инициальных формулах ученые выделяют несколько типов: хронологические, топографические, формулы существования героев [Сокил 1990, с. 42], которые сигнализируют о начале фольклорно маркированного повествования. В восточносибирских преданиях эти формулы встречаются почти в каждом тексте: «*В соборе святителя Иннокентия жил монах Нил*» (зап. от Софина М.Д., 1896 г.р., с. Кырен Тункинского района РБ в 1959 г.); «*Была фамилия Карелины, <...>*» (зап. от Хохлачева Г.Н., 1924 г.р., в г.

Киренск Иркутской области в 1975 г.); *«Когда только заселялись сюды. Был такой Устинов, важный такой»* (зап. от Козлова И.С., 1903 г.р., семейского, в с. Унэгэтэй Заиграевского района в 1994 г.). Мы привели примеры инициальных формул существования героев. Очень часто встречаются инициальные формулы хронологического и топографического типов: *«В давнее время, когда осваивалась река Индигирка, донские казаки, попавшие туда, строили остроги»* (зап. от Стрюкова Н.М., 1941 г.р., в Киренском районе Иркутской области в 1975 г.); *«Раньше называлось село Анисовкой по имени богатого мужика»* (зап. от Ананиной А.Д., 1918 г.р., в с. Ньюки Кабанского района РБ в 1984 г.); *«Вот когда на ссылку в Сибирь отправляли людей, в эти леса дремучи»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Но вот деревня Колесово. Она когда сначала, там два-три домика было, это было поселение»* (зап. от Родьевой М.С., 1909 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 1984 г.); *«Здесь жили какие-то огромные люди – баргуты»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., еврейки, в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.). Хронологические и топографические формулы указывают на время и место описываемых в предании событий.

Финальные формулы чаще всего встречаются в топонимических преданиях (или в топонимических мотивах) и носят оноματοлогический характер: *«Теперь деревня носит название Хабарово, <...>»* (зап. от Ружникова А.Б.[год рождения не указан], в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.); *«Вот теперь до сих пор это место называют Устинова падь»* (зап. от Козлова И.С., 1903 г.р., семейского, в с. Унэгэтэй Заиграевского района в 1994 г.) и другие. Главная функциональная нагрузка подобных формул – подчеркнуть достоверность сюжета, прикрепленного к определенному топониму [Сокил 1990, с. 45].

Своеобразен образ повествователя в предании. Он как бы размыт, затушеван. Главная функция рассказчика – максимально точно передать информацию. Его присутствие в предании порой даже не ощущается.

Например: *«Село Брянск называется потому, что впервые приехала сюда Брянская, вдова, женщина с детьми, ссыльная <...>»* (зап. от Брянской Ф.В. [год рождения не указан], в с. Брянск Кабанского района РБ в 1956 г.). Идет как бы простая констатация фактов. В преданиях подобного типа не уточняется, откуда взяты сведения, кто их передал рассказчику.

Однако основная масса преданий имеет ссылки на стариков, дедов и прадедов как главных гарантов правдивости повествования: *«Теперь старичок мне рассказывал, что ему дедушка рассказал, а дедушку опеть прадедушка рассказывал...»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Говорили, что это была их (Баргутов. – Е.Т.) мельница. В народе так говорили, говорили старики <...>»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в с. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.); *«Это раньше было ешио того, старики говорели <...>»* и *«Старики говорят так: раньше никакого села не было <...>»* (зап. от Зверькова Л.Т., 1887 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г) и т.д. Чувствуется непререкаемый авторитет старшего поколения – если старики говорили, значит, так оно и было на самом деле. Ссылки на стариков не только удостоверяют сообщаемую информацию, но и усиливают ее авторитетность, общественную значимость. Заметим, что ссылки на стариков, дедов и прадедов являются одной из основных поэтических особенностей жанра преданий.

Рассказывает предание всегда один человек, и от его мастерства и способностей во многом зависит стиль рассказа. Одно и то же предание могли рассказывать и очень кратко, и более пространно. Язык преданий прост, лаконичен, без каких-либо специфических художественных приемов. *«Ни сознательно, ни бессознательно рассказчик не стремится словесно расцветить, украсить рассказ. Он только хочет передать то, что он считает действительностью»*, – писал по этому поводу В.Я. Пропп [Пропп 1976в, с. 119-120]. Объясняется это тем, что основная функция преданий – мнемоническая, эстетическое начало в них обычно выражено слабо

[Соколова 1981, с. 38]. Хотя следует отметить, что в последние годы эстетическая функция у преданий все больше выходит на первый план. Исследователи констатируют переориентацию функций преданий в пользу эстетической в связи с довольно быстрым исчезновением из активного репертуара исполнителей самих преданий, с уменьшением общественной значимости преданий как источника исторического знания [см. об этом: Азбелев 1974, с. 101].

Обобщая все вышесказанное, можно сделать некоторые выводы о реализации принципа достоверности как организующего начала повествовательной системы преданий. Герои преданий – реальные, чаще всего действительно существовавшие люди. Они социально детерминированы, раскрываются во взаимоотношениях с другими людьми, которые также изображаются в социальном аспекте. В действиях героев четко прослеживается причинно-следственная связь, они действуют сообразно обстоятельствам, в их действиях нет ничего необычного.

Особое значение в повествовательной системе преданий имеет место действия. Действия в преданиях предельно локализованы и это служит доказательством истинности рассказа. Время действия в предании не имеет такого большого значения, как место действия. Предание – это всегда рассказ о прошлом, события которого давно закончились, они не продолжатся и не повторятся, поэтому датировка в преданиях не столь важна и ее отсутствие не снижает достоверности повествования.

Композиция предания – краткость, одноплановость, отсутствие канонической формы – позволяет ему особенно не выделяться из обыденной разговорной речи. Включенность предания в бытовую речь, которая сама по себе не предполагает вымысла, свидетельствует о достоверности передаваемой в предании информации. В то же время в преданиях присутствуют инициальные и финальные формулы, сигнализирующие о начале фольклорного текста и организующие его структуру.

Образ повествователя в предании специфичен. Его главная функция – максимально точно донести до слушателей информацию. Гарантом достоверности повествования служат старики, на авторитет которых обычно ссылается повествователь.

Стиль преданий лаконичен, прост, без каких-либо специфических художественных приемов, т.к. основная функция преданий – информативно-мнемоническая, а не эстетическая. Наблюдаемая в последнее время переориентация функций преданий в пользу эстетической – процесс объективный, связанный с постепенной утратой преданием своего общественного значения.

ГЛАВА II.

Семантический и прагматический аспекты фольклорной исторической прозы русских старожилов Байкальского региона о заселении края

Все, что уходит в прошлое, становится историей. Но не все попадает в историю. Человеческая память избирательна, и в историю, или в традицию, попадают факты, как это принято говорить, значимые или интересные для человеческого сообщества. Только на интересе к прошлому, способному пролить свет на настоящее, держится традиция бытования устных преданий. Как только этот интерес ослабевает, ослабевает и сама традиция, или - увы! – полностью исчезает. Функция, изначально присущая жанру предания, – это «концентрация исторического опыта», исторических знаний и трансляция этих знаний во времени. Вопрос о том, насколько глубоко простирается интерес к своему прошлому у русского населения, проживающего в иноэтническом окружении (регион Центральной Азии), и какие основные исторические события получили отражение в фольклорной традиции русского старожилого населения Байкальского региона мы и попробуем осветить в данной главе.

Память о прошлом находит свое зримое воплощение в письменных источниках, а незримое – в устных преданиях и других фольклорных текстах исторического (в узком смысле этого слова) содержания. В устной исторической прозе русского старожилого населения Байкальской Сибири на современном этапе бытуют два типа исторических рассказов. Первый тип – это так называемые вторичные тексты, или тексты-пересказы описанных в литературе известных исторических событий (их еще называют тексты-интерпретации). Второй тип – это тексты, передающиеся исключительно устным путем и никак не связанные с письменной традицией. Именно эти тексты представляют для нас особый интерес. Сегодня чаще всего эти тексты принадлежат к кругу так называемой «местной истории» и только для определенной местности и бывают актуальны, т.е., фольклорные тексты

исторического содержания проявляют тенденцию к локализации, так как они являются выражением исторической памяти локальной этнической группы, а память, по выражению немецкого ученого Яна Ассмана, «нуждается в месте, стремится определиться в пространстве» [Ассман 2004, с 40]. Локализация памяти а priori определяет ее содержание: что случилось в этом месте, чего нам нельзя забыть? Таким образом, историческая память имеет свое содержание и свою глубину, является необходимым атрибутом этнической идентичности.

Актуальность предпринятого в главе исследования основана на необходимости конкретного изучения исторического самосознания русского населения в иноэтническом окружении (русские в Бурятии), а историческое самосознание, самоидентификация этноса проявляются в том числе и в фольклорных текстах исторического содержания. И здесь мы сталкиваемся с одной из насущнейших проблем фольклористики – проблемой соотношения устного рассказа об историческом событии с самим историческим событием, фольклорного текста – с реальной историей, т.е. проблемой историзма фольклора.

Жанры исторического фольклора (и в том числе историческая проза – предания и устные рассказы) «возникли и развились в связи с объективной потребностью художественного осмысления, обобщения, отражения истории. Жанры эти – закономерная форма выражения исторического сознания коллектива, форма своеобразного закрепления его исторической памяти, осуществления исторических стремлений», – отмечал Б.Н. Путилов [Путилов 1994, с. 164-165]. Таким образом, содержанием жанров исторического фольклора является история, понимаемая в узком смысле – как изображение исторических событий и исторических лиц.

Исторические предания – это квинтэссенция фольклорного историзма. Фольклорный историзм мы понимаем прежде всего как «безусловное сохранение духа времени, специфики пережитого народом исторического момента» [Тулохонов 1973, с. 64], без чего произведение, претендующее

называться историческим, не спасет и самая высокая степень достоверности. Как сказал В.Я. Пропп, «историзм есть явление идейного порядка» [Пропп 1976б, с. 120]. Если изображаемые в исторических жанрах фольклора факты будут лишены типических черт своего времени, они, вопреки формальному соответствию историческим реалиям, могут восприниматься народным сознанием как недостаточно «истинные» [Тулохонов 1973, с. 228], не вполне достоверные. И наоборот, факты, не имеющие исторических параллелей, но проникнутые духом своего времени, типизирующие события и лица своего времени, воспринимаются как достоверные, происходившие в действительности. Главное в категории фольклорного историзма – это соответствие не внешним фактам исторической действительности, а «большой внутренней правде и глубинным началам народной жизни» [там же]. Как и от любых произведений искусства, от народных рассказов о прошлом слушатели ждут «не истины в ее голом виде, а достоверности переживания, не доказательств, а соучастия и сопереживания, не жизнеподобного воспроизведения вещей, а передачи настроений и волнений» [Голуб 1991, с. 31]. Все это достигается художественными способами и приемами, создающими новую, художественную реальность и специфический фольклорный «язык», который входит составной частью в «семиотический язык культуры» [Толстой 1995, с. 23].

Фольклор и история – системы коррелирующие. Поступательное движение истории, в ходе которого меняется/развивается историческое сознание коллектива, приводит к трансформации способа изображения исторической действительности в фольклоре – от мифологического к конкретно-историческому. Таким образом, происходит развитие от «обобщенно-фантастических форм историзма к формам, где структурообразующую роль постепенно начинает играть историческая конкретность» [Путилов 1975, с.168]. Однако этот переход довольно относителен, так как в фольклорных практиках и мифологическое, и собственно историческое сознание не только не исключают друг друга, они

мирно сосуществуют, являясь специфическими формами «коммуникативного и культурного воскрешения прошлого» [Ассман 2004, с. 49]. Коммуникативная память, по Ассману, охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым. Это память поколения, которую этническая общность приобретает исторически [Ассман 2004, с. 52], это личный опыт людей и опыт 3-4 предшествующих поколений. Культурная же память этноса направлена на фиксацию того, что оказалось значимым не для 3-4 поколений людей, а для всех поколений во все времена. И это значимое мы можем обозначить как священное, сакральное знание о прошлом, проливающее свет на настоящее и дающее надежду на будущее.

И тут мы задались вопросом, могут ли исторические предания, в зависимости от содержания и глубины проникновения в прошлое, принадлежать не только коммуникативной, но и культурной памяти этноса. И здесь необходимо разбираться с каждым отдельным текстом предания, т.к. на конкретное содержательное наполнение предания оказывают влияние как универсальные концепты традиционного сознания, так и специфические местные условия. Проанализированные нами устные исторические рассказы были записаны во время фольклорных экспедиций во второй половине XX – начале XXI веков в русских или смешанных русско-бурятских селах Республики Бурятия. Записанные рассказы, касающиеся «местной» истории, могут быть объединены в несколько основных сюжетно-тематических групп:

- Рассказы об исчезнувших с конкретной территории народах (баргутах, монголах, татарах, китайцах).
- Рассказы об основании сел и деревень, о первопоселенцах.
- Рассказы о межэтнических контактах русских старожилов и бурят в преданиях и устных рассказах.
- Рассказы о названиях населенных пунктов и географических объектов (топонимические предания).
- Рассказы о происхождении некоторых бурятских родов в репертуаре русского старожилого населения Тункинской долины

II.1. Рассказы об исчезнувших с конкретной территории народах (баргутах)

Предания об исчезнувших древних народах, населявших ту или иную территорию до прихода на нее русских поселенцев, возникают и бытуют именно в тех регионах, где русское население не является изначально коренным – Русский Север, Урал, Западная и Восточная Сибирь.

Как уже выше отмечалось, русские предания Восточной Сибири, в частности, Западного Забайкалья, напрямую связаны с историей заселения и освоения края. Сама действительность, поставившая русских переселенцев перед необходимостью осваивания огромной неизведанной территории, способствовала активному функционированию всевозможных рассказов о природных условиях Сибири, о народах, ее населяющих или некогда населявших. «Интерес местных хлебопашцев к дорусскому периоду в истории края» [Миненко 1986, с. 31-32] во многом удовлетворялся за счет сведений, почерпнутых из рассказов коренных народов Сибири – бурят, эвенков, якутов.

Из бурятской фольклорной традиции попали в репертуар русских поселенцев и рассказы о древнем монголоязычном племени баргут (а иначе откуда русским было знать о баргутах?). Адаптировавшись к русской национальной художественной системе, эти рассказы трансформировались в предания, на этой стадии вобрав в себя наиболее традиционные мотивы преданий об исчезнувших народах. Собственно заимствованным в преданиях остался только этноним – баргуты.

Однако в русском локальном репертуаре забайкальцев известны две группы преданий о древних народах, населявших некогда Восточную Сибирь – чуди и баргутах. Если предания о чуди для русских являются исходными (они распространены повсеместно на Русском Севере и в других регионах, перечисленных выше, где расселению русских предшествовали другие народы), то предания о баргутах оказываются локализованными, главным

образом, в одном районе. Имеющиеся у нас записи преданий о баргутах зафиксированы в Баргузинском районе Республики Бурятия, за исключением двух текстов [Элиасов 1966, с. 69, 139], записанных в других районах Бурятии, причем один из них [там же, с. 69] – от бывшего рабочего баргузинских золотых приисков. Это дает нам основание предположить, что предание было воспринято в Баргузинском районе. Таким образом, локус активного бытования преданий о баргутах довольно ограничен. Дальнейший анализ мест записи имеющихся преданий о баргутах и чуди показывает, что все (!) предания о чуди зафиксированы в Читинской области (ныне – Забайкальский край). Ни один из имеющихся текстов преданий о чуди не записан на территории Бурятии. Сейчас трудно сказать, бытовали ли ранее предания о чуди на территории Бурятии или образ чуди в структуре традиционного предания сразу же был вытеснен образами действительно обитавших на данной территории племен баргут и монголов. Мы можем только сослаться на Л.Е. Элиасова, который, анализируя предания об исчезнувших народах в своей монографии [Элиасов 1960, с. 80-83], отмечает, что когда-то предания о чуди «бытовали в более полной форме, но постепенно исчезли из памяти народа» (однако, Л.Е. Элиасов не уточняет, где именно бытовали предания о чуди и бытовали ли они на территории Бурятии), в то время как предания о баргутах находятся «до сих пор в живом бытовании среди русских старожилов (Бурятии. – Е.Т.)» [там же, с. 82]. Подтверждение того, что предания о чуди бытовали (а возможно, и до сих пор бытуют) именно в Забайкальском крае, мы находим в монографии В.Л. Кляуса «"Русское Трехречье" Маньчжурии. Очерки фольклорной и традиционной культуры» [Кляус 2015]. В.Л. Кляус публикует текст предания о заселении русскими Забайкалья¹, записанный от проживающего ныне в г. Чита информанта Семена Ивановича Балябина. В этом тексте присутствуют описание образов и мотивы преданий об исчезнувших с конкретной

¹Тут необходимо уточнить – Восточного Забайкалья (административно – Забайкальский край с центром в г. Чита). Западное Забайкалье – это территория Бурятии.

территории аборигенах: «исчезнувшие аборигены суть сильные, здоровые»; «исчезнувшие аборигены суть тупые, "мозга не зваает"» (аналог описания образа баргутов как первобытных); «исчезнувшие аборигены суть рыжие» (для сравнения – баргуты суть черные, седые); и, наконец, мотив исчезновения аборигенов – они «само собой "выкоренились", потому что тупые». Но самое интересное, что "аборигенами" в предании выступают старообрядцы-беспоповцы: *«Раньше в Забайкалье русского народа не было. <...> Здесь были в Забайкалье три нации: буряты, тунгусы и была одна нация – беспоповцы. Может, слышал? Во. Но эти беспоповцы очень сильны были, рыжие такие, здоровые люди. Они выкоренились. Их не стало»* [Кляус 2015, с. 205]. Далее в предании приводится свидетельство силы беспоповцев (*«Вот конь если застрянет где-то, не может вывезти, он коня выпрягает, сам вытащит»*) и объясняется причина их исчезновения (*«Но, как исчезли? Человек если тупой, сила есть, может, но, само собой выкоренится, ежели у него мозга не хватает»*). Как свидетельствует В.Л. Кляус, «в этой "истории" отразились мотивы русских преданий о чуди и баргутах. Беспоповцы, недолго жившие в Трехречье, о чем конечно знали или, по крайней мере, слышали в Верх-Кулях, неожиданным образом заменили исчезнувший народ Забайкалья» [Кляус 2015, с. 205]. Действительно, чудь вполне могла трансформироваться в устной традиции "китайских русских" в беспоповцев, "потянув" за собой мотивы об исчезнувших народах, так как предание было рассказано Семену Ивановичу Балябину «90-летним дедом Аксёновым» в с. Верх-Кули (Маньчжурия). «Дед Аксёнов», естественно, слышал предание на Родине, в Восточном Забайкалье (где, как мы отметили выше, и бытовали предания о чуди), поэтому мы делаем вывод, что образ чуди был замещен в рассказе образом беспоповцев, видимо, с прагматической точки зрения более актуальным на тот момент для рассказчика.

В севернорусских преданиях о чуди (считающихся исходными и к которым мы будем обращаться, чтобы прояснить некоторые типологические вопросы) этноним «чудь» носит конкретно-этнографический характер.

Почвой для преданий о чуди послужили реальные факты и события периода становления древнерусской государственности, времени первых походов новгородцев на северо-восток (IX-X вв.). Новгородские землепроходцы, а также торговые люди, возвращаясь из походов, рассказывали о «чудском» народе, населявшем северные земли. Так возник термин «чудь» – «чужой», «чудо». Для русского человека коренной житель действительно был чужим как по этническому происхождению, так и по странным, непонятным обычаям и вере [Лашук 1969, с. 209].

На Севере этноним «чудь» или «чушь» в народной прозе закрепляется за предками прибалтийско-финских народов, которые являлись аборигенами края («белоглазая чудь»). Светло-голубые глаза – характерный антропологический признак этих народов.

Таким образом, этноним «чудь» возник именно на Русском Севере. Слово это – общеславянского корня (этноним «баргут», как увидим, монгольского происхождения), образовано от древней основы *tjudь* в значении «чужой». В подтверждение русского генезиса слова «чудь» приведем тот факт, что Русский Север изобилует топонимическими названиями, связанными с чудью: «Чучепала», «Чудово», «Чудинова», «Чухчина», всем известное «Чудское озеро», «Белоглазово», и этот перечень можно было бы продолжить. В то же время на территории Бурятии не зафиксировано ни одного топонима, связанного с чудью.

С продвижением преданий о чуди на восток слово «чудь» начинает восприниматься как нарицательное, обозначающее древний народ вообще. Когда поморские землепроходцы и крестьяне в XVII веке в массовом порядке устремились в Сибирь, они принесли с собой предания о чуди, и, как пишет Л.П. Лашук, засельщики стали распространять содержание преданий о чуди «на тамошние коренные народы и ископаемые памятники древней культуры» [Лашук 1969, с. 213]. Таким образом, этноним «чудь» начал функционировать в Сибири с легкой руки землепроходцев и первых

засельщиков края. Поэтому нужно иметь в виду, что термином «чудь» могут называться самые разнообразные древнейшие народы Сибири и Севера.

Подобного рода явления типичны для культуры вторичного образования, их, например, можно проследить на ненецких преданиях о сихиртя. В статье «Ненецкие предания о сихиртя» Л.В. Хомич приводит цитату из сочинений академика Ивана Лепехина, совершившего во второй половине XVIII века путешествие по ненецким тундрам. «Вся Самоядская земля в нынешней Мезенской округе наполнена запустевшими жилищами некоего древнего народа... Русские называют сии домовища чудскими жилищами. Сии запустевшие жилища, по мнению самоедов, принадлежат некоторым невидимкам, собственно называемым по-самоядски сирте» [цит. по: Хомич 1970, с. 62]. Далее Л.В.Хомич пишет: «Отметим также, что почти во всех сведениях, касающихся сихиртя, этот этноним употребляется как равнозначный этнониму чудь. Тот древний загадочный народ, который ненцы называют сихиртя, русские называют чудью» [там же, с. 66].

Приведенные факты отражают общую тенденцию, характерную для сибирских преданий об исчезнувших аборигенах края – на усвоенную на этнической родине сюжетную схему преданий о чуди наслаиваются события так называемой «местной истории». И тогда этноним «чудь» может замещаться наименованиями местных древних, либо доселе существующих народов. Так произошло, например, в мордовской фольклорной традиции: «Особенностью мордовской традиции стало полное забвение имени чуди и замещение ее древней мордвой» [Бессонов 2016, с. 57].

В преданиях русских сибиряков появляются образы местных древних жителей, исчезнувших с конкретной территории, – в Бурятии это баргуты.

В «Сокровенном сказании монголов» племя «барга» упоминается в числе других Лесных народов, покоренных в XIII веке монголами [Сокровенное сказание монголов 1990, с. 136]. В то же время в начальных параграфах «ССМ» при описании родословной Чингисхана в числе его

предков упоминается некая Баргуджин-гоа, дочь Баргудай-мэргэна, владельца Баргуджин-Тукума [ССМ 1990, с. 28].

По свидетельству историков, в XII–XIII вв. земли вокруг Байкала (Предбайкалье и Забайкалье) населяли монголоязычные племена, наиболее крупными из которых были племена хори и баргут [Зориктуев 1996, с. 34]. Эти племена составляли население страны Баргуджин-Тукум (вариант – Баргуджин-Токум) – «достаточно обширный регион по обе стороны Байкала» [там же, с. 40]. Непосредственным же местом обитания племени баргут было Забайкалье, а именно Баргузинская долина. Об этом свидетельствует не только летописный (ССМ), но и топонимический, и фольклорный материал. Таким образом, если предания о чуди распространены повсеместно от Русского Севера до Дальнего Востока, то ареал бытования преданий о баргутах четко очерчен – это Баргузинская долина в Республике Бурятия, место, где обитало древнее монголоязычное племя *баргут*. Следовательно, предания о баргутах имеют под собой определенную конкретно-историческую основу и являются «визитной карточкой» фольклорной традиции Баргузинской долины.

Относительно семантики этнонима «баргут» существуют различные точки зрения. По мнению видного бурятского монголиста, лингвиста Т.А. Бертагаева, корень *-барга-* в монгольских языках функционирует как самостоятельное слово в значении «грубый, необразованный, неотесанный, некультурный» [цит. по: Зориктуев 1996, с. 26]. Исследователь М.Н. Мельхеев утверждает, что слово «*барга*» в некоторых бурятских диалектах означает «глушь», «глухомань», «окраина» [Мельхеев 1969, с. 115]. При помощи суффикса множественного числа *-ут-* образуется этноним «баргут». В любом случае, в русской фольклорной традиции этноним «баргуты» функционирует как наименование древнего племени, жившего на данной территории очень давно и исчезнувшего с нее после того, как появился знак (белая береза), указывающий на то, что на этой территории появится «белый народ».

Итак, мы выяснили, что предания о баргутах имеют под собой определенную конкретно-историческую основу. Однако можем ли мы отнести эти предания к собственно историческим? Чтобы ответить на поставленный вопрос, обратимся непосредственно к прагматике и семантике преданий об исчезнувшем древнем народе, бытующих в баргузинской локальной традиции русских старожилов Бурятии. Попытаемся выявить основные мотивы, составляющие тот или иной уровень повествовательной системы преданий о баргутах. Почти все мотивы, выделяемые на основании анализа севернорусских преданий о чуди [см.: Криничная 1987, с. 77-97], присутствуют в забайкальских преданиях о баргутах. Семантику данных мотивов определяют следующие факторы, которые приводит в своей работе омская исследовательница И.К. Феоктистова [Феоктистова 1999, с. 10]:

а) наличие остатков «древностей» в земле, то есть вполне реальных предметов (мотив «следов»);

б) отсутствие хозяев предметов, порождающее необходимость интерпретации этих «следов» народным сознанием;

в) влияние мотивов образа на развитие сюжета.

Однако эти факторы не «заработают», если не будет «подключена» историческая память этноса, воспоминания носителей устной традиции о том, что на данной территории жил тот или иной народ-предшественник.

В преданиях русских старожилов Бурятии баргуты являются первыми жителями данной территории, обитавшими здесь задолго до прихода сюда не только русских, но и бурят, и эвенков. *«До прихода русских в Сибирь здесь жило много разных народов. Но, как раньше рассказывали старики, в памяти остались только такие народы, как чудь и баргуты. Они на этой нашей земле жили давно, потом поизвелись»* [Элиасов 1966, с. 69]. *«Перед тем как русским прийти <...> здесь жила чудь. Это так такой народ тут звался. Ни тунгусы, ни буряты его не помнят. Когда они сами пришли, то чудей тут уж не было, и след простыл»* [там же, с. 81]. Наблюдается сознательная дистанцированность во времени современных жителей от

древних обитателей Забайкалья, которая выливается в эффект остранения, очуждения исчезнувших автохтонов.

Предания о баргутах в русской фольклорной традиции во многом «клишированы» [Феоктистова 1998, с. 147], они вобрала в себя традиционные мотивы о древних исчезнувших народах. «Клишированность», однотипность преданий об аборигенах края объясняются «мифологическим, обобщенно-эпическим характером изображения» [Криничная 1987, с. 78] как самих персонажей, так и их действий.

В преданиях о баргутах образ древнего народа во многом состоит из тех же мотивов, что и образ чуди – сказывается влияние традиции. Доминирующий мотив образа баргутов – их огромные размеры. Баргуты – крупные, большие, здоровые, рослые. *«Здесь жили какие-то огромные люди – баргуты. <...> Они очень крупные были»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.); *«Бабушка еще говорила нам. Баргуты - это был народ очень такой мощный, здоровый»* (зап. от Уховой Г.М., 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.); *«Оне были сильный народ, большой народ»* (зап. от Шелковникова И.Е., 1912 г.р., в с. Малое Уро Баргузинского района РБ в 1982 г.).

В преданиях указывается на огромные кости, обнаруженные в местах обитания исчезнувших аборигенов, по которым можно судить о размерах баргутов: *«<...> нашли мы лытку от его, от этого, от баргута. Вот лытка, целу как у коней, как есть эти лытки. Вот таку лытку нашли»* (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Баркуты были крупный народ. Признаки были, кости-то находили»* (зап. от Зверькова Л.Т., 1887 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Ребята... однажды нашли кость. < ...> Вы знаете, она была вот такой вот, может быть, величины, это кость голени. Но поднять ее было трудно. Она была очень тяжелая, причем, она была не вся голень, а часть. Значит, действительно, кто-то здесь жил крупный»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.). Таким образом, в преданиях

о баргутах выделяется мотив обнаружения костей, который коррелирует с основным определением образа баргутов – баргуты суть крупные, большие, здоровые. Определение аборигенов как крупных, больших людей довольно устойчив в преданиях об исчезнувших древних жителях в различных регионах и является, по сути, мифологическим. Сознание древнего человека определяло первых людей как великанов [Криничная 1988, с. 114]. И тот факт, что баргуты в народных рассказах предстают великанами, выявляет архаичность их образа, их мифологическую семантику.

Будучи великанами, баргуты соответственно обладали необыкновенной, нечеловеческой силой. В одном из преданий рассказывается, как баргуты *«ташут, значит, восемь ли десять метров длиной сушины (Сухие стволы деревьев. – Е.Т.) – по сушине ташут, и пятьдесят сантиметров толщиной. Оне ташут их и сразу бросают и на чурки рубят»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). С подобными «сушинами» обычный человек не справился бы, а баргуты справляются без усилий. Баргут может одним пальцем поднять человека и бросить его на очаг: *«Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.).

Людей, обладающих большой физической силой, в Баргузинском районе РБ до сих пор называют баргутами. О них повествуется в устных рассказах, преданиях. Мы располагаем записью таких текстов, в одном из них рассказчик Ф.С. Гаськов, 1897 г.р., повествует о своем односельчанине Алексее: *«Ну, значит, на лесозаготовку поехали <...> Он подымат, значит, пятьдесят сантиметров и шести метров, и восьми подымат и в колоду кладет – один – руками. Понятно вам? Все удивляются»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Показательно, что параметры лесины, которую поднимает Алексей, почти полностью совпадают с параметрами «сушины», которую поднимают

баргуты [см. выше]. Рассказывая очередной случай, демонстрирующий силу Алексея, Ф.И. Гаськов восклицает: *«Ага, баргут! Его так баргутом и зовем. Ешио живой»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Г.М. Ухова из п. Баргузин вспоминает: *«А вот как рассказывают, я сейчас уж припоминаю, бабушка еще говорила нам, баргуты, это был народ очень такой мощный, здоровый. И вот, даже, говорит, некоторых в Баргузине потом, здоровых таких, стали называть баргут... Родовы, говорит, баргутской»* (зап. от Уховой Г.М., 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.).

В преданиях о баргутах и домашние животные, и предметы быта, и сама окружающая баргутов природа представлены в гиперболизированном виде: *«<...> были это очень рослые люди, крупной кости, и животные были такие же крупные. <...> на пашнях находили удила такие, что по размерам гораздо больше, чем для современных лошадей»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.); *«Баргуты были больши, большой скот, больши предметы от скота остались, находили в земле»* (зап. от Зверькова Л.Т., 1887 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«<....> когда пахали, он (Дедушка информанта. – Е.Т.) выпахал удила, ... Вы знаете, это были необыкновенной величины удила. Они, наверное, были каждое ...железина по полметру. <...> И были вот такие вот огромные кольца. Представляете, на какую лошадь можно было одеть этот... эту узду»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.). Гиперболизация облика баргутов, их силы и окружающей обстановки свидетельствует о «генетическом родстве» образа древнего народа с великанами, а следовательно, о «генетическом родстве» преданий об аборигенах края с мифами и мифологическими представлениями.

Довольно часто в обрисовке образа баргутов рассказчики используют определение «первобытный»: *«первобытны люди завелись, <...> они завелись, баргуты, в Баргузине перво»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с.

Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Народ был большой, говорят, здоровый, но недоразвитый, такого ничо не было – первобытный»* (зап. от Шелковникова И.Е., 1912 г.р., в с. Малое Уро Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«Они не знали, как огонь добывать. Они стучали камень об камень, потом зажигали огонь. Первобытны люди жили»* (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.). Через определение баргутов как первобытных людей осуществляется противопоставление их современным жителям не только по внешнему признаку («крупный народ/черный народ» – «обычный народ/белый народ»), но и по образу жизни, по уровню материальной культуры. Таким образом реализуется семантическая оппозиция «свой – чужой», прослеживается эффект остранения аборигенов. Оппозиция «свой – чужой» реализуется и в описании облика аборигенов «аборигены суть черные люди». В одном из преданий о баргутах говорится: *«Они все черны были»* (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.). Семантическая связь слов «черный» и «чужой» уже рассматривалась в работах фольклористов и может считаться доказанной. Существует также мнение, что «черный цвет чуди (= баргутов. – Е.Т.) говорит о ее связи с иным миром, миром мертвых» [Бессонов 2016, с. 59], хотя мертвый – это всегда чужой, в то время как чужой – не всегда мертвый. В забайкальских преданиях связь баргутов с потусторонним миром присутствует имплицитно и прослеживается, в частности, в эффекте остранения.

Эффект остранения наглядно проявляется, когда мифологический по всем признакам персонаж попадает в реальную, с точки зрения рассказчика, обстановку. Подобная ситуация складывается в предании о трех охотниках, которые на охоте столкнулись с баргутами. Это единственный известный нам текст, в котором присутствует мотив встречи современных людей с баргутами. Встреча эта заканчивается трагически.

Охотники в лесу натолкнулись на избушку, которая оказалась баргутской: *«Оне зашли и интересуются, что такое, кто тут живет, чо.*

*Слышат топот. <...> Выходят. Ташут (сушины) два человека, в шерсте все – баргуты, видно, баргуты были это. Ташут <...> все в шерсте, седы. <...> Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг. А те долго не думали, этих сразу пристрелили, в шерсте-то которы, этих баргутов, пристрелили. <...> Их когда пристрелили, поднялся сильный стон, и оне оттуль снялись, когда снялись – убежали» (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Наряду с единичностью сюжета о встрече баргутов с поздними поселенцами отметим и единичность версии исчезновения аборигенов: убийство двух сородичей – сильный стон – бегство. Поднявшийся *сильный стон* после смерти двух баргутов свидетельствует о их связи с потусторонним миром: именно там поднялся сильный стон – предполагаем, стон скорби по убитым сородичам. Стон может быть и предвестником смерти. Например, в ирландском фольклоре существует персонаж по имени Банши, чьи стоны и рыдания предвещают скорую смерть. Исследовательница ирландского фольклора Т. Михайлова пишет о том, что человек, который должен скоро умереть, слышит «долгий стон, не носящий вербализованного характера» [Михайлова 2007, сайт]. Таким образом, прагматически словосочетание «*поднялся сильный стон*» имплицитно связывает образ баргутов с потусторонним миром, а сам стон носит хтонический характер.*

Связь баргутов, как и чуди, с потусторонним миром доказывает и тот факт, что, согласно преданиям, до прихода на территорию Забайкалья русских здесь рос только хвойный лес. «*Лес рос только сосновый, хвойный. А потом стала появляться береза. Народ стал говорить, что придут новые люди, белые*» (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.). А хвойный лес традиционно ассоциируется в

фольклорной традиции с миром мертвых¹. Н.И. Шутова пишет о ели (хвойная порода): «Сохранилось множество связанных с елью традиций и обычаев, показывающих, что ель в сравнении с другими почитаемыми деревьями обнаруживает причастность к миру мертвых» [Цит. по: Бессонов 2016, с. 59]. Далее И.А. Бессонов констатирует: «Черный цвет чуди говорит о ее связи с иным миром, миром мертвых, и соответственно темным, хвойным лесом» [Бессонов 2016, с. 59]. Это справедливо и по отношению к баргутам.

Но вернемся к преданию о встрече трех охотников с баргутами. Семантика образа баргутов в этом предании традиционно мифологична: они огромных размеров, обладают непомерной физической силой, их тело полностью покрыто волосяным покровом, их действия указывают на то, что они антропофаги (хотя *мотив «аборигены – антропофаги»* в предании не до конца реализован). В стремлении наделить баргутов отрицательными, с точки зрения современного человека, качествами, в демонстрации необычности поведения древних людей (опять же с точки зрения современного человека) и проявляется тенденция к остранению аборигенов. В этом отношении предания о баргутах стоят в одном типологическом ряду с преданиями об аборигенах края в других этнокультурных традициях [см. об этом: Криничная 1987, с. 80-89].

Довольно устойчивым в системе образа баргутов является их описание следующим образом: «аборигены суть богатые люди, умельцы». И связано оно прежде всего с реалиями быта, приписываемыми баргутам, – добычей золота и серебра, охотой и рыбной ловлей, земледелием. *«Золото тогда не глубоко в земле лежало, добывать его было не так трудно. Вот они (Баргуты. – Е.Т.) его и добывали, потом в печах плавил и такие украшения делали, что теперь таких мастеров и в помине нету»* [Элиасов 1966, с. 69]. В приводимом ранее предании о встрече трех охотников с баргутами последние предстают как умельцы-рудокопы, плавающие руду и

¹ Вспомним хотя бы использование еловых и сосновых веток в похоронной обрядовой практике русских.

выделывающие из нее различные предметы хозяйственного обихода. В избушке баргутов охотники обнаружили *«топоры железны и таки – каменны топоры, и молоты каменны и наковальни каменны»* (зап. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Описание «аборигены – умельцы-рудокопы», являющееся частным случаем описания народа-предшественника как «аборигены суть богатые люди, умельцы», связано с мотивом нахождения засельщиками края «следов» – заброшенных ям и плавилен (предание «Древние обитатели Витимского плоскогорья») [Элиасов 1966 с. 69]. Здесь нашла отражение так называемая «местная история», ибо сибирская земля богата полезными ископаемыми.

В двух из имеющихся записей преданий о баргутах семантика слова «баргут» напрямую связывается с семантикой слова «богатый»: *«<...> монголы тот край назвали Баргуджином, а перекочевавших туда прозвали баргутами, значит, богатыми людьми»* (предание «О названии Баргузина») [Элиасов 1966, с. 139]. «Баргутская» земля трактуется как «богатый край»: *«Когда в эту долину попал человек, наверное из монголов, то за ее разные богатства он назвал ее баргутской землей, это значит по-монгольски "богатый край"»* (предание «Баргуджин») [Элиасов 1966, с. 139]. В данных текстах наблюдается явная тенденция к демифологизации образа баргутов. Баргуты предстают как конкретное племя, пришедшее из Монголии и поселившееся в конкретном месте. А место это выбрано потому, что *«в Сибири самой богатой землей является земля вдоль реки Баргузина, где есть золото, много пушиного зверя и рыбы»* (предание «О названии Баргузина») [Элиасов 1966, с. 139].

В одном из преданий о баргутах (в двух вариантах, записанных в разные годы от одной исполнительницы) высказывается еще один мотив, связанный с описанием баргутов как умельцев – это мотив «аборигены занимаются земледелием». *«Занимались хлебопашеством и земледелием. <...> По реке Банной был сруб – несколько бревен. Говорили, что это была их мельница, мельница баргутов»* (запись 1971 г.) (зап. Соболева Н.В. от Башкир Т.Я.,

1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.). *«Здесь жили какие-то огромные люди – баргуты. Это были, говорит, люди, занимающиеся сельским хозяйством ...и ...животноводством. <...> Если уйти туда в падь, дальше, там лежал оклад раньше из толстых-толстых бревен. Все говорили, что это была когда-то баргутская мельница»* (запись 1996 г.) (зап. Тихонова Е.Л. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.). Интересно отметить, что хозяйственная деятельность баргутов соответствует роду занятий поздних поселенцев Забайкалья. Однако рассказы о занятиях баргутов несут на себе печать обобщенности и даже эпичности, которая проявляется в гиперболизации, что все же свидетельствует о преобладании мифа над реалиями в ткани повествования.

Житель села Усть-Баргузин Башаров П.И., 1947 г.р., со слов своей бабушки вспоминает, что, когда его бабушка была молодой, женщины, собирая ягоду в лесу, неподалеку от села Макарино Баргузинского района находили сережки, а еще раньше – браслет подо мхом. Эти находки женщины напрямую связывали с баргутами¹. Подобные находки, с одной стороны, рождали в народных рассказах мнение «аборигены суть богатые люди, умельцы», а с другой, – мотив нахождения в той или иной местности «следов» пребывания аборигенов. Мотив нахождения «следов» является наиболее устойчивым в русских преданиях о баргутах. Реализуется он по-разному. «Следами» могут быть: кости; ямы, сараи, шалаши для самопогребения; мельница; колодец; канава; кресты; орудия труда (топоры, ножи, наковальни); предметы конской упряжи; сережки, браслет; подкова. С прагматической точки зрения эти «следы» требовали своей интерпретации, логического, по мнению рассказчиков, объяснения, что неизбежно порождало в рассказе мотив пребывания исчезнувшего народа в данной местности. Как видим, в преданиях об исчезнувших народах все основные

¹ Записано автором со слов сына Петра Ивановича Башарова И.П. Башарова, 1976 г.р. (ЛА)

мотивы коррелируют друг с другом, часто вытекают один из другого, что делает эти предания «клишированными», типологически сходными в разных регионах бытования.

Сюжетообразующим мотивом в преданиях о баргутах является мотив добровольного/недобровольного исчезновения. Самая распространенная его версия – мотив самопогребения. В устойчивой связи с ним выступает мотив появления в конкретной местности белой березы: «<...> *оне уничтожали себя, когда пошла береза, услышали, что белый люд будет.* (Вспомним, что образ баргутов обладает семантикой "черный народ". – Е.Т.). *В долине там и делали царяи, камни накладывали, подсекали, уничтожали сами себя*» (зап. от Гаськова И.И., 1906 г.р., в с. Большое Уро Баргузинского района РБ в 1982 г.). В свернутом виде проявляется семантическая оппозиция «белый – черный», синонимичная оппозиции «свой – чужой». «*А вот белый народ, береза бела стала расти, они говорят, что народ белый будет таперь и давай заваливать друг дружку вот в этих ямах, и там ямы у нас нагребены, вот чувствительны ямы, колодцы и кости ихны и все вот эти вот баргуты вот их называли. Оне оттого стали убивать сами себя, что белый народ, оне боялись белый народ*» (зап. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., в с. Читкан Баргузинского района РБ в 1982 г.).

Мотив появления белой березы очень устойчив в преданиях о баргутах. Белая береза символизирует в данном случае белый народ. Как пишет М.М. Громыко, «<...> береза выступает как символ русской нации, как знак ее распространения» [Громыко 1975, с.83]. И не случайно именно березу в преданиях народная традиция делает предвестником появления на конкретной территории русских поселенцев. Издревле береза воспринималась славянами (и не только славянами) как священное дерево, обладающее особыми магическими свойствами, одним из которых являлся оберег от нечисти [там же]. А исследовательница Н.И. Шутова считает, что «береза символизирует обжитое окультуренное человеческим коллективом пространство» [Цит. по: Бессонов 2016, с. 59].

В славянской мифологии береза символизировала чистую мать-природу [Костомаров 1994, с. 29]. В малороссийских песнях и сказках береза, по свидетельству Н.И. Костомарова, «всегда символизирует мать» [там же, с. 41]. В этой связи интересно отметить, что в бурятской мифологии береза несет в себе мужское (фаллическое) начало и символизирует отца-производителя [Скрынникова 1999, с. 88]. Декодирование семантики образа березы в бурятской мифологии проясняет и смысл того, что у шаманов традиционные трость–посох–жезл (символ посвященности и/или власти), как правило, были сделаны из березы [Дугаров 1989, с. 158], которая была у монгольских народов сакральным деревом. «Береза была почитаемым деревом с древнейших времен у индоевропейских и тюрко-монгольских народов», – пишет Д.С. Дугаров [Дугаров 1991, с. 130]. Поэтому и «свои трости-жезлы бурятские шаманы вырезали из растущей в шаманской роще толстой березы <...>» [там же, с. 138]. Важно здесь и мужское (фаллическое) начало березы как символа силы и плодovitости [см. об этом: Скрынникова 1999, с. 87].

В связи с этими данными совершенно прозрачной становится семантика белого дерева (березы) в бурятских преданиях о баргутах, где также присутствует мотив белого дерева, с появлением которого древний народ ушел с мест обитания или самоуничтожился. Однако если в русских преданиях белая береза выступает для баргутов дурным знаком, то в бурятских преданиях белое дерево выступает в своей предупредительной роли – оно предупреждает об опасности прихода белых людей (береза и для бурят выступает в роли оберега). Это объяснимо: сакральное для монголоязычных племен дерево не может быть дурным знаком, оно может обладать только положительной семантикой. То же и в русских преданиях – для русских поселенцев береза несет положительный заряд, зато для баргутов (подчеркнем – в русских преданиях!) – отрицательный. Отсюда можно сделать вывод о том, что в русских преданиях о баргутах и в бурятских преданиях о появлении белых людей образ березы обладает

амбивалентными свойствами, которые объясняются сакральным характером дерева для обоих народов.

Таким образом, если для баргутов белая береза стала предзнаменованием исчезновения/гибели и, следовательно, дурным знаком, однако выступила в своей предупредительной функции, то для русских поселенцев белая береза выступила в своей очистительной/оберегательной функции. Белая береза как бы «очистила» данную территорию, сделала ее пригодной для обоснования на ней первых русских поселенцев. Причем «очистила» береза территорию и в физическом, и в духовном смысле. В физическом: баргуты, узнав о появлении белой березы, исчезли, освободили территорию; в духовном: береза «очистила», «освятила» (учитывая ее семантику священного дерева) неизведанное, необжитое место. Без такого (или какого-либо другого) освящения селиться в незнакомых местах считалось опасным.

В одном из преданий высказывается более конкретная причина исчезновения баргутов: *«Они не хотели менять своих устоев и стали убивать сами себя. Бросались со скал, топились в реках»* (зап. от Башкир Т.Я., 1909 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1971 г.).

Мотивировка *«не хотели менять своих устоев»* в предании о баргутах, возможно, как-то соотносится с угрозой христианизации в преданиях о чуди, от которой последняя спасалась *«в непроходимых лесах»* [Криничная 1987, с. 93]. Баргуты же в приводимом варианте предания *«бросались со скал, топились в реках»*. Подобная версия исчезновения баргутов встречается один раз. Однако именно она является наиболее архаичной, генетически связанной с мифологией. Скала/гора и река/источник являются в мифе теми местами, в которых исчезают (превращаются в скалу или погружаются в воду) тотемные предки [см.: Мелетинский 1976, с. 179, 194, 240].

Анализ преданий о баргутах показывает, что данные предания относятся к архаичному пласту народной исторической памяти (глубина довольно значительная), и в основе содержательной части этих преданий

лежит мифологический «универсум перволюдей» – информация, значимая не только для нескольких поколений, а для общины в целом.

Однако в русских преданиях баргуты никогда не осмысливаются как тотемы или как предки, даже потенциальные: рассказчики сразу же отделяют себя от древних жителей края, противопоставляют себя им. Подобное противопоставление наблюдается и в севернорусских преданиях о чуди. Однако в силу конкретных исторических событий, связанных с процессом христианизации и последующей ассимиляции северных аборигенов с русским населением, чудь (та ее часть, которая ассимилировалась) начинает восприниматься как далекие предки современных жителей: «Чудь – это предки, и память о них священна для потомков <...>» [Пименов 1965, с. 136]. О том, что на Русском Севере широкое распространение имеют представления о происхождении современных жителей некоторых сел и деревень от чуди писала Н.А. Криничная [Криничная 1987, с. 94-95]. А исследователь И.А. Бессонов свидетельствует: «Происхождение местного населения или какой-то его части от чуди является одним из наиболее характерных мотивов преданий о чуди: мы находим их и в русских, и в коми-пермяцких версиях» [Бессонов 2016, с. 56].

Отсюда и мотив культового поклонения чудским могилам в севернорусских преданиях: «Судя по преданиям, чудские погребения и вызывают страх, и одновременно становятся объектом культового поклонения местных жителей. Не случайно лес, растущий на чудском могильнике, считается священным, а впоследствии на местах захоронений чуди сооружаются церкви и часовни, которые раньше возводились на местах древних капищ» [Криничная 1987, с. 95], т.е. происходит включение (пусть и не первоочередное) нарративов в обрядовую практику.

В забайкальских преданиях о древнем народе этот мотив отсутствует. «Баргутский след» вызывает у народа любопытство, интерес («интересно так»), но не более того. (Однако заметим в скобках, что этот интерес к прошлому и порождает само прошлое, материализует его в нарративах!). Ни

сами баргуты, ни места их обитания и захоронения у русских поселенцев культового почитания не вызывают (они даже страха не вызывают, как, например, «чудские» места в преданиях о чуди). Следовательно, тексты о баргутах не получили в русской традиции сакрального звучания. Кроме того, мы не можем пройти мимо мысли Яна Ассмана о том, что к коммуникативной памяти (благодаря которой мы фиксируем предания о баргутах) допущены буквально все члены общины, а причастность к культурной памяти всегда дифференцирована: «Причастность группы к коммуникативной памяти разлита по всему ее составу. Конечно, одни знают меньше, другие больше, и память стариков уходит дальше в прошлое, чем память молодых. Однако в этой неформальной традиции не существует специалистов и экспертов, хотя отдельные люди могут помнить больше и лучше, чем остальные. Знание, о котором идет здесь речь, приобретается вместе с языком и повседневной коммуникацией. Здесь каждый считается в равной мере компетентным. <...> Культурная память всегда имеет своих особых носителей. К ним относятся шаманы, барды, грио, а также жрецы, учителя, художники, писатели, ученые, мандарины, и прочие, как бы ни называли в разных культурах этих уполномоченных знания» [Ассман 2004, с. 56-57]. Предания о баргутах – это не сакральное знание, и они доступны при желании любому члену общины. Следовательно, предания о баргутах в фольклорной традиции русских Бурятии представляют собой историческое, или профанное, знание, воплощенное, тем не менее, в мифологических мотивах и определяемое временными координатами так: «до прихода сюда русских».

Предания о баргутах в записях второй половины прошлого столетия уже становились предметом нашего рассмотрения, был составлен Указатель сюжетов/мотивов преданий об исчезнувших аборигенах края [см.: Тихонова 2006, с. 204-207]. Однако исследователи должны отдавать себе отчет в том, что фольклорные процессы в наше время весьма динамичны, даже несколько прошедших лет дают определенный сдвиг в формах бытования разных

жанров фольклора, востребованности и реализованности фольклорных жанров в культурно-бытовой жизни людей. Фольклорные сюжеты и мотивы произведений разных жанров могут как попадать в сферу актуальной фольклорной традиции того или иного села, так и оставаться на ее периферии. В любом случае, эти сюжеты/мотивы нужно фиксировать и анализировать как составляющие элементы фольклорной традиции в ее сегодняшнем состоянии. Экспедиции в Баргузинский район Республики Бурятия в начале XXI века как раз показывают динамику фольклорной традиции Баргузинской долины в целом, и видоизменения форм и способов бытования русских преданий о баргутах – в частности.

Как в прошлом веке, так и сегодня жители Баргузинской долины считают, что до появления там русских в долине обитало племя баргутов: *«Первые баргуты жители на той стороне вот, где... Раньше у нас через речку паром был, сейчас мост. И вот на той стороне, там раньше были стоянки баргутов. (На той стороне Баргузина? - Соб.). Да. На той стороне, вот, Баргузина, где вот там горка есть, там это место. Но, вот это баргуты, считались, что первые были жители, видимо, нашей долины. И вот, по-ихнему, видимо, и Баргузин назвали речку. Ну, и, естественно, потом и поселок Баргузин стал уже здесь (зап. от Коневина М.И., 1931 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).*

Однако в начале XXI века многие информанты ограничиваются лишь констатацией факта: да, жил такой народ, слышали. А чем занимались и куда подевались – не знаем. Тем ценнее представляются нам записи текстов, содержащие не только общеизвестные мотивы, составляющие повествовательную структуру преданий об исчезнувших аборигенах в различных регионах страны, но и локальные мотивы, определяющие специфику фольклорной традиции нашего региона.

Таковы записи преданий о баргутах, произведенные в начале нашего столетия и содержащие отдельные мотивы, не зафиксированные в прошлом веке. В 2003 году в селе Суво Баргузинского района от Постникова А.И., 1912 г.р., был записан подобный рассказ: *«Значит, вас баргуты заинтересовали? Допустим, в Бодоне баргутская канава. Но, канава... не*

знаю уж, выкопали там кого-то. Ну, не баргуты же ее копали. Не может этого быть. Падь баргутская... Распадок баргутский. Так что сомневаться не надо, что был такой народ. Исчезают люди. (А не рассказывали, как они выглядели? – соб.). Так вот видите, идет само основание-то слова «барг». Баргузин, баргуты. Барг – зверь какой-то крупный тут. Говорят, что так назывался уссурийский тигр. Но, похожее. Тогда территория его охватывала его владения, даже эти места. <...> Вот это ... вот, допустим, Читинская область, север Баргузинского района, северо-восток, это тут уже так установлено, что тигр тут сюда заглядывал частенько. <...> (Тигр – это барг, получается? – соб.). Барг, да. (А как это с баргутами, с людьми связано? – соб.). Ну, как сказать. Баргуты могли себе сами присвоить, потому что отважный зверь, почему племени не получить такое имя. Это же северобайкальские индейцы (!), обязательно тотем-то какой-то такой, защитный. А в бурятском языке борог – это тоже зверь. Вот именно вот эти три первых звука – борг – они походят на ворчание хищного зверя, «борг» (изображает рычание – Соб.). Отсюда все и пошло. И на людей попало (зап. от Постникова А.И., 1912 г.р., в с. Суво Баргузинского района РБ в 2003 г.).

В данном рассказе присутствует нигде ранее не фиксировавшийся мотив возникновения этнонима *баргут* от бур. *бар* «барс, тигр; львиный» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007, с. 26]. По классификации топонимических номинаций данный тип образования этнонима является народно-этимологическим. Информант явно знаком с бурятским словом *бар* и знает его перевод на русский язык, однако в транскрипции А.И. Постникова это слово звучит как *барг*. Это и дало основание информанту выявить этимологию этнонима *баргут* таким интересным образом.

Невозможно оставить без внимания и сравнение баргутов с индейцами. Видимо, по уровню духовной и материальной культуры информант ставит баргутов и североамериканских индейцев (которых, в отличие от баргутов,

он может представить себе не понаслышке, визуально) на одну ступень. Подобные сравнения помогают людям сделать неизвестное/непонятное более понятным и поддающимся хоть какому-то объяснению.

Предания о баргутах в Баргузинской долине записывались, в основном, от русского населения. Однако мы располагаем записью, сделанной в селе Суво в 2003 г. от бурята, Буянтуева Ц.К., 1933 г.р., по профессии чабана. Он поведал нам предание, содержащее мотивы, ранее также не зафиксированные: «баргуты убивают себя (заваливают себя землей, подрубая деревянные столбы), потому что из Баргузинской долины ушла вода»¹ и «баргуты пашут землю прикрепленным к ноге плугом», что свидетельствует об их необычайной величине и силе: «(А старики про них рассказывали что-нибудь, про баргутов? – Соб.). *Им рассказывали. Потом давай, говорит, вода-то ушел, Баргуз[инской] долины, и они давай сам себя убивали, говорят*². (Это кто рассказывал? – соб.). *Старики. Ага. (А почему они стали сами себя убивать? – соб.). Ну, видим, Баргузин долина вода ушел, видим. И значит, жить негде. Сам себя убили. Вот Николай Козулин сто девятнадцать лет жил. Он подкову нашел баргутску, четыре фунта подкова. Что ж за кони были. Фунт - это сколько? Четыреста грамм надо, по-моему. Вот, четыре фунта. (А как они себя убивали? – соб.). Ну, видим, земля завалит, видим. И зашли, и столб рубили, задавило их. Вот, щас в Читкане нашли, вот, слышал <...>, что нашли, грит, такое дело. (А как баргуты выглядели? – соб.). По рассказам, говорили, высота девять..., или двенадцать, говорили, большие люди были. Они пахали, говорят, ногой. Ага. Им каки-то плуг делали деревянный и тащили. Потом буряты приехали сюда. Видимо, селенгинские. (А береза здесь всегда росла? – соб.). Вот, вот это правильно... вопрос. Когда береза росла, и вот эти, как щас говорили, баргут-то, вот. Бело растение, нам делать нечего. Вот, сам себя поубивали.*

¹ Этот мотив в предании присутствует наряду с традиционным мотивом появления белой березы и исчезновения/самопогребения баргутов.

² Информант говорит с сильным бурятским акцентом.

Береза вот эта, бела-то. Только родился, как, рос (о березе – соб.), говорят, о-о, у нас делать нечего. (А почему делать нечего? – соб.). Я не знаю это. Чо-то, видим, природа, или как ли (зап. от Буянтуева Ц.К., 1933 г.р., бурята, в с. Суво Баргузинского района РБ в 2003 г.).

Мотив «баргуты пахут землю прикрепленным к ноге плугом» зафиксирован иркутской исследовательницей традиционной культуры русского населения Байкальской Сибири Г.В. Афанасьевой-Медведевой еще в 1989 году. В тексте, записанном от русской исполнительницы, мотив «баргуты пахут землю прикрепленным к ноге плугом» уточняется тем фактом, что пахали землю баргуты одной ногой: *«Вот эта баушка, она рассказывала, говорит, большие, сильные были каки-то баргуты-то. Но сказала, старичок тут был, он рассказал, что жили они в Бодоне где-то, пахали. А пахали-то одной ногой! Это каку же силу надо было иметь?! Специально на такой какой-то, как лемеха же у плуга называется, лемех, а там специально лемех надевался на ногу. Вот каки двужилые люди были! Кака сила в их была! Они, гыт, ногами пахали вот эту землю»* (зап. Афанасьева-Медведева Г.В. от Фроловой З.В., 1932 г.р., в с. Суво Баргузинского района РБ в 1989 г.) [Афанасьева-Медведева 2014, с. 186]. С прагматической точки зрения данный рассказ отличается большей эмоциональностью, выраженным лексически и интонационно (в письменной фиксации это восклицательные конструкции) восхищением силой баргутов (*«Вот каки двужилые люди были! Кака сила в их была!»*).

Мотив появления белой березы как предвестницы прихода белых людей достаточно устойчив в фольклорной традиции Баргузинской долины. А вот мотив черной березы, росшей в Баргузинской долине до прихода в нее русских, встретился нам только однажды, в том же Суво: *«(А про белую березу ничего не рассказывали? – соб.). Рассказывали. А чо рассказывали. Заполняли э'венки. Теперь, значит, береза здесь была черная, кора. Теперь, значит, когда береза стала белой, эвенки покинули этот район, говорят, тут придет белый народ, заполнит эту Баргузинскую долину. Они стали убегать, и они туды, в верховья Баргузина и сбились все... (Сначала черная была береза? – соб.). Да, черная, это точно. Она и час попадает, я видел, черная береза. Кора черная. (А как они узнали, что придут белые? – соб.). Как они узнали... Береза стала окраску менять, значит, и они по окраске березы догадались – придет белый люд. Подались все туды, вверха* (зап. от Колмакова В.Е., 1926 г.р., в с. Суво Баргузинского района РБ в 2003 г.).

В данном предании вместо племени баргутов действуют и поныне проживающие в Баргузинской долине эвенки. Этот факт вызывает к жизни мотив «эвенки покидают обжитые места и уходят в верховья реки Баргузин,

увидев белую березу». То есть, образ эвенков (хорошо знакомой информанту нации) никоим образом не коррелирует с мотивом самопогребения, несмотря на то, что образы баргутов и эвенков в предании типологически близки.

В топонимике многих районов не только Бурятии есть ороним Лысая гора. Нам удалось записать текст, в котором этот ороним напрямую связывается с племенем баргутов: *«Теперь, по преданию, у нас вот на правом берегу реки Баргузин находится Лысая гора. Когда-то, по преданию, значит, или предания, вот, от моих, я слышала, бабушек о том, что им родители рассказывали, что на правом берегу реки Баргузин жили как раз вот баргуты. Так, они жили, значит... тогда река имела... была значительно у'же, и, значит, эти племена, они часто воевали, значит, вот, с эвенками. Вступали в военные отношения, были потому что очень воинственные. И по преданию рассказывается так, что эвенки не уступали им в военном снаряжении и в своих, значит, навыках военных. И поэтому когда были столкновения, и порой столкновения были настолько вот эти воинственными, что, значит, баргуты применяли не столько свои вот эти военные навыки, чтоб победить эвенков, а применяли хитрость. То есть, они поднимались на вершину горы и исчезали бесследно. Поэтому считают, что вот в нашей Лысой горе были подземные ходы, по которым, значит, баргуты уходили. (Баргуты там какие-то ходы рыли? – соб.). Да. Ну, вот знаете, вот, приезжали экспедиции, но они не смогли обнаружить. Здесь работала экспедиция. А по рассказам, вот, как-то постоянно это сохранилось, мне бабушка рассказывала, от своего деда, там они говорили, что такие были очень мужественные люди. И вот именно что вот эта Лысая гора имеет как бы свои тайны (зап. от Зарубиной Г.А., 1946 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г).*

В русской фольклорной традиции топоним Лысая гора имеет определенную коннотацию, связанную с нечистой силой. В данном случае Лысая гора служит местом убежища/исчезновения племени баргутов. Известно, что в мифах подобным образом исчезают тотемные предки

[Мелетинский 1976, с. 179, 194, 240]. То, что баргуты исчезают в сакральном объекте (горы/скалы, как и реки в мифологии сакральны) да еще с претенциозным названием Лысая гора все-таки свидетельствует о мифологизации образа баргутов в фольклорной традиции Баргузинской долины.

На современном этапе бытования преданий о баргутах основные мотивы и описание образа баргутов транслируются в русле традиции, однако прагматика текстов во многом зависит от возраста информантов: чем моложе информант, тем более "прагматично" он смотрит на баргутов и на то, что с ними происходило. Приведем пример: *«Ну, бабушка вот наша, например. Ее мать рассказывала или даже ей бабушка рассказывала, ну, просто такие байки про то, что баргуты... Мы-то знаем сейчас, что баргуты, это даже в газете писали, – это просто население Баргузинской долины, которые жили тут, может быть, 500 лет назад, ну, обычные люди были, просто местное население. Даже, говорят, в Китае считают, что это предки китайцев. Они из Баргузинской долины. Ну, вот, в «Баргузинской правде» писали статью. А бабушке нашей ее мать там или бабушка рассказывала про баргутов, что это мифические существа такие, люди большого роста, дескать, когда че-то там... новые люди пришли, они испугались новых порядков и сами себя закопали, короче. ... Чтобы как бы, знаете, ну, апокалипсис типа, конец света, все. Новые люди пришли, старые закопались. Вот это такой вот... ну, она как бы неграмотный человек, тогда еще в детстве, она в это верила, вообще, народ как бы верил, просто как сказки народные такие»* (зап. Дроздова Е.С., Пежемская О.И., Пурбуева И.Б. от Подзорова А., 1982 г.р., в/о, в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2015 г.).

◆ Начинается рассказ вполне традиционно – со ссылки на стариков: *Ее мать рассказывала или даже ей бабушка рассказывала.* Однако для молодого исполнителя это уже не желание сослаться на авторитетное мнение (для него, человека с высшим образованием, неграмотные люди с точки зрения получения информации – не авторитет), а желание показать архаику

сообщаемого, возможно, произвольное желание удревить содержание и тем самым повысить его значимость.

◆ Информант дистанцируется от сообщаемой им информации (*Мы-то знаем сейчас, что...*), актуализирует разницу времен – раньше VS сейчас: раньше люди были "темные", неграмотные – сейчас мы знаем/читаем газеты.

◆ Причисляя себя к людям образованным (*Мы*), информант, с одной стороны, демонстрирует знания по интересующему собирателей вопросу (*баргуты ... – это просто население Баргузинской долины, которые жили тут, может быть, 500 лет назад, ну, обычные люди были, просто местное население*), а с другой, – демонстрирует свое неверие в рассказываемое о баргутах: (*Даже, говорят, в Китае считают, что это предки китайцев¹*), о каком тогда сами себя закопали может идти речь? Информант, скорее всего, слышал/читал о том, что в Китае живут баргуты, этот факт и породил мнение (*говорят*) «баргуты – предки китайцев». Информанту неважно, истинное это мнение или ложное, он его приводит в доказательство того, что, будучи предками китайцев, баргуты не могли самоистребиться. Следовательно, все, о чем идет речь – *байки, сказки*.

◆ Далее повествование возвращается в традиционное русло, с традиционными для преданий ссылками на стариков, с традиционными для преданий о баргутах описаниями образа и мотивами: «баргуты суть большие, огромные», «баргуты самоистребились, потому что пришли новые/белые/русские люди».

◆ Информант пытается более-менее связно пересказать сюжет, однако не все помнит и заканчивает рассказ о баргутах полусленговым словом *короче: новые люди пришли, они испугались новых порядков и сами себя закопали, короче*. Мотив апокалипсиса, конца света, наступившего для баргутов с приходом новых людей, – интерпретация информанта.

¹ На севере Китая, во Внутренней Монголии (округ Хулун-Буир), действительно, проживают баргуты – монголоязычный народ, по языку и культуре близкий к бурятам.

◆ Любопытно, что в конце повествования информант старается "оправдать" свою бабушку, ее веру в рассказы о баргутах тем, что она, во-первых, неграмотная (*она как бы неграмотный человек*), и, во-вторых, тем, что была еще ребенком, когда слышала эти рассказы (*тогда еще в детстве, она в это верила*). И самое главное, что пытается донести до слушателей информант, "оправдывая" бабушку, это то, что верила не только бабушка (*вообще, народ как бы верил, просто как сказки народные такие*).

Таким образом, семантика преданий о баргутах на современном этапе продолжает оставаться традиционной, прагматика же текстов зависит от исполнителей и среды исполнения.

II.2. Исчезнувшие с конкретной территории народы – монголы, татары, китайцы

Как уже было отмечено, предания о баргутах записывались, главным образом, в Баргузинской долине, месте обитания предполагаемого древнего племени. В других районах Республики Бурятия зафиксированы предания, в образно-мотивном плане очень близкие преданиям о баргутах, однако мифическое для русских старожилов Бурятии племя баргут в повествовании заменено на ныне существующие этносы монголов и татар. Одно такое предание записано в с. Шигаево Кабанского района РБ: *«Где сейчас стоит село наше, Шигаево, тогда был сплошной лес, <...> Первыми жителями были монголы и татары. Они были сильны, большой кости, даже сейчас имеются места в песке, где видны скелеты людей. Сразу видно, что они были большого роста. Они хоронили сами себя. Возьмут поставят стойки в яму, залезут в нее, обвалят землю, и она их задавит. Потом они увидели, что выросла белая береза, а до этого белой березы не было в здешних местах. Монголы узнали по этим белым березам, что придет белый царь, это значит – русский; и многие монголы вместе с татарами убежали, а многих русский царь Атилла, который потом пришел сюда, разбил. Их было здесь очень*

много, потом они вымерли. Русские построили несколько домов, первыми поселились Шигаевы» (зап. от Кузнецова Н.Л., 70 лет, в с. Шигаево Кабанского района РБ в 1956 г.). В приведенном повествовании местными жителями как предшественники осознаются не мифические баргуты, о которых в здешних местах, может, и не слышали, а конкретные ныне живущие этносы – монголы и татары (эпические, а не этнические татары, по аналогии с монголо-татарским нашествием). В связи с этим возникает и новый мотив военного контакта аборигенов с русскими поселенцами. В остальном же предание традиционно и состоит из тех же мотивов, что и предания о баргутах – определение аборигенов как больших, сильных; мотив нахождения «следов» (костей); мотив появления белой березы; мотив самопогребения. Так же, как и в преданиях о баргутах на периферии возникает топонимический мотив, объясняющий название села Шигаево («*первыми поселились Шигаевы*»).

В Бичурском районе Республики Бурятия было записано предание о первопоселенцах, содержащее мотивы преданий об исчезнувших народах. Народом-предшественником в нем также выступают монголы. «*А раньше здесь монголы жили. Вон там, на горе, когда пахали, находили стрелки железные, божков разных. А как пришли сюда русские, монголы стали сами себя давить. Такой сделает балаган вроде из камней, сам в него залезет и подрубит стойки. Ну, его там и заваливает*» (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р., в Бичурском районе РБ в 1960 г.). Исторически-прагматическая основа этого предания проявляется прежде всего в мотиве оставления аборигенами «следов» своего пребывания – «*когда пахали, находили стрелки железные, божков разных*». Стремление объяснить находки порождает мотив пребывания исчезнувшего народа на конкретной территории, причем исчезнувшим древним народом в предании выступают монголы. Традиционен мотив исчезновения народа-предшественника с данной территории – мотив самопогребения. Все мотивы повествования, таким

образом, оказываются семантически связанными между собой, порождающими один другой.

Как правило, мотив «аборигены – монголы» порождает в тексте мотив военного столкновения аборигенов с русскими поселенцами. *«Что монголы жили – это точно. Они много тут пооставляли. Блюде золото нашли, печать монгольску. <...> Монголов тут жило много. <...> Россейские как погнали их, так до Кяхты угнали. Монгол воевал, строил каменные избы. Еще есть сохранившиеся. В Шибертые много»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). В данном рассказе, наряду с традиционными мотивами оставления «следов», самопогребения (который в тексте не до конца реализован – «строил каменные избы», однако легко прочитывается с учетом вышеприведенного предания (запись Найдакова В.Ц.): *«<...> сделает балаган вроде, из каменьев, сам в него залезет и подрубит стойки»*), появляется мотив военного столкновения, отражающий исторические реалии периода колонизации сибирского региона.

Как предшественники на определенной территории осознаются монголы и в бурятских преданиях. Исход монголов с конкретной территории также связывается в них с появлением белой березы: *«До прихода наших (Бурят. – Е.Т.) сюда, в этой местности (В Иволге. – Е.Т.) жили монголы, которые перекочевали в глубь Монголию потому, что здесь начали расти березы, которые, по их мнению, предвещали нападение или угрозу со стороны белых народов. Остатки этих монголов есть в виде больших плит, камней и т.д. в Иволге»* (зап. от Базар Нимаева, бурята, 55 лет, в Средне-Иволгинском сомоне во время праздника Сагаалган, 4 февраля 1927 г.). В бурятском предании образ березы функционирует в значении предвестника появления «белых народов» и обладает оберегательной функцией. Характер «следов», оставленных монголами, связан с историко-этнографическими реалиями. «Большие плиты, камни» – это материальные свидетельства распространенной на обширной территории степных районов Монголии и Забайкалья в VIII-VII веках до н.э. культуры плиточных могил. По внешнему

виду они представляют собой неглубокие четырехугольные ямы, обставленные изнутри большими неотесанными каменными плитами, торчащими над поверхностью почвы в виде прямоугольных высоких оградок [Дугаров 1991, с. 14]. Налицо корреляция мотивов «аборигены – монголы» и оставляемых ими «следов». Причем в бурятских преданиях монголы не самоуничтожаются (как в русских), а укочевывают в «глубь Монголию». Буряты, генетически связанные с монголами, постоянно контактирующие с ними, в силу этого обстоятельства не используют мотив самоуничтожения в тех преданиях, где этносом-предшественником являются монголы.

Любопытно, что в бурятских преданиях предшественниками на конкретной территории могут осознаваться не только монголы, но и китайцы. *«Березы раньше здесь не были. Эти края (Тункинская долина. – Е.Т.) раньше были заселены китайцами. Когда белые березы начали расти, они поняли, что эта земля будет заселена русскими, белыми. И они сами укочевали. Признак белой березы как дух большой нации – переселяется раньше. За духом народ идет. Это бытует такой разговор среди бурят. Ямы – китайские овраги. Следы оросительной системы. Название так осталось – китайские овраги»* (зап. от Байминова Ш.Д., 1926 г.р., буряты, в с. Кырен Тункинского района РБ в 1995 г.).

В связи с тем, что в бурятском предании этнос-предшественник – китайцы, по-иному трактуется и мотив оставленных ими «следов» – ям. Ямы в этом случае – следы оросительной системы. Подобный характер «следов» объясняется историческим фактом (изобретение китайцами оросительной системы), сохранившимся в памяти носителей устной традиции. Так, мотив «аборигены – китайцы» вызывает к жизни оригинальный мотив «следов» – «ямы – следы оросительной системы», что еще раз доказывает неразрывную связь и взаимовлияние мотивов в фольклорном произведении.

Интересна в приведенном типе преданий и трактовка образа белой березы. Она воспринимается не просто как предвестник, а как дух нации, за которым идет народ. В русских преданиях белая береза выступает как символ

нации (мы уже цитировали по этому поводу М.М. Громыко: [см.: Громыко 1975, с. 148]), что не равнозначно понятию «дух нации». Последнее в русских преданиях не зафиксировано, в то время как в бурятском предании выражена мысль о том, что в образе белой березы материализовался дух русской нации.

Отметив факт бытования в бурятских преданиях мотива «аборигены – китайцы», мы считали, что в преданиях русских старожилов Бурятии об исчезнувших древних народах этот мотив отсутствует. Однако фольклорная экспедиция в Тарбагатайский район (где компактно проживают старообрядцы) Республики Бурятия в декабре 1999 года дала фиксацию этого мотива – были записаны два текста преданий, в которых в образе исчезнувших аборигенов выступают наряду с монголами и китайцы. *«Сначала-та жили здесь китайцы и монгольцы. Юрты тут. <...> А когда березник-то пошел, а тогда и сказали, что усё, березник пойдет – белый человек придет сюда»* (зап. от Ивайловской С.С., 1941 г.р., семейской, в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1999 г.). Во втором тексте наряду с образом белой березы присутствует и сюжетобразующий мотив самопогребения: *«И рассказывала мне тоже моя старенькая прабабушка. И вот она говорила, что они, люди-то вот эти – монголы и китайцы – они даже заходили, говорит, рыли в оврагах такие землянки, подрубали их и засыпались сами, погибали, говорит. Да, потому что именно березы стали расти в этих местах, и они уже предполагали, что должен белый человек прийти»* (зап. от Вишняковой Г.А., 1969 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1999 г.).

Образ китайцев в сюжетно-тематической группе преданий об исчезнувших народах выступает в ряду аллообразов – баргуты, монголы, китайцы, татары. И опять же следует отметить, что, если в бурятском предании китайцы, поняв, что земля будет заселена русскими, «сами укочевали» (не используется, как и в случае с предшественниками-монголами, мотив самоуничтожения), то в русском предании китайцы, как и

монголы, «засыпались сами, погибли», то есть присутствует традиционный для преданий об исчезнувших древних народах мотив самопогребения.

Таким образом, в русских преданиях нашего региона об исчезнувших народах этноним «баргуты» (в районах, где племя баргут не обитало) может замещаться более известными названиями этносов – монголы, китайцы и татары. Однако независимо от этнической приуроченности образов аборигенных народов в русских преданиях мотивы (по сути мифологические), с ними связанные, довольно устойчивы.

Итак, бытующие в забайкальском локальном репертуаре среди русского населения предания о баргутах стоят в одном типологическом ряду с преданиями об аборигенах края других региональных и этнических традиций. Систему образа баргутов составляют мотивы, являющиеся по преимуществу мифологическими. Баргуты в преданиях функционируют не как реальный древний народ (хотя предания о баргутах имеют под собой конкретно-историческую основу, отображенную в письменных источниках), а как существа, наделенные традиционными мифологическими чертами. Конкретно-исторический образ племени баргут, следуя «специфическим законам фольклорного сознания» [Путилов 1994, с. 54], в предании закономерно и неизбежно трансформируется в фольклорный.

Наряду с преданиями о баргутах, имеющими ограниченный локус бытования (Баргузинская долина), в других районах Республики Бурятия зафиксированы тексты преданий об исчезнувших народах, где в образе народа-предшественника выступают монголы, китайцы и татары. Однако подобная замена мало влияет на общую структуру преданий о древних, исчезнувших с конкретной территории, народах. Этот факт лишний раз подтверждает мысль о том, что русские предания об исчезнувших аборигенах края представляют собой традиционный набор мотивов, приводящий к типологическому сходству исследуемых преданий с аналогичными преданиями в других регионах и даже в других этнокультурных традициях.

Современные записи преданий о баргутах расширяют сюжетно-мотивный состав тематического цикла об исчезновении аборигенов с конкретной территории. Эти записи позволят расширить содержание Указателя сюжетов/мотивов преданий об исчезнувших аборигенах края (баргутах) [Тихонова 2006, с. 204-205]. Выделим еще раз мотивы, не отмеченные в Указателе и зафиксированные в начале XXI века:

1. Баргуты называют себя так от бурятского слова *бар* – «барс, тигр, львиный».
2. Баргуты убивают себя (заваливают себя землей, подрубая деревянные столбы), потому что из Баргузинской долины ушла вода.
3. Баргуты пахут землю прикрепленным к ноге плугом.
4. Обнаружение в конкретной местности «следов» пребывания исчезнувших аборигенов (баргутов). «Следом» является подкова.
5. Мотив *черной березы*, росшей в долине до прихода русских.
6. Мотив военного столкновения баргутов с эвенками.
7. Баргуты роют подземные ходы в Лысой горе и исчезают там.

II.3. Функционально-прагматический аспект исследования преданий о баргутах (на примере одного текста)

Прагматический аспект любого языкового явления (в том числе и фольклорного) в качестве необходимого условия для исследования предполагает анализ ситуационного контекста. Ответы на вопросы кто, кому, когда, как, зачем и о ком или о чем рассказывает дают возможность многое сказать и о мировоззрении носителей фольклорной традиции, и о формах и функциях бытования самой устной традиции. И в этом плане фольклористика находится на далеко не последних позициях по сравнению с родственными ей лингвистикой и литературоведением, поскольку контекст фольклора уже давно является самостоятельным предметом фольклорно-этнографических исследований. В этом смысле изучение прагматики фольклора оказывается явлением очень интересным и перспективным.

Мы уже сказали о том, что основой прагматики преданий является вопрос доверия к рассказчику и веры в рассказываемое. Если этого доверия и этой веры нет – нет и предания как жанра фольклора. Поэтому одним из основополагающих жанровых признаков предания, его основной поэтической чертой и отправной точкой при исследовании его прагматики является установка на достоверность сообщаемого.

Как пример рассмотрим с прагматической точки зрения текст предания о баргутах. Предание исполнялось достаточно старым мужчиной – 85 лет, сельским жителем, малограмотным (судя по речи). Слушателем и одновременно собирателем являлась Р.П. Матвеева. Запись произведена летом 1982 года на магнитную пленку. Расшифрована собирателем.

Чтобы выявить прагматику предания, мы разделили его на сегменты и выделили в них ключевые, опорные слова. Используя герменевтический метод (и здесь нужно оговориться, что герменевтика – необходимый аспект прагматики, поскольку анализ фольклорного текста напрямую сопряжен с пониманием, с интерпретацией выраженных в нем смыслов), мы интерпретируем основные смысловые узлы каждого сегмента.

1. *Теперь-ка мне старичок один рассказывал, что тут-то, как первобытные люди завелись, а так тут лес дремучий был, они завелись, баргуты, в Баргузине перво. Теперь в Баргузине, значит, завелись баргуты. Теперь, значит, тут у нас в Уро жили тоже – баргутска канава есть.*

- ◆ Ссылка на старичка: с одной стороны, приводит авторитетное мнение, с другой, – не берет на себя ответственность за истинность сказанного (!)
- ◆ Относительная хронологическая (*перво*, т.е. раньше других) и конкретная локальная (*в Баргузине*) приуроченность. Максимальная локализация, являясь одним из основных жанровых признаков предания, с прагматической точки зрения придает народному рассказу высокую степень достоверности.

- ◆ В обрисовке образа баргутов рассказчик использует определение "*первобытные*". Через определение баргутов как первобытных людей осуществляется противопоставление их современным жителям не только по внешнему признаку, но и по образу жизни, по уровню материальной культуры. Таким образом реализуется семантическая оппозиция «свой – чужой», являющаяся мифологической универсалией. Это прямая установка на традицию.
- ◆ Упоминание баргутской канавы – это, во-первых, доказательство того, что в Уро (а не только в Баргузине!) тоже жили баргуты, и во-вторых, доказательство достоверности рассказа в целом (баргутскую канаву можно при желании посмотреть: правдивость в мелочах порождает доверие ко всему повествованию).

2. Теперь старичок мне рассказывал, что ему дедушка рассказал, а дедушку опеть прадедушка рассказывал.

- ◆ Опять отсылка к старикам – это уже уточнение бытования текста во времени, уточнение его традиционности и семейной преемственности.

3. Тут леса дремучи были и тут отправляли еще во ссылку – на ссылку, суды в Забайкальский район значит, в Баргузин. Вот. Суды отправлят всех людей на шилку это.

- ◆ Включается исторический фон: информация о ссылке с ее повтором (это не случайный повтор – слишком значимая историческая информация). Но также может присутствовать и для устной связности речи. Но точно с этой целью появляется частица "*Вот*". (Обращаю на это внимание, так как эта частица будет иметь и другое функциональное назначение).
- ◆ Уточняется локус – Баргузин находится в "*Забайкальском районе*" – также для достоверности повествования.

4. И вот

- ◆ Союз и частица "И вот" – сигнальная инициальная формула, сигнал начала самого повествования о встрече современных жителей (трех охотников) с баргутами. До этого момента была вводная часть, призванная ввести слушателя в курс дела.

5. копировались, значит, три охотника, пошли охотиться.

- ◆ "копировались" (скооперировались) – использование этого глагола вместо, например, "собрались", возможно, свидетельствует о желании исполнителя показаться слушателю/собирателю (в данном случае в одном лице) более образованным, знающим иностранное слово.
- ◆ Мотив охоты закономерен для Баргузинской долины – ранее там все мужское население являлось охотниками и рыболовами.

6. Зашли в лес, там одна избушка стоит така и там наковальни, топоры железны и таки – каменны топоры и молоты каменны и наковальни каменны. Оне зашли и интересуются, что такое, кто тут живет, чо. Слышут топот. Слышут топот.

- ◆ Перечисление инструментов – косвенное свидетельство того, чем занимались баргуты; важно! – через проявление интереса охотников вызвать интерес слушателей (*интересуются, что такое, кто тут живет*).

- ◆ Лексический повтор ("*Слышут топот. Слышут топот*"): 1) для связности текста, 2) средство выразительности; 3) нагнетание обстановки (неизвестность).

7. Выходят, ташут два человека, в шерсте все – баргуты, видно, баргуты были это. Ташут все в шерсте, седы. Ташут, значит, восемь ли десять метров длиной сушины – по сушине ташут и пятьдесят сантиметров толшиной.

- ◆ Вводное слово "видно" – предположение рассказчика (не охотников!), а затем и уверенность в том, что "баргуты были это". Важно! – охотники этого не знают.

- ◆ Лексические повторы слов "баргуты" и "в шерсте" – для большей убедительности и себя и слушателя, но про баргутов комментарий информанта из **текущего времени, из настоящего**, из времени рассказывания.

- ◆ Указание на размер "сушины" (ствол высохшего дерева) – восемь или десять метров – косвенное указание на размер и силу самих баргутов.

8. *Оне ташут их и сразу бросают и на чурки рубят, и на их не глядят, на етех охотников. Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг. А те долго не думали, етих сразу пристрелили, в шерсте-то которы, етих баргутов, пристрелили и оне не знай, кто такие.*

- ◆ Это единственный известный нам текст, в котором присутствует мотив встречи современных людей с баргутами. Встреча эта заканчивается трагически: один из охотников погиб, баргутов пристрелили. Словами «*Не знай, кто такие*» информант возвращает слушателя из настоящего, в ситуацию ее конкретного протекания: он-то знает, что это были баргуты, а охотники – не знали.

9. *Их когда пристрелили, поднялся сильный стон, и оне оттуль снялись, когда снялись – убежали.*

- ◆ С точки зрения традиции, смерть баргутов от руки охотников является мотивировкой исчезновения древнего народа с конкретной территории. С точки зрения прагматики, это предварительный сигнал окончания повествования: «Снялись и убежали», значит, не о чем больше и рассказывать.

10. *Вот.*

- ◆ Частица "Вот" – конечная сигнальная формула, сигнал окончания повествования (совпадает с сигнальной формулой начала повествования). Выход в реальность.

11. *И теперь оне, эти баргуты, вот жили в Баргузине.*

- ◆ Исполнитель этой фразой "закольцовывает" повествование. Это, кстати сказать, очень удачный и распространенный риторический прием.

Однако дальше, вероятнее всего, звучит вопрос собирателя, который повторяется исполнителем с целью обдумывания ответа (психологический прием успешной коммуникации):

12. *Почему Баргузин прозвался? Что оне у Баргузина жили.*

- ◆ В лапидарной форме присутствует топонимический мотив.

13. *Вот в Баргутской канаве жили тудо-ка, тут находили тоже каменны топоры, каменны ножи у их вот тут. Вот это дело было у их так. А тут вот находили тоже в Баргутской канаве у нас на горе вот этто находили каменны топоры, и наковальни, и молоты.* (Зап. Матвеева Р.П. от Гаськова Федора Степановича, 1897 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.).

- ◆ Заключение повествования – повторяется основная мысль текста как доказанный тезис: есть свидетельства стариков, есть артефакты. Следовательно, достоверность полнейшая, достигаемая в том числе и упорными повторами, что является каноническим риторическим приемом. Рассказчику можно верить, информации можно доверять. Рассказчик является носителем фольклорной традиции Баргузинской долины.

Таким образом, перед нами предание об исчезнувших аборигенах края с набором традиционных мотивов. Прагматический аспект исследования выявил мотивацию исполнения предания, «речевую реальность» исполнителя, его речевые стратегии, направленные на убеждение в правдивости рассказа и поддержание фольклорной материнской традиции.

Итак, главное в тексте – его прагматическая многоаспектность:

1. Контекст определяется конкретной причиной возникновения самого факта разговора, местом, временем, соотношением социальных рангов собеседников.
2. Коммуникация определяется вопросом собирателя или поднятой им темой разговора.

3. Информант отвечает на вопрос собирателя.
4. Информанту самому явно интересно → детализация + интересные, загадочные детали. Интрига: *Оне (баргуты) ташут их и сразу бросают и на чурки рубят, и на их не глядят, на етех охотников (хотя явно знают о их присутствии!). Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг.*
5. Рассказчик естественно и тщательно выдерживает задачу и генеральную черту поэтики предания – убеждает в достоверности рассказываемого.
6. Как неизбежное следствие – рассказчик воспроизводит традицию.

И еще один важный момент: подобный анализ всех имеющихся у нас текстов о баргутах позволяет выявить как традиционные мотивы преданий, так и элементы повествования, которые не укладываются в традицию – это уже импровизационное начало. Например, в рассмотренном нами тексте в сегменте 6 присутствует единичный факт описания внешности баргутов – "седы" (*Ташут все в шерсте, седы*). Эпитет "седы" не укладывается в традицию, но вырастает из нее семантически: "седые" – значит старые, древние, давным-давно живущие на этой территории.

Таким образом, фольклорный текст с точки зрения его прагматики – это «показатель его особой двуединой природы, обусловленной, с одной стороны, традиционностью фольклора, с другой – естественной формой его бытования в исполнительской среде» [Бралина, сайт]. Прагматический анализ одного текста предания о баргутах дает возможность сделать вывод о мотивации его исполнения, о традиционности структурирующих текст предания мотивов, о степени сохранности (она довольно высокая) традиции бытования преданий о баргутах в Баргузинской долине.

II.4. Рассказы об основании сел и деревень, о первопоселенцах

Следующая историческая веха, на которой концентрируется историческая память русских Бурятии – это заселение и освоение русскими территории современной Бурятии. Глубина исторической памяти, с точки зрения исследователя, – 350 лет. Для исторической памяти этноса это уже немало. Возможно, мы стоим на пороге того, что данный цикл преданий исчезнет из устного бытования. Но эти предания в какой-то своей части зафиксированы собирателями и в этом смысле останутся в истории уже как образцы культурной памяти. Тем более что русские предания о заселении и освоении Восточной Сибири отражают и в рамках всего цикла осмысливают исторический процесс присоединения сибирского региона к Российскому государству. Рассказы русских старожилов об основании сел и деревень, о первопоселенцах обладают достаточной полнотой известных фольклорной традиции сюжетов и мотивов, наличием архаичных форм преданий: это мотивы основания селений одним, двумя или группой поселенцев; мотивы добровольного, вынужденного или насильственного переселения, мотив первой встречи русских переселенцев с бурятами и т.д.

Герои преданий, записанных на территории современной Бурятии, представляют различные социальные группы первопоселенцев: 1) казаки, по болезни или по старости ушедшие из отрядов первопроходцев и осевшие на новых землях, а также казаки, специально присланные для охраны вновь создаваемых острогов и пустившие корни на новом месте; 2) ссыльные, которым наказание определялось как «на житье в Сибирь», а также сосланные на поселение после отбывания каторги; 3) добровольные переселенцы, которые отправлялись в Сибирь в поисках свободных земель; 4) старообрядцы (в Забайкалье – семейские), которые бежали от преследований и притеснений со стороны властей и официальной церкви или насильственно переселялись; 5) переселенцы-дезертиры, которые бежали в Сибирь, скрываясь от службы в армии; и, наконец, 6) монахи, которые

селились около целебных источников, и со временем там выросло поселение. Мы выделили основные типы персонажей, характерные для преданий о первопоселенцах-сибиряках. Данные персонажи являются главным составляющим в мотивах, структурирующих предания о первопоселенцах.

Предания, представляющие наиболее ранний пласт рассматриваемой тематической группы, включают в себя следующие архаические сюжетообразующие мотивы: основание селения одним первопоселенцем; основание селения двумя/тремя первопоселенцами, не связанными родством; основание селения двумя/тремя братьями.

В региональном восточносибирском репертуаре наиболее распространенным является мотив основания селения одним первопоселенцем. В роли основателей селений выступают как добровольные переселенцы, так и вынужденные – бывшие каторжане, ссыльные. На этом обстоятельстве (добровольное или вынужденное переселение) в сибирских преданиях, как правило, делается акцент, значит, рассказчикам это обстоятельство небезразлично. На повествовательном уровне это выражается в наличии в структуре предания мотивов добровольного или вынужденного переселения. Например, основатель села Шигаево, по фамилии которого названо село, расположенное в Кабанском районе Республики Бурятия, пришел в здешние места добровольно из Иркутска. *«Жили Шигаевы богато. <...> занимались скотоводством, <...> были мастерами»* (зап. от Алферова И., 82 года, в с. Шигаево Кабанского района РБ в 1956 г.). К типу преданий о добровольном переселении в Восточную Сибирь относится и повествование П.П. Фалелеева, 1897 г.р., который рассказал, что селу Малый Куналей *«почти триста лет. Русские его образовали. Одно время шли сюда на переселение добровольно с Западной России. Сначала пришел сюда Филимон Фалелей»* (зап. от Фалелеева П.П., 1897 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Из другого предания, также записанного в селе Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия, мы узнаем о

первопоселенце Фалелее чуть больше: *«Пришел татарин Фалелей, поженился. Фалелеевы пошли. <...> Потом другие понаехали»* (зап. от Панова Л.Д., 1892 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.).

В преданиях, содержащих мотив добровольного переселения, как правило, бывает конкретизирован социальный статус поселенца (крестьянин, скотовод, мастерской человек), а также его национальная принадлежность, если известно, что первопоселенец был не русским. В Бичурском районе РБ записано несколько текстов преданий, в которых упоминается семья первопоселенцев Смолиных – выходцев «из бурят ли, с монголов ли», которые крестились и «смешались» с русскими поселенцами. Но память о том, что род Смолиных имеет монгольские корни, сохраняется: *«Смолины - монголы, перекрестились»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Прежде нас тут Смолины были. Они из бурят вышли, ну, там, смешались»* (зап. от Каурова А.Р., 1883 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Таким образом, наряду с русскими переселенцами основателями села Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия местные жители считают и «монгола Смолина», и «татарина Фалелея».

Предания с сюжетообразующим мотивом основания селения одним первопоселенцем содержат (наряду с мотивом добровольного переселения) и мотив вынужденного/насильственного переселения. Как правило, в роли основателя селения в таких рассказах выступают ссыльные или отбывшие срок каторжники. *«Мы все – ссыльные. Нагрешит чо, его сюда и ссылают»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Подобный тип повествования представляет также предание «О названии "Читкан"». Объясняя происхождение названия села Читкан Баргузинского района РБ, Л.Т. Зверьков, 1887 г. р., рассказал: *«Старики говорят так: раньше никакого села не было, раньше за Байкалом ничо не было – тайга. И вот появился, говорят, какой-то читинский. В старое время ссылали людей, они церкви строили, загоняли их сюда. И один*

читинский был, пожил, облюбывал место. <...> И облюбывал себе место, холупу построил, старики говорили, и стал жить, так Читкан и пошел – читинский жил» (зап. от Зверькова Л.Т., 1887 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). В данном случае акцент делается не на фамилии первопоселенца, а на той местности, откуда ссыльный первопоселенец прибыл – читинский. Первopоселенец, даже если, по преданию, один основывает селение, все равно принадлежит к группе себе подобных, является обобщенным символом этой группы. Как отмечает Н.А. Криничная, «<...> за одним персонажем не всегда стоит единичность, наоборот, в нем нередко следует видеть персонификацию общности, множественности» [Криничная 1991, с. 13].

Следует отметить, что в локальных традициях Бурятии хотя и присутствует, но довольно редок мотив основания селения братьями. И встречается он, как правило, в локальной фольклорной традиции старообрядцев-семейских. Один такой текст записан в 1939 году Л.Е. Элиасовым. *«Первыми из семейских за Байкал попали Феломей и Аристарх Рыжаковы. Они были двумя родными братьями. <...> Когда другие семейские сюда пришли, Рыжаковы Куналей основали, и там от них свой род пошел»* [Элиасов 1966, с. 126-127]. У старожилов Бурятии мотив основания селения братьями представлен в следующем синкретичном с точки зрения сосуществования мотивов тексте: *«Сюда ссылали людей, потому что жалели пули и на плаху не отправляли. Здесь поселились три семьи: Емельяновы, Ипатьевы, Ананины. <...> Ананиных было три брата: один уехал обратно в Россию, один ушел к семейским (фамилия у него изменилась в Ананьев), один остался здесь. Все три семьи построили по одному дому в разных концах, чтобы не мешать друг дружке. Корчевали землю, хлеб сеяли, обзаводились семьями»* (зап. от Ананиной А.Д., 1918 г.р., в с. Ньюки Кабанского района РБ в 1984 г.). В данном случае мотив основания селения соседями (три семьи) осложняется мотивом основания селения тремя братьями, т.е. налицо традиция трехперсонажности, причем в двояком

аспекте: трехперсонажность кровнородственная (три брата) и трехперсонажность, не объединенная кровным родством, но объединенная общей функцией основания поселения (три семьи). Однако еще раз отметим, что в преданиях русских старожилов мотив основания селений братьями широкого распространения не имеет. Объясняется это, возможно, так сложившимися историческими реалиями.

Мотив основания селения соседями-первопоселенцами (и это опять же три семьи) представлен также в рассказе Ф.К. Кавизина, 1900 г.р. О первых жителях села Малый Куналей он сообщает как о построивших первыми в селе дома: *«Населению-то всего было домов сотня. Первые в Малом Куналее были карпушинская избушка, хомхоловская избушка, кавизинская избушка да сараюшка»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Следовательно, первыми жителями села были семьи с фамилиями Карпушины, Хомхоловы и Кавизины. Традиция трехперсонажности (три брата, три семьи) в преданиях о первопоселенцах подтверждает архаичность структурирующих эти предания мотивов, напоминая древние родоплеменные сказания о расселении братьев, положивших начало родственным племенам [Соколова 1972, с. 211] и, добавим, соседним поселениям. Время же появления русских в Забайкалье в преданиях о первопоселенцах, как правило, указывается приблизительно: *«Малому Куналею почти триста лет. Русские его образовали»* (зап. от Фалелеева П.П. в Бичурском районе РБ в 1960 г.). В народной традиции появление русских в Забайкалье осмысливается второй половиной XVII века, то есть на сто лет раньше, чем это произошло на самом деле. И здесь важно понимать, что это не банальное незнание истории, не искажение исторических фактов, а их фольклорное переосмысление – главное, не когда точно появились русские в Забайкалье, а *как долго* они живут на этой земле. Это то, что мы называем фольклорной традицией. Б.Н. Путилов сказал по этому поводу: «И происходит это (трансформация, "выворачивание" реальности, по словам Б.Н. Путилова – Е.Т.) не от незнания реальности, не от

капризов устной молвы и даже не от преднамеренных идеологических заданий, не от сознательных устремлений отдельных лиц или коллективов, а в силу природы фольклора, его сущности, коренных законов его жизни» [Путилов 1994, с. 52].

II.5. Мотив «монахи основываю поселение»

В локальной фольклорной традиции старожилов Тункинской долины бытует предание, в котором основателями селения оказываются монахи. Мы располагаем двумя версиями предания, повествующего об основании монахами поселения с названием Нилова Пустынь. Обе версии предания записаны в одном месте (с. Кырен Тункинского района), с небольшим временным интервалом (1959 г. и 1963 г.), от разных исполнителей, которые в свое время являлись выдающимися носителями тункинской фольклорной традиции (М.Д. Софин, 1886 г.р. и И.К. Бекетов, 1891 г.р.).

Оба текста являются вариантами этиологического предания, повествующего о причине возникновения поселения именно на этом месте. Согласно преданию, монахи основали поселение Нилову Пустынь после обнаружения в этой местности одним из монахов горячих (целебных) источников. Предание имеет под собой историческую основу. Минеральные источники в Тункинской долине были обнаружены еще в начале XIX в. бурятскими охотниками. В 1830-х годах об источниках стало известно Тункинскому пограничному приставу Черепанову, который сообщил об этом Иркутскому генерал-губернатору Руперту. В 1840 году по распоряжению губернатора были проведены первые анализы воды, а в 1845 году губернатор передал эти постройки в дар архиерею Нилу – Нил (Николай Федорович Исакович), архиепископ Иркутский и Нерчинский. В этом удивительно живописном месте преосвященный Нил решил основать скит для монахов (или иначе – «пустынь»). Также Нилова Пустынь основывалась архиепископом с целью обращения живущих в окрестности бурят в

православную веру. При этом он имел в виду и экономические, и лечебные цели. По мнению архиепископа Нила, пустынь должна была, кроме религиозного обслуживания огромного района, заботиться о процветании минеральных источников и служить делу распространения земледелия и огородничества среди кочевого населения. В 1850 году под руководством владыки Нила на его собственные средства была возведена красивая, отделанная под кирпич церковь во имя преподобного Нила, Столбенского чудотворца¹.

В устной традиции образ архиепископа Нила подвергся фольклорной ремотивации, однако присутствует в обеих версиях предания. В варианте предания, записанного от М.Д. Софина в 1959 г., повествуется о монахе Ниле, который, будучи "в побеге", в Тункинской долине, *«в той местности, где сейчас находится Нилова Пустынь, <...> обнаружил горячие источники»*, после чего монахи основали там поселение: *«построили дорогу к источникам, мост, церковь, часовню, стали заниматься сельским хозяйством»* (зап. от Софина М.Д., 1886 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1959 г.).

По версии И.К. Бекетова (запись 1963 г.), целебные источники открыл (узнав о них от «одного охотника») безымянный монах, которого настоятель иркутского монастыря отец Нил отправил служить священником в туранскую церковь. *«Описал монах про ключи, приехал Нил к ключам, окропил их святой водой и велел построить там небольшой монастырь. И эти монахи стали потихоньку в Ниловке жить, иметь монастырек. Строили дома, чтобы было где отдыхающим приютиться»* (зап. от Бекетова И.К., 1891 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1963 г.). Как видим, в текстах варьируется принадлежность имени Нил – в первом случае так звали монаха, обнаружившего горячие источники, во втором – настоятеля иркутского монастыря. Но само имя не утрачивается и не заменяется на другое, так как несет определенную смысловую нагрузку.

¹ Сайт nilova-pustin.ru

Итак, поводом для основания монахами поселения стало обнаружение горячих источников. Мотив обнаружения горячих источников является одним из основных в структуре предания об основании монахами поселений.

Однако ни в том, ни в другом варианте предания исполнители прямо не говорят о святости открытых монахами горячих источников. Между тем, традиционно горячие источники, в силу своей исключительности (выступающая из-под земли горячая вода), как и другие «знаково отмеченные элементы ландшафта» [Новик 1994, с. 130], принадлежат к почитаемым в народе святым местам. С горячими/святыми источниками коррелируют образы первооткрывателей этих источников – монахов. Неслучайно горячие источники (священный локус) обнаруживают в преданиях именно монахи. Ведь монахи в народной традиции обладают маргинальным статусом, это люди, принадлежащие двум мирам, это «непогребенные мертвецы» [Теребихин 1994, с. 113]. Данный статус и позволил монахам обнаружить, освятить и сделать достоянием простых людей целебные источники. Реалистический мотив обнаружения монахами горячих источников оказывается тесно связанным с мифологическими представлениями, реализуемыми в текстах через общекультурные коннотации.

Наряду с мотивами обнаружения целебных источников и основания монахами поселения в структуру предания, записанного в 1959 году, входит и мифологический мотив укрытия в пещере: *«Затем он (Беглый монах Нил. – Е.Т.) нашел себе жилье в одной пещере, там он и жил»* (Софин М.Д.). Появление данного мотива в рассказе далеко не случайно. Мотив укрытия в пещере коррелирует с образом провинившегося монаха (в другом варианте этого предания (запись 1963 г.) мотив укрытия в пещере отсутствует, так как отсутствует мотив провинности в образе монаха).

Известно, что в мифопоэтической традиции пещера является сакральным убежищем. Она включается в мифологический комплекс «жизнь-смерть» и занимает пограничное между ними положение. Поэтому с

образом пещеры связаны народные представления о возможном физическом (классический пример – Иисус Христос) и духовном воскресении героя. Укрывшись в пещере, провинившийся монах Нил получает шанс к духовному воскресению – за обнаружение горячих источников Нилу прощаются все грехи, он "возрождается" к новой жизни.

На уровне повествовательной системы предания сакральность пещеры подтверждается тем обстоятельством, что именно около пещеры бьет особенно горячий источник (по-видимому, гораздо горячее, чем другие, отдаленные от пещеры): «<...> а около пещеры бил такой ключ, что вода имела температуру тридцать пять-сорок два градуса»¹ (Софин М.Д.). Святое место, таким образом, формируется не одним, а двумя природными сакральными объектами – горячими ключами и пещерой. Им сопутствуют построенные монахами культурные сакральные объекты – церковь, часовня.

В варианте предания, записанного в 1963 году от И.К. Бекетова, мотив укрытия в пещере, как уже отмечалось, отсутствует. Безымянному монаху нет нужды духовно очищаться, его образ трактуется как изначально положительный, отвечающий основному критерию крестьянской морали – трудолюбию. «А монах этот, видимо, трудолюбивый был, свободное время по тайге он бродил. Но бродил он не так, как охотник с ружьем, а бродил он с палочкой и ведром. Палочкой по ведру стучал – зверя от себя отгонял, а в ведро ягоду собирал» (Бекетов И.К.). По сравнению с первой версией предания данный вариант кажется более реалистичным, насыщенным бытовыми деталями (монах собранную ягоду отправлял в Иркутск отцу Нилу, а тот варил из нее варенье). Однако этот «бытовизм» усиливает значимость события, которое послужило поводом к возникновению рассказа – обнаружение сакрального места и основание недалеко от него поселения. Профанный и сакральный миры взаимодействуют между собой, и

¹ В действительности, температура источников в Ниловой пустыни может достигать до 60 градусов.

медиаторами в отношении этих миров выступают монахи (в силу своей маргинальности).

С прагматической точки зрения в обеих версиях предания важной представляется информация о том, что к горячим источникам со временем стали приезжать люди: *«Приезжали на горячие источники лечиться в прошлом и сейчас»* (Софин М.Д.); *«Строили дома, чтобы было где отдыхающим приютиться»* (Бекетов И.К.). Тем не менее, мотив исцеления при помощи святого источника ни в том, ни в другом варианте предания не разработан, поскольку недостаточно разработан логически предшествующий ему мотив святости самого источника. Объясняется это функциональным назначением текстов – поведать не об источниках и их свойствах, а о том, кто и почему основал на этом месте поселение. Поэтому наиболее архаичные мотивы (мотив исцеления при помощи святого источника, мотив паломничества к святому месту) присутствуют в предании в "зачаточном" состоянии. Между тем даже такое их присутствие (наряду с другими) в повествовании придает ему мифологизированный характер.

Обе версии предания на сюжет об основании монахами поселения представляют собой набор мотивов и образов, в разной степени связанных с мифологическими представлениями. Мотив обнаружения целебных источников соотносится в данных текстах с сюжетообразующим мотивом основания селения монахами. Эти мотивы соотносятся между собой как действие (обнаружение источников) и его результат (основание поселения). Обе версии предания в имплицитной форме содержат топонимический мотив: местность, в которой беглый монах Нил обнаружил источники с целебными свойствами (1-ая версия) или в которой отец Нил из иркутского монастыря освятил эти источники – *«приехал Нил к ключам, окропил их святой водой»* (2-ая версия), назвали Ниловой Пустынью. Однако сами рассказчики на этом внимания не акцентируют, поскольку прагматическое назначение текста заключается в передаче иной информации.

Таким образом, несмотря на то, что предания об основании поселений в старожильческих локальных традициях наполнены, в основном, реалистическим содержанием, встречаются в них и древнейшие мотивы, составляющие «мотивное мышление», которое позволяет запоминать текст и транслировать его во времени.

II.6. Мотив строительства сакральных и профанных сооружений в структуре преданий о первопоселенцах

В русских преданиях Байкальского региона о заселении и освоении края часто присутствует мотив строительства церкви на месте нового поселения: *«Церква наша по Хилку самая старая. Одну половину двести с лишним лет как построили, потом вторую пристроили»* (зап. от Фалелеева П.П., 1897 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Раньше... от бабушки слыхала, раньше вот по этому берегу от Устья до Глинки, тут церковь стояла. Церковь была, ставил какой-то иркутский купец. <...> в той церкви священники служили, молились старики»* (зап. от Сорокиной Клавдии Ивановны, 1915 г.р. в с. Макарино Баргузинского района РБ в 1982 г.); *«У нас была церква очень хорошая. Её спалили. <...> Теперь вот снова пришлось делать. Три церкви было»* (Зап. от Родионовой Е. И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.); *«Сами жили всяко разное, а ставили в первую очередь церковь. Хотя небольшую, даже маленькую, деревянную. Но она была в первую очередь. (А почему надо было в первую очередь церковь строить? – Соб.). Верили. В Бога верили сильно. Бог тоже с имя' рядом, поэтому церковь в первую очередь строили»* (зап. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Образ церкви не случайно присутствует во многих преданиях о заселении и освоении Восточной Сибири. Дело в том, что, как и повсюду, сооружение церкви на новом месте осмысливалось народной традицией как символ освоения края. Поэтому-то, как отмечают историки, сведения об

основании церквей и монастырей в Сибири передавались из поколения в поколение [Миненко 1986, с. 35].

В связи с мотивом строительства церкви возникает и мотив выбора места для этого строительства. В восточносибирской региональной традиции мотив выбора места для сооружения церкви представлен наиболее архаичной своей разновидностью – выбор места *при помощи священного животного*.

Первопоселенцы, как правило, строго соблюдали традиции и обычаи, связанные с выбором мест для поселения, для строительства церкви. Существовал целый набор признаков и правил определения этих мест. Место должно было быть «чистым». В Восточной Сибири, как и в других регионах, считалось, что определить такое место может конь. Вот что рассказал о выборе места для строительства церкви в селе Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия Кавизин Ф.К., 1900 г.р.: *«Начали деревню строить. Сначала церкву построили <...>. Посылали коня вперед, где остановится, там и строить. Пустили коня, он на болоте стал, как в тупик, топнул ногой. Значит, тут и строить надо. Годов десять-двенадцать строили»* (зап. от Кавизина Ф. К., 1900 г.р., в с. Малый Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Как отмечает Н.А. Криничная, «появление коня в обряде определения места для сооружения храма отнюдь не случайно: не только славяне, но и германцы, и финно-угры приписывали коню отвращающую от всего злого божественную силу и заручались через него благословением богов на предстоящее дело» [Криничная 1987, с. 50]. И даже если с чисто практической точки зрения место оказывалось неудобным (болото), церковь строили именно на том месте, которое "выбрал" конь. Однако, учитывая, что опорное слово в художественном произведении в семантическом отношении заметно отличается от своего «внехудожественного эквивалента» [Хроленко 1992, с. 15], можно предположить, что место, выбранное конем для строительства церкви, не просто неудобно с практической точки зрения. В народной традиции болото относится к так называемым вымороченным местам, связанным с «нечистой

силой» [Иванов, Топоров 1965, с. 174]. И строительство церкви именно на этом месте освящало «нехорошее место», делало его пригодным для жизни людей. Рассмотрение мотива предания не только в синтагматическом, но и в парадигматическом плане (за что ратовал Б.Н. Путилов), выявление не только поверхностного, но и глубинного семантического слоя мотива (С.Ю. Неклюдов) позволяют установить семиотическую связь между образом коня и местом, выбранным им для строительства церкви: конь, как животное сакральное и, следовательно, связанное с потусторонними силами, чувствовал и указывал "нечистое", "вымороченное" место (опасное для людей). Первопоселенцы строили на этом месте церковь, освящая его и таким образом нейтрализуя отрицательное воздействие этого места на людей. Перенос строительства на другое, более удобное место, мог повлечь за собой различного рода несчастья (болезни, неурожаи и т.д.), ведь "вымороченное" место не было бы тогда нейтрализовано. Данный обряд своими корнями уходит в дохристианские верования, когда место для поселения или культового поклонения (это могли быть дерево, гора, река и т.п.) выбиралось тотемными божествами, одним из которых являлось и священное животное – конь. Культ коня, таким образом, обусловлен тотемистическими представлениями древних. Появление образа коня в фольклорном мотиве выбора места для строительства церкви свидетельствует об архаичности как самого мотива, так и его этнографического субстрата.

Нарушение традиции выбора места для строительства церкви могло повлечь за собой всевозможные беды. Показательно в этом отношении предание, записанное в Киренском районе Иркутской области, в котором присутствуют мотивы несоблюдения обряда выбора места для строительства здания и наказания за несоблюдение обряда: *«В давнее время, когда осваивалась река Индигирка, донские казаки, попавшие туда, строили остроги. В 1636 году они построили Защиверск. Когда прошла болезнь «черная оспа», город захирел, и жители, оставшиеся живыми, стали переходить с этого места вниз по реке. Одной ватаге (бригаде) было*

поручено поставить сруб будущей церкви на новом месте. Они поплыли по среднему течению Индигирки, нашли такое место (где можно поставить церковь). Среди «ватажников» (бригады) было десять мужчин и одна женщина. Они работали дружно, а вечерами занимались рыбным промыслом (рыбачили сетями). Сделали три тони. Два раза – пусто, на третий раз поймали большого осетра, что интересно – он был одноглазый. Так как они поймали такой деликатес, то бригадир сказал, что его надо сварить. Но женщина воспротивилась: "Может, не надо!" Удивление у нее было, что осетр одноглазый, но все-таки она приготовила ужин, накормила всех, а сама не стала. После ужина все уснули, утром проснулась женщина, все мертвые, она одна жива. Она убежала с этого места и сообщила (об этом) всем людям. И хотя фундамент был заложен, там церковь не поставили» (зап. от Стрюкова Н.М., 1941 г.р., в Киренском районе Иркутской области в 1975 г.).

В приведенном тексте предания присутствует мотив выбора места для строительства церкви («нашли такое место (где можно поставить церковь)»). Однако, как это место определялось, не уточняется. Возможно, просто по удобству расположения. Таким образом, «ватажниками»-строителями была нарушена традиция выбора места для строительства церкви: одного критерия удобства в данном случае было явно недостаточно, ведь строить собирались не обычное сооружение, а сакральное – церковь. Поэтому в предании помимо традиционных мотивов основания поселения, выбора места для строительства церкви, помимо традиционных образов казаков-первопоселенцев, присутствует еще один образ, своими корнями уходящий в глубокую мифологию – образ персонифицированного «хозяина» той или иной местности (в данном случае это рыба).

Три раза предупреждались первопоселенцы о том, что это место «нечистое», что церковь здесь ставить нельзя – два раза тонь была пуста (и это в реке, которая полна рыбы), на третий раз попалась необыкновенная рыба – одноглазый осетр. В предании одноглазый осетр олицетворяет собой

«хозяина» этого «нечистого» места, является трансформированным образом водяного (о механизме трансформации водяного в рыбу в мифологических рассказах см. [Архипенко 1998]). О том, что осетр является представителем именно «нечистой, потусторонней» силы, говорит, во-первых, локус его обитания – вода, место, не обитаемое человеком; во-вторых, его функция – предупредительно-карательная (сначала предупреждает, потом наказывает за нарушение запрета); в-третьих, его одноглазость, которая, как известно, еще с мифологических времен считалась качеством потусторонних отрицательных существ.

Поначалу осетр выполняет предупредительную функцию – дает понять, что это его владения, что людям нужно уйти отсюда под добру-здорову. Осетр «гонит» людей с места потому, что не был соблюден обряд выбора места для строительства церкви, а, следовательно, не был заключен своеобразный договор между человеком и «хозяином» местности. Не была принесена, по всей видимости, и «строительная жертва» «хозяину». Осетр как бы призывает строителей к соблюдению обряда, благодаря которому появление нового сооружения, согласно древнейшим верованиям, не нарушит уже существующей организации, порядка взаимодействующих миров [цит. по: Криничная 1987, с. 56].

Однако казаки не вняли предупреждению «хозяина», более того, они нарушили еще одно «табу» – употребили в пищу мясо одноглазого осетра. За все это казаки поплатились жизнью. Глубоко символичен (хотя эта символика и не лежит на поверхности) образ женщины в рассматриваемом предании. Как известно, в бинарной оппозиции «мужчина – женщина» именно женщина наделяется отрицательной семантикой, считается, что женщина связана с потусторонним миром. Объяснимо поэтому то, что мужчины отведали мясо осетра, а женщина отказалась, по-видимому, интуитивно почувствовав опасность: сказалось подсознательное ощущение принадлежности тому же миру, что и «хозяин».

Таким образом, нарушив традицию выбора места для строительства церкви, нарушив «табу» на употребление в пищу мяса одноглазого осетра – персонифицированного «хозяина» местности, казаки тем самым нарушили гармонию взаимоотношений между потусторонним миром и человеком, нарушили неписанные правила поведения человека при встрече и контактах с мифологическим существом, четко определенные в таком жанре фольклора, как быличка. Поэтому данное предание, помимо информативной функции, выполняет и поучительную (свойственную быличкам), то есть учит, как надо (вернее, как не надо) вести себя первопоселенцам на новом месте.

Сюжет о гибели людей из-за употребления в пищу одноглазого осётра впервые был зафиксирован на северо-востоке Якутии [Чарина 2016, с. 135]. На территорию Иркутской области этот сюжет попал, скорее всего, оттуда, поскольку действие в предании происходит на Индигирке.

Приведем текст предания, записанного в Якутии в 1896 году: «<...> Много раз уже падал снег, как это было, – начал Николай (Якут. – Е.Т.). – Русские солдаты пришли сюда, хотели город строить на горе. Стали промышлять – вытащили осетра. Вот, догорум (приятель), чудной осетр: один глаз у него был, да и тот во лбу. "Ой, не ешьте, ноколор (ребята), осетра: худо будет! Это не рыба!" – говорит им один старик; но посмеялись все, сварили осетра, поели и легли, да встал только старик, потому что не ел он рыбы. Остальные все померли. Тут на камне они все и похоронены <...>» [Чарина 2016, с. 135]. Как видим, акциональная сторона обоих преданий тождественна, варьируются персонажи (строители-ватажники / солдаты; женщина / старик) и объект строительства (церковь / город). Прагматика текстов определяется прежде всего тем, что предание, записанное в Иркутской области, рассказано русским информантом, а предание, записанное в Якутии, – якутом (но на русском языке). Сравним хотя бы, как о давности произошедших событий говорит русский информант и как якут: «В давнее время, когда осваивалась река Индигирка» / «Много раз уже падал снег, как это было» – историческое время / мифическое время.

Тем не менее, оба текста содержат сюжетообразующий мифологический мотив, позволяющий говорить о том, что мы имеем дело с двумя вариантами одного предания.

В редуцированном виде рассказ о гибели людей от употребления в пищу осётра зафиксирован и в Баргузинском районе Республики Бурятия¹, что свидетельствует о традиционности сюжета. Данный сюжет продолжает бытовать в Якутии. Как пишет О.И. Чарина, «имеются относительно новые записи, в которых рассказчики-рыбаки сетуют на изменение внешнего вида рыбы: "отсутствие глаза", "какой-то иной облик" рыбы на Колыме и Лене» [Чарина 2016, с. 136-137].

Очевидно, что до конца понять мотивы, структурирующие текст предания, понять глубинную семантику его образов вне мифологического контекста невозможно. Ибо с течением времени – этого главного шифровальщика духовной культуры, с утратой тех или иных народных верований информация, которая раньше лежала на поверхности, уходит в глубь текста, кодируется в виде определенных мифологических образов, бинарных оппозиций, культурных универсалий. Как отмечает Н.И. Толстой, «культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется одновременно в одном тексте несколькими языками» [Толстой 1995, с. 23]. И предания, казалось бы, один из наиболее реалистических жанров фольклора, благодаря содержащимся в них архаическим мотивам, также требуют (может быть, не в такой степени, как жанры, связанные с народными верованиями) определенного семиотического подхода. Знание «семиотического языка» фольклора позволяет выявить закодированную временем информацию, содержащуюся в том или ином тексте предания.

В древнем мотиве, в котором одним из атрибутов выбора места для строительства выступает священное животное (конь), объектом строительства является церковь – сакральное сооружение. Однако мотив

¹ Об этом предании подробнее мы будем говорить в разделе II.9. Рассказы о названиях населенных пунктов и географических объектов

выбора места для строительства при помощи коня встретился нам и в предании, повествующем о строительстве профанного поселения (жилых домов и построек хозяйственного назначения): *«Вот, например, едут. Лошадь остановилась, даже в глухой тайге, остановилась – все, здесь останавливаются и начинают выкорчевывать. Строят дом. Потом корчуют для посева. И вот так. Так начинается деревня»* (зап. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Тайга, как и болото, является для людей "неосвоенным", а значит враждебным, пространством. И конь/лошадь, наделенные в народной традиции апотропеической силой, "помогают" первопоселенцам осваивать новые территории, находят места, пригодные (в дальнейшем) для строительства как сакральных, так и профанных сооружений.

В селе Хасурта Хоринского района Республики Бурятия нами также был зафиксирован текст, в котором в роли священного животного, определяющего место для основания деревни и постройки жилищ выступает петух. *«(Как старообрядцы сюда пришли, в этот район, в Хоринский? – Соб.). Дедушка наш, наш дедушка рассказывал, мы маленькие были, и говорить, на двух конях едут, двояшками – муж с женой и другой муж с женой. Четыре человека. Тут маленька рячушка бяжить. Они остановились ночевать. А, говорить, лясной пятах пропел, лясной. Один мужик говорить: «Нам суждено ...». Это Катерина сослала их, они вот сюды, в Сибирь, приехали. Но и один говорить: «Нам суждено здесь, пятах раз сказал, пропел, значит, мы тут будем». И давай они сялиться. Даже могилки вот их, тут помёр самый первый. Такой камень, и выбито... Первый раз похоронили тут ешо. Давно это было, это дедушка рассказывал. Но и потом давай они сялиться, и потом из чатырех у их стало ... дярвеня-то стала»* (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.); *«А как место определяли, что именно тут надо деревню строить? (Соб.). Дак а пятах пропел. <...> Дедушка рассказывал»* (зап. от Доновской В.П., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

В этой версии предания причиной основания села именно в данном месте (практически в лесу) послужило пение лесного петуха. Известно, что у славянских народов петух, приветствуя восход солнца, своим пением как бы призывая появиться это «животворящее светило», сам становится символом новой жизни, нового дня, наступившего после мрака ночи, и как следствие – образ петуха в мифологической картине мира наделяется сакральной семантикой. Видимо, поэтому первопоселенцы в данной версии предания восприняли пение петуха как знак, как предзнаменование того, что дома надо строить именно на этом месте.

На сходные функции, на изофункциональность коня и петуха в мифологии и в фольклорных традициях указывает А.К. Байбурин в известной работе [Байбурин 1983, с. 65]. Однако в основном ученый рассматривает образы коня и петуха в качестве "строительной жертвы" [там же, с. 63-65]. О выборе "удачного" места для строительства жилых помещений А.К. Байбурин пишет: «Счастливym местом считается то, на которое ложится отдыхать рогатый скот» [там же, с. 37]. Мы видим, что у восточных славян "счастливое" для строительства жилища место определяет рогатый скот – корова или бык. А.К. Байбурин объясняет это "освоенностью" человеком этих животных, их связью с домом (двором), их плодородной, производительной силой [там же, с. 38]. При этом ученый отмечает: «Стоит также обратить внимание на то, что не всякий скот маркирует место подобным образом, а только рогатый скот», связывая этот факт как раз таки с его плодородной, производительной силой [там же]. В фольклорном материале Восточной Сибири, и в частности Западного Забайкалья, присутствуют свидетельства того, что место для строительства сакральных сооружений (церкви) определялось при помощи коня; профанных сооружений (жилых домов и надворных построек) – при помощи коня/лошади и петуха (лесного).

В дальнейшем в восточносибирских преданиях о заселении и освоении края возникает более поздний мотив выбора места для поселения по

удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы. *«Место для деревни выбрал (Первопоселенец. – Е.Т.) неповторимое по красоте своей. Деревня стоит так, что встречает солнце, когда оно восходит и провожает, когда оно садится. Вот здесь и образовалась деревня Нижняя Карелина. <...> Место было богатое, и жили они безбедно»* (зап. от Хохлачева Г.Н., 1924 г.р., в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.); *«Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. Пять сыновей у него было, они тут охотились. Увидели, что речка здесь, место удобное, зверья много. И они решили здесь строиться»* (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

Итак, мы установили, что в восточносибирских преданиях о заселении и освоении края мотив выбора места для строительства церкви (сакрального сооружения) содержит в своей структуре образ священного животного (в восточносибирских преданиях это конь), при помощи которого это место определялось. Нарушение традиции выбора места для строительства церкви могло повлечь за собой всевозможные беды. Мотив выбора места для строительства профанного сооружения (дома, надворных построек) также своими корнями может уходить в мифологические представления носителей традиции и быть связанным с образом священного животного (в случае восточносибирской региональной традиции это птица – петух). Однако чаще встречается мотив выбора места для строительства жилых помещений, связанный с практической стороной дела – место, согласно преданиям, выбиралось по удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы.

II.7. Межэтнические контакты русских старожилов и бурят в преданиях и устных рассказах

В цикл преданий о заселении и освоении русскими Байкальского региона неотъемлемой составной частью входят предания о прежних

хозяйственных и бытовых контактах русского и аборигенного бурятского населения. Добровольное вхождение Бурятии в середине XVII века в состав Российской империи имело своим основанием многовековую историю взаимодействия бурятских родов с народами Западной Сибири, Центральной и Восточной Азии. Как отмечает этнограф Л.Р. Павлинская, «широкое этнокультурное взаимодействие на протяжении тысячелетий способствовало формированию здесь (в Байкальском регионе. – Е.Т.) культур открытого типа, готовых к инновациям, терпимых к иноэтническому присутствию и склонных к контактам с различными народами. Подтверждением этому, – продолжает Л.Р. Павлинская, – служит не только история взаимоотношений автохтонных этносов внутри Байкальского региона в XVII в., известная нам по русским письменным источникам, но и отношение этих этносов к обоснованию на их землях совершенно нового народа – русских» [Павлинская 2008, с. 6-7].

В современной научной литературе по этнографии появляются работы, которые с достаточной полнотой освещают вопросы межэтнических контактов русского и коренного населения Байкальского региона, – прежде всего, бурят¹. Однако проблема межэтнического, межкультурного взаимодействия русских и бурят получила свое отражение и в фольклоре обоих народов. В середине прошлого века предания о взаимоотношениях

¹ См.: Болонев Ф.Ф. Взаимовлияние культур русского и аборигенного населения Восточной Сибири // Изв. СО АН СССР. Серия истории, филологии, философии. – 1985. – Вып. 3. – № 14. – С. 37–43; Он же. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. – Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. – 148 с.; Он же. Старообрядцы Забайкалья: духовный опыт выживания в экстремальных условиях // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III межд. науч.-практич. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 122–126 и другие работы исследователя; Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII – начале XX в. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 211 с. и другие работы исследовательницы.

русского и коренного населения Восточной Сибири, бытовавшие в русской фольклорной традиции, записывал и исследовал Л.Е. Элиасов. В его монографии «Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания» в разделе «Отношения русских с коренными жителями» [Элиасов 1960, с. 125-140] подробно рассматриваются сюжеты и мотивы преданий, повествующих о периоде первых встреч русских и бурят, об обложении русскими бурят и тунгусов ясаком, о произволе русских казачьих атаманов, о выступлениях коренного населения против русских, о насильственной христианизации аборигенного населения, о вступлении русских и аборигенов в хозяйственные отношения, о возникновении между русскими и бурятами дружеских и родственных связей. И, несмотря на существовавшие межнациональные конфликты, из текстов преданий видно, делает вывод Л.Е. Элиасов, что «сама жизнь соседних народов, в массе своей состоявших из тружеников – крестьян, скотоводов и охотников, больше объединяла их в общей борьбе за существование, чем разъединяла» [там же, с. 140].

Между тем, и сегодня в фольклорной повествовательной культуре русских старожилов Бурятии бытуют предания о прежних хозяйственных контактах русских и бурят, а также устные рассказы о бытовых взаимоотношениях русских и бурят в недалеком прошлом. Подобные рассказы мы записывали как в старожильской, так и в старообрядческой среде. Необходимо отметить, что рассказы старожилов отличаются меньшим набором традиционных мотивов о межэтнических контактах русских и бурят, нежели рассказы старообрядцев (семейских). И тем не менее, рассказы о хозяйственных взаимоотношениях русских старожилов и бурят являются неотъемлемой частью народной повествовательной культуры русского старожильского населения Бурятии. «(А когда буряты заезжали, как Ваша мама принимала их? – соб.). Ну, как она принимала. Ну, приехал, да приехал. Пригнали целое стадо овец, но. У нее же дворы большие были, загоняли, вот. И в дом... так же в дом заходили, вот. В доме-то они тут варили, эту, баранину варили. Ну, как сказать вам, гостеприимные... в общем, разрешали

заезжать и ночевать, бывать» (зап. от Липиной В.И., 1923 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.); *«Да тут теперь русски, и татары, и буряты, все живут. Все дружно живут. Все дружно живут <...>. Они (Буряты. – соб.) раньше ямиичили. Буряты-то ходили в Баргузин, мясо возили, скота гоняли, особенно баран. И ночевали, и всё. <...> Но, дружно жили. Заедут ночевать, все равно пускали. Зимой оне, зимой ходили <...>. Потому-ка, лошадям сено давали. Оне же с Баргузина не повяжут сено с собой, с грузом идут»* (зап. от Истомина В.Ф., 1924 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.).

Взаимовыгодные хозяйственные отношения, судя по рассказам информантов, являлись основой для постоянных межэтнических контактов русских и бурят, способствовали установлению не только деловых, но и дружеских взаимоотношений: *«Как я уж насколько помню, ну дак это я когда, я-то уж старуха. А тут вот баргузинские буряты, из Баргузина, там все большинство буряты жили, вот, так они, когда ехали, гнали эти... целые стада овец, бывало, на продажу, я знаю, что они к нам заезжали, к свекрови к моей. Все, сдружились они, и она и говорит, оне несколько лет... но, они уж тут друг к другу по имени называли, и все. И она мне говорила, что они несколько лет к ним заезжали. И вот я из этого делаю вывод, что вражды не было между русскими и бурятами. Наоборот, дружно жили»* (зап. от Липиной В.И., 1923 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.). Таким образом, в преданиях и устных рассказах русских старожилов об отношениях с коренным населением устойчивым является мотив, семантическим компонентом которого выступает дружба русских и бурят.

В устных рассказах о хозяйственных взаимоотношениях русских и бурят содержатся мотивы, связанные с хлебом. И в этих текстах информанты обязательно (это касается и старожилов, и старообрядцев-семейских) акцентируют внимание на большой разнице в приготовлении и употреблении в пищу хлеба русскими и бурятами: *«Оне (буряты – Е.Т.) токо... хлеб не*

пьякли, а лепешки. Лепешки пекли вот таки круглы. Оне, видно, не умели печь, а лепешки месили. В лепешках ели» ("семейский" текст) (зап. от Вахрушева Н.К., 1923 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в апреле 2001 г.); «(А буряты хлеб ели? – соб.). *Наверное, ели. Это...давно уже к это... к хлебу-то приучились. Зерно толкли. Мельниц не было никаких. Зерно толкли, в муку превращали его. Ну, а потом тоже, замешивали лепешки. Но, русские-то, они хлеб как хлеб пекли, а буряты-то где... вот они там...на улице, на этих, на противнях на таких лепешки... ели»* ("старожильческий" текст) (зап. от Липиной В.И., 1923 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.). Противопоставление русские пекут хлеб как хлеб / буряты пекут лепешки (лепешки – устойчивый компонент мотива) в рассказах является не случайным: для земледельца хлеб – непреходящая ценность, и тот факт, что кто-то (в данном случае – скотоводы-кочевники) может либо вообще обходиться без него, либо ограничиваться лепешками, поражал воображение и входил в устную традицию.

Если отражение хозяйственных взаимоотношений в повествованиях старожилов и старообрядцев сильно не отличается, то форма бытовых контактов старожилов и бурят / семейских и бурят существенно разнится. В рассказах современных старообрядцев в неразрывной связи с мотивом дружбы, обязательного угощения бурят, если они заходили в дом к семейским, выступает мотив запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой с иноверцами. Этот мотив является отражением религиозных убеждений и бытовых реалий прежних старообрядцев. По их верованиям, садиться за один стол/есть из одной посуды с некрещеным человеком считалось большим грехом: «(А если бурят заходил в избу к семейским, как его встречали? За один стол усаживали с собой? – соб.). *Нет, нет, не сажали. Лавку, стул. Здесь стол, здесь мы же сидим, а здесь ему. Дают тарелку или чашечку, красива чашечка, чай наливали или суп нальют ему. Больше чай в чашечку. А теперь всё за одно. (Потом эту посуду хранили? – соб.). Хранили. Так она и хранилась, так и называлась «бурятская чашечка». (А сами из этой посуды не ели? – соб.). Не. Грех. Потому что он не крященный, вот. Грех. Щас все... Раньше вообще было грех. Поэтому шили, что это грех»* (зап. от Сластина Л.А., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в июле 2001 г.).

Рассказы же старожилов свидетельствуют о том, что в среде приверженцев традиционного православия строгого запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой с иноверцами не существовало: «(А когда буряты заходили, угощали их чем-нибудь? Чаем поили? – соб.). *Ну, она свое привозили, она свое привозили. Особенно она мясо любили. Вот, она варят это мясо, не доваривают, кровь бежит, едят, ага. Свои ели ... продукты раньше.* (Но все равно же, чай-то наливали им? – соб.). *Но, конечно, чай-то кипятили.* (А посуда была отдельная для бурят? – соб.). *Не-а. Не-е-е. У нас вместе все было»* (зап. от Истоминой Г.И., 1925 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.). В то же время информанты указывают на то, что буряты возили с собой не только продукты (мясо), но и посуду (чугунные котлы): (А посуду отдельную держали для бурят? – соб.). *Не-е-т. Все из одной посуды.* (А ничего, что они некрещенные? – соб.). *А они свою возили посуду. Они свою посуду возили. Они же из тарелок, допустим, они не ели, там. А они возили котлы такие вот чугунные, такие котлы такие чугунные, вот. В этих котлах они варили не в доме, а на улице, там»* (зап. от Липиной В.И., 1923 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.). Однако, что касается непосредственно посуды – тарелок, чашек – похоже, что ели и пили "все из одной посуды".

Как известно, между русскими и бурятами издавна существовали не только хозяйственные, но и родственные связи. Межэтнические браки представляют собой одну из показательнейших сторон межэтнического взаимодействия. Уникальным в данном отношении является семейское с. Хасурта Хоринского района Республики Бурятия. По свидетельствам информантов, жители села с фамилиями Ивановы, Казазаевы, Абрамовы, Серпионовы – это «чистокровные» семейские, а носители фамилий Мартыновы, Бурдуковские, Вахрушевы являются выходцами из бурят: *«Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно – у ей глаза голубые, а волос черный-черный, бурятский такой. Красивая была»* (зап. от Серпионовой Е.Г.,

1937 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в апреле 2001 г.). В то же время семейские, согласно рассказам, заключая браки с бурятами, старались обратить бурят в свою древлеправославную веру: *«Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моего прадеда был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить»* (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в апреле 2001 г.); *«Его, дедушку этого, Михаила, дедушку, перевели в семейску... в семейску веру перевели. Он давай, это, по-семейски молиться, в церкву ходит молиться, в общем, давай он. Так вот. Перевели его»* (зап. от Вахрушева Н.К., 1923 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в апреле 2001 г.).

В среде же старожилов межнациональные браки, поддерживаемые Русской Православной Церковью с целью обеспечения оседлости кочевого народа, его христианизации, и вовсе приводили к появлению метисного населения, которое дало, по словам Г.М. Осокина, «особую ветвь русского народа». Например, одним из районов Бурятии, в котором компактно проживают потомки метисного населения, является Тункинский район. Информант свидетельствует: *«В долине (Тункинской. – Е.Т.) переплелись русские и бурятские обряды. Мы преклоняемся и перед буддийской, и перед христианской верой. ... Вся кровь смешалась»* (зап. от Нефедьевой Т.С., 1952 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в октябре 1995 г.).

Подобное переплетение обычаев и обрядов наблюдается не только в Тункинской долине, но и в других районах, где проживают русские старожилы: *«(А вот вы, когда через перевал переезжаете, видите там бурятские ленточки на деревьях? – соб.). Видим. (Вы-то это делаете? – соб.). Де-е-лаем. Привязывают. Копейки бросаем. (А вот что это означает? – соб.). Но, это кака-то вера, видно. Вот уж не знаем. (А Вы почему это делаете, Вы же православные? – соб.). Ну, как, я верушиа. Я крещена. Я верю, верую. Видим, что там тряпочки вешаются, и мы повешаем. Копейки бросали. (Зачем? – соб.). <...> Знаете, чо говорят: Богу ... в щастливу дорогу... (Какому Богу? – соб.). Бурятскому богу - Бурхану (В.Ф.). <...> Вот,*

чтоб дорога хороша была, щастлива, вот и копейки эти бросают» (зап. от Истоминой Г.И., 1925 г.р., Истомина В.Ф., 1924 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в 2006 г.). Факты двоеверия православие/язычество – буддизм/шаманизм (на уровне оппозиции русские–буряты) нашли свое отражение в локальной фольклорной традиции Тункинской долины. А вот тексты, содержащие мотив перевода буддистов/шаманистов в православие (у семейских это традиционный мотив), нами у старожилов Тункинской долины не зафиксированы.

Таким образом, в преданиях и в устных рассказах русского старожилого населения Бурятии нашли отражение исторически сложившиеся межэтнические контакты русских и бурят. Межэтническое взаимодействие определялось толерантностью обоих народов, стремлением к полному принятию русскими поселенцами «этнической заданности вновь осваиваемых территорий, т.е. народов и их культур» [Павлинская 2008, с63].

Итак, можно констатировать, что общественная значимость цикла преданий о заселении и освоении русскими территории современной Бурятии обусловила их жизнеспособность и неплохую (по сравнению с другими циклами) сохранность. Мы имеем в виду вот что. На территории Бурятии, например, ранее широко бытовали принесенные русскими переселенцами и усвоенные их потомками предания на почти повсеместно распространенные в Сибири сюжеты о Ермаке, об Иване Грозном, о Емельяне Пугачеве. Эти предания составляли целые тематические циклы (за исключением сюжетов об Иване Грозном, который только упоминается в преданиях о Ермаке, так же, как упоминается царица Екатерина в преданиях о старообрядцах). Об этом свидетельствуют фольклорные записи Л.Е. Элиасова, успевшего в 30–50-ые годы прошлого столетия зафиксировать сюжеты исторических преданий, бытовавших на территории Забайкалья. «Здесь можно услышать подробные повествования о Степане Разине, о Емельяне Пугачеве, об Александре Суворове, о Н.Г. Чернышевском и многочисленные предания самого разнообразного характера о декабристах. Эти предания

рассказываются как большими знатоками устной народной поэзии, <...> так и теми, кто знает по одному, по два предания», – писал в 1966 году в предисловии к сборнику текстов «Байкальские предания» Л.Е. Элиасов [Элиасов 1966, с. 38-39]. Однако сегодня предания, о которых говорит Л.Е. Элиасов, нам зафиксировать не удастся (за исключением преданий о братьях Кюхельбекерах). Не спасло эти предания даже то (в фольклорной версии), что когда-то они, принесенные русскими из мест исхода, являлись индикаторами этнической идентичности. А предания о первопоселенцах продолжают в той или иной форме и с той или иной степенью интенсивности (к сожалению, здесь мы не можем быть оптимистами) бытовать в локальных фольклорных традициях русских старожилов Байкальского региона.

II.8. Рассказы о происхождении некоторых бурятских родов в репертуаре русского старожилого населения Тункинской долины

Как известно, культура любого народа всегда конкретно содержательна в своем духовном и материальном проявлении. И содержание это определяется генезисом, историей народа, природно-экологической средой обитания, иноэтническим окружением.

Миграционные процессы, начавшиеся в конце XVI века и приведшие к массовому переселению крестьян из различных районов России в Сибирь и на Дальний Восток, а также внутрисибирская миграция населения обусловили совместное проживание на одной территории (в данном случае Западного Забайкалья) русских и бурят. Русская сибирская культура, наряду с внутрирусскими контактами различных переселенческих групп, формировалась, таким образом, и в условиях межэтнических контактов. Это обстоятельство обусловило специфику бытования как материальной, так и духовной культуры русского старожильского населения Бурятии. В сфере духовной культуры межэтнические контакты проявились, во-первых, в области языка. «В русские говоры вошел довольно большой слой бурятских

заимствований, характеризующих главным образом группы лексики, связанные с условиями жизни и деятельности в этом регионе (В Бурятии. – Е.Т.) Восточной Сибири» [Эрдынеева 1984, с. 52]. И во-вторых, этническое контактирование русских и бурят проявилось в сфере фольклора. Межнациональное общение не могло не сказаться на фольклорной традиции каждого из этих народов – это процесс объективный и повсеместный, где проживают на общей территории разные этносы. Сам процесс заимствования не является чисто механическим, он требует творческих усилий и обусловлен определенным комплексом факторов – этнокультурных, социальных, эстетических и т.п. [Померанцева, Чистов 1979, с. 4].

Сюжеты некоторых преданий, бытующих или ранее активно бытовавших в среде русского старожилого населения Бурятии, являются иноэтническими по своему происхождению. Попав в Забайкалье, русские первопоселенцы вступали в контакт (хозяйственно-бытовой, военный) с местным населением края, которое представляло собой, главным образом, племена бурят. Поэтому основная часть преданий на иноэтнические сюжеты в русском фольклоре забайкальцев принадлежит бурятской фольклорной традиции.

Механизм попадания нарративов на иноэтнические сюжеты в репертуар русского населения, возможно, представлял собой прямое заимствование с целью получения информации. Так как фольклор был, практически, единственным источником получения информации, то, по-видимому, этот этап характеризовался довольно высокой активностью функционирования бурятских преданий у русских. Активность бытования преданий на иноэтнические сюжеты в начальный период формирования русской локальной традиции в Бурятии поддерживалась также тем, что начали создаваться смешанные браки, когда женами русских переселенцев становились бурятки. Такие браки поддерживались Православной Церковью с целью обеспечения оседлости кочевого народа, его христианизации [см. об этом: Бураева 1999]. Смешанные браки приводили к появлению метисного

населения, которое дало «особую ветвь русского народа» (Г.М. Осокин). Одним из районов Бурятии, в котором компактно проживают потомки метисного населения, является Тункинская долина.

Тункинская долина – одно из уникальных (с точки зрения этнографов, фольклористов, лингвистов) мест Западного Забайкалья. Жителей Тункинского района называют карымами или ясашными: *«Ясашные – буряты женились на русских. Буряты платили ясак, вот их и прозвали ясашными. <...> Ясашные просто сами смешанные браки называли. И кто от этих браков родился – ясашные»* (зап. от Нефедьева Г.А., 1930 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в октябре 1995 г.). С годами сложился особый антропологический тип населения – «мунгальской породы» [цит. по: Бураева 1999: 25]. И все же Г.А.Нефедьев отмечает: *«Он (Ясашнай. – Е.Т.) какой бы ни был, но его можно отличить, что это русский»*.

Сами жители Тункинской долины, являющиеся далекими потомками метисного обрусевшего населения, идентифицируют себя с русскими. Нефедьев С.А., 1923 г.р., житель села Кырен Тункинского района, сообщает: *«Даже язык-то бурятский не знаем, не то что чё ...»*. И прибавляет поговорку, которая также бытует в Тункинской долине: *«Мы не виноваты, что все буряты на нас похожи»*. А супруга его, Нефедьева В.Д., 1927 г.р., на вопрос о том, какие песни пели во времена ее молодости, ответила: *«Пели всё русские песни, бурятски-то мы совсем не пели»*. Вместе с тем, дочь супругов Нефедьевых, Нефедьева Т.С., 1952 г.р., свидетельствует: *«Мы преклоняемся и перед буддийской, и перед христианской верой. ... Вся кровь смешалась»*. Как бы то ни было, сегодня жители Тункинской долины осознают себя русскими. И субъективно, и объективно они таковыми и являются. И тем не менее, именно в их среде наиболее активно (по сравнению с другими этносоциальными группами русского населения Бурятии) бытуют произведения, заимствованные из бурятской фольклорной традиции или являющиеся родственными ей.

Межэтнические браки способствовали тому, что раньше многие и

старожилы, и старообрядцы хорошо знали бурятский язык. О том, что многие жители Тункинской долины раньше владели бурятским языком, свидетельствуют и фольклористы, и этнографы. В частности, Г.М.Осокин писал: «Местный крестьянин, знакомый с бурятской речью, не отказывает себе в удовольствии послушать и бурятские сказки, которых у последних довольно» [цит. по: Матвеева 1976, с. 116-117]. Знание русскими старожилам бурятского языка способствовало взаимодействию русской и бурятской фольклорных традиций. Известная исследовательница бурятского фольклора Н.О. Шаракшинова свидетельствует: «Интерес и любовь русского человека к фольклору бурят можно наблюдать и в наши дни. Среди русского населения широко бытуют бурятские легенды, предания, песни <...>. В 1965 году в Тункинском районе Бурятской АССР песни и предания бурят исполнял талантливый народный поэт-импровизатор Иван Куприянович Бекетов» [Шаракшинова 1987, с. 9]. Активным "распространителем" бурятского фольклора в русской среде был и известный тункинский сказитель Е.И. Сороковиков-Магай. «Магай, по свидетельству односельчан, прекрасно знал народное творчество бурят, эвенков, исполнял их произведения на русском и бурятском языках», – пишет автор монографии о творчестве Е.И. Сороковикова-Магая Р.П. Матвеева [Матвеева 1976, с. 117]. Двуязычие как русских, так и бурят способствовало упрочению межэтнических взаимоотношений двух народов, приводило к более тесному взаимодействию в области материальной и духовной культуры.

Таким образом, совместное проживание на одной территории русского и бурятского народов, взаимодействия и взаимовлияния в области материальной и духовной жизни, создание смешанных браков, без сомнения, стимулировали функционирование в русскоязычной среде бурятских преданий. Большую группу таких преданий составляли этногенетические предания. И это не случайно, поскольку этногенетические предания «несут в себе ту информацию, которую сам народ помнит и сохраняет о своих генетических истоках и о своем прошлом, правда, пропущенную через

коллективно-психологические представления, через коллективное мышление» [Алексеев 1977, с. 11].

Русским поселенцам, как нам представляется, важно было уяснить этническую специфику бурятского народа, тем более, если буряты были не просто соседями, а становились родственниками. Этногенетические же предания (наряду с обычаями и обрядами) «пожалуй, более чем другие элементы культуры, этнически специфичны», поскольку «интимно связаны с этническим самосознанием» и являются одним из «наиболее характерных внутренних элементов культуры именно данного народа» [там же]. Этногенетические предания, таким образом, являясь «этнически специфичными», несли в себе информацию о бурятском народе, обладание которой способствовало, во-первых, адаптации русских первопоселенцев в условиях совместного проживания, и, во-вторых, развитию добрососедских/родственных взаимоотношений.

В репертуаре русского старожилого населения Бурятии в 30-50-е годы прошлого столетия были зафиксированы предания, повествующие о происхождении некоторых бурятских родов. Таковы этногенетические предания «О Бурядае и Суйхане» [Элиасов 1960, с. 373-375], «Богатырь Хоридой» [Элиасов 1960, с. 386], «Олзой, сын бурята» [Элиасов 1960, с. 387], «Баргу и Булагчин» [Элиасов 1960, с. 388-389], «Бурят-богатырь» [Элиасов 1960, с. 388] и другие (записи разных лет Л.Е.Элиасова).

Предания, как правило, рассказывают о первопредке, от которого пошел тот или иной бурятский род. Предания эти глубоко архаичны и являются по сути мифологическими преданиями. Следуя классификации мифов Б.Н. Путилова, мифы-предания о происхождении бурятских родов можно отнести к мифам творения микромира. Как и большинство новогвинейских мифов, исследуемых Б.Н. Путиловым, мифологические предания бурят «по своему содержанию, по социальной функции строго локализованы: это – мифы данной этнической общности; в них запечатлена история (вернее, предыстория) этнических коллективов от момента

появления их первопредка и до окончательного установления их в современных формах, приобретения известных культурных благ и навыков и получения определенных социальных норм и правил» [Путилов 1980, с. 25-26]. Действительно, этногенетические мифы бурят всегда привязаны к определенному месту, объекту – будь то священное озеро Байкал, подножие Саянских гор (Тункинская долина) или остров Ольхон. Подобная привязанность мифа-предания к месту, к объекту является реализацией основной функции текстов данного жанра – трансляции мифологической информации. И русские исполнители бурятских преданий очень четко указывают место, где происходит то или иное событие, не утрачивая в своих рассказах топонимов и гидронимов.

Мифологическое начало в преданиях, исполнявшихся в русскоязычной среде, всегда связано с образом женщины – шаманки-прародительницы. Именно шаманка (а не простая женщина) должна родить сыновей, от которых возьмут начало бурятские роды. В предании «О Бурядае и Суйхане» шаманка-прародительница Суйхан, (в бурятской мифологии – Асуйхан или Айсухан), чтобы родить сына, призывает на помощь Байкал, который становится одним из первопредков трех бурятских родов, так как сам Бурядай «уж совсем старым стал» и все печалился, что у него нет детей и «род людской здесь кончится» [Элиасов 1960, с. 373-375]. «Идея о Байкале как колыбели бурятского народа, – пишет исследовательница бурятской культуры С.Г. Жамбалова, – питается целым комплексом космогонических мифов о Буха-нойон-бабае, Эхирите и Булагате, Хоридое, шаманках Айсухан и Хайсухан. Действо этногенетических мифов во всех случаях происходит у Байкала или в байкальских водах. В мифопоэтическом сознании бурят Байкал осмысливается как одна из фундаментальных стихий мироздания и выступает как среда зачатия и порождения» [Жамбалова 1999, с. 64]. Байкал, таким образом, как жизненно важный объект природы для людей, одушевляется и наделяется функцией тотемного первопредка. Фантастическое в подобных преданиях преобладает над реальным, но в эту

фантастику верят, подводят под нее историческую основу (эхириты, булагаты и хори-буряты, действительно, наиболее древние бурятские роды), что позволяет отнести эти рассказы к жанру мифа-предания.

Характерно то, что, попадая в русскоязычную среду, подобные тексты не меняют своей жанровой принадлежности, так и оставаясь мифологическими преданиями. То есть, русские старожилы, восприняв эти произведения в форме мифов-преданий, не трансформировали их, например, в сказку: сохранились характер сюжеттики, структура, функциональное назначение данных нарративов. В родном же бурятском фольклоре наблюдается процесс трансформации этногенетических преданий в сказочное повествование. Связано это с постепенной частичной утратой народом мифологического мировоззрения [см. об этом: Баранникова, Бардаханова 1993, с. 18-19].

Данное положение можно проиллюстрировать на примере сюжета о лебеди-прародительнице. У русских старожилов Тункинской долины предание на сюжет о девушке-лебеди зафиксировано под названием «Богатырь Хоридой» и повествует о возникновении бурятского рода, от которого потом пошли тункинские буряты. Богатырь Хоридой, поссорившись с братьями Булагатом и Эхиритом (устойчивый мотив в этногенетических мифах), пошел на берег Байкала, увидел купающихся лебедей, «подкрался к платьям и взял одно себе за пазуху». В обмен на одеяние девушка-лебедь пообещала юноше выйти за него замуж и родить ему «доброе сына». «Вскоре у них родился сын, потом – другой. Так и пошел род за родом тункинских бурят» [Элиасов 1960, с. 386]. Данный сюжет (вместо лебедей могут выступать любые другие птицы) является международным и очень популярным. В бурятской мифологии героиня, найдя свое лебяжье одеяние, облачается в него и улетает на небо: она выполнила свое предназначение – дала жизнь человеческому роду.

В устах русских исполнителей этногенетическое предание о лебеди-прародительнице утратило некоторые детали, мотивы, в частности, не

указывается количество девушек-лебедей, утрачен мотив об одиннадцати сыновьях, мотив просьбы вернуть лебяжье одеяние, мотив возвращения на небо. Однако сохранено главное, ради чего рассказывается предание – информация о тотемных зачинателях родов: у хоринских бурят лебедь является тотемной птицей. Предание, заимствованное из иноязычного фольклора с определенной целью, не меняет жанровой принадлежности и функционального назначения, присущих ему с момента возникновения в родном этносе. Образ чудесной лебеди-прародительницы в рассказах русских исполнителей не утратил своей глубинной связи с мифом, выполняя функцию тотемного первопредка.

В бурятской фольклорной традиции, как свидетельствуют исследователи бурятского фольклора, «легенда о лебеди-прародительнице получила распространение среди разных бурятских племен. Сама птица лебедь считалась у них священной» [Баранникова, Бардаханова 1993, с. 18]. Однако чуть ниже читаем: «Уже в одной из ранних публикаций варианта данной легенды, принадлежащей Г.Н.Потанину, отчетливо проступают черты и мотивы, свойственные поэтике сказочного жанра: осложняется сюжетная разработка, оттеняются переживания героини <...>» [там же]. Таким образом, мифологическое предание, постепенно утрачивая связь с мифом, трансформируется в сказку. «В сказочной трактовке жена-лебедь навсегда принимает облик земной женщины и наделяется привлекательными чертами хранительницы домашнего очага и заботливой матери» [там же, с. 19]. Образ Хоредоя также вытесняется из сказочного повествования, заменяясь образом бедного юноши, чаще всего сироты. Б.Н. Путилов определил подобные переходы формулой «от мифа к...», в данном случае – «от мифа к сказке» [Путилов 1980, с. 78]. Таким образом, бурятские этногенетические предания, заимствованные когда-то русскими, в иноэтническом фольклорном окружении по существу не меняются, они с точки зрения жанровой принадлежности "консервируются", в то время как в генетически родственном фольклоре происходит процесс трансформации

мифологического предания в сказку.

В русской фольклорной традиции Тункинской долины зафиксировано также заимствованное у бурят предание, повествующие о тотемном первопредке булагатских родов – быке Буха-Нойоне. Согласно бурятским мифологическим преданиям, спустившийся с небес Ринчин-хан, влюбившись в Будан-хатан, дочь ойратского Тайчжи-хана, бежал с ней из Монголии в Тункинскую долину. Отец девушки, приняв вид пестрого быка, пустился за беглецами в погоню. Ринчин-хан, узнав об этом, превратился в сивого быка Буха-Нойона и, посадив на себя Будан-хатан, добрался до Тункинской долины. А на пути преследования поставил своего двойника из большого камня. Пестрый бык с безумной яростью бросился на мнимого Буха-нойона и, обломав о камень свои огромные рога, возвратился ни с чем в Монголию. После этого случая люди стали именовать Ринчин-хана Буха-нойоном. В местности Хоймор Тункинской долины у Буха-нойона и Будан-хатан родился сын Булагат. Также они воспитали найденьша Эхирита, подобранного ими на берегу реки (вариант – на берегу Байкала) (зап. и переведено на русский язык С.Д. Бабуевым от Гармаева Д.Г., 1892 г.р., в улусе Ехэ-Цакир Закаменского района РБ в 1970 г.). Таким образом, если Булагат является сыном сивого быка и дочери Тайчжи-хана, то Эхирит является сыном водной стихии – реки или священного озера. Соответственно, тотемом-прародителем булагатов выступает бык, а тотемом-прародителем эхиритов – рыба налим.

Русской локальной традиции Тунки знакомы, как уже было сказано выше, разные версии мифологического предания о Буха-нойоне. Однако сюжетобразующим в них является топонимический мотив, объясняющий название горы – Бычья. *«Пониже села Гужиры есть местность Далхай. В этой местности есть гора, которая называется Бычьей. Дело было так. Из Монголии вышли два огромных быка».* Далее в предании рассказывается, что один из этих быков, умирая от жажды, *«уткнулся в утес – так и окаменел».* Вид горы напоминает быка. *«Особенно выделяются рога. Раньше на этих рогах стояла русская и бурятская часовня (абон – молельный дом)».* Другой

бык утонул в водах реки Ангары. *«Этот бык сейчас виден из Ангары, виден его только один рог, напоминающий остроконечную скалу. Эта скала называется Шаманский камень»* (зап. от Бекетова И.К., 1891 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1963 г).

В другой версии предания о Буха-нойоне бык *«хотел перейти через Саяны, но не мог, дошел до середины и окаменел. Две горы имеют вид рог (Рогов. – Е.Т.), идущий вниз хребет – вид туловища животного. Буряты превратили его в священного быка – Бухай-нойона, построили часовню, совершают паломничество»* (зап. от Пантелеева А.Н., 1910 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1968 г.). В русской традиции мотив этногенеза одного из бурятских родов – булагатов – присутствует в латентной форме: почему-то же на рогах окаменевшего быка стояли русская и бурятская часовни (первый вариант); буряты превратили Буха-нойона в священного быка, *«построили часовню, совершают паломничество»* (второй вариант). Часовни свидетельствуют о сакральном значении горы Бычьей. Причем гора священна не только для бурят, что в этнокультурном контексте объяснимо (Буха-нойон – прародитель булагатов, их тотемное животное), но и для русских тункинцев, в чьих жилах течет и бурятская кровь. Общим для русских вариантов преданий о Буха-нойоне является мотив окаменения быка – таким образом объясняется наличие природного объекта в данной конкретной местности. «Мифологическая заряженность окружающей топографии» [Путилов 1980, с. 28] наряду с мифологическими преданиями, объясняющими происхождение и формы природных объектов, является, по словам Б.Н. Путилова, одним из факторов, поддерживающих в целом мифологическую систему в ее живом состоянии.

Итак, этногенетические предания бурят о происхождении булагатских родов в русской фольклорной традиции приобретают в большей степени форму топонимических нарративов. Тем не менее, их сюжетно-композиционные структуры кардинально не меняются, что позволяет данным текстам оставаться в жанровых границах мифологических преданий.

Анализ сюжетов/мотивов бурятских этногенетических преданий в репертуаре русского старожилого населения Бурятии показывает, что в жанре предания если и имеет место процесс адаптации инородных сюжетов/мотивов к русской локальной традиции, то только на уровне стиля, языковых поэтических средств, не затрагивая сюжетно-тематических глубин и персонажно-образной системы заимствованных преданий. Мы объясняем это функциональным назначением жанра предания – максимально точно объяснить какое-либо явление, донести без изменения (читай – правдиво) информацию о давно прошедших временах и событиях (на сказке, например, такой "ответственности" не лежит). Тем более, если эта информация касается других народов: хорошее знание генеалогии соседнего народа, его нравов, обычаев – дань уважения этому народу.

В целом, функционирование бурятских этногенетических преданий в русской локальной традиции способствует их консервации и сохранению жанровой принадлежности. Давно войдя в репертуар русских сказителей, предания на иноэтнические сюжеты являются неотъемлемой составной частью русской локальной традиции старожилов Тункинской долины, определяя тем самым ее специфику.

В заключение еще раз отметим, что локальные репертуары преданий сибирских старожилов формировались под воздействием конкретно-исторических обстоятельств, наиболее значимым из которых было заселение и освоение русскими сибирского региона, в процессе чего происходили неизбежные межэтнические контакты и как следствие – межэтнические заимствования.

II.9. Рассказы о названиях населенных пунктов и географических объектов

Оказавшись в середине XVII века на окраине Российской империи, в иноэтническом окружении, русские не только бережно сохраняли фольклор,

принесенный из мест исхода, но и в силу определенных обстоятельств создавали новые фольклорные тексты, которые выполняли прежде всего прагматическую функцию. Такими текстами, имеющими для людей, осваивающих новые территории, прикладное значение, стали топонимические предания: они являлись для русских поселенцев некой системой координат на новых, пока еще незнакомых территориях. Вполне закономерно поэтому, что большую группу преданий, записанных от русских старожилов Бурятии, составляют топонимические предания. Эти предания имеют весьма существенное прагматическое значение, объясняя происхождение названий населенных пунктов и географических объектов Западного Забайкалья, являясь при этом способом хранения и передачи во времени и пространстве архиважной этноисторической, этнокультурной информации.

Историческая судьба жанра преданий в локальных традициях русских старожилов Бурятии тесно связана с историей заселения и освоения края. История эта «не стала еще чем-то далеким, уходящим в века, она хранит живые следы первопроходцев – выходцев из разных районов России и из разных социальных слоев» [Матвеева 1981, с. 61]. Значительный пласт народной исторической (в широком смысле этого слова) прозы русских старожилов составляют топонимические предания. Имена собственные в топонимических преданиях представляют собой группу слов, непосредственно (но довольно часто и опосредованно) связанных с национальной культурой, менталитетом, вероисповеданием создавшего эти онимы народа. Мысль о том, что в ономастической картине мира воплощается характер культуры каждого этноса стала в науке об онимах аксиомой. Учитывая, что в фольклорном тексте слово обладает большей семантической амплитудой и определенной национально-культурной коннотацией, предположим, что имя собственное в фольклоре является более семантически «нагруженным», чем в бытовой речи, оним является особым языковым знаком, семантическим кодом, расшифровка которого сулит много

интересного в области лингвистики, истории, этнографии, географии. Географические названия, или топонимы, являясь продуктом народного сознания, отражают все стороны духовной и материальной жизни людей.

Русские топонимические предания представляют собой устные прозаические рассказы, которые своей исторической основой (многие топонимические предания содержат в своей структуре исторические мотивы) связаны с событиями общественной жизни первых засельщиков края, а своей мифологической основой – с древнейшими представлениями и верованиями той социальной общности, к которой принадлежат носители преданий. Выявление этих двух основ позволяет воссоздать языковую (и как одну из ее ипостасей – ономастическую) картину мира русских людей, которым пришлось кому добровольно, а кому и по принуждению осваивать новые территории на востоке Российского государства.

Интенсивное заселение Восточной Сибири начинается с середины XVII века и сопровождается массовым именованием географических объектов осваиваемого первопроходцами и первопоселенцами пространства. Набор географических терминов, связанных с деятельностью человека, зависел от социально-экономических условий, ландшафтных и климатических особенностей заселяемой территории. История того, как и почему возникло то или иное географическое название закрепляется в народной памяти и остается в ней в виде топонимических преданий или топонимических мотивов в других жанровых разновидностях преданий. Ю.М. Лотман летописные тексты очень образно назвал «превращением жизни в текст», который затем переходит в коллективную память [Лотман 2004, с. 398]. Предания – это тоже тексты, в которые превратилась жизнь общины, только тексты устные, передаваемые от поколения к поколению из уст в уста и таким образом вошедшие в фольклорную традицию, т.е., в память народа. «Преобразование жизни в текст, – пишет Ю.М. Лотман, – не объяснение, а внесение событий в коллективную (в данном случае национальную) память. Наличие же единой национальной памяти было знаком существования

национального коллектива в виде единого организма. Общая память была фактом осознанного единства существования. В этом смысле именно летописи и функционально близкие к ним *памятные знаки* (могилы и надписи на памятниках, сами памятники, надписи на стенах зданий, топонимика) (Подчеркнуто мной. – Е.Т.), а не исторические факты в прагматическом изложении, представляя не объяснение событий, а *память* о них, могли выполнить для коллектива функцию *знака существования*» [там же]. Ю.М. Лотман делает акцент на том, что тексты – летописные – не пытаются объяснить событие, они просто хранят память об этом событии. В ряду памятных знаков, идентичных летописям, Ю.М. Лотман называет и топонимию. Действительно, мнемоническая функция топонимов, или как ее назвала А.В. Суперанская, функция пролонгирования во времени и пространстве памяти о людях или исторических событиях [Суперанская 2007, с. 312] представляется одной из важнейших с точки зрения воссоздания народной картины мира: без памяти о событии нет в языковой картине мира и отражения этого события и отношения к нему людей. Неслучайно В.Н. Топоров в статье «Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте» [см.: Топоров, сайт] имя собственное в фольклорном тексте наделяет такой функцией, как консервирующая (сохраняющая память о первособытии).

Любое имя – это результат деятельности людей, который во многом определяется духовным опытом народа, историческими условиями формирования этноса. А.Ф. Лосев в работе «Философии имени» пишет: «Имя – как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще – есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. <...> Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир» [Лосев, сайт]. Сегодня становится особенно актуальным исследование имени собственного не только на этимологическом

и семантическом уровнях, но и на уровне прагматическом (осознание необходимости выбора того или иного имени собственного). Именно мотивация при именовании географических объектов является важным показателем своеобразия народного самосознания, миропонимания, а сама топонимия представляет мощный пласт духовной культуры, отражающей менталитет народа. Зачастую именно этим объясняется возрастающий интерес ученых смежных с лингвистикой дисциплин (фольклористов, культурологов) к исследованию топонимии того или иного региона.

Как мы уже отметили, имена собственные (онимы) давно привлекают внимание ученых различных областей знания: этнографов, историков, фольклористов, литературоведов, географов, языковедов (наверное, в первую очередь). В языкознании выделяется особый раздел – ономастика, занимающийся изучением имен собственных. К ним относятся личные имена, отчества, фамилии, прозвища людей, клички животных, названия населенных пунктов, гор, водоемов, небесных тел и др. Но по большому счету ономастика делится на два больших раздела (имеющих свои подразделы) – это антропонимика и топонимика.

Как указывает исследователь И.О. Казакова (имея в виду все имена собственные в фольклоре), «самобытность фольклорного ономастикона и его особая ценность для целого комплекса гуманитарных наук говорит, с одной стороны, о необходимости его изучения, а, с другой – о возможности выделения данного направления ономастики художественных текстов в отдельную и особую научную дисциплину – фольклорную ономастику» [Казакова 2002, с. 20]. Изучение фольклорных онимов, и в частности топонимов, продуктивно и в силу их полифункциональности/прагматичности, и в силу их исключительной емкости как носителей экстралингвистических знаний. В большинстве фольклористических работ топонимическая лексика рассматривается прежде всего с точки зрения ее семантики, изучение же топонимов с точки зрения их прагматики и в качестве этнокультурного артефакта только начинается.

Антропонимы и топонимы, встречающиеся в речевых актах, – бытовых и деловых высказываниях, фольклоре, литературных произведениях – всегда несут определенную функциональную нагрузку, решают прагматическую, или коммуникативную, задачу. Общеизвестно, что прагматика занимается изучением значения в составе контекста/дискурса. Это положение является основополагающим для лингвистической коммуникации, что сближает прагматику и функциональный аспект лингвистики. Мы попытаемся рассмотреть функционально-прагматические свойства имен собственных (ИС) на примере фольклорной прозы (преданий и устных рассказов) русских старожилов Бурятии.

С точки зрения когнитивной семантики (теории семантических прототипов), все имена (и нарицательные, и собственные), по утверждению А.К. Киклевича, делятся на три категориальных уровня: 1. надбазовый; 2. базовый и 3. подбазовый. ИС представляют собой, как свидетельствует А.К. Киклевич, «названия категорий подбазового уровня, для которых характерна высокая степень спецификации объектов» [Киклевич 2014, с. 268]. То есть прагматическая функция номинации/спецификации объектов, присущая и именам нарицательным, для имен собственных становится определяющей. На примере фольклорного топонима это положение можно проиллюстрировать следующим образом:

1. надбазовый уровень – *населенный пункт*;
2. базовый уровень – *село*;
3. подбазовый уровень – *Тарбагатай*.

Прагматика ИС определяется наличием у них денотата. Логично, что без денотата нет имени собственного, ибо только когда имя связано с денотатом, который известен участникам коммуникации, оно может осуществлять свою коммуникативно-прагматическую функцию. Если денотат неизвестен участникам коммуникации, имя собственное становится "пустым" звуком, не только не способным осуществлять коммуникацию, но и затрудняющим ее. В этом также заключается прагматическая суть ИС.

Прагматика фольклорного текста – это живой процесс воспроизведения, передачи и восприятия текста с учетом личности информанта и слушателя, а также с учетом социально-исторического контекста, в котором воспроизводится текст. С прагматической точки зрения ИС играют важнейшую роль в исторической фольклорной прозе, привязывая события, о которых идет речь, к месту, к объекту (топонимы), и/или маркируя участников этих событий (антропонимы).

В локальной фольклорной традиции русских старожилов Бурятии основной корпус исторической прозы связан с событиями заселения и освоения русскими Западного Забайкалья. Спецификой подобной прозы является наличие в ней большого числа топонимов и антропонимов. С какой целью они появляются в фольклорных текстах? Какие функции выполняют? Как воздействуют на исполнителей и слушателей? На эти вопросы помогает ответить прагматический аспект исследования ИС в фольклорном тексте. А прагматический аспект любого языкового явления (в том числе и фольклорного) в качестве необходимого условия для исследования предполагает анализ ситуационного контекста: важнейшими факторами, организующими систему топонимических/антропонимических номинаций, являются исторические события, местные происшествия, хозяйственно-бытовая, культурно-эстетическая деятельность людей, а также ландшафтно-климатические особенности.

Содержание того или иного топонима, объяснение причин и способов его возникновения являются по большому счету отражением истории той или иной территории. Но отражением специфическим, пропущенным сквозь призму фольклорного сознания, учитывающим особенности устной традиции. Поэтому содержание фольклорного топонима и топонима общеязыкового не всегда тождественно. Народные мотивировки топонимов вызываются к жизни определенными прагматическими причинами: желанием знать историю села, историю его названия и при этом недостаточностью достоверной информации; желанием объяснить названия географических объектов, включенных в орбиту жизнедеятельности людей, или на которых произошли памятные события (земельные и сенокосные угодья, сопки, пади,

ручьи, лесные поляны); желанием следовать традиционным мотивировкам, при этом поэтизируя окружающую среду (сегодня это предания с мифологическими мотивами, тексты, в которых персонифицируются географические объекты – горы, озера, реки – и соответственно наделяются именами собственными); желанием объяснить иноязычные топонимы. Все эти причины порождают народно-этимологическое объяснение происхождения топонимов, что сегодня в науке предлагается называть (в совокупности – причины и объяснение) фольклорной ремотивацией топонима [Березович 2006, с. 226].

Топонимическая система какого-либо региона дает ученым богатейший материал для воссоздания народной картины мира, позволяет задуматься над тем, какие факты, события, люди были важны для наших предков, отразивших в названиях «местную историю». История родных мест всегда волновала жителей этих мест, поэтому связанные с историей родного края географические названия пробуждали практический и эстетический интерес у носителей фольклорной традиции. Благодаря этому субъективному интересу (познавательная установка) и вполне объективным механизмам порождения фольклорных текстов, в локальных традициях появлялись различные версии происхождения того или иного топонима. Довольно часто эти версии разворачивались в нарративную макроформу (топонимические предания), в которой центральная информация о возникновении того или иного топонима обрастала множеством дополнительной информации, позволяющей извлечь определенные сведения как о самом топониме, так и о его создателях и пользователях. Функционально-смысловым стержнем таких преданий являлись мотивы, объясняющие возникновение той или иной топонимической номинации. А поскольку общеязыковая, или лингвистическая, мотивация топонима не всегда совпадает с фольклорной, есть смысл говорить о «фольклорной ремотивации топонима». Что очень важно, акт ремотивации топонима является одновременно, как пишет Е.Л. Березович, «актом "исторической (мифологической) рефлексии" носителя традиции» [там же]. Таким образом, ремотивация географических именованний сопряжена, во-первых, с конкретными знаниями жителями местности исторических/мифологических событий или фактов, послуживших поводом к топонимической номинации, и во-вторых, с внутренними переживаниями по поводу этих событий или фактов каждого исполнителя топонимических преданий. Приведем пример топонимического предания, объясняющего название села Кардон (Тарбагатайский район РБ): *«Вот село Кардон, вы думаете, почему так названо? Это раньше гнали ссыльных или вот заключенных. А там же железная дорога, вот возле железной дороги и кордон. Кордон – это слово тюремное, кордон. Потому что там оне останавливались и садились на поезд. И назвали это село Кардон. Вот на каком основании он назван. Вот это я могу*

свое село объяснить. ... Но Кардон знаю, что вот именно Кардон назвали, что останавливались там политзаключенные, все на воздух» (Зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.). Значение слова *кордон* (граница, рубеж) Толковым словарем русского языка объясняется как «1. Пограничный или заградительный отряд; пост охраны. 2. Место, где находится такой отряд или пост» [Ожегов, Шведова 1999, с. 295]. Информант же мотивирует возникновение топонима *Кардон* наличием в слове *кордон* "тюремного" значения («*кордон – это слово тюремное*»). Присутствие в прошлом в Восточной Сибири большого количества ссыльных и заключенных явилось причиной фольклорной ремотивации топонима: есть апеллатив *кордон* и есть исторический факт (Сибирь – в прошлом место ссылки и каторги), на основе которых рождается фольклорный текст, призванный объяснить название села. Обращает на себя внимание и несовпадение в написании слова *кордон* и топонима *Кардон* (хотя это может быть простая орфографическая ошибка, допущенная ранее местными номенклатурными работниками и закрепившаяся на письме).

Довольно часто в топонимических преданиях этиологический аспект топонимов выходит чуть ли не на первый план. Фольклорный текст о происхождении того или иного географического названия является именно *объяснением* причин и/или способов образования онима. Наряду с этим, топоним в фольклорном тексте – это всегда свидетельство культурного освоения пространства человеком: если на местности появляются географические объекты с именами собственными, эта территория считается освоенной, включенной в жизненное пространство человека, и наоборот, если территория не освоена, на ней нет объектов с именами собственными. Так в фольклорном тексте при помощи топонимов проявляет себя одна из универсальных мифологических оппозиций «свой/чужой». Топонимы, являясь особым языковым кодом, позволяют воссоздать очень часто мифологизированную языковую картину мира человеческой общности. Старожилы Баргузинской долины до сих пор рассказывают предание, объясняющее название деревни Покойники: «*Вот название деревни Покойники идет от семи мужиков. Добыли осетра и наелись, а потом воды напились, все скончались – семь мужиков на острове, на море – Чивыркуйский залив пишется, а деревня так и называется – Покойники*»

(зап. от Морокова Н.П., 1936 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.)¹. Сюжетообразующим в этом предании является топонимический мотив названия деревни – почему деревня называется Покойники. Мотив смерти семи мужиков объясняет это название. Причиной их гибели является употребление в пищу осетра. Мотив гибели от осетра в данном тексте редуцирован до обычной бытовой ситуации. И только с учетом фольклорной коннотации образа осетра можно реконструировать мотив с наибольшей полнотой. Традиционному слушателю, владеющему «ассоциативным тезаурусом» [Хроленко 1992, с. 108], воспринимающему фольклорное слово не только в его прямом значении, но и с учетом его семиотичности (осетр – не просто рыба, а персонифицированный "хозяин" водоема, в котором рыбачили мужики), смысл текста раскрывается намного глубже, и бытовая ситуация оказывается уходящей своими корнями в традиционные верования предков.

Обращают на себя внимание в этом предании и другие моменты, например, число мужиков – семь. Неизвестно, было ли их действительно семь, но в контексте фольклорного произведения эта цифра звучит символически. Фольклорно маркированным оказывается и место гибели мужиков – остров. Как утверждают исследователи, «в религиозно-мифологических представлениях многих народов мира остров как элемент сакральной географии наделялся хтонической семантикой и связывался с топографией мира мертвых» [Теребихин 1994, с. 107].

Таким образом, исходя из семиотичности фольклорных образов, мы можем констатировать, что топонимическое предание, повествующее о названии деревни Покойники, содержит в своей структуре в скрытом/свернутом виде мифологический рассказ о встрече людей с ирреальным миром и о ее печальном (однако, по-видимому, закономерном –

¹ Мы это предание последний раз слышали в Баргузинском районе в июне 2014 г. в исполнении женщины средних лет, однако не имели возможности зафиксировать его на диктофон.

съели осетра, нарушили «табу») исходе. Предание, рассказанное по поводу ойконима *Покойники*, позволяет восстановить одну из многочисленных сторон мифологической картины мира русских старожилов Баргузинской долины.

При этом надо учитывать, что не вся информация о топонимах остается в народной памяти и переходит в фольклорную традицию. По поводу трансмиссии содержания текстов во времени Ю.М. Лотман писал: «Казалось бы, что текст, проходя через века, должен стираться, терять содержащуюся в нем информацию. Однако в тех случаях, когда мы имеем дело с текстами, сохраняющими культурную активность, они обнаруживают способность накапливать информацию, т.е. способность памяти» [Лотман 1970, с. 22]. Фольклористические исследования показывают, что «способностью памяти» обладают тексты, которые, во-первых, позволяют воссоздать языковую картину мира создавшего эти тексты народа (по Лотману, выполняют функцию *знака существования*), а во-вторых, характеризуются высокой степенью семиотичности, т.е. поддаются семантической перекодировке, что позволяет этим текстам стать стереотипированными, легко откладываться в сознании аудитории и входить в традицию.

В структуре топонимических преданий ядром фольклорного текста, естественно, является имя собственное – топоним. Фольклорные топонимы (назовем так топонимы, функционирующие в фольклорном тексте) несут двойную нагрузку: топоним сам по себе – хранитель и ретранслятор во времени и пространстве наиболее значимой этнокультурной информации; в фольклорном же тексте на него ложится сверхзадача: топоним должен вписаться в структуру нарратива, выполняя свою основную функцию хранителя и ретранслятора этнически важной информации и при этом подчиняясь специфике народного мышления и законам того жанра, в границах которого этот топоним функционирует. Столь ответственное положение топонимов в фольклорном тексте вызывает к жизни множество функций, которыми обладают географические названия. Это и номинативная, и информативно-мнемоническая, и ориентационная, и медиаторная, и эстетическая функции, которые позволяют фольклорным топонимам реализоваться в тексте как языковым знакам. В свою очередь, топонимы как особые языковые знаки в фольклоре позволяют получить из фольклорного текста историческую, этнографическую,

этнологическую информацию (что в совокупности и дает нам представление о языковой картине мира этноса), естественно, разбавленную народной герменевтикой. В этом и заключается специфика фольклорного топонима по отношению к собственно топонимам, или языковым топонимам.

Кроме того, географическое название, которое в топонимии так и остается мини-формой, в фольклорном тексте очень часто может разворачиваться в нарративную макроформу (чаще всего это топонимические предания), в которой центральная информация о возникновении того или иного топонима обрастает множеством дополнительной информации, также позволяющей извлечь определенные сведения как о самом топониме, так и о его создателях и пользователях.

В фольклорной традиции русских старожилов Бурятии бытуют предания о таких исторических событиях, как заселение русскими Сибири, основание населенных пунктов, первые встречи и взаимоотношения русских поселенцев с аборигенным населением и др. Все эти предания содержат в своей структуре топонимы, привязывающие фольклорный текст к месту, к объекту и в той или иной степени сохраняющие конкретику исторического события. Например, в большинстве преданий о первопоселенцах, содержащих в своей структуре топонимический мотив, название населенного пункта связывается с именем или фамилией первопоселенца (иногда эта связь присутствует имплицитно). *«Село Брянск называется потому, что впервые приехала сюда Брянская, вдова, женщина с детьми, ссыльная»* (зап. от Брянской Ф.В. [год рождения не указан] в с. Брянск Кабанского района РБ в 1956 г.); *«Ну, вот, допустим, Колесово, я сама с Колесово уроженка. И там вот первый, значит, именно начал строиться по фамилии Колесов. И назвали эту деревню Колесово»* (зап. от Исаевой П.К., 1924 г.р. в с. Кабанск Кабанского района РБ в 1984 г.). *«Шигаево село. Название произошло от носителей фамилии Шигаевых»* (зап. от Алферова И.С., 82 года, в с. Шигаево Кабанского района РБ в 1956 г.); *«Как произошло название Пашино и Фофаново? По имени первых поселенцев: Паша и Фофан»* (зап. от Капустиной М.Г., 1911 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 1984 г.); *«(А Телятниково почему так называется? – соб.). Какой-то поселился там*

Телятников первый. Потому что эта деревня почти состояла на восемьдесят, на девяносто процентов из фамилии Телятников. Это какой-то, видимо, поселился первый русский Телятников, вот в честь его и назвали Телятниково» (зап. от Уховой Г.М, 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в апреле 2008 г.).

Название населенные пункты получают, согласно преданиям, по имени или фамилии конкретных людей, вполне реальных (естественно, в рамках фольклорной традиции), социально детерминированных, возможно, действительно некогда основавших селения или являвшихся одними из их первых жителей (так называемый посессивный способ топонимической номинации). Информативность (языковой код), семантика, прагматика ИС топонимов *Брянск, Колесово, Шигаево, Пашино, Фофаново, Телятниково* заключается в указании на этническую принадлежность создавших топонимы людей, что рождает целый ассоциативный ряд: люди какой национальности основали село, на каком языке они говорили, какого они вероисповедания, какие соблюдали обычаи и совершали обряды и т.д. И здесь пришло время напомнить, что основой прагматики преданий является вопрос доверия к рассказчику и веры в рассказываемое. Если этого доверия и этой веры нет – нет и предания как жанра фольклора. Поэтому одним из основополагающих жанровых признаков предания, его основной поэтической чертой и отправной точкой при исследовании его прагматики является установка на достоверность сообщаемого. А ИС эту достоверность усиливают и, используя выражение Н.Д. Арутюновой, «открывают вход в прагматику» [Арутюнова 1985, с. 5].

Нельзя не отметить лексическое и грамматическое смещение, которое происходит в ИС в фольклорном тексте: антропоним *Брянская* – топоним *Брянск*; антропоним *Колесов* – топоним *Колесово*; антропоним *Шигаев* – топоним *Шигаево*; антропоним *Паши* – топоним *Пашино*; антропоним *Фофан* – топоним *Фофаново*; антропоним *Телятников* – топоним *Телятниково*. С семантической точки зрения смысловые акценты смещаются

с антропонима на топоним: слушателям доносится информация о том, почему так называется село, а не кто такие, например, Шигаев или Телятников. С грамматической точки зрения антропонимы приспособляются к системе номинаций населенных пунктов в русском языке (в нашем случае путем изменения флексий). Происходит прагматическая адаптация антропономина к топономину.

Одна из основных функций, которую выполняют топонимы в фольклорном тексте – это *номинативная* функция. Топонимы прежде всего выделяют конкретный географический объект, в/на или возле которого разворачивается действие нарратива, и называют этот объект. Такое выделение, или указание на географический объект приводит к тому, что в неразрывной связи с номинативной в фольклорном тексте выступает *дейктическая* функция (топонимы указывают на географический объект). Приведем примеры из текстов преданий, в которых топонимы указывают на населенный пункт, одновременно называя его: «*Посольск – название населенного пункта. Из России (центра) приходили посланники*» (зап. от Алферова И.С., 82 года, в с. Шигаево Кабанского района РБ в 1956 г.); «*Вот название деревни Покойники идет от семи мужиков*» (зап. от Морокова Н.П., 1936 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.); «*Вот Читкан ... Старики говорят: спрашивают, почему Читкан название?*» (зап. от Зверькова Л.Т., 1887 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). И так далее, примеры можно множить и множить. На прагматическом уровне происходит осознание рассказчиком необходимости выбора конкретного топонима. Прагматической установкой рассказчика является желание/необходимость объяснить происхождение топонима. Так запускаются механизмы порождения фольклорного текста, в нашем случае – топонимического предания (либо его отдельных мотивов). В первом примере содержание топонимов к тому же определяет коммуникативную дистанцию в нарративе: близкая (*Посольск*) и далекая (*Россия*). В последних двух

примерах частица «вот» дублирует дейктическую функцию ойконимов *Покойники* и *Читкан*.

Основной функцией любого текста, содержащего определенную информацию, является *информативная* функция. Значение информативной функции топонимов в фольклорном тексте переоценить невозможно, так как топонимы, наделенные этой функцией, являются хранителями и ретрансляторами во времени и пространстве самой разнообразной этнокультурной информации. Как отмечает исследователь ономастики Восточной Сибири Л.В. Шулунова, «информативная функция топонимов включает указание на ситуации, отражающие отношение говорящих к человеку, с именем которого соотносится объект; самому объекту в зависимости от его признаков и свойств; событию, связанному с именованием объекта» [Шулунова 2005, с. 155], а вот это отношение к сообщаемому и есть в определенной степени прагматика фольклорного текста, аккумулированная в топониме. Но самое главное, информативная функция позволяет фольклорному топониму донести до слушателей определенную информацию (достоверную или недостоверную – это уже другой вопрос. Чаще второе), позволяющую извлечь сведения как о самом топониме, так и о его создателях и пользователях, что и выводит нас на прагматический уровень исследования. Рассмотрим следующий текст: *«Вот Шапеньково. Сейчас деревня Шапеньково. Раньше называли ее Молоковая. Это по первому жителю, Молоков поселился. И вот эта деревня Молоково была. Теперь она не Молоково, а Шапеньково. Это я точно знаю. (А кто он был, этот Молоков? – соб.). Ну, не знаю. Всего скорее, какой-то ссыльный. В основном же здесь же это, ну, русские были все...русские здесь были, поляки, белорусы, все ссыльные»* (зап. Тихонова Е.Л. от Коневина М.И., 1931 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.). Данный текст интересен именно с точки зрения прагматики содержащихся в нем топонимов. В тексте топонимы *Шапеньково* и *Молоково* не только несут определенную информацию, но и на прагматическом уровне вступают в конкурентные

отношения: сегодня населенный пункт имеет официальное название Шапеньково, но местные жители не забывают и старое название – Молоково. Объясняется это мотивированностью топонима *Молоково* (по фамилии ссыльного-первопоселенца), другими словами, его прагматикой: топоним, являясь средством объективации действительности, является одновременно и результатом познания действительности. Топоним *Шапеньково* с прагматической точки зрения проигрывает топониму *Молоково*, так как, во-первых, вторичен по времени возникновения, а во-вторых, в предании не является результатом познания действительности – рассказчик не указывает на денотат имени собственного *Шапеньково* (скорее всего, потому что не знает, но возможно и потому, что не спросил собиратель). С эмоционально-оценочной точки зрения переименование населенного пункта воспринимается рассказчиком как необоснованное (если не сказать несправедливое).

Здесь же не можем не привести подобный текст, но с другой прагматической установкой – объяснить существующее название деревни, указав при этом, что ранее она называлась по-другому: *«Деревня наша споначатю была Бочкарёво. У нас еще войны не было. По начатю войны деревне дали название Сидорово. Был тут старый человек, старичок Сидоров. Коренной он был житель. В честь него и назвали Сидорово»* (зап. от Давыдовой А.А., 1885 г.р., в д. Сидорово Киренского района Иркутской области в 1975 г.). В отличие от предыдущего примера в данном тексте переименование населенного пункта воспринимается и оценивается рассказчицей вполне лояльно, так как понятна мотивация возникновения нового топонима – по фамилии старейшего жителя села. Прагматическое содержание топонима может быть напрямую связано с его внутренней формой. К сожалению, и в данном случае мы не имеем информации о денотате топонима *Бочкарёво*, хотя внутренняя форма этого топонима намного прозрачнее, чем топонима *Шапеньково* в предыдущем примере.

С информативной неразрывно связана мнемоническая функция, или, как ее назвала А.В. Суперанская, функция пролонгирования во времени и пространстве памяти о людях или исторических событиях [Суперанская, 2007, с. 312]. Эту функцию топонимы выполняют в преданиях различных жанровых разновидностей – топонимических, генеалогических, этиологических, и, конечно же, собственно исторических. Все эти предания содержат в своей структуре топонимы, привязывающие фольклорный текст к месту, к объекту и в той или иной степени сохраняющие конкретику исторического события: «(А откуда сослали вас? – соб.). *Вот мы, наверное, знаешь, откуда, откуда-то оттуда, с Белоруссии или чо ли. Потом, с Белоруссии, когда Катерина Вторая сослала, она сослала сначала в Польшу их. Польша была не населена. Это вот когда ссылались-то, уходили, как сказать-то. Никон же, когда переменил этот их устав-то, старинный-то устав переменил. Изменили устав, моленья. Никон с Петром, однако, сделали. И вот люди-то, наверное, отказались, не пошли за этой верой. Их сослали в Польшу, а когда они лет 10-20 в Польше пожили, это, семьями, стали богаты, все, рабочие люди. В Польше все дома попостроили и поселок просто сделали, как деревню, наверное. До Екатерины это дошло, что, дескать, они опять разжились. Она потом заставила спалить этот поселок. И их потом стали ссылать в Сибирь. Все ссылались семьями. И дети ехали. И сколь годов они сюда шли. Лето аде-то шли, а зиму аде-то ночевали. Кто-то их сопровождал же. И потом привязли и у Куйтуне расселили» (зап. Матвеева Р.П., Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Родионовой Е.И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.). В этом предании топонимы отмечают "этапы большого пути" переселения старообрядцев-семейских в Бурятию – Польша, Сибирь, Куйтун. «Цепляясь» за топонимы, народная память сохраняет и транслирует во времени такие предания именно как исторические нарративы, не давая им окончательно «обезличиться» и мифологизироваться. В этом заключается специфика*

прагматического функционирования топонимов в фольклорном историческом нарративе.

Как мы уже отметили, любой нарратив в той или иной степени наделен информативностью. В преданиях же информативная функция является определяющей, и топонимы помогают реализовать эту функцию во всей полноте. Как пример можно привести текст, который содержит информацию об основании села Хасурта Хоринского района Республики Бурятия: «Почему здесь село основали? – соб.). *Основанье такое – Брянь, Унэгэтэй уже были. Но, охотник пришел, посмотрел, понравилось ему, что здесь <на месте, где позже было основано село Хасурта> лес, здесь ягоды, зверей много всяких – и белка, и соболь, и лоси', и олени, все, и козы. Поселился, и жить начал. <...> Прибыл сюда, ну, и потом ... там родня была на Бряни, постепенно начали <переселяться>. Ну, сыновья начали появляться, и так стали размножаться. Вот, двести лет назад, конечно. Вначале-то он пришел один, а потом, конечно, он привез...<...> потом привез семью, потом, можа, брата еще привез, приехал. (Он добровольно сюда пришел? – соб.). Не-е, считается сосланный. Он перво попал, может, в другое село, понимаешь? В Бурятии. А отсюда, значит, но, охотиться пришел, понравилось, вот и переселился» (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).*

Микротопонимы *Брянь*, *Унэгэтэй* и макротопоним *Бурятия* наряду с номинативной выполняют информативную функцию, сообщая о месте действия, привязывая рассказ к определенному локусу. Однако информативная функция топонимов в фольклорном тексте не ограничивается только этим. Информативность топонимов *Брянь* и *Унэгэтэй* заключается также в указании на этническую принадлежность создавших топонимы людей, что рождает целый ассоциативный ряд: люди какой национальности основали село, на каком языке они говорили/говорят, какого они вероисповедания, какие соблюдают обычаи и совершают обряды и т.д. С этой точки зрения можно, наверное, говорить о наличии у топонимов в

фольклорном тексте *этнологической* функции. Появление этой функции обусловлено тем, что любой топоним возникает в конкретном сообществе людей, а следовательно, несет информацию об этих людях, об их материальной и духовной культуре.

Уже говорилось о том, что любой топоним возникает в конкретном сообществе людей, а следовательно, несет информацию об этих людях, об их материальной и духовной культуре. Приведем две версии предания, объясняющего название старожильской деревни Колесово Кабанского района Республики Бурятия: *«Ну, вот, допустим, Колесово, я сама с Колесово уроженка. И там вот первый, значит, именно начал строиться по фамилии Колесов. И назвали эту деревню Колесово»* (зап. от Исаевой П.К., 1924 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 1984 г.). И вторая версия: *«Но вот деревня Колесово. Она когда сначала, там два-три домика было, это было поселение. В той деревне, видимо, жили таки, ну, умелые руки, изготовляли колесья для телег. И дальше, когда стала расстраиваться эта деревня, ее назвали Колесово. Вот так она идет до сих пор: Колесово и Колесово»* (зап. от Родьевой М.С., 1909 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 1984 г.).

Топоним *Колесово* в разных версиях приведенного предания относится к разным типам топонимической номинации: посессивный (1 версия) и качественный (2 версия). Это позволяет топониму расширить границы своей информативности, дает возможность извлечь информацию этнологического характера: мы узнаем не только фамилию основателя села, но и то, что по национальности он был русским, следовательно, говорил на русском языке, придерживался традиций русского народа, исповедовал православие и т.д. То есть, топоним *Колесово* рождает ассоциативный ряд, который стоит за понятием «русский человек». Топоним второй версии предания сообщает информацию о материальной культуре жителей села, что является информацией этнографического характера. Таким образом, две версии предания объединяет топоним, позволяя получить максимально

полную информацию об основателях селения. Еще раз отметим, что в предании отражается только та информация, которая актуальна для носителей предания и поэтому вошла в информационное поле языковой картины мира русских старожилов. С этой точки зрения можно, наверное, говорить о наличии у топонимов в фольклорном тексте «этнологической» (назовем ее так) функции, которая позволяет воссоздать картину реальной жизни создавшего оним народа, – с одной стороны, и увидеть, как эта жизнь отразилась в народном сознании на речевом уровне, – с другой.

В предании «История села Брянск» (старожильческое село в Кабанском районе Бурятии) возникновение топонима *Брянск* объясняется следующим образом: «Село *Брянск* называется потому, что впервые приехала сюда *Брянская*, вдова, женщина с детьми, ссыльная». Вместе с вдовой *Брянской* в эту местность прибыл и ссыльный *Бурлаков*. Если же мы обратимся к Топонимическому словарю этнической Бурятии, то обнаружим такое объяснение топонима *Брянск*: «Название села упоминается в 70-х гг. XVII века. Основными поселенцами были, очевидно, казаки *Брянские*, из которых известен в исторических документах *Ивашко Брянский*» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007, с. 39].

Как видим, в топонимическом предании набор референций отличается от референтов в лингвистическом толковании географического названия. Возможно, носители фольклорной традиции не знали каких-либо исторических данных, но прагматика ИС в топонимических преданиях заключается в желании, а порой и необходимости (не было других источников) объяснить название села себе и своим детям. Именно поэтому когнитивный компонент ИС в фольклорной прозе очень часто уходит на второй (а то и далее) план, уступая место прагматическому.

С точки зрения сюжета предание о названии села *Брянск* интересно присутствующим в нем мотивом спора двух ссыльных поселенцев о том, по чьей фамилии должно называться селение. «*Заспорили между собой, по чьёму имени назвать село. Брянская настойчиво требовала назвать село по*

ее фамилии, так как у ней было больше сыновей, чем у Бурлакова. Брянская добилась своего, и село стало называться Брянском» (зап. от Брянской Ф.В., год рождения не указан, в с. Брянск Кабанского района в 1956 г.). Мотив спора является одним из древнейших в фольклоре разных народов, тем показательнее его присутствие в тексте, возникшем в позднюю эпоху и наполненном, казалось бы, конкретно-историческим содержанием. Подобные архаические мотивы, вплетаясь в ткань реалистического повествования, и делают это повествование традиционным, фольклорно маркированным. Показателен и критерий, по которому определялся победитель в споре – количество сыновей. Ведь сыновья – это, с одной стороны, будущие продолжатели рода, а с другой, – будущие работники, которым предстояло жить и работать на этой земле. В предании расставляются жизненные приоритеты народа, являющиеся показателями национального самосознания, которое и отражается в тексте предания. Таким образом, очевидно, что подлинная фамилия *Брянские*, включаясь в структуру устойчивых фольклорных мотивов, имеет прагматическую установку на объяснение возникновения топонима *Брянск*, становится объектом его фольклорной ремотивации.

Использование ИС в преданиях русских старожилов Бурятии определяется таким фактором, как прагматическая потребность в ИС (это общее положение для всех ИС). Прагматическая потребность в ИС (топонимах) конкретного локуса (названиях селений, близлежащих сельскохозяйственных угодий, водоемов, сопок и падей и т.д., которыми изобилуют тексты преданий) заключается в том, что эти ИС одновременно и 1) система координат на местности, система ориентиров в пространстве, и 2) регламентаторы земельных отношений (а земельные отношения – основа взаимоотношений в сельской общине, их упорядоченность влияла на мирное сосуществование членов общины): «(А какие у вас есть местные названия? – соб.). *Да тут навалом: Петряковский ключ, Фёдоровский ключ.* (Но почему так называли? – соб.). *Но, фамилия Петряковы тоже есть, Петряковски.*

Кто-то первый основатель. Пахать начал, раскорчевывать, и поэтому, видимо, назвали. Петряковски фамилия. Петряковы, значит, там, раскорчевывали – Петряковский ключ. (Иванова падь почему так называется? – соб.). Ну. Потому что там корчевали Ивановы. По этой стороне пахали и по той. Ивановы первые раскорчевывали. Там была поляночка, раскорчевали, распахали, и стали... Давно уже. Теперь есть специальный Казазаевский сивер. Тоже их раскулачили, сослали. Они раскорчевали, и ихний поляна... фамилия Казазаевы. Они сеяли там, может, сорок-пятьдесят лет, но и назвали» (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Очевидно, что ономастическая плотность текста [Токмашев 2011, с. 182] очень велика.

Прагматическая потребность в ИС в данных примерах реализуется через ориентационную и принадлежнеческую функции самих топонимов. Топонимы, выполняющие эти функции в фольклорных текстах, актуальны прежде всего для самих местных жителей. Местные жители опираются на ИС как на неписанный закон, регламентировавший в прошлом земельные отношения между сельчанами. Принадлежнеческая функция и функция регламентации земельных отношений чаще всего характерны для топонимов посессивного типа, ранее закреплявших право пользования тем или иным земельным участком за конкретной семьей: *Петряковский ключ, Фёдоровский ключ, Иванова падь, Казазаевский сивер*. С прагматической точки зрения эти и подобные им ИС (топонимы) отражают в языке установленный в жизни земледельца, землепользователя миропорядок (так называемая владельческая принадлежность). Вместе с этим ИС в приведенных примерах имеют ярко выраженный национальный компонент (это справедливо для всех ИС). Тем более что она была часто сопряжена с неписанным законом, регламентировавшим земельные отношения между сельчанами. Функция *регламентации земельных отношений* чаще всего характерна для топонимов посессивного типа.

Проявляет себя в подобных случаях и *функция охраны собственности*, присущая топонимическим номинациям как в фольклорном, так и в общеязыковом плане. А как важна полученная благодаря топониму *Казазаевский север* информация исторического характера о том, что семья Казазаевых была раскулачена и сослана в Сибирь, возможно, вскоре после революции 1917 года! Топоним в данном случае выступает не только как ориентир в пространстве, но и как ориентир во времени, ориентир в истории.

В названиях, зачастую данных географическим объектам далекими предками современных пользователей топонима, внутренняя форма топонима может затемняться, четко не прочитываться. Тогда желание местных жителей объяснить происхождение того или иного названия порождает различные фольклорные версии, которые могут быть основаны как на истинном, так и на ложном, народно-этимологическом объяснении имени собственного, то есть, являются фольклорной ремотивацией топонима. Фольклорная ремотивация географического названия не исключается и в текстах преданий, основанных на исторических событиях или фактах местной истории, содержащих посессивный (по фамилии, имени или прозвищу первопоселенцев) или квалитативный (по роду занятий поселенцев или особенностям ландшафта) типы топонимической номинации. Учитывая тот факт, что в топонимических преданиях этиологический аспект топонимов (почему так называется?) выходит на первый план, а ответы на это «почему?» далеко не всегда исторически и/или лингвистически оправданны, исследователи фольклора говорят о возникновении «легендарных мотивировок топонима» [Березович 2006, с. 226], а механизм возникновения этих мотивировок представляет собой ремотивацию географического именованя.

Показательными с точки зрения возникновения народных мотивировок географических именованя в среде русских старожилов являются варианты топонимического предания о происхождении названия села *Нюки* и предание о происхождении названия села *Кычино* (сёла Кабанского района РБ).

Название села *Кычино* (село уже не существует) информант объясняет так: *«Поселенцев ссылали сюда. Один поселился у нашей деревни. Себе ямку выкопал. И он к каждому слову почти приговаривал "кыш". А потом стали сюда других поселенцев присылать. И, ну, где живут? Там, у Кыши. А потом уж как-то окультурилось и стало называться Кычино»* (зап. от Капустиной М.Г., 1911 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в июле 1984 г.). Так, согласно народной мотивировке топонима, междометие "кыш" послужило основанием происхождения названия села. Топонимический словарь этнической Бурятии это название не фиксирует.

Исследуя проблему фольклорной ремотивации географических именований, мы установили, что народно-этимологический тип происхождения названий старожильческих населенных пунктов со временем может вытеснять ранее существовавшее название другого типа. Это происходит тогда, когда в топонимическом предании переосмысливается апеллятив топонима. Подобное произошло, например, с топонимом *Нюки*, который вытеснил первое название села – *Анисовка*, относящееся к посессивному типу образования топонимов (причем, не факт, что топоним *Анисовка* не образован на основании ложной этимологии). *«Раньше называлось село Анисовкой, по имени богатого мужика. Поп ехал в деревню отпевать покойника, и лошаденка его застряла в зыбуне. "Ну-ка, ну-ка!" – долго понукал поп лошаденку, вот и произошло это название Нюки»* (зап. от Ананиной А.Д., 1918 г.р., с. Нюки Кабанского р-на РБ в июле 1984 г.). В другом варианте этого предания меняется персонаж, но объяснение происхождения топонима остается прежним: *«Старики болтают. Была грязная деревня. Ехал богатый и засел в грязь, а возчик на лошадь ... потянул – ну, ну, а получилось у него – ню, ню. Богатый и говорит: "Но ладно, дадим этой деревне название Нюки". Старики так болтают, может, неправда все это»* (зап. от Кашурина Г.И., 1913 г.р., с. Кабанск Кабанского р-на РБ в июле 1984 г.). Факт вытеснения топонима посессивного типа топонимом, образованным по законам народной этимологии, подтверждается словами

жительницы села Ньюки Ананиной А.Д., 1918 г.р., сообщившей, что «*был здесь богатый Анисьев, при его жизни село называлось Анисовкой. Он умер, а село стали называть Ньюки*». В данном случае, согласно преданию, произошло полное вытеснение одного топонима (*Анисовка*) другим (*Ньюки*). Однако вновь обратившись к Топонимическому словарю этнической Бурятии, мы узнаем, что топоним *Ньюки* образован «Вероятно, от бур. *нҮхэн* 'яма'. В архивных документах 1807 г. называется *Ньюцкая* деревня...» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007: 114]. Следовательно, топоним *Ньюки* является заимствованным русскими поселенцами из бурятского языка, а этимология данного топонима основана на ложной ремотивации. Остается вопрос, откуда в предании возникает топоним *Анисовка*. Деревни в Кабанском районе с таким названием Топонимический словарь не фиксирует. Зато находим: «Аносовка, -и, *ж.* – р., впадает в Байкал, Кабанский р-н. Название образовано от фамилии *Аносов* посредством топоформанта *-ка*» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007: 18]. Значит, существовал некий Аносов, по чьей фамилии была названа река, а может быть, в прошлом и деревня. И мотивировка топонима *Анисовка* (правильнее, видимо, *Аносовка*), имеющего отгидронимическое происхождение (как правило, реки именовались раньше, чем населенные пункты), является исторически более достоверной, чем ремотивация в русском предании иноязычного топонима *Ньюки*.

Невозможно обойти вниманием и тот факт, что на территории Бурятии происходило освоение русской топонимической системой бурятских и эвенкийских названий. Освоение иноязычной топонимии происходило на уровне языка (многие русские старожилы знали бурятский язык) и на уровне фольклорной традиции: рассказы бурят о тех или иных географических объектах становились для русских первопоселенцев своеобразными топонимическими ориентирами. Заселяя край, русские воспринимали уже бытующие иноязычные географические названия вместе с рассказами об их происхождении. Так, например, желание русских жителей Тунки

(Тункинский район Республики Бурятия) объяснить происхождение бурятского гидронима «Зун-Мурин» повлекло за собой заимствование разных версий бурятского топонимического предания и включение их в собственную фольклорную традицию.

В бурятском фольклоре бытуют разные версии происхождения гидронима «Зун-Мурин», но основных – две: *«Зун-Мурин – в переводе подстрочном сто лошадей. "Зун" – сто, "мурин" – лошадь. Когда-то раньше, при переходе реку, видимо, из числа большого количества воинов сто воинов унесены были нахлынувшей водой. Она потоками ... валами приходит, большой вал снес сразу сотню людей. Есть такой вариант. Бытует».*

И вторая версия: *«Зун-Мурин – сто рек тоже. "Мурин" – "морин" – созвучно. Начало берет от Орон-Души, и по пути впадает много рек. Которая из них (Из версий – Е.Т.) правильная – никто не установил».* Упоминает информант и еще один вариант, который соотносится со второй версией: *«Зун-Мурин – восточная река. С восточной стороны большой восточной долины. "Зун" – восточный. Одна восточная река или сто восточных рек»* (обе версии записаны от Байминова Ш.Д., 1926 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1995 г.). Таким образом, в бурятском фольклоре существуют две основные версии происхождения гидронима «Зун-Мурин» – «сто лошадей» и «сто рек».

В репертуаре русских старожилов Тункинской долины, заимствовавших предание, присутствуют мотивы обеих версий названия реки Зун-Мурин. Четыре текста сводятся к двум основным версиям происхождения гидронима «Зун-Мурин» – «сто лошадей» и «сто рек». Известный в прошлом в Тунке сказитель И.К. Бекетов, 1891 г.р., сообщил вариант первой версии предания (запись 1959 г.): *«В древние времена один богач-бурят переправлял табун лошадей через реку, но вода разлилась и его сто лошадей утонуло»* (зап. от Бекетова И.К., 1891 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1959 г.). Запись, произведенная в 1995 г., подтвердила бытование этой версии предания в русской фольклорной

традиции Тунки: *«Зун-Мурен... "Зун" – сто. "Мурен" – сто коней, говорят, якобы, монголы утопили. Куда гнали? Кто чо говорит. Из стариков кто-то рассказывал. <...> Легенда, якобы, монгол утопил сто коней. Вот поэтому стали речку звать "сто коней"»* (зап. от Нефедьева С.А., 1923 г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в октябре 1995 г.).

Выявить историческую основу данной версии предания довольно проблематично, однако тот факт, что реки в Тункинской долине очень бурливы и трудны для переправы (что и явилось причиной гибели «ста коней») был отмечен еще известным путешественником и этнографом П.А. Ровинским, одним из первых исследователей посетившим Тунку в 70-е гг. XIX в.: *«...тут приводилось переправляться через реки по крупным валунам, на которых лошадь падает, оступаясь с камня на камень; постоянно нужно ожидать, что или сбросит тебя в кипучий поток, где понесет и разобьет об камня, или рассыпится экипаж, и конец будет тот же»* [Ровинский 1875, с. 237]. Таким образом, географический денотат данной версии происхождения гидронима «Зун-Мурин» (в отличие от исторического) вполне очевиден – бурные, трудные для переправы реки. Образование гидронима по этой версии относится к качественному типу в его второй разновидности: географическое название связано с памятным событием, произошедшим на этом месте (утонуло сто лошадей).

Вторая версия предания также была зафиксирована и в 1959 и в 1995 годах. В 1959 г. запись произвел Л.Е. Элиасов от М.Д. Софина, 1886 г.р.: *«... Через много месяцев Шанай спустился к себе домой и там рассказал всем бурятам, что река, по которой он ехал, вбирает в себя сотни речек. Тогда буряты и сказали, что эту речку надо назвать Зун-Мурин. Так ее и прозвали по-бурятски Зун-Мурин, а по-русски это значит "сто рек"»* [Элиасов 1960: 423-424]. Подтверждение бытования данной версии предания мы получили в 1995 году во время экспедиции в Тункинский район: *«Зун-Мурин – сто речек, говорят. А другие говорят – сто лошадей. Это все. Но а в основном, я слышал, что это сто речек сливаются в одну»* (зап. от Нефедьева Г.А., 1930

г.р., в с. Кырен Тункинского района РБ в 1995 г.). Здесь гидроним «Зун-Мурин», образованный по основной версии (сто рек), относится к качественному типу образования топонимов в его первой разновидности: название того или иного географического объекта дается в связи с особенностями местности (в данном случае – одна река вбирает в себя множество более мелких рек и притоков). Таковы две основные версии образования гидронима «Зун-Мурин», легшие в основу топонимических преданий, воспринятых русским старожилым населением из бурятского фольклора. Подобные заимствования расширяли кругозор, обогащали языковую картину мира русских людей, пополняли их словарный запас. Но самое главное, эти предания помогали понять менталитет соседствующего народа, что способствовало дружественным отношениям, а нередко и родственным связям, послужившим образованию «особой ветви русского народа», о чем мы говорили выше и еще скажем ниже.

В географических именовании, воспринятых русскими старожилами от аборигенного населения, встречаются случаи полного переосмысления семантики онима и толкования его в соответствии с русским национальным мышлением. И здесь проявляет себя так называемая *адапционная* функция топонима. Таков, например, топоним *Читкан* – название села в Баргузинском районе Республики Бурятия. По сведениям ономастов Бурятии, название села произошло от названия реки *Читкан*, т.е., имеет отгидронимическое происхождение. Название *Читкан*, в свою очередь, произошло от эвенкийского слова *чита*, что в переводе означает “береста” + топоформант *-канн* [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007: 176]. Русские же пользователи топонима объясняют его происхождение следующим образом: *«Это когда-то было такое место, озеро там, глухое место. И там, значит, копилась птица – утка. И в основном, значит, там много было чирков, как мы их щас называем, утка-чирок. Вот. И от этого названия ... что-то оно ... чирок и чита ... что-то связано, не знаю, точно не скажу, почему. Ага ... Короче, может быть, это тунгусское название, всего скорее, это*

тунгусское название. Здесь долина тунгусов. В основном первые поселенцы были тунгусы, а не буряты, буряты потом уже пришли, а русские тем более взади еще. Вот это Читкан название» (зап. от Коневина М.И., 1931 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 1996 г.). Слово "чирок" понятнее и ближе русскому сознанию, оно лучше вписывается в языковую картину мира русских людей, нежели эвенкийское слово "чита", поэтому и происходит переосмысление семантики топонима.

Как мы уже отмечали, главным фактором, определяющим возникновение и использование в тексте ИС, является прагматическая потребность. Если члены общины, носители фольклорной традиции испытывают потребность в какой-либо номинации, она имеет основания быть принятой и в жизни людей, и в фольклорных текстах. Но случается и наоборот. Как пример приведем устный рассказ жительницы села Тарбагатай Ефимовой Устиньи Вавиловны: *«Шариха, как мы называем, или эта ... Верхний Жирим. (А почему Шариха? – соб.). А его так называют сконавеку, Шариха и Шариха. <...> особенно как тучи заходят, может быть, ветер или чё. <...> Я и думаю, что какой-то там шорох был»* (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

В данном случае в речевой практике русского населения Бурятии произошла замена (на бытовом уровне) официального иноязычного топонима *Верхний Жирим* (Тарбагатайский район РБ) народным, образованным по законам народной этимологии, то есть для носителей языка более прагматически объяснимым – *Шариха*. Происхождение топонима *Шариха*, согласно народной этимологии, возводится к созвучному слову *шорох*, то есть, апеллятив понятен и, следовательно, топоним мотивирован. Поэтому в бытовом обиходе жителей Тарбагатайского района топоним *Шариха* практически вытеснил официальное наполовину иноязычное название села – *Верхний Жирим*. Произошло это в связи с тем, что русские информанты никак не смогли объяснить значение денотата имени собственного *Жирим*. Соответственно, непонятно, какой категориальный уровень (надбазовый или

базовый) занимает денотат имени собственного *Жи́рим*, к тому же это имя не вошло в языковую картину мира русских поселенцев, и топоним *Верхний Жи́рим* был заменен более мотивированным топонимом *Ша́риха*. Необходимо отметить, что топоним *Ша́риха* (не зафиксированный в Топонимическом словаре этнической Бурятии) сам подвергся фольклорному переосмыслению, поскольку вряд ли действительно возводим к апеллятиву *шорох*. Так прагматика ИС взяла верх над семантикой.

Таким образом, в русских топонимических преданиях Байкальского региона, содержащих в своей структуре иноязычные топонимы, основные позиции занимают географические названия, мотивировка возникновения которых является фантазийной, сами они относятся к народно-этимологическому типу топонимической номинации. Объясняется это тем, что русские переселенцы из европейской части России сталкивались с ситуацией, когда те или иные географические объекты уже имели свои, данные аборигенным населением, названия. Стремление объяснить эти названия приводило к появлению различных народных мотивировок иноязычных топонимов, что по существу являлось фольклорной ремотивацией географических именованных, настоящим «топонимическим мифотворчеством».

Если же русским жителям Бурятии известен точный перевод на русский язык иноязычных географических названий, то развернутых мотивировок (а следовательно, и текстов преданий) таких топонимов чаще всего мы не имеем: информанты ограничиваются сообщением, что означает тот или иной иноязычный топоним в переводе на русский язык: «(Скажите, пожалуйста, а Хасурта что означает? – соб.). *Ель, ель. Но, дерево есть. С бурятского*» (Зап. Тихонова Е.Л. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2003 г.); «(Что значит Хасурта? – соб.). *Хасурта? Ну, назвали Хасурта. По-бурятски. В переводе это 'ельник'. Вот. Хасурта*» (зап. Тихонова Е.Л. от Филипповой П.А., 1929 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2003 г.). Действительно, согласно Топонимическому словарю

этнической Бурятии, название села *Хасурта* произошло от названия реки *Хасуртай*, в основе обоих топонимов лежит бурятское слово *хасуури* 'ель, еловый' [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007, с. 165]. Аналогичный пример с топонимом *Унэгэтэй*: «(А Унэгэтэй что означает? – соб.). *Лисье место. Вы были там? Там много семейских. Большое село*» (зап. Тихонова Е.Л. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2003 г.). По этому топониму ономасты Бурятии свидетельствуют: «От бур. *Унэгэн* 'лиса; лисий'» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007, с. 154]. По поводу названия семейского села Шаралдай (Мухоршибирский район РБ) информант сообщает: «(А почему село так называется – Шаралдай? – Соб.). *Шаралдай – это желтые пески. По-бурятски это желтые пески*» (зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Павлуцкой Е.С., 1940 г.р., в с. Шаралдай Мухоршибирского района РБ в 2011 г.). И еще одно свидетельство по поводу названия этого села: «(А почему село называется Шаралдай? – Соб.). *Желтые пески. У нас же много песка. Это сейчас как-то нету. А вообще-то у нас песчаные бури, у нас же какой-то песок. Вот в Загане его нету, в Куготах его уже нет. А у нас же пески. Вот мы проезжали сейчас лес, там сосеночки, у нас есть... называется Яр. Вот он полностью песчаный, там вообще, там бурханы песка. Вот у нас за этим, там вот овражки, они все состоят из песка. Песок, песок. В Куготах этого же нет, в Загане тоже нет. И вот, видимо, заметили, желтые пески, пески. Это же бурятское название, буряты еще давали, еще до нас*» (зап. от Володиной М.И., 1960 г.р., в с. Шаралдай Мухоршибирского района РБ в 2011 г.). В Топонимическом словаре этнической Бурятии топоним *Шаралдай* трактуется следующим образом: «Слово *Шаралдай* обозначает один из булагатских родов, *Шаралдай* – мужское имя, сущ. *шаралдай* 'сурепка'» [Топонимический словарь этнической Бурятии 2007, с. 178]. Однако чуть выше находим (по поводу топонима Шаралдай-Добо): «Бур. *шаралдай* 'желтый'» [там же]. Следовательно, бурятское имя собственное *Шаралдай* переводится на русский язык как 'желтый'. Русским жителям села с

бурятским названием Шаралдай этот факт (что *шаралдай* в переводе с бур. 'желтый') известен. Появление в трактовке топонима *Шаралдай* песков (*желтые пески*) с прагматической точки зрения носителей традиции вполне объяснимо: в данной местности много песка (как, впрочем, и во всей Бурятии), песок имеет желтый цвет, поэтому село и называется *Шаралдай*. Таким образом, если информантам известен первичный смысл топонима (русского или иноязычного – неважно), исчезает необходимость фантазийных народных мотивировок, другими словами, исчезает почва для ложных ремотиваций географических именовании.

В целом, практический и эстетический интерес русских поселенцев к иноязычной топонимии края пополнял их фольклорный репертуар новыми, заимствованными сюжетами и мотивами. В русских топонимических преданиях русских старожилов Бурятии, содержащих в своей структуре иноязычные топонимы, основные позиции занимают географические названия, мотивировка возникновения которых является фантазийной, сами они относятся к народно-этимологическому типу топонимической номинации. Объясняется это тем, что русские переселенцы из европейской части России сталкивались с ситуацией, когда те или иные географические объекты уже имели свои, данные аборигенным населением, названия. Стремление объяснить эти названия (не пользоваться же ими вслепую!) приводило к появлению различных народных мотивировок иноязычных топонимов, что по существу являлось фольклорной ремотивацией географических именовании, настоящим «топонимическим мифотворчеством». Именно то обстоятельство, что топоним при усвоении его заимствующим языком, как правило, не исчезает, а приспособливается к новой языковой системе, подвергается ремотивации (это происходит с большинством иноязычных топонимов в речи русских поселенцев), способствует длительному функционированию топонима в обоих языках. Языковой код заимствованного топонима в фольклорном тесте считается так же, как и исконно русского, если, конечно, и в том и в другом случае

хорошо просматривается апеллатив. В целом же, иноязычная топонимия, заимствованная некогда русскими поселенцами вместе с пучком фольклорных мотивов, обогатила языковую картину мира русских жителей Бурятии, добавила в нее много новых и интересных красок. Жизненное пространство людей, отразившееся в языковой картине мира русских старожилов Бурятии, в речи маркируется топонимическими номинациями. Человек ориентируется на местности по объектам, расположение которых ему хорошо известно. Будучи выделенными из ряда себе подобных, эти объекты удостаиваются проприальной номинации и таким образом попадают в разряд «своих» (в контексте мифологической оппозиции «свой/чужой»). Однако топонимы в фольклоре – это не только именованья, выделяющие объекты из себе подобных. Топонимия той или иной территории является определенным языковым знаком, за которым стоит среда обитания, история и культура создавшего топоним народа. Топонимическую систему конкретной местности можно рассматривать как своеобразный тезаурус топонимических преданий и других жанров фольклора, содержащих в своей структуре *nomina propria*. Как любой фольклорный текст, топонимические предания служат источником изучения языковой картины мира жителей той или иной местности. В свою очередь, языковая картина мира дает представление о создавших ее людях, их мировоззрении, мироощущении, о своеобразии их менталитета, их материальной и духовной культуре, ценностных и эстетических ориентирах. Неслучайно поэтому языковая картина мира является в науке одним из фундаментальных понятий, выражающих специфику взаимоотношений человека и окружающего его мира.

И еще две функции, которые присущи топонимам как фактам языка и которые проявляются в фольклорном тексте – это функция *медиаторная* и функция *эстетическая*. Топонимия, как пишет А.В. Суперанская, «находится **между прошлым и будущим**, придавая прошлому вид постоянного (перманентного)» [Суперанская 2007, с. 313]. Эта

посредническая роль и наделяет топонимы медиаторной функцией, они связывают воедино прошлое, настоящее и будущее: пока существует в речи, в фольклоре, в литературе, наконец, в памяти людей созданный нашими предками топоним и пока мы (а затем и последующие поколения) этим топонимом пользуемся, не прерывается одна из множества ниточек, осуществляющих связь времен и связь поколений.

Поэтика же топонимических номинаций свидетельствует не только о мировоззренческих, но и об эстетических предпочтениях создателей и пользователей онимов. Фольклорный ономастикон (имена собственные в фольклорных текстах), и в частности, топонимикон русского фольклора в нашем регионе, представляет собой интереснейший объект исследования с точки зрения его поэтики, его эстетической педназначенности, но на сегодняшний день с этой точки зрения он изучен недостаточно.

Итак, исходя из приведенных выше примеров, можно сделать вывод, что использование имен собственных (топонимов) в фольклорной исторической прозе русских старожилов Бурятии имеет четкую прагматическую установку, а прагматический компонент ИС очень часто превалирует над когнитивным и даже семантическим компонентами. Говоря о функционально-прагматическом назначении топонимов, можно сделать вывод, что функции топонимов многообразны и значимы в структуре фольклорного текста. Топоним полифункционален и, как правило, выполняет одновременно несколько функций. Функциональная значимость топонимов свидетельствует о значимости топонимических мотивов как для фольклорной традиции Байкальского региона, так и для его истории, поскольку, как пишут исследователи топонимии Восточного Забайкалья, «географические имена собственные, как никакие другие лексемы, способны представить информацию не только о физико-географических свойствах объекта, но и об историко-политических событиях далеких и не столь далеких времен, нашедших отражение в топонимии. Эта способность географических онимов во все времена привлекала внимание лингвистов, этнографов, археологов и

историков» [Жамсаранова, Шулунова 2003, с. 6] и, добавим, фольклористов, так как сам по себе топоним в фольклоре – это способ хранения и передачи во времени и пространстве архиважной этноисторической, этнокультурной информации. Топонимы в фольклорном тексте – это не только именования, выделяющие объекты из себе подобных. Они являются определенным языковым кодом, за которым стоит среда обитания, история и культура создавшего топоним народа. Расшифровка этого кода – задача исследователей. А стремление самих носителей фольклорной традиции объяснить причины возникновения того или иного топонима приводит к рождению нарративов, которые классифицируются как топонимические предания. «Возникновение и функционирование топонимических преданий, – отмечает исследователь И.А. Голованов, – самым тесным образом связано с культурной интерпретацией имени, с потребностью "пользователя" топонимической номинации прояснить внутреннюю форму названия» [Голованов 2007, с. 236]. Подобная потребность, как показали наши наблюдения, является мощным стимулом к различным способам фольклорной интерпретации географических названий. И если эта народная интерпретация далека от истинных причин возникновения того или иного географического имени собственного (что для носителя традиции не имеет ровным счетом никакого значения), исследователи топонимических преданий говорят о фольклорной ремотивации топонима в том или ином тексте, являющемся ответом на вопрос «Как и почему возникло это название». Функционально-прагматический подход в исследовании топонимов позволяет осмыслить их как языковые универсалии, интегрирующие в себе и денотат (например, конкретный человек с конкретной фамилией), и концепт (например, предок-первопоселенец). Таким образом происходит презентация топонимами исторического содержания. Также топоним в фольклорном тексте является ориентиром не только в коммуникативном пространстве людей, но и во времени, то есть по своей сути является самым настоящим хронотопом.

И коль уж мы говорим о топонимах в фольклорном дискурсе, нельзя оставить без внимания и специфику отражения пространства и времени в исторических преданиях русского населения Бурятии.

II.10. Пространственно-временные характеристики мотива в исторических преданиях

Производить исследование пространственно-временной проблематики в произведениях фольклора невозможно без учета их жанровой принадлежности, времени их возникновения и способа изображения в них действительности. Ибо эти три фактора существенным образом определяют специфику пространственно-временных отношений в различных жанрах фольклора, в том числе и в преданиях. Другими словами, от этих трех факторов зависят пространственно-временные характеристики мотива в исторических нарративах.

Приступая к рассмотрению категории пространства и времени в преданиях о заселении и освоении Байкальского региона, мы должны коснуться вопросов жанровой разновидности данных преданий и времени их возникновения, ибо в каждом из фольклорных жанров (и даже жанровых разновидностей) категории пространства и времени (как и любая другая художественная категория) отличаются качественным своеобразием и определяются временем возникновения того или иного текста.

Выше уже отмечалось, что цикл преданий о заселении и освоении русскими Байкальского региона сформировался (в силу хронологических границ самого явления) в рамках поздней фольклорной традиции, что обусловило как способ изображения действительности в этих преданиях – конкретно-исторический, так и специфику их повествовательной системы, которая заключается в ориентации на исторический факт (как правило, узколокальной значимости), на, возможно, некогда действительно живших героев, на предельную локализацию событий и, наконец, на реальное

определение времени действия (насколько может быть реальным что-либо в фольклорном произведении). Таким образом, организация повествовательной системы рассматриваемых преданий позволяет классифицировать их как собственно исторические, отображающие в соответствии с «законами фольклорного сознания» (Путилов) конкретно-историческую действительность.

Однако если в действительности пространство и время представляют собой «сосуществование и смену состояний реально существующих объектов и процессов» [Зобов, Мостепатенко 1974, с. 11], то в фольклорном произведении категории пространства и времени являются некоей абстракцией, компонентами модели мира, служащими «для упорядочения идеализированных событий» [там же]. В реалистическом нарративе, коим по определению является позднее предание, отображение действительности происходит на уровне понятий/концептов, следовательно, все компоненты фольклорной модели мира, в том числе пространство и время, носят концептуальный характер. Поэтому в дальнейшем, говоря о пространстве и времени в цикле преданий о заселении и освоении края, мы будем иметь в виду именно концептуальное пространство и время, отображающее в повествовании свой исторический оригинал.

Но с другой стороны, народные предания – это еще и (в той или иной степени) произведения словесного искусства (а не только тексты, содержащие какую-либо информацию), отображающие действительность по своим художественным/фольклорным законам. Эти законы реализуются в виде конкретных приемов и способов художественного отображения действительности в фольклоре, таких, как типизация, идеализация, гиперболизация, привязывание одного или нескольких мотивов к различным историческим событиям. Все это накладывает отпечаток на отражение пространственно-временных отношений в преданиях в соответствии со спецификой художественного освоения действительности. Таким образом, в русской народной исторической прозе о заселении и освоении края

пространство и время являются, с одной стороны, концептами реального пространства и времени (как компоненты реалистических нарративов, стремящихся правдиво отобразить события и факты); с другой стороны, пространство и время в преданиях являются результатом художественного отображения действительности со всеми вытекающими отсюда последствиями – анахронизмами, деформациями пространственно-временных отношений и т.д.

В жанре преданий категории пространства и времени, реализованные в мотиве, обретают особый смысл, обусловленный функциональным назначением самого предания, состоящим в концентрации исторического опыта коллектива, в обеспечении его *внутренних связей через его историю*, равным образом и *связей со своей территорией и своими предками* (Выделено мной. – Е.Т.) [Путилов 1994, с. 69].

Народные предания, являясь исторической памятью этноса, средоточием этой памяти, выступают одновременно и средоточием исторического времени, которое М.М. Бахтин назвал «народно-историческим», а в фольклористике принято называть условно историческим. Изоморфизм памяти и времени прослеживается еще со времен древнегреческой мифологии, где богиня Мнемозина одновременно управляла памятью и течением времени: «<...> она ведала знаниями о прошлом, а следовательно, и временем» [Иванов 1974, с. 50].

Рассмотрение проблемы соотношения пространства и времени на одном тематическом цикле преданий, являющихся одностадийными или стадийно близкими друг другу, обуславливает синхронный уровень рассмотрения вопроса. В разностадийных же (отличных по времени возникновения) преданиях и категория времени, например, реализуется по-разному – от сакрального мифического времени (Е.М. Мелетинский), которое движется по кругу и в итоге остается неподвижным (циклическое время) до профанного исторического (Е.М. Мелетинский), или сюжетно-линейного времени, которое, однако, не есть «время его механической

развертки, простой смены одних «кадров» другими» [Сапаров 1974, с. 98], а обладает определенной структурностью и разномасштабностью. То же происходит и с пространственными координатами – они не однозначны в преданиях, обладают такой же, как и время, разномасштабностью (что вполне закономерно, учитывая неразрывное единство пространства-времени): от точечного локуса (село, заимка, падь) до крупномасштабных территорий (край, вся Сибирь, Россия), являющихся «ареной исторического события», тем «пространственным руслом, по которому течет поток исторического времени» [Бахтин 1979в, с. 218].

В русских преданиях о заселении и освоении Восточной Сибири историческое пространство и время, как правило, представлено достаточно реалистично. События, включенные в линейное временное движение, передают поступательный ход истории в повествовании (что принципиально невозможно в мифе или сказке и пока еще невозможно в героическом эпосе): *«До прихода русских в Сибирь здесь жило много разных народов. Но, как раньше рассказывали старики, в памяти остались только такие народы, как чудь и баргуты. <...> После них сюда прикочевали тунгусы. <...> Сот семь-восемь лет тому назад к Байкалу начали кочевать буряты. <...> Так оно и тянулось сотнями лет, пока вся земля до самого Байкала вместе с островом Ольхоном не была занята бурятами»* [Элиасов 1966, с. 69-70]. Время в этом тексте обладает таким качеством, как событийность. Оно движется в одном направлении – от глубокой старины к современности, и события в предании предстают в строгой хронологической последовательности – сначала в Восточной Сибири обитали древние, ныне исчезнувшие народы (чудь и баргуты), затем «прикочевали» тунгусы, а «сот семь-восемь лет назад» – буряты.. Событийное время, таким образом, организует исторические события, заполняющие некий пространственно-временной континуум – Восточную Сибирь в дорусский период. А нарративный текст, в свою очередь, исторические события вытягивает в сюжетно-линейное построение [Лотман 1996, с. 310]. Однако

пространство и время в данном тексте, повествующем о дорусском периоде в истории Сибири, отличаются эпичностью, рассказчик оперирует слишком крупными пространственно-временными отрезками – Сибирь, вся земля до самого Байкала (пространство); до прихода русских в Сибирь, сотни лет (время). Время-пространство здесь не дробится на конкретные даты и локусы, оно «откалывается массивными эпическими глыбами» [Медриш 1974, с. 135]. Это связано с тем, что дорусский период в истории Сибири неизмеримо более долгов по времени, нежели русский. К тому же известно, что, чем о более далеком прошлом повествует предание, тем большие временные отрезки сознаются и фиксируются исторической памятью народа. И чем ближе к современности события, излагаемые в предании, тем отрезки времени делаются короче и временные представления становятся явственнее и приобретают определенную четкость [Тулохонов 1973, с. 239].

Предания о русских засельщиках края, как правило, содержат в себе сюжетогенный мотив об основании селения первопоселенцем (или группой первопоселенцев). В преданиях о первопоселенцах как нигде пространство и время сливаются воедино, что позволяет говорить о «хронотопичности» (Бахтин) образов этих преданий. *«Далекий предок наш Василий Карелин пришел сюда [В Иркутскую область. – Е.Т.] с севера через Уральский хребет и основал деревню Нижне-Карелина. Место для деревни выбрал неповторимое по красоте своей. Деревня стоит так, что встречает солнце, когда оно восходит, и провожает, когда оно садится. Вот здесь и образовалась деревня Нижняя Карелина»* (зап. от Хохлачева Г.Н., 1924 г.р., в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.). Персонаж предания, который, по словам информанта, *«из числа не ссыльных, а землепроходцев, причем из тех, кто пришел в эти края через Енисей и Тунгуску»*, преодолевает реальное пространство и время. Пространство-время маркировано в тексте географическими названиями и стороной света, откуда пришел первопоселенец. Как и в большинстве реалистических нарративов, в данном предании срабатывает векторная модель пространства-времени – персонаж

движется из определенного места (с севера) в определенном направлении какое-то определенное время. Причем пространство и время в этом движении сливаются воедино.

Показательным в отношении хронотопичности сибирских преданий является предание «Как заселялся Нерчинский край»: *«В наш Нерчинский край русские пришли сотни три лет тому назад. Шли сюда, на край белого света, не только казаки, которых царь посылал новые земли завоевывать, а шли и те, которым казалось, что здесь можно легче прожить, капитал себе заработать. Так и шли из России <...>»* [Элиасов 1966, с. 73]. Предание начинается с констатации факта, завершившегося во времени, что выражается использованием глагола совершенного вида – «пришли». Затем время как бы «отматывается» назад, чтобы показать процесс в его продолжительности. Здесь уже используются глаголы несовершенного вида – «шли», «посылал», «казалось». Заканчивается фраза опять глаголами совершенного вида, однако эти глаголы относятся не к процессу движения во времени и пространстве, а к цели этого движения – «легче прожить», «капитал заработать». Фраза *«Так и шли из России»* является, по существу, хронотопом, иллюстрирующим неразрывное единство и взаимопроникновение пространства и времени [Бахтин 1979в, с. 231].

Предания о первопоселенцах зачастую генетически восходят к генеалогическим преданиям, где предок, как правило, является и первопоселенцем: *«Мой предок, Тимофей, пришел в Тунку вместе с первыми казаками <...>»* [Элиасов 1966, с. 123]; *«<...> когда этот, Баргузин-то, значит, открылся, то ссыльных, суды же ссыльных. Мое потомство тоже ... дедушка, мой прадедушка еще, ссыльный <...>»* (зап. от Воронина А.А., 1899 г.р., в с. Телятниково Баргузинского района РБ в 1982 г.). Данные примеры иллюстрируют такой способ «освоения времени» в предании, как время через смену поколений – генеалогическое время. По В.И. Вернадскому, время, выражающееся сменой поколений, «входит в свойства живого вещества в такой степени, в какой оно не входит ни в какое другое

явление на нашей планете» [цит. по: Иванов 1974, с. 50]. Диахронный срез от рассказчика до его предка делает категорию времени в структуре предания мобильной и до некоторой степени гибкой, позволяющей в рамках небольшого по объему нарратива рассказать о судьбе нескольких поколений одного рода. В предании «Родословная Сорокиных» [Элиасов 1966, с. 123-124] рассказчик, известный сказитель Егор Иванович Сорокинов-Магай, прослеживает свою родословную до седьмого колена. Повествование строится по принципу от прошлого к настоящему – от предка Тимофея к Егору Ивановичу. Движение сюжета, таким образом, связывается с переживанием времени [Лотман 1996, с. 206] – временного отрезка протяженностью в 300 лет. Причем в рассказах подобного рода, отличающихся законченностью сюжета и логичностью повествования, рассказчик, являясь нашим современником, как бы связует воедино прошлое и настоящее. Через рассказчика, а вернее, через текст предания осуществляется связь поколений. Более того, благодаря информации, содержащейся в предании (это относится ко всем преданиям), происходит преодоление ограничений человека во времени [Иванов 1974, с. 56], расширение временных границ его бытия.

Эволюция чувства времени, произошедшая в сознании человека к моменту возникновения преданий о заселении и освоении Восточной Сибири, позволила преодолеть (вернее, наметила пути к преодолению) общефольклорный закон хронологической несовместимости. В повествованиях начинает прослеживаться хронологическая связь событий, разделенных в пространстве. В предании «Родословная Чебуниных» [Элиасов 1966, с. 124-125] в первой его части рассказывается об истории раскола: *«Раскол веры был лет триста тому назад при злодее Никоне. Этот антихрист взял да и подправил все старые божественные книги <...>. Верных старой вере людей старообрядцами прозвали, Никон и царь давай их канать, чтобы они новую веру приняли <...>»*. Время в данном случае,

олицетворенное образом «злодея Никона», носит явно негативный оценочный характер.

Вторая часть предания (генеалогическая) повествует о родословной Чебуниных, судьба которых протекает не на фоне исторических событий, не параллельно с ними, а «в то время», то есть «включена» в ход исторического времени. И несмотря на то, что в любом фольклорном произведении и время, и исторические события носят условный, моделирующий действительность характер, все же совершенно очевидно, что в преданиях о заселении и освоении края категории времени и пространства имеют качественно иную природу, нежели в стадильно более ранних жанрах и жанровых разновидностях. Объясняется это постепенным освобождением сознания создателей и носителей преданий от «эмпирического, опредмеченного восприятия пространственно-временных отношений» [Криничная 1987а, с. 40]. Можно сказать, что концептуальное пространство-время (отображающее реальную сторону пространства-времени) начинает доминировать над художественным (эпическим), в чем проявляется такой жанрообразующий признак преданий, как установка на достоверность.

Реалистический характер русской народной исторической прозы обусловил и тягу к преодолению такого признака фольклорного пространства-времени, как замкнутость. Известно, что в архаических жанрах фольклора (волшебной сказке, старшей былине, обрядовой поэзии) время и пространство абсолютно замкнуты, безразличны к реальному пространству-времени (они безразличны даже к циклической смене времен года). В преданиях же о заселении и освоении края время-пространство характеризуется таким признаком, как относительная открытость, которая окончательно утверждается лишь в реалистической литературе [Медриш 1974, с. 128]. Замкнутый или открытый характер пространства и времени в художественном произведении определяется тем, в какой степени изображаемое пространство и время связано с реальным пространством и временем, с общим движением исторического процесса. Чем эта связь

опосредованнее, тем замкнутее в фольклорном произведении пространство и время, и наоборот, чем реалистичнее отображается действительность в том или ином тексте, тем более открыто в нем время и пространство.

В структуре предания о первопоселенце Ерофее Павловиче Хабарове категория времени носит открытый характер, время имеет отмеченность начала («сначала жил»), но не имеет отмеченности конца, оно продолжается в итогах, результатах действия персонажа: «<...> *сначала жил* (Персонаж предания. – Е.Т.) *на Илимском волоке, а потом в Усть-Кутском остроге, <...> Позднее <...> основал деревню <...>. Теперь деревня носит название Хабарово, <...>*» (зап. от Ружникова А.Б.[год рождения не указан], в г. Киренск Иркутской области в 1975 г.). Наречия «сначала», «потом», «позднее», «теперь» как бы «отмеряют» ход времени в предании, оставляя его открытым – «теперь» значит «всегда в настоящем и будущем».

В то же время, наряду с относительной открытостью категории пространства и времени характеризуются таким качеством, как дискретность. На примере приведенного выше предания видно, что время в нем фиксируется отдельными отрезками, штрихами, маркируют которые все те же наречия. Время в предании – это не сплошная линия, а штрих-линия, наиболее значимые штрихи которой становятся объектом изображения в повествовании. Пространство в предании также дискретно, представлено отдельными точечными локусами – Илимский волок, Усть-Кутский острог, деревня Хабарово. И каждому локусу соответствует свой временной отрезок, пространство и время здесь «стянуты в один неразрывный узел» [Бахтин 1979г, с. 220]. Такие узлы-хронотопы и организуют пространственно-временной континуум в преданиях о заселении и освоении русскими Байкальского региона.

До сих пор мы говорили о времени и пространстве как категориях мировоззренческих, однако пространство и время включают в себя и другие аспекты – топографический и хронологический. С этой точки зрения мы можем говорить о времени действия в предании, где под временем

понимается «определенный момент, в который происходит что-либо» [Ожегов, Шведова 1999, с. 103], а также о пространстве как месте конкретного действия, события или факта. Если в других эпических жанрах (сказке, былине) говорить о конкретных исторических датах не приходится, то в преданиях, повествующих о действительных/могущих быть таковыми событиях, точные датировки – не такая уж большая редкость, хотя даты не всегда соответствуют действительности. Ошибочная с научно-исторической точки зрения хронология, стяжение событий во времени, анахронизмы – все те специфические особенности «освоения времени», которые присущи историческому фольклору в целом, характерны и для народных преданий о заселении и освоении Восточной Сибири. Псевдохронологичность преданий обусловлена спецификой предания как жанра. События, о которых повествуют народные рассказы, отдалены от исполнителя большим временным отрезком. Эти события уже не актуальны, в них нет остроты момента. Поэтому, сохраняя в памяти те или иные даты, рассказчики не стремятся к их обязательной точности, на датировках, как правило, присутствует налет приблизительности: «примерно лет 200 назад», «лет 350 назад», «где-то в середине 19 века» и т.д. Некоторые предания вообще лишены хронологической определенности, что выражается наличием в повествовании наречий типа «когда-то», «давно», «очень давно»; словосочетаний «в древние времена», «в старое время».

Место же действия указывается в тексте с максимальной точностью, что также является жанровой спецификой преданий. Указание на конкретное место события или действия в предании ведет к локальной ограниченности пространства в структуре произведения. Пространство мыслится в географических объектах, оно локально приурочено (как и все в преданиях – и персонажи, и их действия, и время).

И все же, каковы бы ни были хронологический и топографический аспекты исследуемых преданий, время и пространство осмысливаются в них реалистически, как время и место героических дел предков и время

тяжелейших испытаний, выпавших на их долю: *«Потому земля нам здесь дорога, что она пахнет потом наших предков, полита их кровью и слезами»* [Элиасов 1960, с. 93-94]. Действительно, в течение XVII – начала XVIII вв. русский народ проделал титаническую работу по хозяйственному освоению редко заселенного края, создал в тундре и тайге сотни населенных пунктов (зимовий, деревень, слобод, сел, острогов и городов) [История Сибири, т. 2, с. 38]. Все это привело к раскрытию возможностей Сибири – богатейшего по природным ресурсам края.

Таким образом, категории пространства и времени в преданиях о заселении и освоении Байкальского региона, включившись в новую поэтическую систему, носят условно исторический характер, обусловленный спецификой отображения реального исторического пространства и времени в фольклорном произведении. Сибирские предания интенсифицируют культуральную значимость содержащегося в их сюжете русского (сибирского) хронотопа. Ему принадлежит существенная роль в организации пространственно-временного континуума в восточносибирских преданиях о заселении и освоении края. Исторические события, связанные с заселением и освоением сибирского региона, осмысливают и насыщают пространство временем, втягивая это пространство в историю [Бахтин 1979в, с. 235]. Подобно тому, как М.М. Бахтин назвал Рим «великим хронотопом человеческой истории» [там же, с. 221], Сибирь можно назвать великим хронотопом Российского государства.

ГЛАВА III.

Культурные концепты и нравственные ориентиры в фольклорной исторической прозе старообрядцев (семейских) Бурятии

До недавних пор в сибирской фольклористике существовало мнение, что «среди старообрядцев <...> не бытуют прозаические народные произведения» [Элиасов 1960, с. 74]. В поле зрения собирателей и исследователей фольклора семейских постоянно находилась песенная традиция: благодаря знаменитому многоголосью, семейскому распеву, в первую очередь записывался и изучался именно песенный репертуар старообрядцев¹. В Забайкалье сложился стереотип: если семейские – то это обязательно (а зачастую и только) многоголосная протяжная песня. Прозаические же жанры фольклора семейских до недавнего времени целенаправленно и системно не изучались. Нельзя сказать, что проза семейских вовсе не фиксировалась. Науке известны, например, записи преданий о переселении старообрядцев в Забайкалье², о первой встрече семейских с бурятами [Попова 1926, с. 77]. Однако в поле зрения собирателей эти предания попали в основном благодаря содержащемуся в текстах конкретному историко-этнографическому материалу. Как произведения фольклора данные тексты не рассматривались.

Возможно, этими обстоятельствами объясняется тот факт, что в сборнике фольклорных текстов «Фольклор семейских», изданном в 1963 г.

¹ См.: Протасов Н.П. Песни забайкальских старообрядцев // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1926. – Вып. 2; Фольклор семейских. / Под общей ред. Л.Е. Элиасова. – Улан-Удэ, 1963; Дорофеев Н.И. Русские народные песни Забайкалья. Семейский распев. – М., 1989; Болонев Ф.Ф., Выхристюк О.И. Певцы и песни Большого Куналея. – Новосибирск, 2002; Судакова О.Н. Русские лирические протяжные песни Забайкалья: региональная традиция. – Улан-Удэ, 2000; Кляус В.Л., Супряга С.В. Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. – Курск, 2006.

² Розен А.Е. Записки декабриста. – Иркутск, 1984. – С. 251, 254; Максимов С.В. Сибирь и каторга. – СПб, 1871: в 3-х частях. – Ч. 1. – С. 323.

под общей редакцией Л.Е. Элиасова [Элиасов 1963], из всех жанров народной прозы представлены лишь предания и устные рассказы (27 преданий и 19 устных рассказов), отражающие те или иные события из далекого и не очень далекого прошлого старообрядцев. Столь незначительное количество фольклорной прозы (по сравнению, например, с количеством представленных в сборнике песен) свидетельствует, скорее всего, не о слабом ее бытовании в фольклорной традиции семейских, а о слабом интересе к ней собирателей и исследователей.

Между тем, прозаические жанры в фольклоре семейских функционировали в прошлом и функционируют сегодня, о чем свидетельствуют экспедиционные материалы, собранные в семейских селах в разные годы и хранящиеся в Центре восточных рукописей и ксилографов (ЦВРК) ИМБТ СО РАН, а также экспедиции последних лет в семейские села Тарбагатайского, Мухоршибирского, Бичурского, Хоринского, Кижингинского районов Республики Бурятия.

III.1. Предания старообрядцев Забайкалья о заселении края

И в материалах ЦВРК ИМБТ, и в живом бытовании во время недавних фольклорных экспедиций к семейским мы обнаруживали и фиксировали народные рассказы о том, как семейские появились в Забайкалье, как образовывались населенные пункты, кто были первыми поселенцами, кто жил на этой земле до прихода сюда русских.

Эти рассказы старообрядцев входят составной частью (наряду с подобными рассказами других социоконфессиональных групп Забайкалья – старожилов, которых семейские называют «сибиряками» или «православными», и казаков) в сюжетно-тематический цикл преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири.

Локальный репертуар преданий старообрядцев Забайкалья сформировался под воздействием конкретно-исторических обстоятельств,

включающих в себя и переселенческий фактор: старообрядцы переселялись в Сибирь, избегая преследований и притеснений, применяемых властью и официальной церковью с самого начала раскола, или же переселялись насильственно. «С 1676 г. издавались специальные указы о преследовании «раскольников», к которым применяли наказание кнутом, пытки, ссылки с конфискацией имущества и смертную казнь, – пишет П.Ф. Коробейников. – <...> Преследования приняли столь массовый характер, что старообрядцы были вынуждены искать себе новые места жительства. Часть из них нашли прибежище в Австрии, Польше, Пруссии, другие искали себе места в глухих, недоступных местах матушки России» [Коробейников 2000, с. 7].

Первые свидетельства о появлении старообрядцев в Забайкалье относятся к 1765 г. [Бураева 2015, с. 60]¹. В преданиях, как правило, время появления семейских в Забайкалье указывается приблизительно: «*Потом мы появились, лет триста назад*» (Здесь и далее подчеркнуто мною. – Е.Т.)» (зап. от Каурова А.Р., 1883 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.); «*Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет триста пятьдесят назад*» (Зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района в 1960 г.); «*Малому Куналею почти триста лет. Русские его образовали*» (зап. от Фалелеева П.П., 1897 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Предания, из которых приведены примеры, записаны во время экспедиции в Бичурский район Республики Бурятия в 1960 г. Нетрудно сосчитать, что в народной традиции появление семейских в Забайкалье осмысливается второй половиной XVII в., то есть на сто лет раньше, чем это случилось на самом деле. И здесь важно понимать, что это не незнание истории, не искажение исторических фактов, а их фольклорное переосмысление – главное, не когда точно появились семейские в Забайкалье, а *как долго* они живут на этой земле.

¹ Однако с этой датой не согласен историк В.М. Пыкин, который считает, что старообрядцы появились в Бурятии на два года позднее – в 1767 году [См.: Пыкин 2015].

Время появления семейских в Забайкалье может осмысливаться и через смену поколений, что особенно характерно для генеалогических преданий, повествующих о родословной тех или иных семей, сосланных в Сибирь «за веру» [Элиасов 1960, с. 74-77]. Осмысление времени основания населенного пункта (а следовательно, и времени появления здесь семейских) через свою генеалогию встретилось в предании, записанном в Мухоршибирском районе РБ в 2000 г.: *«Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. <...> Один из его сыновей был моим дедом. Это я маленькая была, дед Дорофей рассказывал, а ему, наверное, в то время девяносто лет было. Вот и считайте, сколько лет Никольскому»* (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). Время основания села Хасурта Хоринского района также осмысливается информантом через возраст ее предка:

«– Но сколько яму (Дедушке информанта. – Е.Т.). В тридцать седьмом году забрали, семьдесят восемь лет. Считай, сколько лет тому назад это было? Семьдесят восемь да вот сейчас сколь... с тридцать седьмого года сколь годов прошло?»

– Ну, где-то 63 года (Соб.)

– Шестьдесят да семьдесят восемь. Ну вот, считай. Это деревня уже сто пятьдесят, сто пятьдесят уж годов. Это дедушка говорил. <...> Ну, дак он-то, только слышал-то он ешо от дедов-прадедов» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

По всей видимости, генеалогическое время ближе к действительности, нежели приблизительные датировки рассказчиков, оперирующих столетиями.

Время появления семейских в Забайкалье и основания населенных пунктов может осмысливаться в преданиях и через память о том, в каком году/сколько лет назад был построен тот или иной дом в деревне:

«– В каком году Хасурта организовалась? (Соб.)

– *Ничо ня знаю. У нас вот тот дом [Показывает. – Е.Т.] – сто двадцать годов, а у нас – сто, боле, годов. У вас сколь?* [Обращается к Шевченко Е.Ф.]

– *У нас с третьего года* (Шевченко Е.Ф.)

– *С третьего? Но вот»* (Мартынова Ф.К.) (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., Шевченко Е.Ф., 1930 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

В с. Куйтун Тарбагатайского района Республики Бурятия в 2002 г. был записан рассказ о постройке первого дома, возраст которого дает представление о времени возникновения самого села:

[Проходя мимо старинного дома, Анна Федоровна рассказывает:]

– *Хозяйку дома тетей Улей зовут. Она рассказывала: вот мой тятя приехали когда, вот они начинали первыми строить Куйтун. Сначала вот они на берегу речушки построили зимовьюшку такую маленькую, чтобы им можно было жить. А тут был такой лес непроходимый. <...> И они начали рубить. Вот, срубили они этот дом, он такой огромный был, высокий-высокий, бревна таки были у него мощные, огромные. <...> она сказала, что этому дому двести лет»* (зап. от Зайцевой А.Ф., 1957 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского р-на РБ в 2002 г.).

В целом предания старообрядцев Забайкалья о заселении края вполне традиционны и содержат в своей структуре сюжетогенные мотивы основания селения одним, двумя/тремя или группой первопоселенцев. Однако в отличие от преданий данного цикла других социоконфессиональных групп Забайкалья (старожилов, казаков) предания старообрядцев содержат мотивы, обусловленные историей старообрядчества – раскол веры, приверженность старым обрядам и обычаям, мотив гонений на старообрядцев и некоторые другие мотивы.

Наиболее традиционным из всех мотивов, структурирующих тексты преданий о заселении семейскими Забайкалья, является мотив основания селения одним первопоселенцем. Однако специфика образа первопоселенца

в преданиях семейских заключается в том, что на новое место жительства он прибывает не один, а с семьей (ссылали-то семьями!). В преданиях же других групп населения Сибири первопоселенец (как правило, это ссыльный или беглый каторжник, реже – добровольный переселенец) сначала основывает поселение, а затем уже обзаводится семьей и т.д. Таким образом, в семейских преданиях мотив основания селения одним первопоселенцем трансформируется в мотив основания селения одной семьей (представленной, конечно же, ее главой). *«Слепневская фамилия переселена сюда из Самары. Сосланы за религию, слышал, поди, про раскольников-то. Когда Иван Слепнев со старухой приехали сюда (В Бичуру. – Е.Т.), здесь жили одни буряты да монголы»* (зап. от Слепнева М.Ф. 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. Пять сыновей у него было, <...>»* (зап. от Леоновой М.П., 1994 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). Самоназвание «семейские» рассказчики также объясняют тем фактом, что их ссылали семьями: *«<...> нас прозвали то, что семьями ссылали»* (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«Вот они шли и семьями, вот за то их и сямейскими и назвали»* (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.); *«Приезжали все парами, семьями, значит. Потому и семейские»* (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.).

В преданиях, записанных от семейских и содержащих мотив основания селения одним первопоселенцем, первым застройщиком может выступать и иноверец, человек другой национальности. Село Малый Куналей Бичурского района РБ, по преданиям, вместе с русскими основал и татарин Фалелей: *«Малому Куналею почти триста лет. Русские его образовали. <...> Сначала пришел сюда Филимон Фалелей»* (зап. от Фалелеева П.П., 1897 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Пришел татарин Фалелей,*

поженился. Фалелевы пошли. <...> Потом другие понаехали» (зап. от Панова Л.Д., 1892 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.).

В том же Бичурском районе записано несколько текстов преданий, в которых упоминается семья первопоселенцев Смолиных – выходцев «из бурят ли, с монголов ли», которые крестились и «смешались» с русскими поселенцами. Но память о том, что род Смолиных имеет монгольские корни, сохраняется: *«Смолины – монголы, перекрестились»* (зап. от Кавизина Ф.К.. 1900 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.); *«Прежде нас тут Смолины были. Они из бурят вышли, ну, там, смешались»* (зап. от Каурова А.Р., 1883 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.). Таким образом, наряду с русскими переселенцами основателями села Малый Куналей Бичурского района Республики Бурятия местные жители считают и «монгола Смолина», и «татарина Фалелея».

Уникальным в данном отношении является с. Хасурта Хоринского района Республики Бурятия. До сих пор население села делится по конфессиональному признаку на семейских и карымов: в верхней части села проживают семейские, в нижней – карымы. Карымы – это потомки смешанных браков между русскими и бурятами, их и сегодня в селе называют инородцами. Приведем свидетельство жителя села Хасурта Иванова В.Ф., 1966 г.р.:

«Наше село разделялось на инородцев и христиан. Христиане принадлежали к волостным крестьянам, служили в царской армии, были государственными крестьянами. Инородцы придерживались Указа царя Петра, не служили в армии, поэтому в I Мировую войну десять человек из нашего села с фамилией Ивановы, Казазаевы, Абрамовы погибли за Веру, Царя и Отечество» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского р-на РБ в 2001 г.).

Беседуя со многими жителями села Хасурта, мы не раз слышали о том, что носители тех или иных фамилий являются либо семейскими (при этом они могут быть выходцами из бурят), либо карымами-православными,

которые по определению являются выходцами из бурят. Из разговора с Ивановым А.И., 1918 г.р. мы выяснили следующее:

«– Фамилии первопоселенцев не знаете? (Соб.)

– Здесь фамилии Казазаевы, Ивановы, Серпионовы. А эти Мартыновы, Бурдуковские – это все из бурят.

– Как это получилось? (Соб.)

– Ну как. Буряты были, крестились, в русску веру переходили, и все. Вот здесь буряты жили, на горе. <...> А породнились вот так. Бурдуковские – это буряты. Мартыновские – буряты. Вахрушевски – буряты. Но Вахрушевски-то, они карымы, они называются не семейские. ... Но они буряты, четвертое поколение, пятое-четвертое, они черные, так похожи.

– У вас в селе семейские тоже темные. (Соб.)

– Но дак. Помесь же идет все равно» (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского р-на РБ в 2001 г.).

Выясняется, что жители села с фамилиями Ивановы, Казазаевы, Абрамовы, Серпионовы являются «чистокровными» семейскими, Бурдуковские и Мартыновы являются выходцами из бурят, инородцами, но тоже семейскими, а вот Вахрушевы – это тоже выходцы из бурят, инородцы, но не семейские, а «православные», т.е. карымы. Столь сложное положение с этноконфессиональной принадлежностью хасуртайцев ставит порой в тупик их самих, с такой ситуацией мы столкнулись не раз:

«– А по Вашей внешности и не скажешь, что у Вас буряты были в родове. (Соб.)

– Так вот я-то в кого буду бурятка. И дедушка был, дедушка тоже был как русский. У батьку пошли. Но. Моего брата-то в семнадцатом году взяли в армию. Не, батьку... ешо меня не было. Мама говорит, я беременна осталась. И яво с Архангельска обратно отправили домой. Он приехал, а она: «Чо это такое, усех забрали». Кака-то война была. А он говорит: «Мы шишитаемся инородцы, из бурят». Инородцы.

– *Это карымы? (Соб.)*

– *Но, оне русски, это...*

– *Иностранцы как буряты считались. Их не брали в армию. (Шевченко Е.Ф.)*

– *Батяка-то мой был русский.*

– *А почему его отправили домой? (Соб.)*

– *Как бурята.*

– *А почему? Ведь Вы говорите, он был русский? (Соб.)*

– *Но дак, а я откуда знаю. Это давно, не брали в армию.... Вот Мартыновы из бурят были» (Мартынова Ф.К.) (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., Шевченко Е.Ф., 1930 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).*

«- *Мартыновы – они иностранцы, но они старообрядцы. У нас видите, это очень сложно объяснить. Они вроде и старообрядческой веры, а в то же время...*

– *Иностранцы и карымы – это одно и то же? (Соб.)*

– *Карымы и семейские были иностранцами. Они, карымы, иностранцы все, а семейские – часть иностранцы: Брылёвы, Бурдуковские, Мартыновы, которые, видимо, когда-то выходили замуж за бурят. Только они исповедовали... вера другая, старообрядческая. А эти как были православные, так карымы и карымы. Фактически, я думаю, что и семейские тоже карымами являются, если по смешанию крови' разбираться. А по вере... Я вот как-то не могу объяснить. Я все это для себя понимаю, а вот...» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).*

От Иванова В.Ф. мы записали предание об основании села, которое в некоторой степени на фольклорном уровне может прояснить ситуацию:

«*Я очень мало захватил своего прадеда, Бурдуковского Ефима Наумовича. Он прожил 107 лет. И вот он рассказывал, что село основано не*

мужчинами, а женщиной, Власовой, по фамилии Власова, которая переселилась из села Куйтун. Она была очень волевая женщина. Чувствовала, что в тайге ей одной не справиться. Поэтому она даже решила на то, что вышла замуж за бурята. И до сих пор у семейских сохраняется мнение: лучше выйти замуж за бурята, чем за православного. Бурята можно окрестить, и он будет такой же веры. Поэтому у нас, видимо, инородцы-то теперь делятся ... на христиан и инородцев село, вот из-за этого. Она вышла за бурята замуж. Правила всем сама и объединила, вот, общину сколотила из семейских, и вот первым уставщиком был ... Казазаев» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Хорошо известно, что раньше у старообрядцев считалось большим грехом выходить замуж или жениться на иноверцах¹. В Хасурте, по преданию, это «табу» нарушила сама основательница села, личность в какой-то степени сакральная для потомков и уж точно авторитетная для современников. Тем более что поступок основательницы села был обусловлен хозяйственными нуждами. Надо полагать, что ее примеру последовали и другие.

Следует отметить, что в забайкальской локальной традиции хотя и присутствует, но довольно редок мотив основания селения братьями. Тем показательнее, что данный мотив был зафиксирован в фольклорной традиции семейских. Ведь мотив основания селения братьями является наиболее древним и интернациональным. Предание с данным мотивом записал в 1939 г. Л.Е. Элиасов. *«Первыми из семейских за Байкал попали Феломей и Аристарх Рыжаковы. Они были двумя родными братьями. <...> Когда*

¹ Высказывания по этому поводу мы не раз записывали от семейских в разных селах Забайкалья, в том числе и в Хасурте, где смешанные браки были распространены с давних времен: «–Буряты женились на русских? (Соб.) –Нет, раньше грех было. Семейский на семейском. Бурят на буряте. <...> Шибко большой грех был» (Филиппова П.А.).

другие семейские сюда пришли, Рыжаковы Куналей основали, и там от них свой род пошел» [Элиасов 1963, с. 320-321]. В данном предании братья-первопоселенцы основывают одно селение. Семейская локальная традиция, таким образом, сохраняет архаический мотив, достаточно редко фиксируемый в народных исторических рассказах других этносоциальных групп Забайкалья.

Следующий сюжетобразующий мотив преданий о заселении и освоении старообрядцами Забайкалья – мотив основания селения соседями-первопоселенцами. Архаичность этого мотива подтверждается наличием в алломотивах преданий традиции трехперсонажности [Криничная 1988, с. 97] – основателями селения являются, как правило, три семьи. По информации М.Ф. Слепнёва, 1882 г.р., село Бичура было основано тремя фамилиями – Гнеушевыми, Слепнёвыми и Григорьевыми. Наличие в Бичуре других фамилий рассказчик объясняет так: *«Ну, а другие фамилии, так я думаю, что они тоже слепнёвски, или гнеушевски, или григорьевски. Только, как это сказать, где-то в роду по другой фамилии стали»* (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). О первых жителях села Малый Куналей Ф.К. Кавизин, 1900 г.р., сообщает как о построивших первыми в селе дома: *«Населению-то всего было домов сотня. Первые в Малом Куналее были карпушинская избушка, хомоловская избушка, кавизинская избушка да сараюшка»* (зап. от Кавизина Ф.К., 1900 г.р., в с. М.Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.).

Интересно с точки зрения бытования древней традиции трехперсонажности в исследуемом цикле преданий повествование жительницы села Тарбагатай Ефимовой Устины Вавиловны. Из множества перечисленных ею наиболее распространенных среди семейских фамилий рассказчица выделяет по три фамилии, характерные для того или иного села: *«Вот щас возьмите Куйтун, там только фамилии Зайцевы, Борисовы, Павловы, в основном. У нас в Тарбагатае Чебунины, Ефимовы и ... Медведевы, вот это вот распространенные. Первые наши»* (зап. от

Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.). На вопрос о том, какие фамилии в с. Хасурта являются самыми распространенными, В.Ф. Иванов, знаток и сам носитель духовной культуры семейских, ответил: *«Кожевниковы, Ивановы, Мартыновы – самые распространенные фамилии в Хасурте»* (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

В предании, рассказанном У.В. Ефимовой, присутствует и мотив вынужденного переселения, характерный для преданий о старообрядцах: *«Знаю, что ссылали семьями. Но вот как вот по разговору, как мы, допустим, мы, по-моему, из поляков. Куйтун переселялся. Сначала в Польшу Екатерина Вторая сослала нас, туда. А с Польши потом ... она почувяла, что в Сибири большие богатства, разработки. Семейски трудолюбивы вроде»* (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

Трехперсонажность, объединенная общей функцией (основание поселения), как отголосок архаичного мотива присутствует и в следующем предании:

«Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет триста пятьдесят назад. Вторыми – Афанасьевы и Слепнёвы, за ними – Перелыгины и Утенковы, потом – Савельевы и Павловы. После пришли и другие <...>» (зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.).

Показательна четкая хронологическая последовательность, с которой перечисляются прибывшие в Забайкалье фамилии. Народная память бережно хранит фамилии тех людей, которые первыми прибыли на неосвоенную территорию и, следовательно, испытали большие трудности в освоении новых земель. В народной традиции, как известно, по труду и честь. Поэтому чем раньше прибыла та или иная семья в Забайкалье, тем большим почетом и уважением она пользовалась. Отсюда и строгая фиксация – кто прибыл первым, кто вторым и т.д. Народные предания выступают в данном случае не

только трансляторами исторического опыта этноса, но и гарантами исторической справедливости.

Следующий мотив, который мы выделили в структуре преданий о заселении семейскими Забайкалья – это мотив основания селения так называемыми разнопоселенцами, то есть смешанными в социоконфессиональном отношении группами людей:

«Возьмешь вот щас село Пестерёво. Но это уже как сибиряки. У их уже своё, совсем оне с другой ... у них даже говор другой совершенно, вот, село Пестерёво. Там оне так и селились, что оне не семейские. Оне не считают себя семейскими. Оне уже так, как уже ... как пришельцы, или как были. Сейчас очень много у нас здесь живет, допустим, в Пестерёво, село ... там, однако, очень много во время войны селилось. Тарбагатай-то – это старинное село, Куналей – это все старинные села, Куйтун. А вот это село Пестерёво, Бурнашово, допустим, это уже основано ... Бурнашово – это ешо там много семейских. Десятниково – это село ... тоже старинное село. А вот эти вот, как Пестерёво, Хандагатай, это уже больше наезжий народ» (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

Основание в Сибири сел и деревень различными социоконфессиональными группами поселенцев – явление исторически более позднего порядка. Это явствует и из приведенного выше текста, в котором села, названные старинными (Тарбагатай, Куналей, Куйтун, Десятниково), оказываются основанными людьми, принадлежащими к одной социоконфессиональной группе – старообрядцам-семейским. А села, состав населения которых неустойчив, постоянно меняется, осмысливаются рассказчицей как более поздние по времени возникновения. Хронологическая последовательность возникновения сибирских сел в определенной мере зависит, таким образом, от типа персонажей, выступающих в роли основателей селений – чем стариннее село, тем

однороднее в социальном, этническом и конфессиональном отношении группа первопоселенцев, и наоборот.

Спецификой бытования преданий о первопоселенцах является то, что носителями этих преданий очень часто оказываются прямые потомки тех людей, о которых повествует народный рассказ. Не являются исключением и предания о первопоселенцах-старообрядцах:

«Первым поселенцем из Китаевых был Китаев Мартын Никитович. Мне он был прадед» [Элиасов 1963, с. 318];

«Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. <...> Один из его сыновей был моим дедом» (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р. в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000).

Эстетический идеал (одним из воплощений которого является предок-первопоселенец для современного рассказчика преданий) в фольклоре всегда связан с трудовой деятельностью человека. «Культ труда», свойственный всей фольклорной (и шире культурной) традиции этноса, в условиях Сибири периода освоения края становится особенно актуальным. Уже стала «общим местом» констатация того факта, что русские переселенцы, оказавшись за Байкалом, испытывали невероятные трудности при обустройстве на новом месте. Об этом писали почти все исследователи жизни и быта старообрядцев Забайкалья, начиная с П.С. Палласа, который заключил, что в Забайкалье «кроме кочующих народов, каковы бурета и тунгусы, никакому другому тут жить не можно» [цит. по: Болонев 1978, с. 24]. Поэтому практически все предания (и не только семейских, но и других русских – старожилов, казаков), повествующие о заселении края, содержат в своей структуре мотив трудности освоения новой территории:

«Тут была тайга непроходимая, место дикое. Людей сюда ссылали, в наказанье, значит. <...> Когда первые строились, даже пилы никакой не было. Топорами рубили избы» (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р., (село не указано), в Бичурском районе РБ в 1960).

«Вот эту избу, в которой мы живем, построил мой дедушка Митрий. Тут везде лес был. Одна только тропушка была из лесу на Грязнуху» (зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.).

«Деды наших дедов пришли сюда – здесь калтус (Болото. – Е.Т.) был. Вода была и кочки. Стали корчевать, селились один по одному, а потом расплодились» (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.).

«Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. <...> А бывало, вот такие пни стоят. Ведь спиливали, строились. Тут трясина больша была, да болота была. Строились люди» (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

«Тогда первые заселяли, как вы думаете, легко что ли было, кругом тайга. Всякие варнаки ходили. Все же тоже было. А потом уже стали обживать и строить дома» (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

«Люди заезжали, все кругом лес был. Разрабатывали. Рубили лес, рубили дома» (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«А тут был такой лес непроходимый. <...> И они начали рубить. Вот, срубили они этот дом» (зап. от Зайцевой А.Ф., 1957 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.).

«Сразу Господь тебя благословит, на коня – и поехали. Да в какую глубь заезжали. Вот попробуй сейчас по старой деревне... по старой дороге доберись до Бичуры. Как они добирались, какими тропами шли?! А тропами шли, лошадей за собой. А потом вот это, стали домишти-то, чуть поглубже в лес, рядом... они работающие, семейские. Стали рубить домишти» (зап. от Ястреб Г.А., 1929 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

Наряду с общесибирскими мотивами основания селения первопоселенцами в преданиях старообрядцев о заселении края выделяются более частные, локальные мотивы, связанные, главным образом, с историей происхождения раскола и народным осмыслением сущности этого явления. Однако в рассматриваемом нами цикле эти мотивы не являются сюжетообразующими, в отличие, например, от цикла преданий о протопопе Аввакуме, опубликованного в сборнике «Фольклор семейских» [Элиасов 1963, №№ 451-466, с. 300-317]. В народных рассказах семейских о заселении края мотивы происхождения и распространения раскола возникают с целью мотивировки появления в Забайкалье старообрядцев: *«Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это за веру <...> сюда отправляли»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«Старообрядцы шли, когда Екатерина пужнула. Они веру не приняли, молиться Богу, вот она их оттуда пужнула. Они и шли»* (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). По сравнению с более ранними записями преданий о заселении старообрядцами Забайкалья [см., например: Элиасов 1963, №№ 467-478, с. 317-324.] современные записи содержат в себе лишь отдельные элементы мотивов происхождения и распространения раскола. Однако во всех преданиях главной «виновницей» появления в Забайкалье старообрядцев народная традиция осмысливает Екатерину (причем, неважно, какую – I или II):

«Тогда Екатерина II стала семьями их высылать на поселение в Забайкалье» [Элиасов 1963, № 468, с.318].

«Через сотню лет, когда от Вавилы правнуки пошли, Катерина, царица, их начала скопом в Сибирь гнать» [Элиасов 1963, № 474, с.322].

«Сначала в Польшу Екатерина Вторая сослала нас, туда. А с Польши потом... она почуяла, что в Сибири большие богатства, разработки» (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

«– А вот старики раньше не рассказывали, откуда семейские сюда попали? (Соб.)

– *Нет, разговора не было, но семейские – это, по-моему, их семьями ссылали в те времена, сюда, ... такую глушь.*

– А кто ссылал? (Соб.)

– *Ну кто, Екатерина, наверное»* (зап. от Калашникова С.П., 1940 г.р., в с. Куготы Мухоршибирского района РБ в 1998 г.).

«*Она их, Екатерина, всех собрала в кучку и всех оттуда пужнула, с Запада. Сюда, в Сибирь, Сибирь осваивать»* (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

«*Тут народ-то болтает, будто нас Екатерина сослала сюда. А кто знает.*

–А за что? (Соб.)

– *Я не знаю, за чо она сослала.*

–А какая Екатерина? (Соб.)

–*Какая Екатерина. Первая была. Вот она»* (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Откуда вас сюда ссылали? (Соб.)

– *Да я точно не знаю-ка. С Польши, наверное ...*

– А когда это было? (Соб.)

– *Ну, когда Екатерина ссылала.*

– А за что ссылала? (Соб.)

– *Ну вроде не подчинились.*

– Кому? (Соб.)

– *Властям. У нас, у семейских, совсем по-другому»* (зап. от Мясниковой А.Е., 1932 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– А откуда сослали вас? (Соб.)

– *Вот мы, наверное, знаешь откуда, откуда-то оттуда, с Белоруссии или чо ли. Потом, с Белоруссии, когда Катерина Вторая сослала, она*

сослала сначала в Польшу их. Польша была не населена (зап. от Родионовой Е.И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.).

Мотивы происхождения раскола («веру не приняли») и его распространения («с Запада <...> в Сибирь»), взятые в совокупности, дают представление о народной интерпретации исторического события.

В преданиях старообрядцев о заселении Забайкалья нашел свое отражение и тот факт, что по форме отправления обрядов старообрядцы принадлежат к различным толкам и согласиям. «Семейские не являются согласием в полном смысле слова, – пишет исследовательница О.Л. Ефимова. – Большинство их изначально принадлежало к беглопоповцам, со временем эволюционировавшим в беспоповскую форму, близкую «часовенному согласию», широко распространенному в районах Западной Сибири и Алтая. На данный момент в Забайкалье помимо приверженцев древней Ветковской церкви среди семейских встречаются представители белокриницкого, новозыбковского, федосеевского согласий» [Ефимова 2000, с. 105].

В преданиях мотив принадлежности семейских к тому или иному согласию встречается достаточно редко. Мы пока можем привести примеры только из двух текстов:

«Все они остановились в Тарбагатае, стали жить кучно, потому что с другими семейскими им жить нельзя было, те были поповцы, а наши Чебунины – беспоповцы, а в Шаралдае поселились темноверцы» [Элиасов 1963, № 475, с. 323].

«Вера у семейских была разная. Вот темная вера – значит, без свечей и ладана. Придумал же кто-то, что надо молиться без свечей, и молились в темноте, так и прозвали темноверцы. У церкви тоже пошла разница. Были какие-то тайны. Тыи (Те. – Е.Т.) говорят «Их надо», а другие говорят – «не надо». Вот и пошла разница. Была Гурьянова вера, был Гурьян – уставщик. Он придумал эти тайны. Тайна – вот говорили, поп на один год, а потом их

не бывает» (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.).

Таким образом, сами семейские выделяют внутриконфессиональные течения, четко разграничивая их между собой, – поповцы, беспоповцы. Однако в структуре преданий о заселении старообрядцами Забайкалья мотив принадлежности к тому или иному толку и согласию не является постоянным, традиционным. Возможно, это объясняется тем, что сюжетно-мотивный фонд цикла преданий о заселении края (а этот фонд начал складываться во время колонизации русскими Северо-Запада) к XVIII в. уже устойчиво сформировался, вобрав в себя наиболее традиционные мотивы и образы. Мотив же внутриконфессиональной принадлежности старообрядцев возник в результате изображения частного, локального явления и не успел устояться в фольклорной традиции.

К локальным мотивам, выделяемым в сюжетно-тематической группе преданий о заселении старообрядцами Забайкалья, относятся и мотивы, составляющие структуру предания на сюжет о первой встрече семейских с бурятами, записанного А.М. Поповой в 1925 г. в с. Куйтун Тарбагатайского района¹. Предание дает представление о благоприятном впечатлении, оставшемся у семейских и бурят от их первой встречи:

«Харашо встретили, астался доволен, наглядели друг на друга. Паехал брацкай к князькам и все аглядывался, а наши мужики все шапки снимали. С этих пор стали водитца с братскими».

¹ Впервые предание было опубликовано: Попова А.М. Предание о первой встрече бурят с семейскими в Забайкалье // Бурятоведческий сборник. – Иркутск, 1926. – № 1. – С. 77. Затем дважды текст предания публиковал Л.Е. Элиасов: Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания. – С. 139; Фольклор семейских..., № 471, с. 320. Также текст предания публиковал В.Л. Кляус: Кляус В.Л., Супруга С.В. Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. – Курск, 2006. – С. 28.

Отношение семейских к буряту-посланнику (а в его лице и ко всему бурятскому народу) передано фразой "наши мужики все шапки снимали». Здесь и уважение к коренным жителям, и в какой-то мере страх – не прогонят ли.

Также предание содержит уникальный мотив «семейские угощают бурята хлебом»:

«Братски услышали о приходе, отрядили с Тугнуя паглядеть, што за люди пришли. Паехал братской на хребтам на коне, выехал к нашим, видит – сидят многа людей на степе и едят что-то, как большой конь накладет. Падъехал ближе к ним, с коня не слезат (боитца). Увидели ево предки, седой старик дал ему кусок (ета был хлен). Он прожевал, а праглатить не может (братски хлеб не ели)».

В повествовании на какой-то момент происходящее описывается глазами бурята-посланника. Однако то, что рассказчик пытается выдать за точку зрения бурята, на самом деле – народная интерпретация того, что должен был увидеть бурят-посланник со стороны. И колоритное сравнение каравая с тем, что «большой конь накладет», принадлежит не буряту, а русским рассказчикам, которые пытались осмыслить, как бурят-кочевник, никогда не видевший хлеба, мог впервые его воспринять.

Таким образом, предание, записанное А.М. Поповой, содержит сюжетообразующий мотив первой встречи семейских с бурятами, а также ряд других, не менее интересных мотивов, что позволяет говорить о научной ценности данного текста предания.

Мотив стремления установить добрососедские отношения семейских с бурятами выделяется и в предании «Устинова падь». В рассказе, записанном от Козлова И.С., 1903 г.р., говорится, почему падь в Заиграевском районе называется Устиновой: *«Когда только заселялись сюды. Был такой Устинов, важный такой. Здесь жа буряты жили, ну вот, первые хто приехала, хотела угостить бурят, чтобы жить дружно, энтот Устинов приехал по поле, зачертил саму лучшу землю возле леса. А после угощения*

буряты поехали давать землю семейским. Говорят, что это и это ваше, те приезжают на свои наделы, а там энтот Устинов, говорит, что, мол, его земля. Те начали говорить, что буряты им землю-то, эту землю даля. А Устинов-то энтот их так и погнал, так и не добились. Вот таперя до сих пор энтот место называют Устинова падь» (зап. от Козлова И.С., 1903 г.р., в с. Унэгэтэй Заиграевского района РБ в 1994 г.).

Присутствует в данном предании и мотив, интересный даже с исторической точки зрения, – «буряты наделяют семейских землей». В тексте предания выделяется также мотив борьбы русских первопоселенцев между собой за право обустройства на том или ином участке земли.

Таким образом, сюжетно-тематическую группу преданий о заселении старообрядцами Забайкалья (входящую составной частью в цикл преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири) составляют как традиционные, межрегиональные мотивы, так и мотивы, определяющие локальную (Забайкалье) и конфессиональную (старообрядцы) специфику этих преданий. Сюжетную основу рассматриваемых преданий образуют, как правило, конкретно-исторические факты, что проявляется в различного рода реалиях (исторических, географических, этнографических), присутствующих в структуре народных рассказов старообрядцев Забайкалья о своем прошлом.

III.2. Прагматика и ситуативные факторы порождения текстов исторической прозы (на примере села Хасурта)

Тип ситуации порождения текста главным образом определяется свойствами исполнителя и слушателя. Приведем пример ситуативных факторов порождения устных высказываний на непростую тему истории жителей села Хасурта Хоринского района Республики Бурятия, с учетом «прагматического коэффициента» этих высказываний.

Село Хасурта Хоринского района Республики Бурятия с точки зрения сложившейся в нем этноконфессиональной ситуации является уникальным. До сих пор население села делится по конфессиональному признаку на

семейских и карымов: в верхней части села проживают семейские, в нижней – карымы. Карымы – это потомки смешанных браков между русскими и бурятами, по конфессиональной принадлежности они не старообрядцы, их и сегодня в селе называют инородцами. Приведем свидетельство жителя села Хасурта Иванова В.Ф., 1966 г.р. (запись производилась на диктофон, я и информант находились на улице, говорить Виктор Филиппович начал без каких-либо наводящих вопросов, чувствовалось, что его эта тема давно волнует): *«Наше село разделялось на инородцев и христиан. Христиане принадлежали к волостным крестьянам, служили в царской армии, были государственными крестьянами. Инородцы придерживались Указа царя Петра, не служили в армии, поэтому в I Мировую войну десять человек из нашего села с фамилией Ивановы, Казазаевы, Абрамовы погибли за Веру, Царя и Отечество»* (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Беседуя со многими жителями села Хасурта, мы не раз слышали о том, что носители тех или иных фамилий являются либо семейскими (при этом они могут быть выходцами из бурят), либо карымами-православными, которые по определению являются выходцами из бурят. Из разговора с Ивановым А.И., 1918 г.р. мы выяснили следующее:

«– Фамилии первопоселенцев не знаете? (Соб.)

– Здесь фамилии Казазаевы, Ивановы, Серпионовы. А эти Мартыновы, Бурдуковские – это все из бурят.

– Как это получилось? (Соб.)

– Ну как. Буряты были, крестились, в русску веру переходили, и все. Вот здесь буряты жили, на горе. <...> А породнились вот так. Бурдуковские – это буряты. Мартыновские – буряты. Вахрушевски – буряты. Но Вахрушевски-то, они карымы, они называются не семейские. ... Но они буряты, четвертое поколение, пятое-четвертое, они черные, так похожи.

– У вас в селе семейские тоже темные. (Соб.)

– *Но дак. Помесь же идет все равно»* (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Выясняется, что жители села с фамилиями Ивановы, Казазаевы, Абрамовы, Серпионовы являются «чистокровными» семейскими, Бурдуковские и Мартыновы являются выходцами из бурят, инородцами, но тоже семейскими, а вот Вахрушевы – это тоже выходцы из бурят, инородцы, но не семейские, а «православные»¹, т.е. карымы. Столь сложное положение с этноконфессиональной принадлежностью хасуртайцев ставит порой в тупик их самих (что моментально отражается на тексте), с такой ситуацией мы сталкивались не раз:

«– А по Вашей внешности и не скажешь, что у Вас буряты были в родове. (Соб.)

– Так вот я-то в кого буду бурятка. И дедушка был, дедушка тоже был как русский. У батьку пошли. Но. Моего брата-то в семнадцатом году взяли в армию. Не, батьку... ешо меня не было. Мама говорит, я беременна осталась. И яво с Архангельска обратно отправили домой. Он приехал, а она: «Чо это такое, усех забрали». Кака-то война была. А он говорит: «Мы шишитаемся инородцы, из бурят». Инородцы. Инородцы как буряты считались. Их не брали в армию. Батька-то мой был русский.

– А почему его отправили домой? (Соб.)

– Как бурята.

– А почему? Ведь Вы говорите, он был русский? (Соб.)

– Но дак а я откуда знаю. Это давно, не брали в армию.... Вот Мартыновы из бурят были» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Виктор Филиппович Иванов (образованный человек, великолепный знаток и носитель старообрядческой культуры) поясняет: *«Мартыновы – они*

¹ Напомним, что в Забайкалье старообрядцы себя называют семейскими, а приверженцев традиционного православия – «православными» или «сибиряками».

инородцы, но они старообрядцы. У нас видите, это очень сложно объяснить. Они вроде и старообрядческой веры, а в то же время...

– Инородцы и карымы – это одно и то же? (Соб.)

– Карымы и семейские были инородцами. Они, карымы, инородцы все, а семейские – часть инородцы: Брылёвы, Бурдуковские, Мартыновы, которые, видимо, когда-то выходили замуж за бурят. Только они исповедовали... вера другая, старообрядческая. А эти как были православные, так карымы и карымы. Фактически, я думаю, что и семейские тоже карымами являются, если по смешанию крови' разбираться. А по вере... Я вот как-то не могу объяснить. Я все это для себя понимаю, а вот...» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

От Иванова В.Ф. мы записали предание об основании села, которое в некоторой степени может прояснить ситуацию (именно с этой установкой оно и рассказывалось): «Я очень мало захватил своего прадеда, Бурдуковского Ефима Наумовича. Он прожил 107 лет. И вот он рассказывал, что село основано не мужчинами, а женщиной, Власовой, по фамилии Власова, которая переселилась из села Куйтун. Она была очень волевая женщина. Чувствовала, что в тайге ей одной не справиться. Поэтому она даже решилась на то, что вышла замуж за бурята. И до сих пор у семейских сохраняется мнение: лучше выйти замуж за бурята, чем за православного. Бурята можно окрестить, и он будет такой же веры. Поэтому у нас, видимо, инородцы-то теперь делятся ... на христиан и инородцев село, вот из-за этого. Она вышла за бурята замуж. Правила всем сама и объединила, вот, общину сколотила из семейских, и вот первым уставщиком был ... Казазаев» (ап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хоринск Хоринского района РБ в 2001 г.).

Хорошо известно, что раньше у старообрядцев считалось большим грехом выходить замуж или жениться на иноверцах. В Хасурте, по преданию, это «табу» нарушила сама основательница села, личность в какой-

то степени сакральная для потомков и уж точно авторитетная для современников. Тем более что поступок основательницы села был обусловлен хозяйственными нуждами. Надо полагать, что ее примеру последовали и другие:

«– Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно – у ей глаза голубые, а волос черный-черный, бурятский такой. Красивая была.

– А не грех было за бурята замуж выходить? (Соб.)

– Но вот я говорила (причем информант говорила это тдо того, как я задала вопрос): лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещеные. Их можно перекрестить. И он уже все, в свою веру перейдет. А у этих (У православных. – Е.Т.), у их свой» (зап. от Серпионовой Е.Г., 1937 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Заключая браки с бурятами, семейские, согласно семейным преданиям, старались обратить бурят в свою древлеправославную веру.

«– Мы с бурят перекрещенные.

– Кто? (Соб.)

– Мы, Бурдуковские, все с бурят перекрещенные.

– У Вас Бурдуковская девичья фамилия? (Соб.)

– Бурдуковская девичья.

– А как так получилось? (Соб.)

– А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моёго прадедка был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить». (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

И еще одно свидетельство:

«– Семейским за карыма замуж девку грех было. (Вахрушев Н.К.)

– Но переводили потом в семейскую веру. Это было. Дедушка Михайла был ведь бурят, дедушкин отец-то. Бурят крещённый был. А Казазаева была семейская, а потом перевяли в свою веру, в семейскую веру. (Иванова М.Н.)

– Его, дедушку этого, Михайла, дедушку, перевели в семейску... в семейску веру перевели. Он давай, это, по-семейски молиться, в церкву ходить молиться, в общем, давай он. Так вот. Перевели его» (зап. от супругов Вахрушева Н.К., 1923 г.р. и Ивановой М.Н., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Функциональное назначение подобных текстов заключается в необходимости зафиксировать для потомков факт перехода предков-бурят в старообрядческую веру. Традиционными, отличными от рядового коммуникативного акта эти тексты делает использование одного и того же мотива «бурят женится на семейской и его переводят в старообрядческую веру».

Из ситуативных рассказов местных жителей становится понятно, что среди старообрядцев-семейских меньшим грехом считалось выходить замуж за бурята-иноверца, чем за русского-новообрядца, поскольку в сознании старообрядцев закрепилось восприятие новообрядцев как отступников от истинной веры, от «неповрежденного» православия. Новообрядцы воспринимались прежними старообрядцами как еретики, погрешившие против истинной веры. Буряты-иноверцы же греха отступничества не совершали и поэтому создание семьи с ними считалось делом менее греховным, чем создание семьи с отступниками-новообрядцами.

Нам представляется, что была и иная причина, заставляющая семейских заключать браки с бурятами – это боязнь кровосмешения, которое считалось у семейских еще более страшным грехом, чем брак с иноверцем. Попав в Забайкалье и основав селение, семейские какое-то время общались только между собой. И наступал такой момент, когда все они становились друг другу кровными или некровными родственниками. А как свидетельствует Ткачев Н.Ф., 1946 г.р., житель села Бичура, семейские,

прежде чем обвенчаться, до седьмого колена проверяли свою родословную. И если хотя бы в шестом колене у жениха и невесты обнаруживались общие родственники, брак становился невозможным:

«– А у нас, у семейских, прежде чем идти в церковь, к попу (Венчаться. – Е.Т.), ты должен идти к уставщику, он книгу смотрит. Там все зарегистрировано было. <...> Только седьмое колено. А шестое колено – все. А сейчас-то на четвертом, пятом колене женятся. А раньше нельзя было, только выше седьмого колена. Зато у нас, семейских, дурачков-то не було» (зап. от Ткачева Н.Ф., 1946 г.р, в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

Таким образом, сложная этноконфессиональная ситуация в селе Хасурта объясняется, согласно народным преданиям, частыми (намного чаще, чем в других семейских селах) межэтническими браками. Браки эти заключались по многим причинам, среди которых были и боязнь кровосмешения, и нежелание общаться с новообрядцами-отступниками, и хозяйственные интересы. Прагматика текстов об истории и жителях села Хасурта – это показатель особой двуединой природы этих текстов, обусловленной, с одной стороны, традиционностью, устойчивостью фольклорных мотивов, из которых эти тексты состоят, а с другой – естественной, ситуативно обусловленной формой их бытования в исполнительской среде.

III.3. Межэтнические контакты семейских и бурят в преданиях и устных рассказах современных старообрядцев Забайкалья

Проблема межэтнического контактирования русских и бурят в области материальной и духовной культуры всегда привлекала внимание ученых – историков и этнографов¹. Решалась эта проблема по-разному, в зависимости

¹ Обзор публикаций по теме см.: Бураева О.В. Вопросы этнокультурного взаимодействия русского и коренных народов Байкальского региона в трудах исследователей XVII – XX в. // Межкультурное взаимодействие народов Байкальского региона. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 3–22.

от политической конъюнктуры. В дореволюционной историко-этнографической литературе в основном говорилось о прогрессивной и консолидирующей роли России в деле присоединения и освоения сибирского региона, однако говорилось и о колонизаторской политике российского правительства, о притеснениях аборигенного населения, о военных столкновениях между русскими и бурятами¹.

В советское время в науке, в основном, подчеркивались положительные моменты присоединения Сибири, и в частности Бурятии, к России, говорилось о прогрессивном влиянии такого присоединения на хозяйственное и культурное развитие бурятского народа².

В постсоветский период вопрос о «цивилизующей роли России и русского народа на восточных окраинах то бурно возникает, то затухает и подвергается резкой критике» [Болонев 2004, с. 43]. Это зависит, как справедливо отмечает Ф.Ф. Болонев, «от смены ориентиров в политической жизни страны, <...> от роста национального самосознания народов Сибири» [там же]. Было ли заселение Сибири русскими оккупацией, колонизацией или хозяйственным освоением обширных земель, добровольно присоединенных коренными народами к России – вопрос, однозначного ответа на который, как нам кажется, быть не может. С нашей точки зрения, присутствовало и первое, и второе, и третье. Ведь процесс присоединения сибирского региона к Российской империи длился не одно десятилетие и, конечно же, не был

¹ См., например: Мартос А.И. Письма о Восточной Сибири. – М., 1827; Паршин Н.В. Поездка в Забайкальский край. – М., 1844; Слобцов П.А. Историческое обозрение Сибири. – СПб., 1886. – Ч. 1; Осокин Г.М. На границе Монголии: Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. – СПб, 1906.

² См., например: Бадиев А.А. Исторические корни дружбы // Дружба навеки [Сб. ст.] – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1985. – С. 3–5; Санжиев Г.Л. Добровольное вхождение Бурятии в состав Российского государства и его историческое значение // Сборник тот же. – С. 6–19; Асалханов И.А. Хозяйственное и общественное развитие бурят после вхождения Бурятии в состав России // Сборник тот же. – С. 20–35.

однозначным, как не были однозначными и межнациональные отношения вновь прибывшего в Забайкалье русского и аборигенного бурятского народов.

В современной научной литературе по этнографии появляются работы, которые с достаточной полнотой освещают вопросы межэтнических контактов русского и коренного населения Байкальского региона, – прежде всего, бурят¹. Между тем, проблема межэтнического, межкультурного взаимодействия русских и бурят получила свое отражение и в фольклоре обоих народов. В середине прошлого века предания о взаимоотношениях русского и коренного населения Восточной Сибири, бытовавшие в русской фольклорной традиции, записывал и исследовал Л.Е. Элиасов. В его монографии «Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания» в разделе «Отношения русских с коренными жителями» [Элиасов 1960, с. 125-140] подробно рассматриваются сюжеты и мотивы преданий, повествующих о периоде первых встреч русских и бурят, об обложении русскими бурят и тунгусов ясаком, о произволе русских казачьих атаманов, о выступлениях коренного населения против русских, о насильственной христианизации аборигенного населения, о вступлении русских и аборигенов в хозяйственные отношения, о возникновении между русскими и бурятами дружеских и родственных связей. И, несмотря на существовавшие

¹ См.: Болонев Ф.Ф. Взаимовлияние культур русского и аборигенного населения Восточной Сибири // Изв. СО АН СССР. Серия истории, филологии, философии. – 1985. – Вып. 3. – № 14. – С. 37–43; Он же. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. – Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. – 148 с.; Он же. Старообрядцы Забайкалья: духовный опыт выживания в экстремальных условиях // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III межд. науч.-практич. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 122–126 и другие работы исследователя; Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII – начале XX в. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 211 с. и другие работы исследовательницы.

межнациональные конфликты, из текстов преданий видно, делает вывод Л.Е. Элиасов, что «сама жизнь соседних народов, в массе своей состоявших из тружеников – крестьян, скотоводов и охотников, больше объединяла их в общей борьбе за существование, чем разъединяла» [Элиасов 1960, с. 140].

В современной фольклорной традиции русского населения Байкальского региона до сих пор бытуют предания (к сожалению, уже не в том объеме и не с той полнотой сюжетов и мотивов) о прежних контактах русских и бурят, а также устные рассказы о взаимоотношениях двух народов в недалеком прошлом и на современном этапе. В нашей работе мы попытаемся выявить основные сюжеты и мотивы преданий и устных рассказов о взаимоотношениях бурят и одной из этноконфессиональных групп русского населения Забайкалья – старообрядцев (семейских).

В ходе полевых исследований конца XX – начала XXI вв. в семейских селах Тарбагатайского (1998-2002 гг.), Бичурского (2003 г.), Мухоршибирского (1997, 1998, 2000 гг.), Хоринского (2001-2003 гг.), Кижингинского (2002 г.) районов Республики Бурятия сотрудниками и аспирантами группы русского фольклора отдела литературоведения и фольклористики ИМБТ СО РАН было установлено, что в современной фольклорной традиции старообрядцев Забайкалья бытуют предания и устные рассказы, в которых повествуется о взаимоотношениях пришедших в эти края более двух веков назад семейских и бурят.

Хорошо известно, что переселение старообрядцев в Забайкалье было вынужденным. «Гонимые властями старообрядцы становились невольными насельниками новых земель, – пишет Ф.Ф. Болонев. – Их хозяйственная деятельность на этих землях требовала выхода на рынок, что приводило к завязыванию связей с аборигенами края, к взаимовлиянию различных культур. Такое взаимное влияние наблюдалось почти везде, где поселились старообрядцы (на Украине и в Прибалтике, в Белоруссии и Польше, на Урале, в Западной Сибири, на Алтае, в Забайкалье и на Дальнем Востоке)» [Болонев 1994, с. 5]. Данное утверждение Ф.Ф. Болонева в какой-то степени

опровергает устоявшееся в обществе мнение о некоммуникабельности, замкнутости, этнической и конфессиональной корпоративности старообрядцев в целом и семейских в частности. Опровергают это мнение и рассказы самих старообрядцев Забайкалья об их взаимоотношениях с бурятами.

В преданиях и устных рассказах старообрядцев об отношениях с коренным населением устойчивым является мотив дружбы семейских и бурят. Нам не раз приходилось записывать тексты, в которых рассказывается о том, что у многих семейских были свои «семейные» друзья-буряты, то есть буряты, которые приезжали в гости к одной конкретной семье и в другие семьи никогда не заходили. Как правило, это были буряты, с которыми данная семья имела какого-либо рода хозяйственные отношения (аренда земли, выпас скота, продажа зерна, покупка шерсти).

«– А как раньше буряты с семейскими жили? (Соб.)

– *Мама моя рассказывала, оне с бурятами дружили. У них землю арендовали.*

– Семейские у бурят? (Соб.)

– *Да. Вот мама рассказывает, что ее сосед арендовал у них там землю. Потом, наверное, они, говорит, отработывали, и семена давали. В общем, вот так вот. И вот когда Пасха была, вот мама рассказывала, оне в своих красивых халатах, шапочки с кисточками, говорит, приезжали к нам. Такие красивые, говорит.*

– На Пасху? (Соб.)

– *На Пасху. Праздник когда был. Вот всё, говорит, сделаем. Они на Пасху приезжают»* (зап. от Голендухиной И.В., 1934 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Угощали бурят обязательно? (Соб.)

– *Обязательно. Особенно...оне же не понимали, что когда пост, скоромное оне ели, буряты. Приедуть: «Ну и когда это у вас праздник «Ешь*

– не хочу?»». Так они называли. Мясоед когда произойдет, после мясоеда – пост. А напякуть, нажарят, наготовят! Останется – больше тебе уже никто не даст, хоть куда. В это время буряты приезжают. А они чё, они приезжают не то что...вы не подумайте, не глупо. Они наш скот пасли, да. У их свободны места ведь, свободны поля. У их, у бурят, степи большие. Наши предки угоняли... Богатые были и бедные. Побогаче они, и бедные – всякие скот де'ржать. А где? Нанимали бурят. Там же договорятся. А он потом приезжает сюда, раз он пасет наш скот, приезжает: «Когда ваш праздник "Ешь – не хочу?"». После Масленки. Вот они тут потом ему и накладывают – у-у-у! Вот такое дело. Ему накладывают, и он уезжает» (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагтайского района РБ в 2001 г.).

О том, что семейские перед началом Великого поста раздавали оставшуюся после Масленицы скоромную пищу бурятам, свидетельствуют и этнографы: «Заговены устраивали перед началом каждого поста. Еда на них была самой обильной: мясная, молочная и рыбная, много было и разной стряпни. <...> В старину оставшуюся от заговен и масленицы пищу разносили и раздавали беднякам и приезжающим из соседних улусов бурятам» [Болонев 1978, с. 122].

Еще несколько свидетельств добрососедских отношений семейских и бурят:

«– Буряты ездили, заезжали. И к нам заезжали друзья-буряты. К примеру, познакомились... Раньше был скот. Угоняли туда, Тугнуй называется, скота, который лишний, не доится дома, туда угоняли. Вроде бы там трава полезней, наедаются. Осенью потом пригоняют. Там полезная трава» (зап. от Хромых М.Ф., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Дружно жили с бурятами? (Соб.)

– Ну конечно дружно. А че ж, сеяли на Тугнуе. Они к нам ездили, мы их чаем поили. Ночевали у нас ешио. Раньше буряты на Тугнуе были, Бадашка был и Шапташка. Шапташка – батька.

– Двое, что ли? (Кушнарева Н.Г., дочь информанта)

– Ну дак я говорю, к нам-то ездили, я про тоих-то говорю. К нам ездили Бадашка и Шапташка» (зап. от Болоневой А.Е., 1918 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ, в 2001 г.).

Однако общение семейских с бурятами – представителями другой веры (буддизма или шаманизма) – было строго регламентировано. Например, хорошо известно, что старообрядцам в прежние времена рекомендовалось не общаться с иноверцами даже в еде и питье. И старообрядцы-семейские долгое время строго соблюдали этот запрет, свидетельство чему мы можем найти в этнографических работах¹. В фольклоре семейских мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье» реализуется в алломотивах запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой. Эти мотивы являются отражением религиозных убеждений и бытовых реалий прежних старообрядцев. По их верованиям, садиться за один стол/есть из одной посуды с некрещеным человеком считалось большим грехом. Иноверец (будь то человек другой веры или православный-нестарообрядец) старообрядцами воспринимался как заведомо греховный, «нечистый».

«– А если бурят заходил в избу к семейским, как его встречали? (Соб.)

– Как обычно.

– За один стол усаживали с собой? (Соб.)

– Нет, нет, не сажали. Лавку, стул. Здесь стол, здесь мы же сидим, а здесь ему. Дают тарелку или чашечку, красива чашечка, чай наливали или суп нальют ему. Большие чай в чашечку. А теперь всё за одно.

¹ См. Долотов А. Старообрядчество в Бурятии (семейские в Забайкалье). – Верхнеудинск, 1931; Попова А.М. Семейские (забайкальские старообрядцы) // Бурятияведение. – 1928. – № 1–3.

– Потом эту посуду хранили? (Соб.)

– *Хранили. Так она и хранилась, так и называлась "бурятская чашечка".*

– А сами из этой посуды не ели? (Соб.)

– *Не. Грех.*

– А почему грех? (Соб.)

– *Потому что он не кряцённый, вот. Грех. Щас все... Раньше вообще было грех. Поэтому шили, что это грех»* (зап. от Сластина Л.А., 1912 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на РБ, июль 2001 г.).

«– *Мы росли, нас родители с бурятами дружили. Потому что тут, бывало, пастбище, на зиму скот отдавали обязательно Тугную (в Тугнуйскую степь на выпас бурятам. – Е.Т.). Но была посуда отдельная для бурят. Отдельно... бывало, за стол не садили. Бурят же не крашиённый. Это потом уж иркутские стали креститься»* (зап. от Родионовой Е.И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.).

«– Дружно с бурятами жили? (Соб.)

– *Дружно, а как же.*

– А если буряты в дом приходили? (Соб.)

– *У кого... примерно, у нас были друзья буряты. Приезжают, чай пьют, всё.*

– А раньше? (Соб.)

– *Но, раньше... Раньше буряты за стол не садились. Примерно, стул, а на стул ставят всё ись им.*

– А посуда была отдельная? (Соб.)

– *Ну да. Отдельная посуда ихня. ... Вымоют и отдельно поставят ее где-нибудь»* (зап. от Хромых М.Ф., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– *Но садили их (бурят. – Е.Т.) отдельно. И чашки, и ложки для них были отдельно. Они не обижались. Я всё у мамы спрашивала, говорю:*

«Мама, ну как же – посадить человека... Вот вы сидите за одним столом, а она там где-то за другим». А она говорит: "Вот такое поверье". А сейчас ничего нету, никого...»(зап. от Голендухиной И.В., 1934 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Я помню, еще маленька была, приезжает бурят – тала'. Их же, бывало, сразу за стол не посодють, сразу чаики отдельно, и усе. Оне, говорит, там, на лавках, накладуть имя', попьют чай. Оне не обижались. Мы, говорят, не кряшишёные.

– А сейчас? (Соб.)

– О-о-ой, сейчас! Усё уместя! Ниче не разделяется. Не разделяем. И работаем, и усё» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Почти все рассказы, повествующие о том, как раньше семейские принимали в своих домах бурят, содержат указание на то, что прежними старообрядцами запрет на общение с иноверными в еде и питье строго соблюдался (*«Раньше вообще было грех»; «Вот така строгость была»*), а сегодня этот запрет практически полностью снят (*«А теперь всё за одно»; «Щас стало совершенно свободно»; «О-о-ой, сейчас! Усё уместя! Ниче не разделяется»* и т.д.).

В приведенном ниже диалоге присутствует интересная деталь: раньше семейские тщательно мыли после бурят не только посуду, но и скобу, за которую буряты брались, открывая дверь:

«– Раньше бурят зайдеть – так скобку мыли после бурят. А теперь с одной рюмки, с одной ложки ...»(Яковлева А.А.).

– Отдельная посуда, наверное, была? (Соб.)

– *Ой, потом кипятком, да усяко ...»*(Яковлева А.А.).

– *Если чай попил, моешь-моешь стакан* (Яковлев И.Н.).

– А не было такого, чтоб отдельная посуда для них была? (Соб.)

– *Не. Этого не было* (Яковлев И.Н.).

– *Но мыли после их ... кипятком да усяко (Яковлева А.А.)»* (зап. от Яковлевой И.Н., 1914 г.р., Яковлевой А.А., 1915 г.р., в с. Михайловка Кижингинского района РБ в 2002 г.).

Как пишет Н. Соловьева, «мотив потенциального "опоганивания" грешником путем прикосновения прослеживается во всех сферах быта старообрядцев: это касается как возможности *частичного* осквернения дома (предметов, принадлежащих старообрядцу – личной чашки, например), так и *полного* (Курсив наш – Е.Т.) (в т.ч. себя)» [Соловьева сайт, с. 7].

Мотив запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой присутствует также в следующем устном рассказе:

«– *Там магазин был. А сюда приходит (Знакомый бурят. – Е.Т.): "Гришка, напиться надо!" И я взял ковш, а братан: "Не-е, как ты можешь давать ковш, разве можно давать! <...> Вон поганый". Поганый специально был, нечистый стакан (я помню, синенькая эмалированная кружечка маленькая). Он находился, лежал у подполье где-нибудь, чтоб его никто не тронул там. Вот, придет если бурят, придет, примерно, ране там... Бурята садили... за стол его никто не посо'дуть, не-е-е-е. Вот така строгость была. Вот, пожалуйста, сели, сидят за столом. Он сидит, бурят, на стуле, около стула маленькая табуреточка, кушает. Его не посо'дуют, не, не, не. <...> Запомнилась шибко чашечка эта. А я помню, долго она у нас ешио стояла потом, эта чашечка.*

– А сейчас такого нет? (Соб.)

– *Но, щас-то нет. Щас стало совершенно свободно. А раньше придерживались»* (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Мотив запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой с иноверцами можно считать устоявшимся в фольклорной традиции старообрядцев-семейских, поскольку он неоднократно фиксировался в разные годы разными собирателями на территории Забайкалья. В доказательство данной мысли приведем два текста, записанных в разных

районах Республики Бурятия разными собирателями, но содержащих одни и те же мотивы, одни и те же ключевые/опорные слова:

1. «– *А вот, ой, кто рассказывал... сами буряты потом говорили, когда к нам приезжали, потом говорили: леоновские семейские с кошачьих чашечек их поили. Это Брянские оне были. Они их погаными считали же. Или даже не с кошачьих, они-то просто, можа, так, для сравнения сказали. Но посуда отдельная была*» (зап. от Вставской Г.Ф., 1945 г.р., в с. Леоновка Кижингинского района РБ в 2002 г.).

Второй текст записал и опубликовал в монографии «Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья» В.Л. Кляус:

2. «– *От эта, ну, старые люди (Буряты. – В.К.) говорить – вот, бывало, мы приедем говорить к русским. Русские нас уже отдельно чай пить содють и на стула, за стол не посодить. Ага! А теперь это все. <...> А бурят раньше не любили, русские-то, вообще не любили. У-у! С кискиной чашки, с чашки кискиной нальют – чай поют, с кискиной чашки! Такое было дело. Оне поганые всё буряты. <...>» (зап. от Калашникова Г.С., 1932 г.р., в с. Судутуй Бичурского района РБ в 2004 г.)¹.*

И в том, и в другом тексте информация рассказчиками получена от самих бурят (*сами буряты потом говорили* [1] – *старые люди (буряты – В.К.) говорить – вот, бывало, мы приедем говорить к русским* [2]); посуда, из которой угощают иноверных гостей – кошачья (*с кошачьих чашечек их поили* [1] – *с чашки кискиной нальют – чай поют* [2]); объяснение подобного отношения к бурятам заключено в использовании одного и того же слова (*Они их погаными считали* [1] – *Оне поганые всё буряты* [2]). «Погаными» (в значении «язычник», «иноплеменник») семейские, как и остальные

¹Текст опубликован: Кляус В.Л., Супруга С.В. Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. – Курск: Изд-во Регионального открытого социального института, 2006. – С. 30.

православные, называли всех некрещеных людей, людей другой веры¹. Из всех приведенных выше текстов видно, что раньше старообрядцы-семейские строго придерживались правил не общаться в еде и питье с иноверными-нехристианами. В этом проявлялось стремление старообрядцев-семейских оградить себя от греха, от «скверны», причем, как со стороны некрещеных людей, так и со стороны новообрядцев.

Таким образом, конфессионально значимый опыт общения семейских с бурятами подвергся в фольклоре старообрядцев Забайкалья механизму стереотипизации, поскольку все рассказы старообрядцев, содержащие в своей структуре мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье», клишированы: пищу буряты принимают не за общим столом, а на стуле/лавке/табуретке; в каждой старообрядческой семье для них имеется специальная посуда – кружка/чашка/миска; буряты на это не обижаются, так как понимают, что за этим стоят религиозные убеждения семейских, а не личностное отношение. Подобная клишированность, без сомнения, облегчает передачу и усвоение содержащейся в этих рассказах этнически и конфессионально значимой информации и свидетельствует о том, что рассказы современных старообрядцев Забайкалья, содержащие в своей структуре мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье», оформились как фольклорное явление и поэтому можно говорить об их традиционности.

Во многих рассказах, записанных от современных старообрядцев и содержащих мотивы дружбы с бурятами и обязательного угощения, присутствуют и мотивы, характеризующие хозяйственные взаимоотношения семейских и бурят: семейские арендуют у бурят землю, буряты пасут скот семейских, семейские рассчитываются с бурятами хлебом. Мотивы, связанные с хлебом, особенно устойчивы в рассказах старообрядцев. Это объясняется тем, что для земледельца хлеб является непреходящей

¹ От лат. «*paganus*» – сельский, деревенский, почвеннический. Значение «язычник, иноплеменник» слова *погань*, *поганый* приобрели под влиянием христианства.

ценностью, и тот факт, что кто-то может обходиться без него (в данном случае – скотоводы-кочевники), поражал воображение и входил в устную традицию.

Мы уже упоминали о том, что еще в 1926 году этнографом А.М. Поповой в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ было записано предание, в котором присутствует мотив «семейские угощают бурят хлебом/буряты впервые пробуют хлеб» [Попова 1926, с. 77]. В современной фольклорной традиции старообрядцев нам не удалось обнаружить данный мотив именно в таком виде. И тем не менее, во многих рассказах, содержащих мотивы, так или иначе связанные с хлебом, современные старообрядцы указывают на то, что буряты либо вообще не занимались земледелием и, следовательно, не употребляли в пищу хлеб, либо занимались земледелием в незначительных объемах, так как их основным занятием было скотоводство.

«– Буряты – скотоводы, а семейские, вроде, земледельцы. Буряты давали кой-кому и землю, там, сеять, садить» (зап. от Сучкова С.П., 1934 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– У их же (У бурят. – Е.Т.) ни печеного, ничо... Чтобы что-то спечь, или что-то такое, у них же не было понятия так. Оне только мясо такое и варили» (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– А у вас не рассказывали, как буряты впервые хлеб попробовали?»
(Соб.)

– Им муку дадут, если мука, оне токо... хлеб не пякли, а лепешки. Лепешки пекли вот таки круглы. Оне, видно, не умели печь, а лепешки месили. В лепешках ели. <...> А уже при Советской власти научились хлеб печь» (зап. от Вахрушева Н.К., 1923 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Оне (Буряты. – Е.Т.) ведь, бывало, хлеб не ели, все шаньги пякли.

– А шаньги из чего пекли? (Соб.)

– *Так вот, купляли муку, надо быть.*

– А сами не сеяли? (Соб.)

– *Оне сами не сеяли, а купляли, и шаньги накатають.*

– Это они у русских научились? (Соб.)

– *Оне сами, сконавеку¹, надо быть, были. У нас-то ведь тут не будут катать.*

– Так раз они пшеницу не сеяли, откуда у них мука-то была до русских? (Соб.)

– *Купляли»* (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

В последнем диалоге с информантом наблюдается явное противоречие: муку буряты покупали у русских, но шаньги пекли «сконавеку», то есть задолго до прихода в Забайкалье русских. Но если буряты не сеяли хлеб, то где брали муку? Ответ на этот вопрос дают этнографы: «Встретившись с бурятскими племенами, русские обнаружили у них наряду со скотоводством и земледелие. <...> Потребность в хлебе, хотя и в минимальных количествах, имеется у всех кочевников, и она частично удовлетворяется за счет их собственного производства» [Бураева 2005, с. 33]. Поэтому не случайно в рассказах семейских говорится о том, что буряты «сконавеку шаньги пякли», появляется мотив «буряты занимаются земледелием»: «*Оне* (Буряты. – Е.Т.) мало сеяли хлеба. <...> *Буряты почти землю не пахали»* (зап. от Хромых М.Ф., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Выражения информантов «шаньги пякли», «мало сеяли», «почти не пахали» показывают, что семейским было известно о том, что раньше буряты, пусть и в незначительных объемах, но занимались земледелием, выпекали мучные изделия.

Но, как свидетельствует О.В. Бураева, «конкурировать с русскими, применявшими плуг и другие сельскохозяйственные орудия, примитивное

¹ «Сконавеку» – издревле, всегда

бурятское хлебопашество не могло. Хлеб стало выгоднее выменивать у русских, чем производить самим» [там же]. В рассказах современных старообрядцев Забайкалья выделяются мотивы, подтверждающие это положение. Мотивы эти следующие: 1. Семейские расплачиваются с бурятами хлебом/зерном за аренду земли или выпас скота; 2. Семейские выменивают у бурят хлеб на шерсть.

1. *«С бурятами все равно дружили. Если у меня не хватало пашни под посев, ехали к бурятам. А к бурятам езжай, у их там в аренду землю эту брали, сеяли. Солома имя' остается, а зярно – по договору. Сколь имя' дадут, а это себе забирают. Это было»* (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБв 2001 г.).

«Буряты скот семейских пасли? (Соб.)

– *Буряты. Там живут, Тугнуй назывался.*

– А рассчитывались с бурятами как? (Соб.)

– *Ну, рассчитывались, чо. Оне мало сеяли хлеба. Хлебом рассчитывались. Буряты почти землю не пахали. А крестьяне землю пахали и лепешки им давали»* (зап. от Хромых М.Ф., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

2. *«Я помню, бабушка Власиха по-бурятски хорошо говорила. Напякет хлеб, булок, сложит в сумку, на коня наперевес сядет, на коня верхом, и, говорит, шерсть менять. Но и меняет. Наменяет шерсть, привезет оттуда. Потники катали. <...> Чулки вязали»* (зап. от Ивановой М.Н., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«Не рассказывали у вас, как буряты впервые хлеб попробовали? (Соб.)

– *Нет. Вот шерстовать ездили, бабушка рассказывала. Это, то есть, шерсть меняли на хлеб. Напекут хлеб, булки и едут... Овец держали мало, мы же в лесу живем, и поэтому ездили к бурятам шерстовали. Они по-русски, говорит, ничего не понимали. Женщины, девки, мы, говорит, по ляжкам им покажем, что нам надо шерсть. Вот хлеб меняли они»* (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

В устном рассказе, записанном в с. Михайловка Кижингинского района, информант говорит о том, что во время войны семейские на табак, который они выращивали, выменивали у бурят продукты и одежду.

«Дружно с бурятами жили? (Соб.)

– *Пожилые все, конечно, дружно жили. Оне нас, буряты, кормили.*

– Как? (Соб.)

– *Дак а как. Че было у нас. Табак сеяли наши родители. Это ... рубили его, замаривали табак. А оне (буряты – Е.Т.) ездили, покупали, вот. Обменяют. Где там маленько муки или че, или это, обутки. Мужиков-то же не было. Нас у мамы трое девок было. А их (мужчин – Е.Т.) было ... четверо на войне было. Вот они ездили, меняли ... на табак. На табак меняли» (зап. от Залуцкой Д.С., 1936 г.р., в с. Михайловка Кижингинского района РБ в 2002 г.).*

Если говорить об отраженных в рассказах старообрядцев хозяйственных связях между семейскими и бурятами, то нельзя не отметить присутствующий в одном из текстов мотив «семейские покупают у бурят мясо, шерсть», то есть речь идет не о товарообмене, а о товарно-денежных отношениях:

«А раньше с бурятами как жили? (Соб.)

– *Поедет за бараном...*

– Отец Ваш? (Соб.)

– *Ага, купить баранов, купить. Там сильно баран же не держали. Он скажет: "Надо мяса купить бараньего, поись. Такой уж надоел мясо (Говяжье или свиное. – Е.Т.)". Вот. И шерсть поедет ку'пить. Шерсть... Куля два привязет шерсти, вот бабушка прядет» (зап. от Хромых Е.К., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).*

Таким образом, хозяйственные отношения, существовавшие между семейскими и бурятами в далеком и недалеком прошлом, нашли свое

отражение в устной исторической прозе современных старообрядцев Забайкалья.

Однако, как известно, между семейскими и бурятами издавна существовали не только хозяйственные, но и родственные связи. Межэтнические браки представляют собой одну из показательнейших сторон межэтнических контактов. Уникальным в данном отношении является с. Хасурта Хоринского района Республики Бурятия. До сих пор население села делится по конфессиональному признаку на семейских и карымов: в верхней части села проживают семейские, в нижней – карымы. Карымы – это потомки смешанных браков между русскими и бурятами, их и сегодня в селе называют инородцами. Приведем свидетельство жителя села Хасурта Иванова В.Ф.:

«Наше село разделялось на инородцев и христиан. Христиане принадлежали к волостным крестьянам, служили в царской армии, были государственными крестьянами. Инородцы придерживались Указа царя Петра, не служили в армии, поэтому в I Мировую войну десять человек из нашего села с фамилией Ивановы, Казазаевы, Абрамовы погибли за Веру, Царя и Отечество» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

По свидетельствам информантов, жители села Хасурта с фамилиями Ивановы, Казазаевы, Абрамовы, Серпионовы – это «чистокровные» семейские, а носители фамилий Мартыновы, Бурдуковские, Вахрушевы являются выходцами из бурят:

«– Фамилии первопоселенцев не знаете? (Соб.)

– *Здесь фамилии Казазаевы, Ивановы, Серпионовы. А эти Мартыновы, Бурдуковские – это все из бурят.*

– Как это получилось? (Соб.)

– *Ну, как. Буряты были, крестились, в русску веру переходили, и все. Вот здесь буряты жили, на горе. <...> А породнились вот так. Бурдуковские*

– это буряты. Мартыновские – буряты. Вахрушевски – буряты. Но Вахрушевски-то, они карымы, они называются не семейские. ... Но они буряты, четвертое поколение, пятое-четвертое, они черные, так похожи.

– У вас в селе семейские тоже темные. (Соб.)

– Но дак. Помесь же идет все равно» (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Хорошо известно, что раньше у старообрядцев считалось большим грехом выходить замуж или жениться на иноверцах. Тем не менее, рассказы старообрядцев показывают, что в иноэтническом окружении и этот запрет постоянно нарушался.

«– Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно – у ей глаза голубые, а волос черный-черный, бурятский такой. Красивая была.

– А не грех было за бурята замуж выходить? (Соб.)

– Но вот я говорила: лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещёные. Их можно перекрестить. И он уже все, в свою веру перейдет. А у этих (У православных. – Е.Т.), у их свой» (зап. от Серпионовой Е.Г., 1937 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Обращает на себя внимание утверждение информанта о том, что среди старообрядцев-семейских меньшим грехом считалось выходить замуж за бурята-иноверца, чем за русского-новообрядца, поскольку в сознании прежних старообрядцев закрепилось понимание новообрядцев как отступников от истинной веры, от «неповрежденного» православия. То есть, новообрядцы воспринимались прежними старообрядцами как еретики, погрешившие против истинной веры. Буряты-иноверцы же греха отступничества не совершали и поэтому создание семьи с ними считалось делом менее греховным, чем создание семьи с отступниками-новообрядцами.

Заклучая браки с бурятами, семейские, согласно рассказам, старались обратить бурят в свою древлеправославную веру.

«Мы с бурят перекрещенные.

– Кто? (Соб.)

– *Мы, Бурдуковские, все с бурят перекрещенные.*

– У Вас Бурдуковская девичья фамилия? (Соб.)

– *Бурдуковская девичья.*

– А как так получилось? (Соб.)

– *А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моего прадедка был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить»* (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«А можно было семейским с бурятами родниться? (Соб.)

– *Их, значит, потом переводили. Если женится, ну, карым женится, например, оне переводят в свою веру»* (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Семейским за карыма замуж девку грех было. (Вахрушев Н.К.)

– *Но переводили потом в семейскую веру. Это было. Дедушка Михайла был ведь бурят, дедушкин отец-то. Бурят крещёный был. А Казазаева была семейская, а потом перевяли в свою веру, в семейскую веру.* (зап. от Ивановой М.Н., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

– *Его, дедушку этого, Михайла, дедушку, перевели в семейску... в семейску веру перевели. Он давай, это, по-семейски молиться, в церкву ходить молиться, в общем, давай он. Так вот. Перевели его* (Вахрушев Н.К.)» (зап. от Вахрушева Н.К., 1923 г.р. и его супруги Ивановой М.Н., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Межэтнические браки способствовали тому, что раньше многие старообрядцы хорошо знали бурятский язык:

« По-бурятски очень хорошо... У меня дед отлично разговаривал по-бурятски» (зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Бабушка Власиха по-бурятски хорошо говорила. <...> (Иванова М.Н.).

– А Вы по-бурятски не говорите? (Соб.)

– Не-е-е. Не научились. Вот, малость... (Вахрушев Н.К.).

– Отец-то мой как бурят разговаривал. Очень хорошо (Иванова М.Н.).

– Говорили старые люди по-бурятски, ага. Но вот она (мать жены, Ивановой М.Н. – Е.Т.) придет, она по-бурятски говорить, говорить. Она слушает. А потом, э-э-й, по-бурятски начинает им говорить. А она – ой-ё-ё-ё-ёй, ты почто нам сразу не сказала, что ты бурятский знаешь язык! Она сразу трёхались. А потом едет, она знают, что она уже по-бурятски знает (Вахрушев Н.К.)» (зап. от Вахрушева Н.К., 1923 г.р. и его супруги Ивановой М.Н., 1924 г.р., с. Хасурта Хоринского р-на РБ, апрель 2001 г.).

Двуязычие как семейских, так и бурят [см.: Бураева 2005, с. 170-182] способствовало упрочению межэтнических взаимоотношений двух народов, приводило к более тесному взаимодействию в области материальной и духовной культуры.

Таким образом, в преданиях и в устных рассказах современных старообрядцев Забайкалья нашли отражение исторически сложившиеся межэтнические контакты семейских и бурят. Как констатирует С.М. Дударенок, «старообрядчество, столкнувшись с проблемой сосуществования различных, порой непримиримо враждебных, идеологий и воззрений <...>, строго соблюдая запрет общаться с инакомыслящими в молитве, еде и питии, не препятствовало мирному сосуществованию соседей, в частности, совместному выполнению ими сельскохозяйственных, строительных, промысловых и других работ» [Дударенок 2007, с. 58]. Историческая проза забайкальских старообрядцев это положение полностью подтверждает.

В целом, историческая проза старообрядцев Забайкалья является одной из важнейших форм выражения общественно-исторического сознания субэтнуса. Предания и устные рассказы семейских выполняют функцию межпоколенной передачи этнически важной информации и в то же время являются формой оценки старообрядцами себя и своего прошлого и настоящего.

III.4. Отражение этноконфессиональных ценностных ориентаций в современной исторической прозе старообрядцев Бурятии

Процесс унификации духовной и материальной культуры, происходящий на наших глазах и затронувший культуры многих народов, отразился и на народной культуре старообрядцев Бурятии (семейских), прежде всего, на их фольклоре. Фольклорная культура семейских претерпевает сегодня определенную трансформацию. Меняется жанровый состав фольклорных репертуаров¹, происходит переориентация функционального назначения некоторых фольклорных жанров, в целом ослабевают значение фольклора в жизни народа. Но фольклор, являясь частью народной культуры, не может исчезнуть совсем. Ибо культура организует и систематизирует жизнь людей, придает ей определенный смысл, транслирует накопленные предшествующими поколениями знания и опыт. И в этом заключается непреходящее значение человеческой культуры и фольклора как ее органической части.

¹ Причем не всегда в сторону исчезновения тех или иных жанров. Благодаря фольклорным коллективам, сегодня наблюдается процесс реанимации протяжной многоголосной семейской песни. Появляются в репертуаре семейских и сказки, рассказывание которых раньше считалось большим грехом. А вот духовные стихи, исполнением которых некогда славились старообрядцы, окончательно ушли из активного фольклорного репертуара семейских, перейдя иногда в разряд заговоров или молитв (см. об этом: Матвеева Р.П. Народно-поэтическое творчество старообрядцев Забайкалья (семейских). – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2005. – С. 75-97).

Консолидирующим началом любой человеческой общности являются ее культурные концепты, ценностные ориентации, представляющие собой совокупность религиозных, морально-этических, философских, эстетических, политических убеждений.

Ценностно-нормативные ориентации, являясь основным компонентом культуры того или иного народа, определяют как мотивацию конкретных поступков отдельного человека, так и направление жизнедеятельности всей нации. Под ценностными ориентациями традиционно понимается система материальных и духовных благ, которые человек и общество признают как повелевающую силу над собой, определяющую помыслы, поступки и взаимоотношения людей [Спиркин 2003, с. 16]. Таким образом, ценностные ориентации содержат понимание того, «что такое хорошо, и что такое плохо», отграничивают главное в жизни людей от второстепенного, наполняют конкретным содержанием то, что принято называть смыслом жизни. В устоявшихся во времени и пространстве ценностных ориентациях проявляются особенности менталитета, специфика материальной и духовной жизни того или иного этноса/субэтноса.

Известно, что одной из форм отражения культурных концептов, ценностных ориентаций того или иного этноса/субэтноса является фольклор, поскольку именно в фольклоре сконцентрирован нравственный, духовный и исторический опыт народа.

Мировоззрение и его значимая составляющая – ценностные ориентации народа не являются понятиями константными, они во многом зависят от конкретных социально-экономических и политических условий существования этноса или, как в нашем случае, субэтноса. Обращая исторический взгляд на жизнь русского народа, понимаешь, что трудно эту жизнь назвать счастливой. Но печатью особого страдания отмечена жизнь русских людей, не отступившихся от отеческих церковных традиций и претерпевших за это и казни, и изгнания, и различного рода дискриминацию. Подобная история старообрядчества не могла не наложить существенный

отпечаток на мировоззрение, мировосприятие самих старообрядцев, на их культуру.

Современные старообрядцы Забайкалья – семейские – находятся в процессе возрождения этноконфессионального самосознания, во многом утраченного во времена советской власти, когда важна была общенациональная идентичность¹. Сегодня возрождение этноконфессиональной идентичности способствует возрождению традиционных ценностных ориентаций семейских, что отражается в том числе и в их фольклоре.

Одной из форм отражения мировоззрения того или иного этноса/субэтноса является фольклор, поскольку именно в фольклоре сконцентрирован нравственный, духовный и исторический опыт народа, оформившийся как ценностные ориентации. Предметом нашего рассмотрения станет отражение этноконфессиональных ценностных ориентаций старообрядцев Западного Забайкалья (семейских) в их исторической прозе и устных высказываниях.

Анализ устных народных рассказов семейских о своем прошлом, с реминисцентными оценочными высказываниями информантов по поводу прошлого и настоящего старообрядчества позволяет выявить локализацию ценностных систем вокруг трех основных культурных концептов – это древлеправославная вера, трудовая этика, семейные устои. Ориентируясь на дониконовские церковные традиции своих предков, ставя во главу угла труд и семейные ценности, старообрядцы Забайкалья долгое время сохраняли основные элементы базовой русской православной культуры.

В среде старообрядцев-семейских особенно свято сохранялись ценности духовного, религиозного характера. Религия являлась для них

¹ Нам не раз приходилось быть свидетелем того, как в советские времена семейские девушки, приезжая в город из сел, стеснялись того, что они семейские и всячески это скрывали. А само слово «семейский/семейская», сказанное в чей-либо адрес, воспринималось как насмешливое, обидное.

главным жизненным ориентиром, давала старообрядцам нравственные и физические силы в непростых жизненных ситуациях. Именно поэтому в рассказах старообрядцев о прошлом содержатся мотивы, обусловленные религиозной историей старообрядчества, такие как раскол веры, приверженность старым обрядам и обычаям, гонения на старообрядцев и некоторые другие.

Задавая вопросы семейским по поводу жизни их далеких и недалеких предков, мы, к сожалению, очень часто слышали в ответ, что, мол, мы этим в молодости не интересовались, не до того было, много работали и т.д. Однако этнически важная информация, в том числе содержащая указание на систему ценностей субэтнической общности, в устной традиции сохранилась и дошла до современных старообрядцев. К такой информации мы можем отнести все, что касается религии/древлеправославия.

Большинство рассказов семейских свидетельствует о том, что основным стержнем в системе ценностных ориентаций старообрядцев являлось Древлеправославие. Именно религия регламентировала всю жизнь старообрядческого села. Соблюдение религиозных норм отражалось и на фольклорной традиции старообрядцев-семейских. Если и сегодня нам приходится слышать от старообрядцев о том, что, например, рассказывать сказки – большой грех, то что уж говорить о прошлых временах, когда устои древлеправославия были намного крепче. Приводим диалог, записанный в 2001 году в с. Хасурта:

«– А сказки у вас рассказывали? (Соб.)

– *Ой, нет! Грех, грех сказки у нас рассказывать.*

– Вообще не рассказывали? (Соб.)

– *Да. Сказки – это все сверхъестественные силы, против Бога, а это все грех! Нет, не было. Нет. Нет.*

– Это точно? (Соб.)

– *Это точно. Это уже железно.*

– Про Илью Муромца, про Бову Королевича, или хотя бы про животных, про серого волка? (Соб.)

– *Нет, нет. Сказок не было. Точно.<...>*

– А рассказывали про колдовок там, про домовых? (Соб.)

– *Ну, это-то конечно. Было. Вот колдовства боятся, порчи всякой разной, сглаза»* (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Таким образом, информант (кстати сказать, великолепный знаток и сам носитель фольклора семейских) еще раз подтвердил мысль о греховной с точки зрения старообрядцев природе сказочного эпоса¹, а все, что было «против Бога», не находило места ни в религиозно-бытовой, ни в культурной жизни старообрядцев-семейских.

Потомки прежних старообрядцев рассказывают, что, отправляясь в Сибирь, в ссылку или "добровольно" переселяясь, старообрядцы в первую очередь везли с собой старинные иконы и «непереписанные» книги – атрибуты древлеправославного культа, позволявшие отправлять религиозные обряды.

«– А что семейские везли с собой в ссылку? (Соб.)

– *Но дак хто его знает, мы же не знаем. Поколениев сколько прошло. По рассказам... Мы не интересовались сильно. До этого молодые были, нам не интересно было. А после уже не стало у нас отцов. Вот старообрядцы оттуда иконы вот уносили. Есть иконы лет-то шессот–больше. Уносили. И*

¹ Об отсутствии ранее сказок в репертуаре семейских свидетельствовали многие исследователи, начиная с П.А. Ровинского (см., например, Ровинский П.А. Этнографические исследования в Забайкальской области // Известия СО РГО. – 1872. – Т. 3. – № 3). См. также: Элиасов Л.Е. Народная поэзия семейских. – Улан-Удэ, 1969, раздел «Прозаические фольклорные жанры семейских», где исследователь пишет: «На протяжении многих лет фольклористы пытались разыскать у старообрядцев сказки, но успеха не достигли» (с. 98).

на себе вот несли, везли их сюда» (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Основной ценностью, материальной и духовной, для старообрядцев были иконы и богослужебные книги как знак, как символ их веры и их страдания за веру. Благодаря этому, старообрядцы-семейские до наших дней сохранили многие старинные иконы, древние книги и рукописные источники религиозного содержания. Учитывая, какой ценой – порой, ценою самой жизни – и в каких условиях все это сохранялось и передавалось от поколения к поколению, не вызывает сомнения тот факт, что религия/древлеправославие являлись определяющей силой/основным ценностным ориентиром в духовной жизни прежних старообрядцев¹.

Поэтому люди, которые в тридцатые годы прошлого столетия принимали участие в разорении церквей, истреблении икон, богослужебных книг подвергались основной частью старообрядцев строгому осуждению, сначала тайному (по понятным причинам), а сегодня и явному. Отвечая на наш вопрос о сохранении семейскими древлеправославия, информант неожиданно перевела разговор именно в это русло:

«– Притесняли семейских. Но вот сохранили же веру? (Соб.)

– *Но сохранили, конечно. Иконы, бывало, с избы вытаскивали, выбрасывали. Которы даже с икон делали собакам гнезда. Разве можно это? Делали, у нас старики делали. Так оне усе пропали.*

– А почему старики-то делали? (Соб.)

– *Так вот, таки были, не верили, что Бог есть. И у бани ставенки делали. Вот, с тридцать седьмого года вот эти старики оставались. И церкви разоряли, усё.*

– А что им за это было? (Соб.)

¹ Чего мы в полной мере не можем сказать о современных старообрядцах, но движение в этом направлении у семейских наблюдается, т.к. происходит восстановление религиозной жизни семейского села.

– *Ну, почти нищие стали, больные. Всех потянуло их*» (зап. от Филипповой П.А., 1929 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Информация о том, что некоторые старообрядцы делали из старинных икон собакам будки ("гнезда") очень нас удивила¹, на что информант дала подтверждение – *«Делали, у нас старики делали. <...> И у бани ставенки делали»*.

Из истории известно, что в 20-30-е годы XX века молодежь особенно активно начала отходить от религии, вполне искренне считая ее заблуждением отцов и дедов, и принимала активное участие в разорении церквей и уничтожении церковной утвари. В фольклорной прозе старообрядцев, повествующей об этих событиях, традиционными являются мотивы разорения церквей («церкви разоряли») и неизбежно следующего за этим наказания (все «пропали»/стали больными, нищими).

Современные старообрядцы осознают, что во времена раскола и в дальнейшем их предки предпочли принятию новых церковных канонов, «другой веры» страдания «за веру Христову», дальний путь в неизведанные края. Причем следует отметить, что старообрядцами традиционное² православие осмысливается именно как *другая* (читай – чужая) вера, противопоставленная *своей, Христовой*:

«– Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это, за веру <...> сюда отправляли» (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

«– Старообрядцы шли, когда Екатерина пужнула. Они веру не приняли, молиться Богу, вот она их оттуда пужнула. Они и шли» (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

¹ Удивление свое мы выразили невербально.

² Хотя вернее было бы говорить как о традиционном о Древнем православии.

«– Сюды сосланные были люди. Семьями.... Семьями сюды ссылали. (Зеленкин П.С.).

– А за что ссылали? (Соб.)

– За веру, наверно. Крестятся православные тремя перстами, а наши двумя, полагается, крестятся. Вера, вера. За это и ссылали. Раскол был какой-то в этом, в православии. Поэтому вот. Когда это было! Давно!» (Сучков С.П.) (зап. от Зеленкина П.С., 1926 г.р., Сучкова С.П., 1934 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Это когда при Никоне было, ссылали.

– А за что их ссылали? (Соб.)

– Ну дак они веру-то... Вера-то была совсем другая, семейская. Они давай крестить в эту (В новоправославную.– Е.Т.). Они не согласились, и все. Кержаки, так называются. И сослали сюда семьями. Сжигали некоторых на костре.

– А почему они веру не приняли? (Соб.)

– Ну, не хотели, и все. Не понравилось» (зап. от Иванова А.И., 1918 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Никон, Патриарх, веру, это, расколол. И вот сделали, что, вот, они давай от него убежать. Никон этот, патриарх. Он старый же был. Но и вот, семейских прижимать, перегонять. Оне давай убежать по всей России. Сюда-то сослали усяких людей негодны (Неугодных. – Е.Т.), которы верующише» (зап. от Шевченко З.Н., 1930 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

«– Никон же када переменил этот их устав-то, старинный-то устав переменил, изменили устав, моленья. Никон с Петром, однако, сделали. И вот люди-то, навроде, не пошли за этой верой. Их сослали в Польшу...» (зап. от Родионовой Е.И., 1926 г.р., в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ в 2002 г.).

В рассказах старообрядцев, содержащих мотив раскола, явно прослеживаются оппозиции «свое – чужое», «старое – новое». Ценностные ориентиры рассказчиков направлены на «свое/старое», на соблюдение религиозных и бытовых традиций своих предков. Во всем цикле рассказов старообрядцев оппозиции «свое – чужое», «старое – новое» выходят на новый уровень противостояния – «старообрядчество – новообрядчество». В фольклорных текстах эта оппозиция проявляется на уровне соблюдения/несоблюдения религиозных, а также морально-этических норм: старообрядцы соблюдают/соблюдали раньше – новообрядцы не соблюдают. Известно, например, что у некоторых старообрядческих согласий¹ довольно долго существовал запрет не только на съемку в кино или на телевидении, но и на фотографирование. Ортодоксальные старообрядцы не фотографировались даже на паспорт, так как считалось, что запечатленным для лицезрения мог быть только Лик Господень².

Показателен в этом отношении следующий диалог:

«– У нас, у семейских, совсем по-другому.

– А как? (Соб.)

– У нас щас, если ты Богу молишься, ты ни в телевизоре не должен сниматься, ни петь, ни плясать.

– И до сих пор так? (Соб.)

– А таперь-то все перепуталось.

– Но петь-плясать нельзя было? (Соб.)

– Да, очень строго. А сейчас, я посмотрю, Алексей-то наш, он иде (где.

– Е.Т.) хошь у етом... он снимается везде, усё.

¹ Например, бегунское согласие.

² Информация получена от Шевченко З.Н, 1930 г.р., которая сама никогда не фотографировалась и поэтому не имеет паспорта и одна из последних на селе постоянно носит семейскую одежду, с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г.

– А ваш старообрядческий митрополит Александр¹, он нигде не снимается? (Соб.)

– *Но-о-о, ты че!»* (зап. от Мясниковой А.Е., 1926 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Постепенно происходящая трансформация официальной православной церкви в сторону ее обмирщения, отход от единого церковного канона вызывают неодобрение современных сторонников древнего православия.

Но и отход от религиозных традиций самих старообрядцев также признается ими и также подвергается порицанию. Декларируя в своих рассказах религиозные и бытовые установки, нормы поведения, современные старообрядцы постоянно указывают на то, что раньше все было намного строже, а значит упорядоченнее, что после революции многие религиозно-бытовые запреты стали нарушаться и жизнь от этого становилась греховной, а посему непонятной и бессмысленной. Рассказывая о том, какие усилия прилагали «деды наших дедов» при освоении новых земель за Байкалом, информант делает ремарку: *«А теперь вот как стало – хлебом кормят, хоть и не работаем»*. С традиционной точки зрения, нарушена логика, жизненный принцип «Кто не работает, тот не ест». И далее информант продолжает: *«Раньше говорили, что было писано, что в восьмой тысяче лет люди будут детей пожирать. А мы думали: "Как это – пожирать детей?" А вот теперь пожирают. Один-два, да и запечатывают, аборт делают, безбожники! А раньше-то грех какой был!»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.). Несмотря на объективные изменения в жизни старообрядцев, в их мировосприятии явно ощущается ориентированность на традиции прошлого, порицание «греховного» образа жизни.

¹На тот период Митрополит Московский и всея Руси Алимпий (в миру – Александр Капитонович Гусев).

Старообрядческие религиозные нормы от поколения к поколению передавались закреплёнными в знаковых/символических формах, определяющих в том числе и внешний вид человека, и способ его поведения. Хорошо известно, например, что взрослые мужчины-старообрядцы не брили бороды, и борода стала одним из знаков/символов неприятия старообрядцами нововведений не только в религии, но и в быту, который опять-таки регламентировался религиозными нормами. Символы в народной, и в том числе в религиозной культуре настолько значимы, что в фольклорном тексте отказ брить бороду отождествляется со старообрядческим вероисповеданием: в Сибирь ссылают не за саму веру, а за нежелание брить бороду:

«– Нас, семейских, семьями выгнали оттуда (из Польши. – Е.Т.), вот семейские так и называются. Почему? Потому что дед, бабка, сыновья: бороду не хошь брить – марш в Сибирь, там тебе!

– А почему деды бороды брить не хотели? (Соб.)

– А поверие такое. Вера Божия» (зап. от Ястреба Г.А., 1929 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

В бритье бороды старообрядцы видели отход от религиозных и морально-этических традиций своих предков. Вот что об этом нам рассказали в с. Хасурта:

«– Обязательной принадлежностью каждого мужчины была борода. Уставщики говорили, что Бог на иконах изображен с бородой, а человек – это подобие Божие, поэтому что Бог дал, то и должно быть, естественно. Поэтому все носили бороду. И даже когда служили в армии (сбривали бороды) и приезжали домой – пока не отрастала борода, в переднем углу, под иконами, кушать не садились, ели за печкой где-то. Вот такая строгость была» (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Известно, что церковь, как и любой другой храм в любой другой религии, является главным знаком/символом веры. Не случайно П.П.

Алексеев, член Староверческого общества им. И.Н. Заволоко (г. Рига, Латвия) пишет: «Обживаясь на новых местах, мы в первую очередь стремились воссоздать духовную и религиозную составляющие нашего бытия, обустроивая молитвенные дома, ибо вся наша жизнь, независимо от места проживания, строилась вокруг храмов» [Алексеев 2007, с. 40]. С точки зрения соблюдения старообрядцами религиозно-этических норм интересен рассказ информанта о том, как раньше ходили в старообрядческую церковь:

«– А здесь же тоже была церковь (в Б. Куналее. – Е.Т.)? (Соб.)

– *Была, здесь вот.*

– Она была старообрядческая? (Соб.)

– *Старообрядческая. Ешо маленькие были, такие небольшие, подростки, семейскую одёжу одевали, сарахан и бабы у кичках, ходили у церковь. А нам такую бумажку заворачивали, большую шаль надевали нам. Шибко красиво! Нравилось. У церкви было чисто. Туда в туалет ходить... там туалет был во дворе. Туда пойдешь. Потом оттуда идешь – умывальник, полотенце висит, после туалета руки помоешь, обмокнешь. И потом, это, молишься» (зап. от Мясниковой А.Е., 1926 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).*

Подобное поведение: облачение в праздничную семейскую одежду, мытье рук перед входом в церковь – показывает трепетное отношение старообрядцев-семейских к своей церкви как главному знаку/символу Древлеправославия.

Как уже отмечалось, древлеправославие, являясь главной ценностью в иерархии ценностей старообрядцев, регламентировало поведение людей на всех уровнях духовной и обыденной жизни. Подобная регламентированность отразилась и на общении семейских с коренным населением Забайкалья – бурятами. Стремление старообрядцев-семейских сохранить «чистоту веры» в иноэтническом окружении определяло их отношения с людьми другой национальности и соответственно другой религии. Выше мы уже писали о

том, что в рассказах современных старообрядцев устойчивым является мотив запрета на прием пищи за одним столом/на пользование одной посудой с иноверцами. Этот мотив является отражением религиозных убеждений и бытовых реалий прежних старообрядцев. По их верованиям, садиться за один стол/есть из одной посуды с некрещеным человеком считалось большим грехом.

«– А если бурят заходил в избу к семейским, как его встречали? (Соб.)

– *Но, встречали, а шиштали за грех. Его особо кормили, особо. Чашка особая, все было особо. Накормили, да и усё. Грех шиштали бурят принимать.*

– А эту особую посуду куда девали? (Соб.)

– *Клали, прибирали особо. На другую полочку или куды ли положат. Но они же приезжали, потом опять им же с этой же посуды кормили»* (зап. от Сучковой М.Е., 1933 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Как видим, близкое общение семейских с иноверцами в прежние времена находилось под запретом даже на бытовом уровне, что нашло свое отражение в фольклорных текстах. Подобный запрет, с одной стороны, являлся формой следования традиционным старообрядческим религиозным устоям, а с другой стороны, в иноэтнической, инорелигиозной, иноязычной среде способствовал сохранению основ древлеправославия.

Итак, для старообрядцев Забайкалья (семейских) основным культурным концептом, духовной константой долгое время являлось Древлеправославие. П.П. Алексеев пишет: «Привыкая к ранее неизвестным жизненным условиям, староверы устанавливали контакт с местным населением, уважительно относились к его традициям и обычаям, изучали язык, проявляли лояльность властям, живя в соответствии с законами и порядками, действовавшими на территории их нового места проживания, но при этом свято исполняя правила, требования и обычаи древлеправославной церкви» [Алексеев 2007, с. 40]. Религиозно-духовное начало старообрядцев

не могло не отразиться на их фольклоре как форме сознания и форме отражения специфических черт менталитета народа. В фольклорной традиции старообрядцев-семейских наблюдается стремление сохранить древнерусские корни. «Базовым, основным для мировосприятия старообрядцев, – пишет по этому поводу исследовательница народной культуры сибиряков Р.П. Матвеева, – была приверженность старине. Культура старообрядцев тщательно сохраняла связь с духовно-культурным наследием Древней Руси, с многовековыми народными культурными традициями» [Матвеева 2005, с. 48]. И поддерживать эту связь помогало строгое следование древлеправославным канонам, которые фиксировались и передавались от поколения к поколению в том числе и в фольклорных формах.

Вместе с тем, содержание ценностно-нормативных ориентаций в большой степени определяется необыкновенным трудолюбием старообрядцев-семейских, о котором пишут почти все исследователи, которые так или иначе рассматривают их духовную и материальную культуру¹. Как уже говорилось выше, труд является одной из основных составляющих ценностных ориентаций старообрядцев.

В рассказах современных старообрядцев этические нормы всегда связаны с трудовой деятельностью человека. Этика труда, прививаемая старообрядцам с детства (наряду с приверженностью древлеправославию), лежит в основе мировоззрения и забайкальских старообрядцев.

Старообрядцы, оказавшись за Байкалом, испытывали невероятные трудности при обустройстве на новом месте. Об этом писали многие исследователи жизни и быта семейских, начиная с П.С. Палласа, который заключил, что в Забайкалье «кроме кочующих народов, каковы бурета и тунгусы, никакому другому тут жить не можно» [цит. по: Болонев 1978, с. 24]. Семейские выжили. И не просто выжили, а, благодаря упорному и порой

¹ См. труды П. Палласа, П.А. Ровинского, Л.Е. Элиасова, Ф.Ф. Болонева.

непосильному труду, стали одной из наиболее зажиточных этнических групп Западного и Восточного Забайкалья. В рассказах современных старообрядцев трудности, испытываемые их предками при освоении новых земель, воплотились в мотивы «трудности освоения новой территории» и «семейские являются трудолюбивыми, работающими»:

«– Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. <...> А бывало, вот такие пни стоят! Ведь спиливали, строились. Тут трясуна больша была, да болота была. Строились люди» (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

«– Тогда первые заселяли, как вы думаете, легко что ли было?! Кругом тайга. Всякие варнаки ходили. Все же тоже было. А потом уже стали обживать и строить дома» (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

«– А когда Большой Куналей основался? (Соб.)

– Ну, по-видимому, лет триста, так однако, примерно. Ну так заселялись. Вот переселялись, сюды заселялись семья'ми-то, которы вот самые таки трудолюбивые люди. Это же усё леса были. Корчевали. Вот может быть, мой прадед уже. Вот оне корчевали, пашни разрабатывали. И вот так эта жизнь и продолжалась. <...> А семейские поселялись там, где было можно жить, разрабатывать своим трудом. Вот и разрабатывали, корчевали вручную. Щас молодежь некоторые и техникой не хотят работать, а это корчевали руками, а потом разрабатывали. Пашни сеяли, и так это постепенно» (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Люди заезжали, все кругом лес был. Разрабатывали. Рубили лес, рубили дома. Постепенно начинали разрабатывать землю. Человек приспосабливается к жизни.

– Почему именно это место выбрали для поселения? (Соб.)

– А это уже выбирают люди для себя удобства. <...> Выбирают где-то возле реки. Без воды же жизни нет. Возле реки выбирают, живут» (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Семейских когда сослали сюда, самые трудолюбивые, самые работали... паши надо было... Первый раз поселились – жилье построили, дома. А потом начиналось – обрабатывали поля, пашию, сеяли. Вольно было. Воля была, свобода. Че хочишь, то и делай. Работали» (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Сразу Господь тебя благословит, на коня – и поехали. Да в какую глубь заезжали. Вот попробуй час по старой деревне... по старой дороге доберись до Бичуры. Как они добирались, какими тропами шли?! А тропами шли, лошадей за собой. А потом вот это, стали домиштити-то, чуть поглубже в лес, рядом... они работающие, семейские. Стали рубить домиштити» (зап. от Ястреба Г.А., 1929 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

В преданиях старообрядцев-семейских о трудностях освоения новых земель наличествует удивленно-почтительное отношение к их предкам-первопоселенцам (*Как они добирались, какими тропами шли?!*). Почтение это идет, в частности, от понимания тех трудностей, которые пришлось преодолеть старообрядцам-первопоселенцам (*как вы думаете, легко что ли было?! Кругом тайга*). Жительнице села Большой Куналей Сластиной Соломонида Аверьяновне, 1898 г.р., в свое время удалось кратко и по народному точно и емко выразить это понимание: «*Они работали... кони так не работали*» (зап. Сластиной С.А., 1898 г.р.).

Благодаря своему трудолюбию и умению рационально вести хозяйство, семейские «оказались самой активной группой русского населения края. Используя весь свой хозяйственный опыт и природную смекалку, конфессиональную корпоративность, они довольно быстро освоились в суровых климатических условиях Забайкалья, успешно развивая

хлебопашество, огородничество и скотоводство» [Кляус, Супряга 2006, с. 19]. Это послужило формированию высокой самооценки семейских, так как именно упорный труд, умение работать на земле являлись в крестьянской среде мерилom ценности отдельного человека и той или иной человеческой общности.

«– У нас тайга, к примеру, сосновые леса вот, по пескам. А у нас тут березовые вроде есть ешо плюс. А раз березовые, значит, вроде, земля почарней. Песка поменьше, земля потемней, почарней. А раз почарней, то плодородней. А сямейские люди не дураки были, они вот это... Я так понимаю, как рассказывали старики. Я слышал такое... (зап. от Сучкова С.П., 1924 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

– Железки не было. Землю копали киркой. И кирки не было. Деревянное усё. Усё раскапывали, пашни, это. И вот как пашни стали хорошие, плодородные (Зеленкин П.С.)» (зап. от Сучкова С.П., 1924 г.р., Зеленкина П.С., 1926 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Своеобразие образно-эстетического мышления семейских, закономерности функционирования фольклорных текстов привели к возникновению в них устойчивых словесно-художественных структур. Сравним два текста, записанных в разных районах Бурятии в разные годы с дистанцией более чем в 40 лет:

1. *«– Тут была тайга непроходимая, место дикое. Людей сюда ссылали, в наказанье, значит. <...> Когда первые строились, даже пилы никакой не было. Топорами рубили избы» (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р., в Бичурском районе (село не указано) РБ в 1960 г.).*

2. *«– А вот у меня щас дом строили, даже пилы не было. Вот. Ниче не было. Топором усё рублено. Сто- сто пятьдесят лет, че ли, стоит. Срубил, потом жить стали» (зап. от Зеленкина П.С., 1926 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).*

Наиболее значимые фрагменты транслируемой от поколения к поколению информации (этнически важная информация) отливаются в

устных прозаических текстах в усвоенные носителями фольклорной традиции стереотипизированные формы: *даже пилы никакой не было* (1) – *даже пилы не было* (2); *топорами рубили избы* (1) – *топором всё рублено* (2).

Таким образом, труд, как и древлеправославие, являлся для старообрядцев-семейских одним из основных ценностных ориентиров в их крестьянской жизни.

Третьим углом равнобедренного треугольника ценностных ориентаций семейских была семья, старинные семейные устои. Семейные устои старообрядцев раньше были очень крепки, поскольку регламентировались не светскими, а религиозными нормами: браки заключались только между представителями своей конфессии и родственные связи между женихом и невестой отслеживались до седьмого колена; разводы запрещались (о них даже не помышлялось); детей рожали столько, «сколько Бог пошлет»; старики обязательно доживали свою жизнь с кем-нибудь из детей, чаще всего с младшими.

Спецификой рассказов старообрядцев об их семейном укладе является указание на то, что сегодня многие семейные устои и традиции (из перечисленных выше практически все) остались в прошлом, поэтому прошлое идеализируется, современность воспринимается со знаком «минус».

Из рассказов старообрядцев видно, что раньше браки заключались только между представителями старообрядческой конфессии и считалось большим грехом выходить замуж за/жениться на иноверцах. Высказывания по этому поводу мы не раз записывали от семейских в разных селах Забайкалья, в том числе, например, и в Хасурте, где смешанные браки были распространены с давних времен:

«– Буряты женились на русских? (Соб.)

– Нет, раньше грех было. Сямейский на сямейском. Бурят на буряте. <...> Шибко большой грех был» (зап. от Филипповой П.А., 1929 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Тем не менее, рассказы старообрядцев показывают, что в иноэтническом окружении этот запрет постоянно нарушался.

«– Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно – у ей глаза голубые, а волос черный-черный, бурятский такой. Красивая была.

– А не грех было за бурята замуж выходить? (Соб.)

– Но вот я говорила: лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещёные. Их можно перекрестить. И он уже все, в свою веру перейдет. А у этих (у православных. – Е.Т.), у их свой» (зап. от Серпионовой Е.Г., 1937 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Мы уже отмечали тот факт, что среди старообрядцев-семейских меньшим грехом считалось выходить замуж за бурята-иноверца, чем за русского-новообрядца, поскольку в сознании прежних старообрядцев закрепилось понимание новообрядцев как отступников от истинной веры, от «неповрежденного» православия.

Возможно, была и иная причина, заставляющая семейских заключать браки с бурятами – это боязнь кровосмешения, которое считалось у семейских еще более страшным грехом, чем брак с иноверцем. Попав в Забайкалье и основав селение, семейские какое-то время общались только между собой. И наступал такой момент, когда все они становились друг другу кровными или некровными родственниками. А как свидетельствует Ткачев Н.Ф., 1946 г.р., житель села Бичура, семейские, прежде чем обвенчаться, до седьмого колена проверяли свою родословную. И если хотя бы в шестом колене у жениха и невесты обнаруживались общие родственники, брак становился невозможным:

«– А у нас, у семейских, прежде чем идти в церковь, к попу [венчаться. – Е.Т.], ты должен идти к уставщику, он книгу смотрит. Там все зарегистрировано было. <...> Только седьмое колено. А шестое колено –

все. А сейчас-то на четвертом, пятом колене женятся. А раньше нельзя было, только выше седьмого колена. Зато у нас, семейских, дурачков-то не было» (зап. от Ткачева Н.Ф., 1946 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

Запрет на браки среди близких родственников (а близкими считались родственники до седьмого колена включительно) давал возможность семейским сохранять нравственное и физическое здоровье.

Заключая браки с бурятами или карымами (потомками от смешанных русско-бурятских браков), семейские, согласно рассказам, дабы не до конца нарушать многовековые религиозные и семейные традиции, старались обратить бурят и карымов в свою древлеправославную веру:

«Дедушка был карым. И украл мою маму у этих, у богомольных-то (У семейских. – Е.Т.). Но и она вышла бе'гом замуж. Это, вышла. Но оне и давай: так, так, мол, мы тебя проклянем, что ты так сделала. Но и потом пришли оне сюда и в ноги поклонились и говорят: «Перевядите нас в свою веру». И вот в часовню-то водили их, перевяли, он стал семейский, вот» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Несмотря на объективные изменения в жизни старообрядцев, в их мировосприятии (это касается пожилых людей) явно ощущается ориентированность на традиции прошлого, порицание «греховного» образа жизни. Фольклорное сознание старообрядцев-семейских четко определяет традиционный образ семьи как положительный, консолидирующий сельскую общину. И тот факт, что в современной старообрядческой семье нарушаются все каноны, вплоть до тех, которые определяют поведение людей по отношению к животным, вызывает у пожилых рассказчиков резкое осуждение: *«– Раньше-то лучше, ишатай, чем таперь. Таперь кошку тут кормять, собаку тут кормять. Да это рази дело! Вот у вас так есть там (В городе. – Е.Т.)? – Есть. (Соб.). – Есть? Но вот!»* (зап. от Хромых Е.К., 1919 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

«– Вот у меня самого три деуки, и ни одной нету. Окончат десять классов, и усё (Уезжают из села. – Е.Т.). <...> При той жизни кто-то должен со стариками доживать. А вот таперь нам приходится трудно. Потому что усё мы. Нам бы там надо бы там сидеть, маленечко че-то помочь, там включить, отключить, а приходится все самим. Это же трудно» (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Тем не менее, несмотря на изменения в религиозной и бытовой жизни старообрядцев-семейских, связанные с изменениями в общественно-политической жизни России в XX веке, основными ценностными ориентациями семейских (с поправками на современность) остаются древлеправославие, трудовая этика, семейные устои. В исторических рассказах старообрядцев отразились эти базовые жизненные ценности, определяющие основу бытия общества. Из современных рассказов старообрядцев видно, что общность всех проявлений жизни старообрядцев-семейских сегодня вновь, пусть медленно, но начинает осознаваться прежде всего через древлеправославие, определяющее религиозно-церковную, общинную и бытовую жизнь этой самобытной этноконфессиональной группы русского населения Забайкалья. Современные старообрядцы Забайкалья – семейские – находятся в процессе возрождения этноконфессионального самосознания, во многом утраченного во времена советской власти, когда важна была общенациональная идентичность. Возрождение этноконфессиональной идентичности способствует возрождению традиционных ценностных ориентаций старообрядцев-семейских.

ГЛАВА IV.

Прагматика и семантика устных рассказов русских старожилов Бурятии о праздновании календарных праздников: культурная память, рецепция ритуала

В богатейшем историко-культурном наследии русского народа особое место занимают календарные праздники и сопровождающий их календарно-обрядовый фольклор. Связано это с функционально-прагматическим назначением народных календарных праздников: они выполняют социальную функцию воспроизводства традиционного жизненного уклада, причем, не только сельских, но и городских жителей; регламентирующую функцию норм поведения и общения людей разных возрастных и гендерных категорий и, наконец, функцию (возможно, сегодня наиважнейшую) воспроизводства этнической специфичности, формирования этнического самосознания. Более того, календарный праздник может стать символом той или иной нации, как это случилось с праздником любования сакурой у японцев или с Масленицей у русских. Отмечающееся сегодня у разных народов нашей многонациональной страны стремление к самоидентификации, к самопознанию обусловило внимание общества к изучению народной культуры. Традиционная народная культура, в том числе и народный календарь, определяет и нормирует уклад жизни, обычаи и обряды членов определенной общины, формирует ее менталитет. Именно поэтому сегодня закономерно возрастает интерес к традиционным календарным праздникам и календарно-обрядовому фольклору: исследователей интересует, какие традиции существовали в той или иной местности, каковы истоки этих традиций, каковы были функции календарных праздников и календарно-обрядового фольклора раньше и как изменились роль и функции календарно-обрядового комплекса на современном этапе, каково сегодня предметное поле народных календарных праздников.

Интересующие сегодня общество этнические стереотипы, а следовательно и этническая традиция, наиболее ярко проявляются в календарно-обрядовых праздниках. В работе «Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов» А.К. Байбурин констатирует: «Память культуры, условно говоря, ритуального типа принципиально отличается от позднейших ее состояний» [Байбурин 1993, с. 9]. Ритуалы календарных праздников в высшей степени прагматичны, но прагматичны, как по свидетельству А.К. Байбурина считает исследователь Малиновский, «не в утилитарном, а в знаковом аспекте». «Эта прагматичность состоит в том, – продолжает А.К. Байбурин, – что с помощью ритуала коллектив решал жизненно важные задачи по сохранению, контролю и воспроизводству своих основных ценностей, разумеется, не материальных, а знаковых, символических (социальные институты, статусы, престижи и т. п.) [там же, с. 28].

Сам же ритуал А.К. Байбурин определяет как «единственно возможный способ поведения человека и коллектива в тех ситуациях, которые расцениваются данным коллективом как кризисные и поэтому требующие специальных (обязательных для всех членов) программ поведения» [там же, с. 21]. Проблема изучения календарных праздников, а следовательно и самих ритуалов ("программ поведения"), на современном этапе заключается в том, что исконный сакральный смысл большинства обрядовых действий (ритуалов) либо забыт (но может быть активирован вопросами собирателя), либо утрачен безвозвратно для носителей традиции. Поэтому сегодня архиважна актуализация пассивных элементов локальной традиции, пока они окончательно не ушли из сознания людей. Актуализация традиции возможна при условии сохранения в памяти ее носителей хотя бы фрагментов этой традиции. Такие фрагменты фиксируются в устных рассказах о том, как раньше отмечали тот или иной календарный праздник, и как это происходит сегодня. На материале устных рассказов-воспоминаний о календарных праздниках прошлого, записанных в старожильческих селах Бурятии в

начале XXI века, мы попытаемся реконструировать и исследовать систему традиционной святочной и масленичной обрядности русского старожилого населения, а также проследим современное бытование традиции празднования Святков и Масленицы русскими старожилами Бурятии.

IV.1. Устные рассказы-воспоминания о праздновании Святков: семантика и прагматика текстов

Основой прагматики устных рассказов о народном календаре является то, что это рассказы-воспоминания, поскольку существовавший в той или иной локальной традиции обрядово-ритуальный комплекс народных календарных праздников сегодня можно восстановить только благодаря воспоминаниям местных жителей¹. Именно это сближает рассказы о праздновании народного календаря с таким жанром фольклора, как предания, ибо предания – это также всегда воспоминания о прошлом, «воскрешённое прошлое», по Ассману.

Сегодня, когда народные календарные праздники, их прагматика, семантика и структура находятся в стадии разрушения, положение отчасти может спасти «активная вербализация представлений, формирующих контекст» [Добровольская 2006, с. 442], то есть устные рассказы-воспоминания о некогда традиционном праздновании народного календаря. Мы не ставим своей целью воссоздание всей структуры таких календарных праздников, как Рождество, Святки и Масленица. Наша цель – проанализировать прагматику и семантику устных рассказов об этих праздниках. Устные рассказы о праздновании народного календаря мы рассматриваем как исторические (в широком смысле) свидетельства жизни русских переселенцев в новых условиях. Рассказы о ритуалах, обрядах и обычаях, некогда составлявших суть тех или иных календарных праздников,

¹ Если, конечно, он не был зафиксирован ранее собирателями в письменном виде. В Бурятии по отношению к народному календарю русских старожилов этого сделано не было.

начинают функционировать как самостоятельные фольклорные тексты – устные рассказы-воспоминания о праздновании народного календаря. Актуализация этих рассказов на современном этапе обусловлена их прагматикой, способностью «"провоцировать" память исполнителя, вызывать различные ассоциации» [там же, с. 445] как у исполнителя, так и у слушателя/собираного. В.Е. Добровольская отмечает: «Ассоциации, вызванные, с одной стороны, у исполнителя вопросами собираного и, с другой стороны, у собираного ответами исполнителя, вместе создают мегаконтекст – наиболее широкую совокупность контекстов данного текста» [там же]. Фольклорный текст (устный рассказ-воспоминание), таким образом, аккумулирует в себе 1) знания/ассоциации исполнителя, 2) знания/ассоциации слушателя/собираного, 3) ситуацию исполнения и, следуя по шкале расширения понятий, 4) в целом исторический контекст. По большому счету, это и есть прагматика фольклорного текста, поскольку эти четыре пункта формируют отношение говорящего к тому, *что* и *как* он говорит, а слушающего – к тому, *что* он слышит.

Русское старожильческое население и по сей день сохраняет в своей памяти локальное содержание традиционных обрядовых действий, связанных с народным календарем. Подобная сохранность определяется прагматикой ритуалов, обеспечивающих повторяемость природных и жизненных циклов. В рамках крестьянского календаря на период зимнего солнцестояния приходится праздничный цикл Святков, которые начинались в Рождественский сочельник и заканчивались Крещением. На Рождество повсеместно в Забайкалье была распространена традиция христославия, а также колядования.

«– А расскажите, как Рождество отмечали? (Соб.)

– *Рождество? А Рождество тоже вот так же стряпали, да все. Да ходили славили ребята по соседям. Пели тама-ка, молитву каку-нить читали. Яицы давали, печенье давали. Вот кажный бегали, кому охота, а кто не хотел-то – не бегали. Встречали Рождество. Пели. <...> Мы Богу*

молились. Свечки зажгут, в каждом доме свечки на Рождество тоже зажгут. И молились, вот, Богу молились» (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

К сожалению, сегодня ни один из опрошенных информантов не смог воссоздать полный текст христославия (рождественского тропаря)¹, в лучшем случае вспоминали отдельные строчки: *«Ну, поздравят с праздником, скажут "Рождество Христово", читают: "Рождество твое, Христе Боже нас. Воссияй миру и свет разума. Я чаху, чаху небу кланяюсь" - больше я не знаю. Забыла все. Я знала все вот это божество»* (зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Федотовой А.М., 1927 г.р., в с. Кома Прибайкальского района РБ в 2005 г.).

«– А на Рождество Христа славили, пели? (Соб.)

– *Пели как-то рождественски...даже не скажу вам. <...> Пели "Рождество твое, Христе Боже". Вот это и помню, а больше ничего не помню»* (зап. от Низовцевой А.Г., 1926 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Тем не менее, по воспоминаниям информантов можно утверждать, что до середины XX века в прибайкальских старожильческих селах активно бытовала традиция христославия и колядования. Эти элементы святочной обрядности относятся к типу обходных магических обрядов, структурной схемой которых являются: посещение домов (а) с определенной ритуальной целью (б) и получение даров от хозяев дома (в) [Виноградова 1982, с. 21]. Уже в XX веке многие исследователи отмечали, что в святочной обрядности происходит разрушение и утрата магической функции обряда (структурная часть б), на первый план выходит развлекательная функция. Однако по рассказам информантов, традиция христославия и колядования, издревле

¹ Для сравнения приводим текст тропаря праздника Рождества Христова: "Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия миру свет разума, в нем бо звездам служащий звездою учахуся, Тебе кланяться Солнцу правды и тебе ведети с высоты Востока: Господи, слава Тебе!".

имеющая религиозно-магический характер, довольно часто приобретала не только развлекательную, но и практическую, обусловленную тяжелыми жизненными обстоятельствами, направленность:

«– *Рождество, она (бабушка информанта – Е.Т.) говорила, когда ваш, говорит, отец был маленький, мы жили очень бедно. Она говорит, я его отправляла, в общем, берет он сумку и ходил славил, Рождество пел, Рождество. Но приносил, говорит, по полной сумке пирожков. В каждый дом.* (Ухова Г.М.).

– *Пирожки и тарки. Тарки это назывались печенюшки. Оне с брусничкой стряпанные, назывались тарки. Она их, песни когда он славил, пел: "Не дадите тарку, уведем у вас ярку, не дадите пирожка, мы корову за рожка"* (Коневин М.И.).

– *Так пели, ага.* (Ухова Г.М.)» (зап. от Коневина М.И., 1931 г.р., Уховой Г.М., 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Обряд колядования характеризуется обязательным включением в традиционную схему обряда вербального текста, так называемых песенных коляд. Однако сегодня не удалось зафиксировать даже следов этих обрядовых песен. А вот следы текстов, сопутствующих колядам, с традиционными мотивами выпрашивания даров и угрозы наказания за отказ одарить колядовщиков, сегодня в селах Западного Забайкалья еще можно обнаружить. Для удобства будем такие тексты называть колядками (в отличие от собственно песенных коляд).

Зафиксированная в приведенном выше рассказе формула-угроза (колядка) *Не дадите тарку, // Уведем у вас ярку. // Не дадите пирожка, // Мы корову за рожка* имеет локальный характер, в таком варианте она была распространена в сибирских селах, поскольку тарки пекли именно в Сибири. На это указывает и В.И. Даль в своем Словаре: ТА'РКА – ж. и тарки мн., сибирское слоеное печенье: клетки теста, с изюмом или вареньем посередине [Даль, сайт]. Еще один пример:

«– А где пели, под окнами или в избе? (Соб.)

– *В избу, в избу, в избу. В избе уже, в избе славили, просили вот это, славили. А раньше же стряпали вот эти тарки, тарки. Пирожки и тарки. Значит, "Не дадишь мне тарку, выведу я ярку (овцу, ярку). Не дадишь мне пирожок, я унесу быка за рожок". Вот это всё приговаривали. Вот тебе подадут... пирожок подадут и тарку подадут»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Сегодня христославия и коляды/колядки, которые исполнялись во время святочных обходов домов, практически забыты, и поэтому каждый записанный текст или даже его фрагмент имеет научную ценность, определяя состояние календарно-обрядового комплекса в прошлом и в настоящем по принципу *было/есть* или *было/исчезло*.

Издrevле в праздновании Святок обязательным считалось участие детей. Г.С. Виноградов описывает это так: «Перед наступлением святок дети объединяются в немногочисленные артели "христославов" или славильщиков. Собираются в избе, в зимовье или в бане у кого-нибудь из участников артели, поют. С наступления праздника, с раннего утра, как только в церкви на утрени запоют тропарь праздника, ребята бегут "христославить". Придут в избу, спросят, можно ли "Христа прославить" и поют известную рождественскую песнь» [Виноградов 1924, с. 78.]. Участие детей обуславливалось продуцирующим характером магических обрядовых святочных действий: дети мыслились как воссоздание и продолжение человеческого рода.

Из рассказов современных информантов видно, что раньше и в старожильческих селах Бурятии дети принимали самое активное участие в праздновании Святок. Однако мы имеем свидетельства, что и сегодня дети продолжают играть свою роль в рождественско-святочном комплексе. Молодой исследовательнице народной культуры Л.А. Шевелевой дети восьми и двенадцати лет рассказали, как на Рождество колядуют: «*Ночью одеваемся всяко разнo. Лицо мажем сажeй или красками. На волосы чо-нибудь одеваем, платки завязываем, юбки длинные, валенки, шубы на леву*

сторону одеваем и ходим по улицам. И заходим в дом, начинаем песни петь, частушки» (зап. от Лапшиной Вали, 12 лет, Дыхненко Любы, 8 лет, в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2005 г.). По свидетельству самих детей, вместо колядок сегодня они исполняют известные им песни, частушки. Но одну колядку Л.А. Шевелевой все-таки удалось зафиксировать, записан текст был от одиннадцатилетней девочки, воспринявшей колядку от бабушки. Не можем не привести текст колядки полностью:

<i>Коляда-колядин,</i>	<i>За мою ласку</i>
<i>Я у бабушки один.</i>	<i>Дай мне колбаску.</i>
<i>По колено кожушок.</i>	<i>А колбаски нету,</i>
<i>Дай, хозяйка, пирожок.</i>	<i>Дай мне конфету.</i>
<i>Пирожка мало,</i>	<i>А конфета сладкая,</i>
<i>Дай кусочек сала.</i>	<i>Дай мне фрукты, яблоко</i> (зап.

от Конон Тани, 11 лет, в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2005 г.).

Тексты с подобным содержанием, как мы уже отмечали, не являются собственно песенным колядованием, в науке их принято считать текстами, *сопутствующими* песенному колядованию. Кроме того, в тексте присутствуют более поздние напластования (например, мотив просьбы дать «фрукты, яблоко»: во времена детства бабушки информанта в забайкальских селах зимой вряд ли можно было легко добыть свежие фрукты). И все-таки сам факт фиксации таких текстов, особенно в среде детей, радует, поскольку, с одной стороны, вербальная сторона святочных обрядов так или иначе представлена. А слово, как известно, является обязательным компонентом обряда, занимает в нем немаловажное место. Включенное в обряд, слово лишается нейтральности, наделяется магической силой и, в свою очередь, способствует повторяемости обряда. С другой стороны, происходит приобщение молодого поколения к ценностям русской традиционной культуры (что а priori является великой самоценностью).

В систему обряда дети включались и самими взрослыми колядовщиками. Приведем свидетельство мальчика Ильи, 1996 г.р. (на момент записи ему было 9 лет):

«– На Рождество колядуете? Ряженые к вам приходят? (Соб.)

– *Ряженный петух приходил.*

– Что говорил? (Соб.)

– *Я забыл. Он чо-то ... тут на голове у него наэтавано, как у петуха, тоже петух такой же к нам приходил.*

– Песню пел? (Соб.)

– *Песню не пел. ...Танцевал.*

– А бабушка ему дала что-нибудь? (Соб.)

– *Мы ему дали блинов парочку и все.*

– Кроме петуха еще кто-нибудь приходил ряженный? (Соб.)

– *Петух приходил и лиса так приходила вся пушистая. <...> И она говорит: "А у вас мальчик есть?" Я выхожу, говорю: "Я есть у них". Она говорит: "Мальчик, а ты подаришь мне машину одну, у меня там мальчик?". Я говорю: "Подарю. А какую вам, выбирайте". Она выбрала, да и все. И мы ей тоже пару блинов дали. Бабушка в ту субботу давно напекла блинов много. До вечера пекла, и все. Они ночью приходили. С фонариками. Они там это... Я говорю: "А вы как в окошко, вы подходили – чо это говорили?". Она говорит: "Двери, двери отонрите поскорее, к вам пришли лисичка и петушок. Пустите, а то мы на снегу замерзнем". Мы потом вышли, посмотрели, посмотрели – никого нету. Они раз – фонарь включили, и все. Впустили. Они тут стоят, да я говорю: "Проходите". А они начали петь и плясать» (зап. от Жилина Ильи, 1996 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 2005 г.). Вовлечение детей в святочное (как и в любое другое ритуальное) действие является важнейшим условием трансляции во времени культурной народной традиции.*

Во время святочных обходов христославщиков и колядовщиков угощали специально испеченным ритуальным хлебом – жаворонками: «Ну,

утром рано спишь, а там как называли, жаворонки или чо ли, ага, стряпали. На Рождество тоже там стряпали. Это отдельно, которы придут "Рождество твое Христе Боже" поют, потом имя подают жаворонков. Да, и жаворонков, и стряпушек каких-то еще» (зап. от Бородиной А. Г., 1922 г.р., в с. Кика Прибайкальского района РБ в 2006 г.). Ритуальный хлеб в разных своих ипостасях (блины, пирожки, печенье, булочки/тарочки, рожки, вафли) присутствует практически во всех обрядах и наделяется продуцирующей функцией и/или функцией оберега. Как отмечает В.Я. Пропп, поедание ритуального хлеба «самим народом понимается как продуцирующий обряд и иногда – как оберег. <...> Сделанные в этот день фигурки уже своим наличием должны были влиять на будущее» [Пропп 1963, с. 29]. Также ритуал, как явление изоморфное в народной культуре, содержит в себе и ориентацию на прошлое, которое всегда осмысливается народной традицией как идеал, как благо, как более совершенная форма существования (каким бы тяжелым это существование не было). Во всех рассказах лейтмотивом звучит мысль о том, что раньше жизнь была лучше, правильнее, веселее, потому что верили в Бога, боялись Бога, соблюдали обычаи и обряды, исполняли связанные с ними ритуалы, что упорядочивало жизнь, делало ее понятной и предсказуемой. А в этом и заключается основное назначение ритуалов, обращенных не только в будущее, но и в прошлое: *«Весело было. Весело, друг, ране было вот это все (Речь идет о праздновании святок. – Е.Т.). Теперь этого ничего нету. Пришло бы, может, дети бы лучше были. Занимались, хоть чо-то делали. Теперь... одна ходьба. Ходят по улице без дела»* (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.). Ритуал, возвращая в прошлое, призван наладить, нормализовать современную жизнь.

В течение всех Святок по селу ходили ряженые – "старики", "старухи", "медведи", "цыганки" и т.д. Т.Н. Золотова, опираясь на западно-сибирский фольклорно-этнографический материал, пишет о том, что на Святки очень разнообразным было антропоморфное ряжение: «Наиболее популярными

были костюмы старика, старухи, цыган. Наряжались татарами и казаками, заимствуя костюмы у соседей, турчанками, украинками, барынями» [Золотова 2001, с. 173]. В этой связи необходимо отметить, что в Бурятии мы не имеем ни одного текста, в котором бы говорилось о том, что русские на Святки рядились бурятами (что можно было бы логично предположить, учитывая их соседство).

Ряженье, называемое в Забайкалье «машкарадами», является одним из наиболее ярких элементов традиционной народной культуры. Основными чертами ряженья являются, прежде всего, изменение внешнего облика человека и особая игровая форма поведения, носящая ритуальный характер.

«— А передевались в какие-нибудь одежды, в кого-нибудь наряжались? (Соб.)

— *В святки-то? Машкаровались, бегали. О-о-о-й, по всякому разному, кто как сможет, так и облакался. Облакались по-всёму. <...> Я дак вообще любила машкароваться. Меня мама одевала. То парнишком оденет, то старичком оденет, то девчонкой оденет, всяко разное. Тут косы заплетет, банты сделает, идешь вечером просишься, запускали. С гармошкой ребята ходили, с балалайкой ходили. Хорошо вообще вот это все было.*

— А еще в кого наряжались? (Соб.)

— *Старухой одевались, и в парней одевались.*

— А в животных одевались в каких-нибудь? (Соб.)

— *В животных? И в животных удеывали, это, садились на "коня" верхом. Мужиков-то они делают, оденут (конём. — Е.Т.). И как, это, на "коне" едет. Бы-ы-ы-ло все, мой друг. ...*

— А когда маскарадили, что говорили? (Соб.)

— *А машкаровались ... "Машкарад пустите?" В окошко и стукаем. Оне кто запускал, не боялся. А у которых ребята еще боялись. "Пустите?" - "Нет, не пускаем. Вы красивы или страшны?". Мы рявем оттуды: "Красивы!" - "А если страшны, ня пустим!" Ага. Красивы, так заходим: "Ну, заходите". У кого музыки нету, заслонку возьмет и по заслонке колотит чо-*

нибудь там. Чтоб мы плясали. Танцевали. Вот так стукали. А мы скачем, мы скачем! О-о-о-й, друг, было! Так напляшемся!» (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.). Из повествования Е.Н. Крыловой видно, какие положительные эмоции вызывают у неё воспоминания о праздновании Святков.

В старожильческих селах во время празднования Святков при создании ряженого персонажа прослеживаются следующие противопоставления:

– по гендерному признаку: девочки и девушки рядились в "парнишек" и наоборот (травестизм) (*Я дак вообще любила машкароваться. Меня мама одевала. То парнишком оденет...*) (Крылова Е.Н., 1916 г.р.);

– по возрастному признаку: молодежь рядилась в "старух" и "стариков" (*...то старичком оденет...; Старухой одевались...*) (Крылова Е.Н., 1916 г.р.); (*А мы наряжались в старух, в старух. Всяко на себя надеешь, прибяжишь, ой!*) (Бросева В.Д., 1930 г.р.);

– по признаку человек – мифологическое/сказочное существо: "Баба Яга", "колдун" (*Делали горб обязательно. Вроде я была как Бабой Ягой... Мне сделали подушку сюда* (показывает на спину); (*Я как Баба Яга была, а он* (Брат информанта. – Е.Т..) *какой-то вот вроде как типа колдуна был...*) (Тихонова А.Н., 1935 г.р.);

– по признаку человек – животное/птица: "конь", "медведь", "лиса", "петух" (*И в животных уделывали, это, садились на "коня" верхом*) (Крылова Е.Н., 1916 г.р.); (*Девки, парни наденем, медведем делались. ... Закутаца, ну, форменный медведь*) (Бросева В.Д., 1930 г.р.); (*...и лиса так приходила вся пушистая; Ряженный петух приходил*) (Жилин Илья, 1996 г.р.);

– по этнической принадлежности (русские – нерусские): "цыгане" (*Которы пододенутся цыганками-то, вовсе красивы*) (Бросева В.Д., 1930 г.р.).

Приведем более полные тексты с примерами двух последних оппозиций.

«– А шубы наизнанку не одевали? (Соб.)

– *Надевали! Надевали. Девки, парни наденем, медведем делались. Надевали. Ой, бегали! Надевали, надевали. Шубу вывернет, наденет, на ноги наденет, наздеет, Господи, твоя воля! Закутатся, ну, форменный медведь»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

«Которы пододедутся цыганками-то, вовсе красивы. Пляшут-то придут, пляшут! Это раньше так, в цыганок. Вот посмотришь, если цыганки, оденутся в цыганкины одежды, ихпустишь. Ой, что они пляшут-то! Гармонист у них свой. Если гармони нету, значит, на балалайке. Балалайки были. Гитар не было как-то, все балалайки. Вот, если посмотришь – цыганки, значит, ихпустишь. Вот уж они тут поют и пляшут. Цыган-то было интересно пускать» (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Нельзя не отметить, что в последнем примере "цыгане" воспринимаются информантом не столько как "чужие" по этническому признаку, сколько как способные развеселить информанта, доставить ему эстетическое наслаждение. «Естественно, что при разрушении и утрате магической функции на первый план все отчетливее выступало развлекательное значение обряда, – пишет Л.Н. Виноградова, – и расположение или нерасположение хозяев к посещениям колядующих зависело уже от их артистического и профессионального мастерства» [Виноградова 1982, с. 22]. Колядовщики/ряженые, способные вызвать веселье, традиционно воспринимались принимающей стороной положительно, поскольку ритуальное веселье – обязательная составляющая рождественско-святочного комплекса. Смех как реакция на действия ряженых имел продуцирующий характер, обеспечивая положительную энергетику наступившего нового года и благополучие в семье. Возможно, на подсознательном уровне это осознается и современными рассказчиками, так как практически во всех рассказах о ряженье присутствует указание на то, как было весело, хорошо, как все смеялись. Однако в святочном комплексе

смех амбивалентен, он выполняет не только продуцирующую функцию, но и предохранительную: когда смешно – не так страшно. Смех как бы оберегал от "нечистой" силы, с которой в "страшные вечера" заигрывали, а то и вступали в прямой контакт (гадания) деревенские (и не только) жители. Святочное поведение определенных групп людей (колядовщики, маскарадные, гадающие) выводило их на границу с потусторонним миром, и именно смех, порой истерический, не позволял эту границу пересечь и не вернуться в "свой" мир:

«Мне запомнилось, Сима наша, это, ворожила на женихов, как говорится. А мы на палатках были, а нам же интересно, мы же маленькие были. Там что-то им показалось, как они рванули все оттуда бежать! Смеху...» (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.); *«Кого отгадают, они сразу открывают маски там, хохочут»* (зап. от Сысолятиной Л.К., 1956 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района РБ в сентябре 2006 г.).

По словам русских старожилов, в Святки, в отличие от других календарных праздников (например, Масленицы), ряженье устраивалось в темное время суток – вечерами. И это не случайно, поскольку считалось, что на Святки активизируется/беснуется "нечистая" сила, представителями которой на определенный период времени становились ряженые. В это сакральное время особенно ярко проступает мифологическая оппозиция «свой-чужой»: каждая крестьянская семья и деревенская община в целом, члены которой были хорошо знакомы друг с другом, осмыслялись как "свои", ряженые же воспринимались как пришельцы из "иногo" мира и, следовательно, осмыслялись как "чужие". Диалог между "своими" и "чужими", составляющий суть ритуала ряженья, – это игра на грани фoла, которую люди могли себе позволить только в строго отведенные периоды народного календаря. В другое время вступать в диалог с представителями "иногo" мира считалось крайне опасным. Но и сами ряженые, перевоплощаясь в представителей "иногo" мира, рисковали ничуть не

меньше. Изменение внешности людей, по народным представлениям, изменяло и их внутреннюю сущность. В процессе ряженья индивидуальные черты человека как бы исчезали, *исчезал и он сам*, а появлялось другое, мифологическое, существо – "старик", "старуха", "медведь", "конь", "цыганка". И здесь существовала опасность для самих ряженных – не вернуться в реальный, "свой" мир. Так, например, по свидетельству некоторых исследователей, в народе верили, что каждый, кто изображает "покойников", будет схвачен уже настоящими покойниками в лесу, утащен и отдан во власть дьявола. Поэтому в целях собственной безопасности ряженные старались быть неузнанными, что достигалось с помощью костюма, сокрытия лица при помощи маски или других подручных средств:

«– Машкаровались, наряжались.

– В кого? (Соб.)

– Одевались. Лицо закроют, а тут на себя наденут одежонку, какая есть.

– А лицо зачем закрывали? (Соб.)

– Чтоб, видно, не узнали. Лицо закрывали» (зап. от Низовцевой А.Г., 1926 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Конечно, сегодня информанты не могут объяснить сакральную семантику святочных действий, но традиция оставаться неузнанным в момент ряженья сохраняется, хотя и в трансформированном виде (как, собственно, и весь ритуал): *«Взрослые-то ходили, только они не пели вот эти колядки. Они просто придут молча, в маски оденутся. У нас папа на гармошке играл. Он сразу гармошку достает, и они начинают плясать. Пляшут, поют, но, а сами-то хозяева отгадывают, кто это, допустим, пришел к ним. Они себя не выдают, кто это, но только догадываются. Папа уже знал, кто как пляшет, допустим, у кого какие движения, да все такое. Кого отгадают, они сразу открывают маски там, хохочут. Ну, и последнего отгадывают, пока не отгадают. Весело было. Это было, вот это я хорошо помню, что вот они ходили, а сейчас нет, никто не ходит»* (зап. от Сысолятиной Л.К.,

1956 г.р., в с. Нестерово Прибайкальского района в 2006 г.). Маски, ритуальное молчание (чтобы не узнали по голосу) – все это атрибуты древнего ритуала ряженья. Раньше, если ряженого узнавали, он не имел права продолжать участвовать в ритуале, так как, по народным представлениям, нельзя было быть одновременно и ряженым, то есть, "чужим", и узнанным, то есть, "своим". В XXI веке традиция ряженья все больше приобретает развлекательный характер, хотя ритуальное веселье, ритуальный смех все еще имеют место.

Таким образом, феномен святочного ряженья в целом представляет собой обрядовую форму поведения, реализующуюся в ритуально-игровых действиях, выполняющих продуцирующую функцию в контексте специфики святочного периода.

Важнейшим обрядовым действием Святок являлось гадание с целью предсказать будущее. Если раньше, из-за запрета зазывать "нечистую" силу в жилище людей и для облегчения связи с потусторонними силами, ворожили в местах, где, по поверьям, обитала "нечисть" – в бане, в подполье, на перекрестках дорог и т.д., то сегодня на вопрос «А можно было в избе гадать?» информант отвечает: «*А чо не можно?*» (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Святочные гадания считались самыми точными. В это время незамужние девушки (именно они основные действующие лица гаданий) пытались узнать свою судьбу, выйдут ли в наступившем году замуж, если да, то в какую сторону, какой характер будет у будущего мужа, богатый он будет или бедный, сколько будет детей. На каждый из этих вопросов отвечал свой вид ворожбы. Самым распространенным и доступным видом гадания было бросание обуви через забор: в какую сторону будет "смотреть" носок, в ту сторону и выйдешь замуж:

«– Обуток бросали. Обуток бросали через... Если туды носком упадет, значит, будет это, в ту сторону, с той стороны будет жених. А

если из дома не выйдешь, будешь сидеть дома (замуж не выйдешь – авт.), и упадет туды – к дому, так к дому.

– Через забор бросали? (Соб.)

– Ага.

– А что бросали, валенки или сапоги? (Соб.)

– *Хоть сапоги, хоть валенки, любой обуток»* (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Гадание в старожильческих селах Бурятии производилось и с помощью животных. Особенно популярны (как и по всей России) были гадания с петухом/курицей. Этот вид гадания предсказывал характер будущего мужа, а также его отношение к алкоголю: *«Зерно сыпали на этот, на тарелку, на пол зерно, сыпали тоже гадали, замуж выйдешь или нет. Если зерно курка клюет, курко' пускали, петуха, если петух зерно клюет, значит, не пьяница будет. Если воду пьет он, воду ставили тут же, воду пьет – значит, мужик будет пьяница. В блюдечко наливали воды и тут же зерно»* (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Приведенный ниже способ гадания знакомил девушку с образом суженого (внешний облик, возраст, род занятий: например, если будет одет в гимнастерку, значит, военный):

«– *Вот эти ведры замыкали.*

– Расскажите, это как? (Соб.)

– *У колодца, ведры-то? А ведры... пойдешь, ведры замкнешь. ... Ну, возьмешь... у колодца черпают ведро вешатся, и второ вот это ведро возьмешь и на замок замкнешь два вместе ведра. Замкнешь, ключ, значит, под подушку. И снится, какой суженый-ряженный, значит, придет к тебе ключи просить коня напоить, воды взять. Вот. Какой придет ключи-то просить коня напоить ведром, вот тот твой и жених будет. Ну, это все ворожили так»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.). В данном виде гадания обращает на себя внимание

мотив просьбы напоить коня, имеющий в русской фольклорной традиции определенный эротический смысл.

Приведем еще один пример гадания, ранее очень распространенного в старожильческих селах – это гадание на росстани (на перекрестке дорог): *«Ворожили бегали. О, ворожили мы бегали, Господи! Ну, ум худой был, кого, ворожили. Ну, вот это, бегали, вот, в двенадцать часов, вот, это, на росстань бегали, где три дороги расходились. Вот, бегали трое, каждый на дорогу ляжет. Надо прислушиваться, какой гул идет. Вот встанем, начинаем хохотать. Одна говорит: "Ой, мне музыка играла". Друга говорит: "Ой, песни пели мне". А третья говорит: "А я, grit, слыхала, доски, grit, рубят, строгут". А оно и потом, хоть вот это было как-то, вранье было всё, но как-то оно совпало. Потом и действительно, вот это музыка играла – она, значит, замуж вышла, втора тоже, вот это песни пели, тоже. А вот эта, которой доску строгали, она умерла. Вот так расскажешь людям, не поверят. Она же умерла, вот»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.). В результате общения с "нечистой" силой, связанной с миром мертвых, гадающие приобретали знание о своей дальнейшей судьбе (свадьба, смерть и т.д.).

Наряду с ритуальным смехом, со стремлением оставаться неузнанным, в целях собственной защиты обязательной акциональной стороной Святков, по рассказам информантов, являлось омовение "святой" водой, осмысляемое как очищение от соприкосновения с "нечистой" силой, с миром мертвых.

"Освещалась" вода в ночь на Крещение Господне, и после омовения/окропления "святой" водой прекращался контакт людей с потусторонним миром. Крещение, образно говоря, ставило крест (в прямом и переносном смысле) на святочных бесчинствах "нечистой" силы и контактирующих с ней людей:

«– А за святой водой ходили куда-нибудь? (Соб.)

– *А в церкву ходили. Ага, в церкву ходили, возьми вот святой воды, и она, главно, долго стоит. ... Обрызгивали, значит, в избе все обрызгнешь,*

пойдешь во двор, скотину обрызнешь, все. И вот она вот эта вода свята стоит.

– А зачем брызгают? (Соб.)

– Ну, чтоб черти уходили. Чтоб было все спокойно, аккуратно все было. Скотина чтоб была здорова. ... Святой очистишь, всех чертей выгнала.

– А крестики рисовали? (Соб.)

– А как же? Крестики везде, чтоб черти к тебе больше не зашли. Везде, везде. И на ставнях, и на дверях крестики наставишь накануне вечером, крестишься. Раньше старухи говорили, чтоб черти не заходили, тебя не мучили. Не тревожили черти. А теперь мало этого бывает.

– Сейчас делают? (Соб.)

– Ну, а как не делают! Конечно, делают! Крестишься, надо закреститься.

– Это называется закреститься? (Соб.)

– Закреститься, чтоб сатана не зашел. Вот так» (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.). Таким образом, Крещение завершало святочный цикл, а крещенская обрядность выполняла и выполняет сегодня как очистительную функцию, так и функцию оберега.

Итак, у русских старожилов Бурятии (как и у всех русских) святочные действия являлись своего рода энергетическим импульсом, дающим начало очередному годовому циклу. Цель святочного календарно-обрядового комплекса состояла в обеспечении благополучия сельской общины на весь предстоящий год с помощью продуцирующей магии. Сегодня мы наблюдаем фрагментарное бытование календарных праздников и календарно-обрядового фольклора в русских старожильческих селах Бурятии. Ушло в прошлое религиозно-магическое содержание многих ритуалов, связанных с народным календарем. Обрядовые действия эволюционируют в сторону развлекательно-игровых мероприятий. И все-таки генетическая память народа, в наиболее

значимые для него моменты обращаясь к многовековой традиции, находится в активном состоянии.

IV. 2. Масленичный комплекс в рассказах русских старожилов

Следующим после рождественско-святочного комплекса наиболее значимым народным праздником является Масленица. В системе народного календаря Масленица является "плавающим" праздником и начинает отмечаться за 56 дней до Пасхи. Это древнейший, имеющий языческие корни, истинно народный праздник проводов зимы и встречи весны, приуроченный ко времени весеннего равноденствия.

Особенностью Масленицы, как никакого другого календарного праздника, является то, что в ней тесно переплелись аграрные и семейные обрядовые действия, в которых слышны отголоски в большей степени языческих, но и христианских тоже представлений о мире и человеке. Этот праздник вобрал в себя целый комплекс обязательных для исполнения разнообразных ритуалов, правил, обрядовых действий, и все это на фоне безудержного веселья и развлечений.

Все народные календарные праздники оптимистичны по своей сути. Но особенно этим оптимизмом заряжена русская Масленица. Из устных рассказов сельских жителей нашей республики следует, что как раньше, так и сейчас отмечают Масленицу (в забайкальских селах ее часто называют Масленка, Маслена) широко и весело.

«– А как у вас Масленицу отмечали? (Соб.)

– *Масленицу? Масленица – это Широкая Масленица! Не зря говорят – Широкая Масленица. Отмечают ее очень широко, красиво! Это большой праздник. Когда провожают уже зиму, так получается. Блины. Праздник большой!»* (зап. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2013 г.). Основные составляющие характеристики Масленицы как праздника в народных рассказах – это веселье и обильное угощение.

Неслучайно для всего русского населения масленичная неделя была самым веселым и любимым временем в году: *«На конях, на лошадях, ой, в Масленку-то уж катались. Масленка была веселый праздник. Масло масляное»* (зап. Афанасьева-Медведева Г.В. от Фроловой Н.И., 1928 г.р., в д. Барурино Прибайкальского района РБ в 1985 г.) [Соловьева 2011, с. 137]; *«Вот это Масленица. И угощенье делают, приглашают друг к другу, и ходят хороводом, но, друг к другу. Мы сѣдня туда идем, к нам на завтра идут.... Вот всю неделю все гуляют. И никого пьяных не бывает. Скажи на милость. Все каки-то веселые и непонятные. Им хорошо, и нам весело. Нам лишь бы поись хорошо. Так в деревне как-то вот весело. Ждешь этот праздник, даже душа радуется. <...> Масленица – веселый праздник. Ой, сѣдни веселье! Масленица, веселье, вот и все. Вот это слово хорошо помню. Нам лишь бы на конях накататься хорошо, да и все. Блинов наестись»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.). Лейтмотивом рассказов-впечатлений о Масленице является слово «веселье».

Наряду с обильным угощением и ритуальным весельем обязательным условием празднования Масленицы было исполнение различных обрядовых действий, направленных на благополучие сельской общины. Одним из главных символов праздника в русских селах Забайкалья являлось масленичное чучело – соломенная или сооруженная из тряпок кукла женского пола, обязательно с прорисованным лицом (персонификация!), одетая в русский сарафан. Сегодня Масленицу могут наряжать в «блузу, юбку, платочек». Эта кукла имела одноименное с праздником название – Масленица. Судя по тому, какие ритуальные действия с ней производили (сжигали), Масленица в более позднее время стала исполнять роль заместительной жертвы в древнейшем обряде жертвоприношения. Ведь сам праздник приурочивался к переломному моменту в году – переходу от зимы к весне. Такие моменты в жизни наших предков обязательно сопровождалась обрядом жертвоприношения: сначала человеческого, затем жертвоприношения животных, и на более позднем этапе – чучела. Действо с сжиганием

Масленицы являло собой языческий обряд жертвоприношения с целью задобрить силы природы, способствовать плодородию земли, хорошему урожаю. Как свидетельствует Н.Н. Велецкая, «карнавальное чучело по происхождению своему восходит к ритуалу отправления на "тот свет" и представляет собой замену живого человека его изображением» [Велецкая 1978, с. 67]. Вынуждены констатировать, что сегодня, в начале XXI века, эта семантика обряда полностью утрачена. Некоторые жители забайкальских старожильческих сел, рожденные в 30-ые годы прошлого века, утверждают, что во времена их детства и молодости чучело Масленицы вообще не делали.

«– А чучело Масленицы делали? (Соб.)

– *Нет. Нет, не хочу врать, Масленицу чучело мы не делали. Только видела по телевизору, а тут мы не делали»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

«– Значит, чучело Масленицы не делали у вас? (Соб.)

– *Не, чучела не было. Нет»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.). По рассказам жителей, сегодня чучело Масленицы (как, впрочем, и весь праздник) делают либо по инициативе работников отделов культуры, либо по инициативе работников деревенских школ: *«Ну, Масленицу обычно, я вот как запомнила, её всегда проводили либо школа, либо какое-то общественное проводили. Всегда устанавливают вот это чучело. А в детстве школа проводила, я помню»* (зап. от Зарубиной Г.А., 1946 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

«– А чучело Масленицы кто делает? (Соб.)

– *Ну, это делают у нас уже... проводят праздник, это культура.*

– А сами не делаете? (Соб.)

– *Нет, они там делают эту Масленицу»*. Затем рассказчица сообщила, что чучело Масленицы сжигают, а на вопрос «Зачем это делают?» ответила: *«Ну, это как бы провожают зиму, сжигают вот это всё, что... убирают негатив, встречают весну, радуются. Зима ушла – пришла весна. Ну, такой*

заряд, такой позитив бывает, когда вот это все происходит! Несмотря ни на какую погоду, даже вот бывает погода какая-то, а все равно такой позитив, так все красиво. И так все празднично. Пусть холодно или как-то, но все равно люди отмечают это широко!» (зап. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2014 г.). То есть, с деритуализацией праздника его эстетический, нравственный, эмоциональный заряд не исчезает. В широкой, веселой, разгульной Масленице заключена «гуманистическая идея утверждения жизни и ее непреходящей ценности» [Календарные обычаи и обряды 1989, с. 5].

И все-таки главным символом праздника Масленица, его обязательнейшим атрибутивным компонентом являются блины. Без упоминания о том, что на Масленицу обязательно пекли блины, не обходится ни один устный рассказ. Более того, утверждается, что *«это уже не праздник, если блинов-то нет»* (зап. от Тихоновой А.Н, 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.).

«– А блины кушаете? Кто их печет? (Соб.)

– *Бабушка. ... Бабушка говорит: "Спасибо тебе, Масленица"*» (зап. от Жилина Ильи, 1996 г.р. в с. Кабанск Кабанского района РБ в 2005 г.). Ребенок, которому на момент записи было 9 лет, запомнил слова бабушки, являющиеся свидетельством персонификации Масленицы, ритуального обращения к ней как к языческому маленькому божеству. *«Масленица подошла – блины стряпать, все. Всю неделю и стряпались»* (зап. от Черных М.Д., 1935 г.р. в с. Закалтус Кабанского района РБ в 2005 г.).

Как известно, еде в календарных праздниках отводилась особая роль. Ритуальная пища присутствует в каждом из них. В масленичном календарно-обрядовом комплексе это – блины. Уже развенчан миф о солярной символике блинов. Блины на Руси издревле были поминальным блюдом. И на Масленицу они выполняли свою основную функцию. В.Я. Пропп пишет: *«"Широкая масленица" слывет за самый веселый, самый разгульный праздник в году. Однако и на масленицу соблюдались обычаи почитания*

предков. В свете изложенного можно думать, что масленичные блины, так же как и святочные, представляют собой поминальную еду» [Пропп 2009, с. 22]. В устных рассказах жителей забайкальских сел блинам отводится очень важная роль – роль символа праздника, но ни в одном современном тексте, пока имеющемся в нашем распоряжении, нет указания на поминальный характер этого блюда. Между тем Т.А. Агапкина в монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» свидетельствует: «У русских ... основные поминальные действия, и прежде всего символическое кормление предков, были отнесены к масленичному заговенью, вечеру накануне Великого поста. К обильному угощению на заговенье почти всегда приглашали "родителей"» [Агапкина 2002, с. 44]. Вынуждены констатировать, что у русских старожилов Бурятии аграрно-производящий обряд поминовения блинами усопших с целью задобрить их, испросить хороший урожай трансформировался в обычай печь блины на праздник. На вопрос «Зачем?» чаще всего прагматически отвечают «Так надо. Все пекут». А вот живущие в Бурятии рядом с сибиряками-старожилами старообрядцы (семейские), по свидетельству исследовательницы Н.А. Мироновой, продолжают совершать обряд поминовения усопших (но обряд ли это "кормления родителей" или иной – не уточняется): «Больше всего в старообрядческих селах сохранились (На Масленицу. – Е.Т.) обрядовые действия – поминовение усопших, приготовление оладьев и блинов...» [Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии...2008, с. 46]. Наряду с этим, обряд поминовения усопших "масленичными" блинами отражен в устных рассказах о праздновании Масленицы, записанных в Иркутской области: «*На Масленицу всегда наша мама стряпала блины. Мы были маленькие ещё, <...> и она нам говорила, чтобы мы ели, отца своего поминали. Он ведь рано у нас умер, мне было шесть лет всего*» (зап. Хохлова С.Н. от Коломеец О.С., 1945 г.р., в с. Змеиново Киренского района Иркутской области в 2010 г.) [Соловьева 2011, с. 124]; «*Главным угощением-то была стряпня, в особенности, напякали*

много блинов, которыми угощали всех. Блинами поминали тех, кто уж помер» (зап. Хохлова С.Н. от Арбатской Д.Х., 1924 г.р., в с. Кривая Лука Киренского района Иркутской области в 2009 г.) [Соловьева 2011, с. 126].

Нельзя забывать, что масленичная неделя являлась последней перед Великим Постом. Этим исследователи (со слов информантов) объясняют обилие пищи на столах, обязательное употребление в пищу молочных продуктов – молока, сметаны, творога, масла, а также рыбы. И в то же время отмечается запрет на мясные блюда (недаром Масленицу в народе называли "мясопустной"): «16. *А на Масленицу мясо уже не ели. Его ели в последнее воскресенье перед Масленицей. Это называлось "мясное заговенье". А в Масленицу – только блины, масло, рыба. 17. На Масленке мясное не ели. Только молочное»* [Сибирская Масленица 2010, с. 12]. С практической и медицинской точек зрения запрет на употребление в пищу мясных продуктов за неделю до Великого Поста являлся очень мудрым, позволял человеческому организму подготовиться долгое время обходиться без мяса (мясная пища очень тяжелая), и человек мягко входил в самый длительный и строгий пост в году. У русских старожилов Бурятии в устных рассказах о праздновании Масленицы мы пока не обнаружили прямого запрета есть мясо в масленичную неделю (но он наверняка прежде существовал), однако при перечислении блюд, которые употреблялись в пищу на Масленицу, мясо не фигурирует: «*На Масленку рыбу да блины»* (зап. от Черных М.Д., 1935 г.р. в с. Закалтус Кабанского района РБ в 2005 г.); «*На Масленицу рыба в любом виде была всегда на столе, рыба. Это в первую очередь, рыба»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.). Подтверждением того, что у русских на Масленицу существовал запрет на употребление в пищу мяса, являются воспоминания семейских о том, что можно было есть на Масленицу, а чего нельзя: «*На Масленицу курицу есть нельзя, а яйца можно есть. Мясо есть нельзя, с коровы молоко можно пить»* [Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии...2008, с. 46]. Но присутствуют свидетельства и того, что мясо есть разрешалось: «*Мясо едят.*

Еще бабушка ела на Масленицу» (зап. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2014 г.). Особенностью прагматики данного утверждения является ссылка на бабушку как носительницу знания.

Подтверждение того, что в Байкальском регионе на Масленицу все-таки ели мясное (сало), мы нашли в рассказе «В Масленицу верещагу готовили», записанном в Иркутской области: *«Верешшага, дак это на сковороду сало нарежут мелконькими кусочками, вот. Потом мелкинькими кусочками, кубиками нарежет хлеб. Потом разбивает и'чки [яйца. – М.С.]. Разбивает, разбивает, и это, поджариваются эти самые кусочки там, и она эти кусочки и сало это заливает ичком. <...> Вкусно! Это в Масленку и в Пасху делали»* (зап. Афанасьева-Медведева Г.В. от Матвеевой В.И., 1935 г.р., в с. Ключи-Булак Братского района Иркутской области в 1998 г.) [Соловьева 2011, с. 135].

Что касается развлечений на Масленицу, то в рассказах жителей русских сел Забайкалья самыми популярными масленичными развлечениями выступают катание на лошадях и катание на шкурах/лотках/санях с гор. Когда-то все это имело ритуальный характер и сакральную семантику. Например, в рамках календарного праздника езде на лошадях приписывалась большая магическая сила, прежде всего аграрно-продуцирующая: чем веселей и скоростней катание, тем лучше будет урожай.

«– На лошадях катались? (Соб.)

– *Ой, катались, а как же, катались! Эту, тройку-то запрягут. Всю её разукрасят, девки-то молоды, всю ее разукрасят. Вся в этих, в бубенцах, в лентах. Парни разоденутся, девки. Ой, красиво!»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

«– А на лошадях катались на Масленицу? (Соб.)

– *Катались. Но, у нас там лошадей-то много было. Катались на лошадях. Лошадям хвост завяжут красиво, и ленты всяки понавяжут ему. Сбрую украсят.*

– И ребяташки катались? (Соб.)

– *И ребяташки»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.).

«Маслену тоже встречали хорошо. Коней катают. Маслену на коне ездили, нас посадют, катали по улицам, с гармошкой, вот, вообще было хорошо. Праздники, мой друг, хорошо отмечали» (зап. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2008 г.).

Был и более "языческий" способ катания: *«Ну, а на Масленку, там уже что было, там обычно на лошадях, привязывали вместо саней или телеги шкуры, вот, кресс (?), вот. На веревке за лошадь, и на этих шкурах катались на Масленку, вот это я помню, такое было. Но весело было»* (зап. от Коневина М.И., 1931 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в апреле 2008 г.). Еще одно свидетельство: *«А Масленка как?! Масленка интересно проходила. Ране у нас это, колхозов-то не было, а было так, частно жили. Там был Зиновий Чирков, он был отчаянный парень. У него был конь, небольшого росту. Он коровью шкуру привяжет за сани и нас посадит, так где <неразб> в раскачку дернет, мы как горох с кожи. В Масленку катались. Вот были праздники. Но там пост был, масло, мясо есть нельзя, такое, один хлеб кусали. Вот»* (зап. от Попова М.Е., 1922 г.р. в с. Баргузин Баргузинского района РБ в 2015 г.). Катание на шкурах зафиксировано и в рассказах, записанных в Иркутской области и Забайкальском крае (ранее – Читинской области): *«На эту на Масленку на лошадях катались, на шкурах (...»* (зап. Афанасьевой-Медведевой Г.В. от Чекановой Т.Д., 1930 г.р., в с. Большеокинское Братского района Иркутской области) [Соловьева 2011, с. 133]; *«На Масленицу катались на ко'нях. <...> Насадят нас, и мы катамся. Ешио и шкуру коровью привяжут за сани, сядут, кто помоложе, катаются»* (зап. Афанасьева-Медведева Г.В. от Тонких Е.А., 1910 г.р., в с. Адом Сретенского района Читинской области в 1983 г.) [Соловьева 2011, с. 130].

Катание на шкурах в данном случае семантически заменяло собой древнейший обряд катания человека по земле с целью пробудить землю

после зимы, оплодотворить ее для увеличения плодородия, для повышения урожайности. Если углубляться в семантику обряда, то в масленичном катании важная роль принадлежала коню. С древнейших времен конь служил символом солнца, и катание на лошадях (особенно детей – будущего общины) рассматривается исследователями как ритуальное движение, долженствующее повлиять на активность солнца, повернуть его от старого к новому, от зимы к весне. Где-то в глубинах генетической памяти это знание сохраняется (откуда тогда это: обязательно лошади, обязательно ребятишки?): *«И на лошадях катаются, и ребятишек катают. И до сих пор вот, как раньше было, да, обязательно лошади, обязательно ребятишек катают на лошадях, вот это уже у нас пока в нашей деревне это сохраняется»* (зап. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2014 г.); *«Ребятитшек катали на коне, запрягали и с колокольчиком ещё»* (зап. Хохлова С.Н. от Потаповой Е.Ф., 1940 г.р., в п. Пролетарск Киренского района Иркутской области в 2009 г.) [Соловьева 2011, с. 123]. Об обязательном участии детей в праздновании Масленицы (как и Рождества и Святков) пишет Г.С. Виноградов: *«В общем веселье принимают участие и дети. Катаются с катушки на лотка'х, санках, телячьих шкурах, вениках, возят друг друга по очереди, катаются и на лошадях»* [Виноградов 2009, с. 145]. Из всех видов катания с гор/катушек, отмеченных Г.С. Виноградовым в Сибири, в Бурятии не зафиксировано только воспоминание о катании с катушки на вениках.

И тем не менее, сегодня катание на лошадях, как и выпечка блинов, перешло из разряда ритуала в праздничный обычай.

В устных рассказах старожилов отражено и такое очень популярное на Масленицу занятие, как катание с гор.

«– А с горок на санях катались? (Соб.)

– *С горки катались. Потому что у нас санок не было, а делали... как же у нас она называлась... лоток! Во! Вспомнила! В магазинах ничо же не было, ничо не купишь. А лоток, вот был, лоток.*

– А как он выглядел? (Соб.)

– *Его выстругают гладко и как вот ложку сделают... деревянную. И прибьют две палки, чтоб держаться за руки, и она как лодочка. Её переворачивают, наливают воды, чтоб она замерзла, гладка была. Льдом покрывают ее, чтоб как сани. И все понаделают, и мы вот таки катались. Я сама каталась на них»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.). *«Там еще снег как выпадет, гоняют на санях, кто быстрее, Масленицу отмечаем»* (зап. от Жилина Ильи, 1996 г.р., в с. Кабанск Кабанского района РБ в 2005 г.). С гор катались не только на санях и лотках: *«Катались с горок, кто на чём, даже на дровнях, шкурах, и взрослые, и дети»* (зап. Хохлова С.Н. от Потаповой Е.Ф., 1940 г.р., в п. Пролетарск Киренского района Иркутской области в 2009 г.) [Соловьева 2011, с. 123]. И этот обычай (катание с гор) когда-то был ритуалом и имел магическое звучание. Катальная гора в народной традиции наделялась определенными магическими свойствами, поскольку, как и любая другая гора в мифологии, представляла собой трансформацию мирового дерева. Момент скатывания человека с горы на санях нес на себе отпечаток пережитков языческих приемов карпогонической (продуцирующей) магии, т.е. функция ритуала катания с гор тождественна функции катания на шкурах по земле. Но у ритуала катания с гор есть и своя специфика: катание сверху вниз, подъем и опять спуск, и так много раз – чем больше, тем лучше. Этот ритуал, по мнению А.В. Юдина, «имитирует посредничество между мирами» [цит. по: Сибирская Масленица 2010, с. 45], то есть между миром живых и миром мертвых (низ горы – это мир мертвых). Поэтому, как утверждают исследователи, «чем в больший контакт с нижним, неземным, миром вошел человек, тем больших благ для себя он может ожидать» [Сибирская Масленица 2010, с. 45]. А Н.Н. Велецкая заключает: «Катание с гор на маслянице является, по всей видимости, трансформированным рудиментом языческого отправления на "тот свет". Традиционная масленичная обрядность отражает и разновидности в формах: спуск с гор, холмов на лубе

или санях в овраг или замерзший водоем (весной при таянии трупы уносила полая вода); оставление на горе или ритуальное умерщвление, вероятно, и с сожжением» [Велецкая 1978, с. 67].

В рассказах-воспоминаниях о праздновании Масленицы упоминается и масленичный костер, который устраивался вечером (как мы знаем из этнографической литературы – в Прощеное воскресенье).

«– А костры жгли на Масленицу? (Соб.)

– *Обязательно жгли.*

– Прыгали через них? (Соб.)

– *Не прыгали, а кругом ходили. Прыгать – я не видела. Вот ходили и пели песни. Пели. Обязательно пели песни.*

– А какие песни пели? (Соб.)

– *Вот тоже я не помню эти песни. Столько лет прошло, а чо я... мы же дети были в то время.*

– А все-таки костер зачем зажигали? (Соб.)

– *Чтобы больше народу приходило. Увидят этот костер, и все на этот костер все идут. А так же кто придет. Все боятся же ночью ходить, когда поздно, тёмно. А когда костер зажгут, все отовсюду идут. И как-то будто радостно, как-то празднично. Такое понятие было, ой, костер! Ой, пойдёмте, костер разожгли! Вокруг ходили, радовались, и подбрасывали лучинки, чтоб еще больше горел этот очаг(!). ... Костер жгли, очень большой жгли. И так весело было! Еще и сами ребяташки все подбрасывали, чтоб больше еще костер горел». В деревне Тимлюй Кабанского района во времена детства рассказчицы костер разводили на берегу реки (это обычная практика и в других регионах России):*

«– А где этот костер устраивали? (Соб.)

– *Всегда около речки. У нас там речушка, такое... места много. И пожара не будет никогда, ничего. Место красивое там было. И всегда на речке собирались. Там такой лес хороший и речка, речушка Тимлюйка шла. Всегда все-все туда, это уж как там праздник проводили» (зап. от*

Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.).

Как мы видим из рассказа информанта, масленичный костер был призван объединить в сакральное время всю общину. «Общесельские костры, – пишет Т.А. Агапкина, – традиционно составляли один из важнейших и наиболее заметных фрагментов славянского календаря». И далее исследовательница продолжает: «Праздничные календарные костры были общесельскими (это их главная особенность), т.е. их разжигание представлялось обязанностью социума в целом. Этим объясняется практика разведения одного общего костра для всего сообщества, а также обязательное участие в разведении костра и присутствие около него значительной части социума» [Агапкина 2002, с. 663]. Архаичным представляется обязательное участие в обряде разжигания костра детей как будущего данного социума.

На семантику масленичных костров существуют разные точки зрения: с одной стороны, это поминальные костры (культ предков), с другой – это костры, возжигаемые с целью приблизить тепло (солярный культ). Думается, как и многое в языческих ритуалах, масленичный костер амбивалентен. Его солярная семантика ясна – свет, огонь, тепло. Но хочется обратить внимание на слово "очаг" в рассказе исполнительницы: *чтоб еще больше горел этот очаг*. А ведь известно, что у домашнего очага "кормили" души умерших, обрядовым сжиганием соломы (костер) приглашали, как пишет М.Е. Шереметева, «к родному очагу покойных предков» [Цит. по: Сибирская масленица 2010, с. 123]. Таким образом, масленичный костер возжигался и с целью поминовения душ умерших предков, и с целью скорейшего пробуждения природы, прихода весны. Сегодня масленичный костер – это обычай, утративший свое магическое звучание. Но семантика соборности в рассказе присутствует: *«Чтобы больше народу приходило. Увидят этот костер, и все на этот костер все идут»*.

Устные рассказы сельских старожил о праздновании Масленицы содержат в своей структуре и мотивы прощения/прощания в последний день

масленичной недели:

«– Прощеное воскресенье – это что такое? (Соб.)

– *А Прощеное воскресенье – ходили прощались. <...> Ходят прощаются, просят прощения, чо я нагрешила, значит, ты меня прости. <...> Вот ходят прощения просят, что вот чо я нагрешила, чо я сделала, тебе плохого чо я сделала, ты меня прости. Если добрый человек, он тебя простит, а худой еще выгонит»* (зап. от Бросевой В.Д., 1930 г.р., в п. Читкан Баргузинского района РБ в 2008 г.).

«– А Прощеное воскресенье? (Соб.)

– *А Прощеное воскресенье, это уже обязательно. Это уже заведено с покон веков, по-видиму. И ходют... знают – не знают, и все равно... По улице идут, вот как-то принято "Ты меня прости, я тебя прощу".... А вот все просили прощения.*

– А дети у родителей просили? (Соб.)

– *Просили, обязательно.*

– А какой в этом смысл? (Соб.)

– *Ну, смысл такой, чтобы, как говорится, честными быть, не врать, по-видиму, я так понимаю. А смотришь отцу в глаза, матери в глаза... что вот не обманывать родителей. Если обманул в чем-то, сам себя чувствуешь – чо-то я натворила там, и говорю: "Ну, прощай...". Знаю, что маме не скажу, а прощения прошу все равно. Значит, я где-то бегала, хулиганила, или на забор лазила. Нас же наказывают. И обязательно просим прощения.*

– И у соседей просили прощения? (Соб.)

– *Ой, все идут кланяются даже. Кланяются, обязательно. Я вот заметила, сейчас люди каки-то... идут, а-а, прости да прости. А раньше так вот, идут люди навстречу, покланяются. Прости, да еще и кланяются друг другу почему-то. Я вот это сильно запомнила в детстве. А мы тоже малыньки, смотрим. Нам же интересно. Оне всегда кланялись почему-то»* (зап. от Тихоновой А.Н., 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ в 2014 г.). Прощения просили не только у живых, но и у мертвых. В

рассказе Н.В. Маркеевой присутствует мотив посещения кладбища в Прощеное воскресенье: *«Мама говорила, ходили на кладбище в Прощеное воскресенье, прощения у покойных просили. Раньше обязательно это было»* (зап. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2014 г.). Прощение у умерших предков просили с целью получить их заступничество и покровительство в сельскохозяйственных работах и семейных делах. Сегодня посещение кладбища в Прощеное воскресенье, по словам информанта, не является обязательным.

Можно констатировать, что на Масленицу у русских в Бурятии, как и повсюду в России, «отсутствие каких-либо церковных регламентаций и обрядов давало простор народной фантазии, которая проявлялась в оформлении праздника, в изобретении различных забав», в число которых, как пишет В.К. Соколова, «вошли и некоторые очень древние моменты» [Соколова 1979, с. 13].

Таким образом, представленные в устных рассказах старожилов Бурятии святочный и масленичный комплексы являют собой редуцированную (далеко не все компоненты этих комплексов представлены в рассказах) ритуально-обрядовую систему, имеющую карпогоническую и апотропеическую направленность. Однако магические функции традиционных ритуалов и обрядов сегодня рассказчиками не осознаются, в рассказах присутствует только внешняя сторона святочного и масленичного комплекса обрядов, без углубления в их семантику. Рассказчики воспринимают атрибутивную и акциональную стороны Святков и Масленицы скорее как обычай или игру. Святочный фольклор в устных рассказах представлен христославиями и колядками, а также присловиями во время гадания. Масленичный фольклор (масленичные обрядовые песни встречи и проводов Масленицы, присловья, приговоры) в устных рассказах о праздновании Масленицы, записанных в начале XXI века в старожильческих селах Бурятии, вообще не представлен.

Заключение

Обзор жанров сибирского фольклора показывает, что сибирский фольклор в своей основе носит вторичный характер по отношению к русской материнской культуре. Сибирские же предания, возникшие в среде русских засельщиков, являются сравнительно поздними по происхождению (самые ранние из них по осторожным прогнозам можно отнести ко 2-ой половине XVII века). Это, главным образом, предания о первопроходцах, о заселении и освоении края. Несмотря на свой сравнительно поздний генезис, предания этого цикла в массе своей вполне традиционны: в них использованы сюжетные стереотипы, мотивы более ранних произведений этнического фольклора. Для разных жанров сибирского фольклора материнская культура имела различное значение: для одних жанров она являлась первоосновой, первоисточком (эпическая поэзия, сказка, традиционная лирика), для других – сюжетно-мотивно-образным фондом, на основе которого создавались оригинальные произведения сибирского происхождения (мифологические рассказы, локальная сибирская лирика, а также основная часть преданий).

В живом бытовании русские фольклорные предания Байкальского региона самими исполнителями не выделяются из потока неканонической окказиональной прозаической речи. Тем самым они оказываются в одном ряду с мифологической прозой, что выражается в некоторой общности структурообразующих мировоззренческих оппозиций: раньше vs теперь, свой vs чужой, здесь vs там. Это обстоятельство не элиминирует, однако, их жанрового и регионального своеобразия.

Народные предания – одна из важнейших форм выражения общественно-исторического сознания. Актуальность преданий заключается, прежде всего, в их историческом содержании. Рассмотренные в настоящем исследовании сюжетно-тематические циклы преданий демонстрируют их функционирование как устной исторической памяти этнической группы, осознающей себя как часть русского этноса в целом; устная история и

обеспечивает межпоколенческую трансляцию этнически важной информации. Локальные репертуары преданий сибирских старожилов формировались под воздействием конкретно-исторических обстоятельств, наиболее значимым из которых было заселение и освоение русскими сибирского региона. Соответственно, самой заметной и лучше сохранившейся оказывается группа преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири: об основании сел и деревень; о первопоселенцах; о строительстве сакральных и важных профанных сооружений; о названиях населенных пунктов и географических объектов; о заметных событиях и лицах местной истории. Идеологически тесно связаны с преданиями этой тематики и не менее важны для этнической группы, осознающей свое место в новом демографическом окружении, рассказы об исчезнувших с данной территории автохтонных народах (баргутах), о происхождении бурятских родов, о межэтнических контактах русских старожилов и бурят.

Что характерно и вообще для жанра народных преданий, значительно большая их часть, зафиксированная в Байкальском регионе, территориально локализована, так как, отображая «местную историю», только для этой местности и бывает актуальна. Экскурсы же в область «общесибирской истории» носят спорадический характер и очень лаконичны.

Конкретно-историческим субстратом преданий, составляющих сюжетно-тематический цикл о заселении и освоении края (включая в него и подцикл об отношениях с автохтонным населением) явился процесс освоения сибирского региона. Масштабность и значимость самого явления послужили толчком к возникновению и бытованию преданий, рассказывающих о том, как шло заселение и освоение Сибири, кто были первыми засельщиками края, с какими трудностями пришлось им столкнуться; кто населял данную территорию до прихода на нее русских поселенцев; какие отношения складывались у русских первопоселенцев с аборигенами края. Показательно, что при всей исторической неоднозначности этих отношений для

соответствующей группы преданий характерно довлениe идеи комплиментарных отношений между русскими и бурятами во всех сферах жизни: хозяйственно-бытовой, семейной и сакральной, – а предания о каких-либо конфликтах находятся на периферии исторического сознания русских старожилов, причем относятся они к совсем недавнему времени – к 30-м гг. XX в. Более того, ко временам серьезных и иногда кровавых конфликтов между русскими казаками-первопроходцами и бурятами (XVII в.) устная историческая память русских старожилов Байкальского региона вообще не обращается и даже не пытается освоить информацию об этом из научно-популярной исторической литературы; показательно также, что предания о бурятах, помогавших русским во времена голода 30-50 гг. XX в., сохраняются в живом бытовании до настоящего времени.

Сегодня жизнь исторических преданий в среде русских старожилов Байкальского региона поддерживается главным образом клубными работниками, школьными краеведческими кружками и собирателями фольклора (самодеятельными и профессиональными). Нет сомнений, что еще в недавнем прошлом, на памяти двух-трех поколений, механизм их межпоколенческой трансляции был традиционен. Еще и сейчас из уст информантов можно услышать фразы типа: «Я сам не застал, а старики рассказывали». Имеет значение и официальный исторический дискурс, в том числе школьный и масс-медийный: именно он занимает самое авторитетное положение в иерархии источников исторической информации.

Несколько по-особому протекает современная жизнь исторических преданий в среде старообрядцев (семейских) и казаков. Для обеих этих групп характерно обостренное сознание своей этнической и/или конфессиональной выделенности из «русского этноса», чем и обуславливается заметно больший интерес людей к истории своей группы и устной истории в том числе. Устная история этих групп сейчас подпитывается официальной историей, но и здесь есть различия. Казаки Байкальского региона изначально осознавали себя не только отдельной социально-демографической частью русского народа, но

исключительно выразителями и защитниками его фундаментальных интересов, и официальный исторический дискурс органично вписывается в их устную историю и ею дополняется, совершенно вытеснив из последней воспоминания о временах «казачьей вольницы», почему в их репертуаре и не встречаются предания о Пугачеве и Разине, в частности. Необходимый героический аспект их истории выражается, главным образом, преданиями (и песнями) о пограничных стычках с монголами. Старообрядцы еще в большей мере дистанцируются от институтов Российской государственности и русской православной церкви Московского патриархата. Этим поддерживается живой интерес ко временам протопопа Аввакума и Екатерины Второй и соответствующим преданиям; часть из них по необходимости своим источником имеет старообрядческую литературу, но часть по своим истокам – фольклорна, хотя провести здесь четкую грань затруднительно.

Предпринятый в работе анализ конкретных текстов преданий о заселении и освоении русскими земель вокруг Байкала позволил сделать некоторые общие выводы относительно их прагматики, реализации повествовательной системы этих преданий, их сюжетобразующих элементов, основными из которых являются персонажи.

В работе устанавливается, что основополагающим принципом при создании образа-персонажа в предании является осмысление персонажа как исторически реального лица. Стадиально разные персонажи (например, баргут и конкретный предок-первопоселенец) обладают различным набором мифологем, определяющих, является ли этот персонаж мифологическим или в нем доминирует реалистическая семантика. Для образов баргутов характерны огромные размеры (о чем можно судить по их костным останкам), волосатость и чернота; свидетельство их реального существования – так называемые «Баргутские канавы» (остатки ирригационных канав) и другие «следы»: кости; ямы, сараи, шалаши для

самопогребения; мельница; колодец; кресты; орудия труда (топоры, ножи, наковальни); предметы конской упряжи; сережки, браслет; подкова.

Герои преданий о первопоселенцах – это, напротив, реальные, часто действительно существовавшие люди. Они социально детерминированы, раскрываются во взаимоотношениях с другими людьми, которые также изображаются в социальном аспекте.

Действия героев предания соответствуют семантике их образа. Если это мифологический образ, то и действия героя носят мифологическую, чаще всего гиперболизированную окраску. Если же герой предания – реальное с народной точки зрения лицо, то в его действиях четко прослеживается причинно-следственная связь, он действует сообразно обстоятельствам, в его действиях нет ничего необычного, сверхъестественного.

С прагматической точки зрения особое значение в повествовательной системе предания имеет место действия. Оно предельно локализовано, так как часто служит доказательством истинности рассказа. С другой стороны, указание конкретных мест действия, географических объектов и т.д. в предании является проявлением исторической основы произведения. В восточносибирских преданиях о заселении и освоении края особое место занимает мотив выбора места для сооружения построек. Постройки, как известно, могут носить сакральный и профанный характер. Мотив строительства церкви (сакрального сооружения) содержит в своей структуре образ священного животного (в восточносибирских преданиях это конь), при помощи которого это место определялось. Нарушение традиции выбора места для строительства церкви могло повлечь за собой всевозможные беды, например, смерть. Мотив выбора места для строительства профанного сооружения (дома, надворных построек) также своими корнями может уходить в мифологические представления носителей традиции и быть связанным с образом священного животного (в случае восточносибирской региональной традиции это птица – лесной петух). Однако чаще встречается мотив выбора места для строительства жилых помещений, связанный с

практической стороной дела – место, согласно преданиям, выбиралось по удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы. Фольклорное пространство в преданиях о заселении и освоении края обладает такими качествами, как относительная открытость и дискретность.

Оказавшись в середине XVII века на окраине Российской империи, в иноэтническом окружении, русские не только бережно сохраняли фольклор, принесенный из мест исхода, но и в силу определенных обстоятельств создавали новые фольклорные тексты, которые выполняли прежде всего прагматическую функцию. Такими текстами, имеющими для людей, осваивающих новые территории, прикладное значение, стали топонимические предания: они являлись для русских поселенцев некой системой координат на новых, пока еще незнакомых территориях. Вполне закономерно поэтому, что большую группу преданий, записанных от русских старожилов Байкальского региона, составляют предания, содержащие в своей структуре топонимический мотив. Эти предания имеют весьма существенное значение, объясняя происхождение названий населенных пунктов и географических объектов Забайкалья, являясь при этом способом хранения и передачи во времени и пространстве архиважной этноисторической, этнокультурной информации.

Содержание того или иного топонима, объяснение причин и способов его возникновения являются по большому счету отражением истории той или иной территории. Но отражением специфическим, пропущенным сквозь призму фольклорного сознания, учитывающим особенности устной традиции. Поэтому содержание фольклорного топонима и топонима общеязыкового не всегда тождественно. Народные мотивировки топонимов вызываются к жизни определенными причинами: желанием знать историю села, историю его названия и при этом недостаточностью достоверной информации; желанием объяснить названия географических объектов, включенных в орбиту жизнедеятельности людей, или на которых произошли

памятные события (земельные и сенокосные угодья, сопки, пади, ручьи, лесные поляны); желанием следовать традиционным мотивировкам, при этом поэтизируя окружающую среду (сегодня это предания с мифологическими мотивами, тексты, в которых персонифицируются географические объекты – горы, озера, реки – и соответственно наделяются именами собственными); желанием объяснить иноязычные топонимы. Все эти причины порождают народно-этимологическое объяснение происхождения топонимов, что сегодня в науке предлагается называть (в совокупности – причины и объяснение) фольклорной ремотивацией топонима.

Итак, жизненное пространство людей, отразившееся в языковой картине мира русских старожилов Бурятии, в речи маркируется топонимическими номинациями. Человек ориентируется на местности по объектам, расположение которых ему хорошо известно. Будучи выделенными из ряда себе подобных, эти объекты удостаиваются проприальной номинации и таким образом попадают в разряд «своих» (в контексте мифологической оппозиции «свой/чужой»). Топонимы в фольклоре – это не только именованья, выделяющие объекты из себе подобных. Топонимия той или иной территории является определенным языковым кодом, за которым стоит среда обитания, история и культура создавшего топоним народа. Топонимическую систему конкретной местности можно рассматривать как своеобразный тезаурус топонимических преданий и других жанров фольклора, содержащих в своей структуре *nomina propria*. Как любой фольклорный текст, предания с топонимическими мотивами служат источником изучения языковой картины мира жителей той или иной местности.

Анализ устных народных рассказов семейских о своем прошлом, с реминисцентными оценочными высказываниями информантов по поводу прошлого и настоящего старообрядчества позволяет выявить локализацию ценностных систем вокруг трех основных культурных концептов – это древлеправославная вера, трудовая этика, семейные устои. Ориентируясь на

дониконовские церковные традиции своих предков, ставя во главу угла труд и семейные ценности, старообрядцы Забайкалья долгое время сохраняли основные элементы базовой русской православной культуры. В среде старообрядцев-семейских особенно свято сохранялись ценности духовного, религиозного характера. Религия являлась для них главным жизненным ориентиром, давала старообрядцам нравственные и физические силы в непростых жизненных ситуациях. Именно поэтому в рассказах старообрядцев о прошлом содержатся мотивы, обусловленные религиозной историей старообрядчества, такие как раскол веры, приверженность старым обрядам и обычаям, гонения на старообрядцев и некоторые другие. Вместе с тем, содержание ценностно-нормативных ориентаций в большой степени определяется необыкновенным трудолюбием старообрядцев-семейских. Труд является одной из основных составляющих ценностных ориентаций старообрядцев.

Общепризнанно, что структурообразующим для предания выступает принцип достоверности. В этом отношении традиция, принесенная русскими переселенцами из мест миграционного исхода, двойственна. Сохраняются традиционные сюжеты и мотивы, известные и материнской традиции. В то же время, первым русским в Сибири в качестве достоверных пришлось изображать новые, не свойственные материнской традиции конкретно-исторические реалии. Таковы прежде всего предания о баргутах и их самопогребении. Миграция исторически достоверного монголоязычного племени баргутов на территорию современной КНР была осмыслена в рамках традиционной схемы об аборигенах края, совершивших самопогребение при первых признаках появления нового "белого" народа.

В связи с этим предания рассматривались в работе как произведения исторического фольклора, в основе прагматики которых лежит принцип достоверности. Народные предания отражают события, которые действительно имели или могли иметь место в истории. В работе отмечается, что связь жанра преданий с историей, с исторической действительностью не

прямая, а опосредованная. Воззрения народа на события истории преломляются сквозь призму «фольклорного сознания», которое, по Б.Н. Путилову, «обладает относительной самостоятельностью и не совпадает с общим мировоззрением в своей структуре и в характере моделирования объективной действительности». Принцип историзма в преданиях, таким образом, рассматривается как диалектическая связь между фольклорным произведением и жизнью общества. Историзм жанра преданий представляет собой синкретическое единство действительных исторических событий и художественного вымысла. Единство отражательного/концептуального и творческого/художественного образует художественное моделирование действительности, которая предстает в народных произведениях, и диалектически соотносится с объективной реальностью. Ретроспективное отражение реального мира в его значительных проявлениях является имманентным свойством жанра преданий.

Исследование специфики преданий предпринято посредством конкретного анализа семантики и прагматики преданий, выявления их структурообразующих элементов. Такими элементами являются мотивы. Предания о заселении и освоении края, таким образом, рассматриваются с точки зрения структурирующих их мотивов, что дает возможность более глубокого проникновения в морфологию исследуемых произведений. Сюжетообразующими в преданиях о первопоселенцах признаются пять основных мотивов:

1. основание селения одним первопоселенцем;
2. основание селения двумя/тремя братьями;
3. основание селения двумя/тремя первопоселенцами, не связанными родством (соседями);
4. основание селений этноконфессиональной группой (старообрядцами);

5. основание селений разнородными по конфессиональной принадлежности группами людей (не связаны между собой какими-либо отношениями).

Большинство мотивов, структурирующих тексты преданий о заселении и освоении края, являются традиционными, содержащими в себе мифологемы и опорные/ключевые слова, позволяющие перейти от поверхностного слоя к глубинному семантическому слою мотива и таким образом декодировать зашифрованную в нем временем информацию. В работе раскрывается механизм функционирования «мотивного мышления», приемы мнемотехники в повествовании. Народная историческая проза имеет свой сюжетно-тематический круг, определенный спектр мотивов, которые часто выполняют в преданиях роль «общих мест», свою функциональную сферу, также способствующую воспроизведению текста. Все это обеспечивает исследуемому материалу возможность трансляции во времени. Мнемотехника рассказчика предания базируется на апперцепции – жизненном опыте человека и его памяти. В арсенале памяти рассказчика хранится традиционный сюжетно-мотивно-образный фонд жанра преданий, а также определенные события, ситуации, коллизии, из которых в совокупности складывается наиболее подходящая с точки зрения информанта структура произведения. «Мотивное мышление» делает любое предание, даже самое позднее, традиционным, фольклорно маркированным, подводит его под одну из традиционных схем, благодаря чему событие, изображенное в предании, получает свой «ценностный / фольклорный статус». Одна из функций преданий, таким образом, сводится, по мнению Г.Л. Левинтона, к мифологическому корректированию истории, к превращению бессодержательной с мифопоэтической точки зрения цепи событий в набор осмысленных, то есть канонических сюжетов, к приписыванию историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и с фольклорно-мифологической точки зрения.

Предпринятый в работе анализ конкретных текстов преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири позволил сделать некоторые общие выводы относительно реализации повествовательной системы этих преданий, их сюжетообразующих элементов, основными из которых являются персонажи.

В работе установлено, что основополагающим принципом при создании образа-персонажа в предании является осмысление персонажа как исторически реального лица. Стадиально разные персонажи (например, баргут и конкретный предок-первопоселенец) обладают различным набором мифологем, определяющих, является ли этот персонаж мифологическим или в нем доминирует реалистическая семантика. Герои преданий о первопоселенцах – это реальные, часто действительно существовавшие люди. Они социально детерминированы, раскрываются во взаимоотношениях с другими людьми, которые также изображаются в социальном аспекте.

Стадиально более ранние образы исчезнувших аборигенов в устной традиции, напротив, представляют собой систему мифологических мотивов, позволяющих определить эти образы как мифологические в своей основе, однако включенные в историческую рамку.

Действия героев предания соответствуют семантике их образа. Если это мифологический образ, то и действия героя носят мифологическую, чаще всего гиперболизированную окраску. Если же герой предания – реальное с народной точки зрения лицо, то в его действиях четко прослеживается причинно-следственная связь, он действует сообразно обстоятельствам, то есть, в его действиях нет ничего необычного, сверхъестественного.

Особое значение с точки зрения прагматики в повествовательной системе предания имеет место действия. Оно предельно локализовано, так как часто служит доказательством истинности рассказа. С другой стороны, указание конкретных мест действия, географических объектов и т.д. в предании является проявлением исторической основы произведения.

Фольклорное пространство в преданиях о заселении и освоении края обладает такими качествами, как относительная открытость и дискретность.

Время действия в предании не имеет такого большого значения, как место действия. Предание – это всегда рассказ о прошлом, события которого давно закончились, они не продолжаются и не повторяются, поэтому датировки в преданиях не столь важны и их отсутствие не снижает достоверности повествования. Как и фольклорное пространство, фольклорное сюжетно-событийное время обладает открытостью и дискретностью. Единство пространства-времени, хронотопичность образов преданий о заселении и освоении Восточной Сибири организуют пространственно-временной континуум в исследуемых текстах преданий.

В связи с этим предания рассматриваются как произведения исторического фольклора, в основе восприятия которых лежит принцип достоверности. Народные предания отражают события, которые действительно имели или могли иметь место в истории. В работе отмечается, что связь жанра преданий с историей, с исторической действительностью не прямая, а опосредованная. Воззрения народа на события истории преломляются сквозь призму традиции, обладающей относительной автономностью. Принцип историзма в преданиях, таким образом, рассматривается как диалектическая связь между фольклорным произведением и жизнью общества. Историзм жанра преданий представляет собой синкретическое единство действительных исторических событий и художественного вымысла. Единство отражательного/концептуального и творческого/художественного образует художественное моделирование действительности, которая предстает в народных произведениях, и диалектически соотносится с объективной реальностью. Ретроспективное отражение реального мира в его значительных проявлениях является имманентным свойством жанра преданий.

Исследование специфики преданий предпринято посредством конкретного анализа повествовательной системы преданий, выявления их

структурообразующих элементов. Такими элементами являются мотивы. Предания о заселении и освоении края, таким образом, рассматриваются с точки зрения структурирующих их мотивов, что дает возможность более глубокого проникновения в морфологию исследуемых произведений. Сюжетообразующими в преданиях о первопоселенцах признаются пять основных мотивов. Устанавливается, что большинство мотивов, структурирующих тексты преданий о заселении и освоении края, являются традиционными, содержащими в себе мифологемы и опорные/ключевые слова, позволяющие перейти от поверхностного слоя к глубинному семантическому слою мотива и таким образом декодировать зашифрованную в нем временем информацию.

Проблема изучения календарных праздников на современном этапе заключается в том, что исконный сакральный смысл большинства обрядовых действий либо забыт (но может быть активирован вопросами собирателя), либо утрачен безвозвратно для носителей традиции. Поэтому сегодня архиважна актуализация пассивных элементов локальной традиции. Актуализация традиции возможна при условии сохранения в памяти ее носителей хотя бы фрагментов этой традиции. Такие фрагменты фиксируются в устных рассказах о том, как раньше отмечали тот или иной календарный праздник, и как это происходит сегодня. На материале устных рассказов-воспоминаний о календарных праздниках прошлого, записанных в старожильческих селах Бурятии в начале XXI века, по возможности реконструирована и исследована система традиционной святочной и масленичной обрядности русского старожилого населения, а также представлено современное бытование традиции празднования русскими старожилами Бурятии Святки и Масленицы как наиболее полно сохранившихся праздничных комплексов.

Ритуал, как явление изоморфное, содержит в себе ориентацию на прошлое, которое всегда осмысливается народной традицией как идеал, как благо, как более совершенная форма существования. Во всех рассказах о календарных праздниках лейтмотивом звучит мысль о том, что раньше жизнь

была лучше, правильнее, веселее, потому что верили в Бога, боялись Бога, соблюдали обычаи и обряды, исполняли связанные с ними ритуалы, что упорядочивало жизнь, делало ее понятной и предсказуемой. Соответственно, современное состояние календарно-обрядового комплекса определяется по принципу *было/есть* или *было/исчезло*.

Память сибиряков-старжилов сохранила мифологическую мировоззренческую систему. Так, в воспоминаниях о создании ряженого персонажа (на Святки) актуализируются противопоставления атрибутов ряженого по гендеру, по возрасту, по оппозициям человек vs мифологическое/сказочное существо, человек vs не человек (животное/птица), этнически свой (русский) vs этнически чужой (нерусский). Каждая крестьянская семья и деревенская община в целом, члены которой были хорошо знакомы друг с другом, осмыслялись как "свои", ряженные же воспринимались как пришельцы из "иного" мира и, следовательно, осмыслялись как "чужие". В преданиях о календарных праздниках устойчивы и воспоминания о ритуальных предметах, действиях и блюдах, обязательных для праздничной трапезы.

Таким образом, фольклорные материалы показывают, что святочный и масленичный комплексы прежде являли собой ритуально-обрядовую систему, имевшую карпогоническую и апотропеическую направленность. Однако магические функции традиционных ритуалов и обрядов сегодня рассказчиками не осознаются, в рассказах присутствует только внешняя сторона святочного и масленичного комплекса обрядов, без углубления в их семантику. Рассказчики воспринимают атрибутивную и акциональную стороны Святков и Масленицы скорее как обычай или игру. Святочный фольклор в устных рассказах представлен христославиями и колядками, а также присловиями во время гадания. Масленичный фольклор (масленичные обрядовые песни встречи и проводов Масленицы, присловья, приговоры) в устных рассказах о праздновании Масленицы, записанных в начале XXI века в старожильческих селах Бурятии, вообще не представлен.

Важно, что свою состоятельность показал прагматический аспект исследования, при котором основным объектом исследования является фольклорный текст, порождаемый в определенной коммуникативной ситуации и содержащий историческое/мифологическое знание, закрепленное в определенных способах выражения – фольклорных жанрах.

Список сокращений

АС – Архив собирателя

ИМБТ СО РАН – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук

ЛА – Личный архив (автора)

РБ – Республика Бурятия

ЦВРК – Центр восочных рукописей и ксилографов

Список использованных источников

1. Агапкина 2002 – Агапкина, Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Изд-во «Индрик», 2002. – 816 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)
2. Адоньева 2003 – Адоньева, С.Б. Своя чужая речь: фольклор в свете прагматики / С.Б. Адоньева // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – С. 239-251.
3. Адоньева 2004 – Адоньева, С.Б. Прагматика фольклора / С.Б. Адоньева. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. – 312 с.
4. Азадовский 1960 – Азадовский, М.К. Русские сказочники / Азадовский М.К. // Статьи о литературе и фольклоре. – М.-Л., 1960. – 547 с.
5. Азадовский 1988 – Азадовский, М.К. Этнографические изучения в Сибири / М.К. Азадовский // Сибирские страницы: Статьи, рецензии, письма. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1988.– 336 с.
6. Азбелев 1965 – Азбелев, С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) / С.Н. Азбелев // Славянский фольклор и историческая действительность. – М., 1965. – С. 5-26.
7. Азбелев 1966 – Азбелев, С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд / С.Н. Азбелев // Русский фольклор. Т. X. Специфика фольклорных жанров. – М.-Л., 1966. – С. 176-195.
8. Азбелев 1974 – Азбелев, С.Н. Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях / С.Н. Азбелев // Прозаические жанры фольклора народов СССР. (Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР». 21-23 мая 1974 г.). – Минск, 1974. – С. 96-109.
9. Азбелев 1982 – Азбелев, С.Н. Историзм былин и специфика фольклора / С.Н. Азбелев. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1982. – 327 с.

10. Алексеев 1977 – Алексеев, В.П. Этногенетические предания, лингвистические данные, антропологический материал / В.П. Алексеев // Этническая история и фольклор. – М.: Наука, 1977. – С. 9-33.
11. Алексеев 2007 – Алексеев, П.П. Староверие: вызов времени / П.П. Алексеев // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Мат-лы V Междунар. научно-практич. конф. (31 мая – 1 июня 2007 г., г. Улан-Удэ). – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 39-46.
12. Алпатов 1996 – Алпатов, С.В. Эволюционные типы легендарного повествования / С.В. Алпатов // Филологические науки. – 1996. – № 5. – С. 25-34.
13. Аникин 1966 – Аникин, В.П. Возникновение жанров в фольклоре (к определению понятия жанра и его признаков) / В.П. Аникин // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров / АН СССР, ИРЛИ, отв. ред. В.Е. Гусев. – М., Л.: Наука, 1966. – Т. 10. – 357 с. – (Русский фольклор). – С. 28-42.
14. Аникин 1972 – Аникин, В.П. Художественное творчество в жанрах сказочной прозы (к общей постановке проблемы) / В.П. Аникин // Русский фольклор. Т. XIII. Русская народная проза. – Л., 1972. – С. 6-19.
15. Аникин 1996 – Аникин, В.П. Теория фольклора: Курс лекций / В.П. Аникин. – М., 1996. – 406 с.
16. Аникин 1998 – Аникин, В.П. Фольклор и искусство / В.П. Аникин // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. /К 70-летнему юбилею Ф.М. Селиванова/. Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998.
17. Арутюнова 1985 – Арутюнова, Н.Д. Истоки, проблемы и категории прагматики [Текст] / Н.Д. Арутюнова, Е.В. Падучева // Новое в зарубежной лингвистике / общ. ред. Е.В. Падучевой. – М.: Прогресс, 1985. – Вып. 16. Лингвистическая прагматика. – С. 21-38.
18. Арутюнова 1990 – Арутюнова, Н.Д. Дискурс / Н.Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1990. – С. 136-137.

19. Архипенко 1998 – Архипенко, Н.А. Донские былички о соме / Н.А. Архипенко // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия / К 70-летию юбилею Федора Мартыновича Селиванова / Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998.
20. Ассман 2004 – Ассман, Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской / Ян Ассман. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
21. Афанасьева 1991 – Афанасьева, Р.Н. Русская сказочная традиция на северо-востоке Сибири (к вопросу о сказках иноязычного генезиса в фольклоре Русского Устья) / Р.Н. Афанасьева // Актуальные проблемы сибирской фольклористики. (Межвузовский сборник научных трудов) / Отв. ред. Е.И. Шастина. – Иркутск, 1991. – с. 42-60.
22. Афанасьева-Медведева 2014 – Афанасьева-Медведева, Г. В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири / научн. ред. Л.Л. Касаткин, С.А. Мызников / Г.В. Афанасьева-Медведева. – Иркутск, 2014. – Т. 13. – 480 с.: илл. + CD.
23. Базилишина 1997 – Базилишина, М.Р. Устный народный рассказ: функциональная природа жанра. Дис. ... канд. филол. наук / М.Р. Базилишина. – Иркутск, 1997.
24. Базилишина 1997а – Базилишина, М.Р. Устный народный рассказ: функциональная природа жанра. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / М.Р. Базилишина. – Улан-Удэ, 1997.
25. Байбурин 1983 – Байбурин, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А.К. Байбурин. – Л.: Наука, 1983. – 191 с.
26. Байбурин 1993 – Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 237 с.

27. Байбурин, Левингтон 1984 – Байбурин, А.К., Левингтон, Г.А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» / А.К. Байбурин, Г.А. Левингтон // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – С. 229-245.
28. Баранникова, Бардаханова 1993 – Баранникова, Е.В., Бардаханова, С.С. Бурятские волшебные сказки / Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова // Сказки. Бурятские волшебные сказки / Сост. Е.В.Баранникова, С.С.Бардаханова, В.Ш.Гунгаров. – Новосибирск: ВО «Наука», Сиб. изд-ая фирма, 1993. – 341 с.
29. Бардаханова 1973 – Бардаханова, С.С. Улигерные мотивы в бурятских сказках о животных / С.С. Бардаханова // Эпическое творчество народов Сибири. (Тезисы докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ, 1973.
30. Бахтин 1979 – Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 445 с.
31. Бахтин 1979а – Бахтин, М.М. Проблема речевых жанров / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 445 с.
32. Бахтин 1979б – Бахтин, М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках Опыт философского анализа / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 445 с.
33. Бахтин 1979в – Бахтин, М.М. Роман воспитания и его значение в истории реализма / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 445 с.
34. Башкирское народное творчество 1987 – Башкирское народное творчество. Том II. Предания и легенды / Сост., автор вступ. ст., коммент. Ф.А.Надришина. Отв. ред. Л.Г. Бараг. – Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1987.

35. Березович 2006 – Березович, Е.Л. К изучению механизмов порождения фольклорного текста (на материале топонимических преданий) / Е.Л. Березович // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том III. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – с. 226-233.
36. Бессонов 2016 – Бессонов, И.А. Мордовский эпос о Тюште и русские и финно-угорские предания о чуди / И.А. Бессонов // Традиционная культура. Научный альманах. 4 (64) 2016. – С. 54-66.
37. Блажис 1973 – Блажис, В.В. Предания сибирских татар о Ермаке / В.В. Блажис // Эпическое творчество народов Сибири (Тезисы докладов на научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ, 1973. – с. 75-76.
38. Болонев 1978 – Болонев, Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (Вторая половина XIX – начало XX в.) / Ф.Ф. Болонев. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1978. – 160 с.
39. Болонев 1985 – Болонев, Ф.Ф. Взаимовлияние культур русского и аборигенного населения Восточной Сибири / Ф.Ф. Болонев // Изв. СО АН СССР. Серия истории, филологии, философии. – 1985. – Вып. 3. – № 14. – С. 37-43.
40. Болонев 1994 – Болонев, Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. / Ф.Ф. Болонев. – Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. – 350 с.
41. Болонев 2001 – Болонев, Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья: духовный опыт выживания в экстремальных условиях / Ф.Ф. Болонев // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Мат-лы III межд. науч.-практич. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001.
42. Болонев 2004 – Болонев, Ф.Ф. Оседлые буряты и ясачные в русских волостях Забайкалья / Ф.Ф. Болонев // Межкультурное

взаимодействие народов Байкальского региона. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 35-55.

43. Болонев, сайт – Болонев Ф.Ф. Русско-бурятские этнокультурные контакты и взаимовлияния в Западном Забайкалье в XIX-начале XX века. – www:sati.archaeology.nsc.ru (в рубрике «Публикация»).

44. Борщук 1986 – Борщук, В.И. Принцип историзма в литературоведении и критике / В.И. Борщук // Проблема историзма в русской советской литературе. 60-80-е годы. Отв. ред. Н.М.Федь. – М.: Наука, 1986.

45. Бралина, сайт – Бралина, С.Ж. Прагматика фольклорного текста. Статья опубликована на сайте: http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2010/Philologia/65043.doc.htm

46. Буйских 1998 – Буйских, Т.М. Русская сказочная проза Киргизии / Т.М. Буйских // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. /К 70-летнему юбилею Ф.М.Селиванова/. Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998.

47. Булич 1870 – Булич, Н.О мифическом предании как главном содержании народной поэзии / Н.О. Булич. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1870.

48. Бураева 1999 – Бураева, О.В. Влияние христианства на развитие этнокультурных связей русских, бурят и эвенков (XVII–середина XIX вв.) / О.В. Бураева // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Международной научно-практической конференции (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

49. Бураева 2005 – Бураева, О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII–начале XX в. / О.В. Бураева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.

50. Бураева 2015 – Бураева, О.В. К истории появления первых переселенцев-старообрядцев на территории Западного Забайкалья / О.В.

Бураева // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7-8 августа 2015 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2015. – С. 59-62.

51. Васильев 1977 – Васильев, В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северосамодийских народов / В.И. Васильев // Этническая история и фольклор / Отв. ред. Р.С. Липец. – М.: Наука, 1977.

52. Велецкая 1978 – Велецкая, Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н.Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 105 с.

53. Веселовский 1989 – Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / Сост., автор коммент. В.В. Мочалова, автор вступ. ст. И.К. Горский / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.

54. Виноградов 1924 – Виноградов, Г.С. Детский народный календарь (Из очерков по детской этнографии) / Г.С. Виноградов // Сибирская живая старина. Этнографический сборник / под ред. М.К. Азадовского. – Иркутск, 1924. – Вып. II. – С. 55-86.

55. Виноградов 2009 – Виноградов, Г.С. Детский народный календарь (Из очерков по детской этнографии) / Г.С. Виноградов // Виноградов Г.С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири. – М.: Вост. лит., 2009. – С. 137-166.

56. Виноградова 1982 – Виноградова, Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / Л.Н. Виноградова. – М.: Наука, 1982. – 246 с.

57. Гардер 2015 – Гардер, М.О. Термин "быличка" как "инструмент" фольклориста / М.О. Гардер // Рябинские чтения-2015: Мат-лы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. – Петрозаводск, 2015. – С. 267-269.

58. Гацак 1973 – Гацак, В.М. Значение эпических памятников народов Сибири для исторического изучения поэтики народов Сибири / В.М.

Гацак // Эпическое творчество народов Сибири (Тезисы докладов научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ, 1973.

59. Гацак 1988 – Гацак, В.М. Наследие А.А. Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора / В.М. Гацак // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 8-18.

60. Герхард 1984 – Герхард, М. Искусство повествования: Литературное исследование «1001 ночи» / Миа И. Герхард. – М.: Гл. редакция Восточной лит-ры, 1984.

61. Голенкова 1973 – Голенкова, А.И. Следопыты Байкала / А.И. Голенкова. – М.: Изд-во «Мысль», 1973. – 188 с.

62. Голованов 1998 – Голованов, И.А. Мифологические мотивы и образы в фольклорной прозе Урала (XX век). Автореф. дис. ... канд. филол. наук / И.А. Голованов. – Челябинск, 1998.

63. Голованов 2007 – Голованов, И.А. Топонимические предания Урала как эстетическое явление / И.А. Голованов // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том IV. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – С. 236-242.

64. Голуб 1991 – Голуб, М.Л. Специфика художественного образа в фольклоре. Дис. ... канд. филос. наук / М.Л. Голуб. – Киев, 1991.

65. Гринблат 1974 – Гринблат, М.Я. Белорусские легенды и предания (Вопросы собирания, изучения, систематизации) / М.Я. Гринблат // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной науч. конф. (21-23 мая 1974 г., г. Минск). – Минск, 1974. – С. 199-202.

66. Громыко 1975 – Громыко, М.М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII-XIX вв. / М.М. Громыко // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII– начале XX в. (Сборник научных трудов). – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1975. – С. 71-109.

67. Громыко 1975а – Громыко, М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII–первая половина XIX в.) / М.М. Громыко. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1975. – 351 с.
68. Громыко 1977 – Громыко, М.М. Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII–60-е гг. XIX в.) / М.М. Громыко // Крестьянская община в Сибири XVII–начала XX в. – Новосибирск, 1977. – С. 33-103.
69. Громыко 1984 – Громыко, М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций / М.М. Громыко // Советская этнография. – 1984. – № 5. – С. 70-80.
70. Громыко 1985 – Громыко, М.М. Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах: [К итогам дискус. по ст. авт. «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций», опубли. в журнале «Советская этнография», 1984, № 5»] / М.М. Громыко // Советская этнография. – 1985. – № 2. – С. 72-82.
71. Гунгаров 1982 – Гунгаров, В.Ш. Топонимические легенды и предания хори-бурят / В.Ш. Гунгаров // Поэтика жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: Изд-во БФ СО АН СССР, 1982.
72. Гунгаров 1993 – Гунгаров, В.Ш. Современное бытование бурятских легенд и преданий (по материалам полевых исследований в Бурятии и Монголии в 70-90-х годах). Автореф. дис. ... канд. филол. наук/ В.Ш. Гунгаров. – Улан-Удэ, 1993.
73. Гусев 1967 – Гусев, В.Е. Эстетика фольклора/ В.Е. Гусев. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1967. – 319 с.
74. Далгат 1975 – Далгат, У.Б. Типовые черты нартского эпоса / У.Б. Далгат // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975.

75. Даль, сайт – Даль, В.И. Толковый словарь живаго Великорускаго языка Владимира Даля (Толковый словарь Даля онлайн) / В.И. Даль. – [Сайт: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=39984>]
76. Дейк, Т.А. ван Язык. Познание. Коммуникация: Пер. с англ./ Сост. В.В. Петрова; Под ред. В.И. Герасимова; Вступ. ст. Ю.Н. Караулова и В.В. Петрова / Т.А. ван Дейк. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
77. Добровольская 2006 – Добровольская, В.Е. Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции / В.Е. Добровольская // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том II. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – С. 428-449.
78. Долотов 1931 – Долотов, А. Старообрядчество в Бурятии (семейские в Забайкалье) / А. Долотов. – Верхнеудинск, 1931.
79. Дугаров 2006 – Дугаров, Б.С. Концепт Буха-Нойона в контексте унгинской Гэсэриады / Б.С. Дугаров // Традиции и современные процессы в фольклоре и литературе. Материалы научной конференции: В 2-х частях. Ч. 1, 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
80. Дугаров 1989 – Дугаров, Д.С. Об исполнении бурятских улигеров / Д.С. Дугаров // Музыка эпоса. Статьи и материалы. – Йошкар-Ола, 1989.
81. Дугаров 1991 – Дугаров, Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят) / Д.С. Дугаров. – М.: Наука, 1991. – 300 с.
82. Дударенок 2007 – Дударенок, С.М. История старообрядчества и особенности его мировосприятия в работах отечественных историков и философов (середина XIX – начало XX века) / С.М. Дударенок // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Мат-лы V Междунар. научно-практич. конф. (31 мая – 1 июня 2007 г., г. Улан-Удэ). – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 57-67.

83. Егоров 1974 – Егоров, Б.Ф. Категория времени в русской поэзии XIX века / Б.Ф. Егоров // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 160-172.
84. Емельянов 1960 – Емельянов, Л.И. Проблема художественности устного рассказа / Л.И. Емельянов // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. V. – М.-Л., 1960. – С. 247-264.
85. Емельянов 1966 – Емельянов, Л.И. Историческая песня и действительность / Л.И. Емельянов // Русский фольклор. Т. X. Специфика фольклорных жанров. – М.-Л., 1966. – 196-227.
86. Ефимова 2000 – Ефимова, О.Л. Современное состояние церковнопевческой традиции старообрядцев-семейских / О.Л. Ефимова // Народная культура Сибири: Материалы IX научно-практического семинара сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000.
87. Жамбалова 1999 – Жамбалова, С.Г. Космологические представления бурят / С.Г. Жамбалова // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Международной научно-практической конференции (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
88. Жамсаранова, Шулунова 2003 – Жамсаранова, Р.Г., Шулунова, Л.В. Топонимия Восточного Забайкалья / Р.Г. Жамсаранова, Л.В. Шулунова. – Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2003. – 228 с.
89. Зиновьев 1974 – Зиновьев, В.П. Жанровые особенности быличек / Отв. ред. Н.О. Шаракшинова. Учеб. пособие по курсу «Русское народное поэтическое творчество» / В.П. Зиновьев. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1974.
90. Зобов, Мостепатенко 1974 – Зобов, Р.А., Мостепатенко, А.Н. О типологии пространственно-временных отношений в сфере искусства / Р.А. Зобов, А.Н. Мостепатенко // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л., 1974. – С. 11-25.

91. Золотарев 1964 – Золотарев, А.М. Родовой строй и первобытная мифология / А.М. Золотарев. – М., 1964. – 328 с.
92. Золотова 2001 – Золотова, Т.Н. Зимние Святки русских сибиряков: традиции проведения, семантика и структура праздничного цикла / Т.Н. Золотова // Народная культура Сибири: Материалы X научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2001. – С. 171-177.
93. Зориктуев 1996 – Зориктуев, Б.Р. Прибайкалье в середине VI–VIII вв. / Б.Р. Зориктуев. – Улан-Удэ, 1996.
94. Зуева 1992 – Зуева, Т.В. О жанровом выделении волшебных сказок в восточнославянском повествовательном фольклоре / Т.В. Зуева // Сказка и несказочная проза: Межвузовский сборник научных трудов. – М.: Изд-во «Прометей» МПГУ им. Ленина, 1992.
95. Иванов 1974 – Иванов, В.В. Категория времени в искусстве и культуре XX века / В.В. Иванов // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974.
96. Иванов, Топоров 1965 – Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 245 с.
97. Игумнов 2007 – Игумнов, А.Г. Поэтика русской исторической песни / А.Г. Игумнов. – Новосибирск: Наука, 2007. – 252 с.
98. Игумнов и др. 2016 – Игумнов, А.Г., Матвеева, Р.П., Тихонова, Е.Л., Шевелева, Л.А. Локальные варианты фольклорной традиции русских старожилов Бурятии / А.Г. Игумнов, Р.П. Матвеева, Е.Л. Тихонова, Л.А. Шевелева. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2016. – 316с.
99. Иркутская летопись 1911 – Иркутская летопись (Летописи П.И. Пежемского и В.А. Кротова). – Иркутск, 1911. – 418 с.
100. История Сибири – История Сибири в 5-ти томах. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1968.

101. Каган 1974 – Каган, М.С. Пространство и время в искусстве как проблема эстетической науки / М.С. Каган // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 26-38.
102. Казакова 2002 – Казакова, И.О. Топонимия сербского и хорватского поэтического фольклора: дис. ... канд. филол. наук / И.О. Казакова. – М., 2002.
103. Кайсаров 1993 – Кайсаров, А.С. Славянская и российская мифология / А.С. Кайсаров // Мифы древних славян. Велесова книга / Сост. А.И. Баженова, В.И. Вардугин. – Саратов: Надежда, 1993.
104. Календарные обычаи и обряды ... 1989 – Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 360 с.:ил.
105. Календарь в культуре... 1993 – Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. – 270 с.
106. Каргин, Костина 2011 – Каргин, А.С., Костина, А.В. Этнокультура как фактор национальной идентичности / А.С. Каргин, А.В. Костина // Традиционная культура. № 1 (41). М., 2011.
107. Киклевич 2014 – Киклевич, А.К. Динамическая лингвистика: между кодом и дискурсом / А.К. Киклевич. – Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2014. – 444 с.
108. Кляус 2015 – Кляус, В.Л. "Русское Трехречье" Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры / В.Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 384 с.
109. Кляус, Супряга 2006 – Кляус, В.Л., Супряга, С.В. Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении / В.Л. Кляус, С.В. Супряга. – Курск: Изд-во Регионального открытого социального института, 2006. – 213 с.
110. Коваленко 1986 – Коваленко, С.А. Связь времен в художественной структуре поэмы / С.А. Коваленко // Проблема историзма в

русской советской литературе. 60-89-е годы / Отв. ред. Н.М. Федь. – М.: Наука, 1986.

111. Козлова 1996 – Козлова, Н.К. Восточнославянские былички о мифическом любовнике: Опыт систематизации сюжетов. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.К. Козлова. – М., 1996.

112. Козлова 2000 – Козлова, Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: указатель сюжетов и тексты / Н.К. Козлова. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000.

113. Кормилов 1986 – Кормилов, С.И. Теоретические аспекты художественного историзма / С.И. Кормилов // Проблема историзма в русской советской литературе. 60-80-е годы / Отв. ред. Н.М. Федь. – М.: Наука, 1986.

114. Коробейников 2000 – Коробейников, П.Ф. Краткий обзор взаимоотношений государства и Старообрядческой Церкви (историко-правовой аспект) / П.Ф. Коробейников // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы V научно-практической конференции (Москва, 20-21 ноября 2000 г.). – М., 2000.

115. Костомаров 1994 – Костомаров, Н.И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования / Н.И. Костомаров. – М.: Чарли, 1994.

116. Котельникова 1996 – Котельникова, Н.Е. Состав несказочной прозы о кладах и ее традиционная образность в жанрообразующем отношении. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.Е. Котельникова. – М., 1996.

117. Кошелев 1963 – Кошелев, Я.Р. Вопросы русского фольклора Сибири. (Дооктябрьский период) / Я.Р. Кошелев. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1963.

118. Кравцов 1972 – Кравцов, Н.И. Система жанров русского фольклора / Н.И. Кравцов // Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. – М., 1972.

119. Кравцов 1972а – Кравцов, Н.И. Фольклор и мифология / Н.И. Кравцов // Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. – М., 1972.
120. Кравцов 1973 – Кравцов, Н.И. Сказка как фольклорный жанр / Н.И. Кравцов // Специфика фольклорных жанров. – М.: Наука, 1973.
121. Криничная 1973 – Криничная, Н.А. Элементы обряда в преданиях о заселении края / Н.А. Криничная // Советская этнография. – М., 1973. – № 3. – С. 125-129.
122. Криничная 1977 – Криничная, Н.А. О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации / Н.А. Криничная // Русский фольклор. Т. XVII. – Л., 1977.
123. Криничная 1978 – Криничная, Н.А. Северные предания (Беломоро-Обонежский регион) / Отв. ред. С.Н. Азбелев / Н.А. Криничная. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1978. – 256 с.
124. Криничная 1987 – Криничная, Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Отв. ред. В.К. Соколова / Н.А. Криничная. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. – 227 с.
125. Криничная 1987а – Криничная, Н.А. Предание в контексте эпического творчества / Н.А. Криничная // Фольклористика Карелии / Научн. ред. Н.А. Криничная, Э.С. Киуру. – Петрозаводск, 1987.
126. Криничная 1988 – Криничная, Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа / Отв. ред. А.К. Микушев / Н.А. Криничная. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1988. – 192 с.
127. Криничная 1991 – Криничная, Н.А. Предания русского Севера / Н.А. Криничная. – СПб.: Наука, С.-Петербургское отд-е, 1991.
128. Кругляшова 1974 – Кругляшова, В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора: Учеб. пособие по спец. курсу для студентов филол. факультета / В.П. Кругляшова. – Свердловск, 1974. – 168 с.
129. Кругляшова 1974а – Кругляшова, В.П. Историческое развитие народных преданий на горнозаводском Урале. Автореф. ... доктора филол. наук / В.П. Кругляшова. – М., 1974.

130. Кругляшова 1974б – Кругляшова, В.П. Устные рассказы о современности и предания / В.П. Кругляшова // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной науч. конф. (21-23 мая 1974 г., г. Минск). – Минск, 1974.
131. Крупп 1977 – Крупп, А.А. Новгородские предания об Иване Грозном / А.А. Крупп // Проблемы изучения русского устного народного творчества (жанровая специфика народных произведений). Сборник трудов. Вып. 4. – М., 1977. – С. 48-56.
132. Кузнецова 1998 – Кузнецова, В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / В.С. Кузнецова. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.
133. Лазарев 1970 – Лазарев, А.И. Предания рабочих Урала как художественное явление / А.И. Лазарев. – Челябинск: Южно-Уральское кн. изд-во, 1970. – 202 с.
134. Ларичев, Арустамян 1987 – Ларичев, В.Е., Арустамян, А.И. Ачинская скульптура из бивня мамонта – аналоговый вычислитель древнекалендарного века Сибири / В.Е. Ларичев, А.И. Арустамян // Древности Сибири и Дальнего Востока. История и культура Востока Азии. – Новосибирск, 1987.
135. Лашук 1969 – Лашук, Л.П. Чудь историческая и чудь легендарная / Л.П. Лашук // Вопросы истории. – М., 1969. – № 10. – С. 208-216.
136. Левингтон 1975 – Левингтон, Г.А. К проблеме изучения повествовательного фольклора / Г.А. Левингтон // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа (1895-1970). – М.: Наука, 1975. – С. 307-308.
137. Левингтон 1982 – Левингтон, Г.А. Предания и мифы / Г.А. Левингтон // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: 1982. – Т. 2. – С. 332-333.
138. Левкиевская 2006 – Левкиевская, Е.Е. Прагматика мифологического текста / Е.Е. Левкиевская // Семантика и прагматика текста

/ Отв. ред. С.М. Толстая, РАН, Ин-т славяноведения. – М.: «Индрик», 2006. – С. 150-213.

139. Левкиевская 2007 – Левкиевская, Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Автореф. дис. ... доктора филол. наук / Е.Е. Левкиевская. – М., 2007 (автореферат опубликован на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya4.htm>)

140. Леонова 2006 – Леонова, Т.Г. Проблемы изучения регионального фольклора / Т.Г. Леонова // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Том II. – М., Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – С. 112-135.

141. Летописи сибирские 1991 – Летописи сибирские / Сост. и общая редакция Е.И. Дергачевой-Скоп. – Новосибирск: Новосибир. кн. изд-во, 1991. – 272 с.

142. Лингвистический энциклопедический словарь 1990 – Лингвистический энциклопедический словарь (сайт: <http://tapemark.narod.ru/les/136g.html>)

143. Лихачев 1983 – Лихачев, Д.С. Национальный идеал и национальная действительность / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Земля родная: Кн. для учащихся. – М.: Просвещение, 1983.

144. Лихачев, Панченко, Поньрко 1984 – Лихачев, Д.С., Панченко, А.М., Поньрко, Н.В. Смех в древней Руси / Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Поньрко. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – 295 с.

145. Лозовская 1998 – Лозовская, Н.В. Психолингвистический эксперимент в изучении поэтики сказки / Н.В. Лозовская // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия / К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова / Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998.

146. Лорд 1994 – Лорд, А.Б. Сказитель. Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. Послесл. Б.Н. Путилова. Статьи А.И.Зайцева, Ю.А.Клейнера / А.Б. Лорд. – М.: Издательская фирма «Восточная

литература» РАН, 1994. – 368 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока). – 368 с.

147. Лосев, сайт – Лосев, А.Ф. Философия имени. Опубликовано на сайте: <http://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/72798-filosofiya-imeni/>

148. Лотман 1970 – Лотман, Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 384 с.

149. Лотман 1996 – Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

150. Лотман 2004 – Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – С.-Петербург: «Искусство–СПБ», 2004. – 704 с.

151. Малзунова, Малзунова 2006 – Малзунова, Л.Ц., Малзунова, С.Д.-Н. Отражение верований народа в легендах и преданиях хонгодоров / Л.Ц. Малзунова, С.Д.-Н. Малзунова // Традиции и современные процессы в фольклоре и литературе. Материалы научной конференции: В 2-х частях. Ч. 1, 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

152. Маслова 1971 – Маслова, Г.С. Русский народный костюм (XIX-XX вв.) / Г.С. Маслова // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 1. Приангарье. – Новосибирск, 1971. – С. 144-190.

153. Матвеева 1976 – Матвеева, Р.П. Творчество сибирского сказителя Е.И.Сороковикова-Магая / Р.П. Матвеева. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1976. – 190 с.

154. Матвеева 1979 – Матвеева, Р.П. Русские сказки Сибири / Р.П. Матвеева // Русские народные сказки Сибири о богатырях / Сост., вступ. ст. и коммент. Р.П. Матвеевой. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1979. – 303 с.

155. Матвеева 1979а – Матвеева, Р.П. Тункинская сказочная традиция / Р.П. Матвеева // Современный русский фольклор Сибири. – Новосибирск, 1979.

156. Матвеева 1981 – Матвеева, Р.П. Мотив о девушке-лебеди в русской и бурятской сказочных традициях / Р.П. Матвеева // Русский

фольклор Сибири: Исследования и материалы / Отв. ред. Р.П. Матвеева. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1981. – С. 25-40.

157. Матвеева 1984 – Матвеева, Р.П. Собрание русского фольклора Сибири / Р.П. Матвеева // Русский фольклор. Т. XXII. Полевые исследования. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984.

158. Матвеева 1986 – Матвеева, Р.П. Фольклорная традиция русского населения Сибири / Р.П. Матвеева // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986.

159. Матвеева 1993 – Матвеева, Р.П. Русские волшебные сказки Сибири: исследование региональной традиции. Дис. ... доктора филолог. наук в форме науч. докл. / Р.П. Матвеева. – Улан-Удэ, 1993.

160. Матвеева 1993а – Матвеева, Р.П., Леонова, Т.Г. Русские сказки Сибири / Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова // Русские сказки Сибири и Дальнего Востока. Волшебные и о животных / Вступ. ст., подг. текстов, примеч., указатели Р.П.Матвеевой, Т.Г.Леоновой. – Новосибирск: Наука, 1993. – 352 с.

161. Матвеева 2005 – Матвеева, Р.П. Народно–поэтическое творчество старообрядцев Забайкалья (семейских) / Р.П. Матвеева. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2005.

162. Медриш 1974 – Медриш, Д.Н. Структура художественного времени в фольклоре и литературе / Д.Н. Медриш // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 121-143.

163. Мейлах 1974 – Мейлах, Б.С. Проблема ритма, пространства и времени в комплексном изучении творчества / Б.С. Мейлах // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 3-10.

164. Мелетинский 1976 – Мелетинский, М.Е. Поэтика мифа / М.Е. Мелетинский. – М., 1976. – 408 с.

165. Мелетинский 1977 – Мелетинский, Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора / Е.М. Мелетинский // Фольклор. Поэтическая система. – М., 1977.
166. Мелетинский 1986 – Мелетинский, М.Е. Введение в историческую поэтику эпоса и романа / М.Е. Мелетинский. – М., 1986. – 320 с.
167. Мельхеев 1969 – Мельхеев, М.Н. Топонимика Бурятии. История, система и происхождение географических названий / М.Н. Мельхеев. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1969. – 187 с.
168. Миненко 1975 – Миненко, Н.А. Крестьянская семья Западной Сибири в первой половине XIX в. (Численность и структура) / Н.А. Миненко // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII– начале XX в. (Сборник научных трудов). – Новосибирск, 1975.
169. Миненко 1986 – Миненко, Н.А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма: Учеб. пособие / Н.А. Миненко. – Новосибирск, НГУ, 1986. – 91 с.
170. Миненко 1988 – Миненко, Н.А. Развитие феодальных отношений и генезис капитализма в Сибири (конец XVI – первая половина XIX в.) / Н.А. Миненко. – Новосибирск: Изд-во Новосиб гос. унт-та, 1988. – 91 с.
171. Миненко 1989 – Миненко, Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни / Н.А. Миненко. – Новосибирск, 1989. – 160 с.
172. Мирзоев 1970 – Мирзоев, В.Г. Историография Сибири (Домарксистский период) / В.Г. Мирзоев. – М.: Мысль, 1970. – 391 с.
173. Мифологические рассказы... 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Отв. ред. Р.П. Матвеева. Сост., коммент., научн. аппарат В.П. Зиновьева, Г.Н. Зиновьевой, Н.Л. Новиковой. – Новосибирск, 1987.
174. Михайлов 1999 – Михайлов, Т.М. Традиционная культура бурят: история, структура, функции / Т.М. Михайлов // Проблемы традиционной

культуры народов Байкальского региона: Мат-лы Междунар. научно-практ. конф. (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

175. Михайлова 2007 – Михайлова, Татьяна. Банши и другие вестники смерти кельтского фольклора: суть и смысл «плача» как «послания» / Татьяна Михайлова // Патриция Лайсафт и Татьяна Михайлова. Банши: фольклор и мифология Ирландии. – М.: ОГИ, 2007. Глава из книги опубликована на сайте: <http://polit.ru/article/2007/10/24/banshee/>

176. Морозов 1998 – Морозов, И.Ю. Фольклор как информационная система: методологический аспект / И.Ю. Морозов // Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 1998.

177. Назаренко 1991 – Назаренко, Н.М. Несказочная проза в русском фольклоре Казахстана. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.М. Назаренко. – Алма-Ата, 1991.

178. Неклюдов 1975 – Неклюдов, С.Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора / С.Ю. Неклюдов // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа (1895-1970). – М.: Наука, 1975. – С. 182-190.

179. Неклюдов 1984 – Неклюдов, С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов / С.Ю. Неклюдов // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – С. 221-229.

180. Новик 1986 – Новик, Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока / Е.С. Новик // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986.

181. Новик 1994 – Новик, Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации / Е.С. Новик // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С.А. Токарева. Сост. В.Я. Петрухин. – М.: Изд-ая фирма «Восточная литература» РАН, 1994.

182. Новый словарь методических терминов... 2009 – Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам). М.: Изд-во «Икар», 2009. Сайт: [http:// methodological_terms.academic.ru](http://methodological_terms.academic.ru)
183. Ожегов, Шведова 1999 – Ожегов, С.И., Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка. Изд-ние 4, доп. / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М., 1999.
184. Ожегова 1973 – Ожегова, М.Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре и эволюция их идейного содержания / М.Н. Ожегова // Специфика фольклорных жанров. – М.: Наука, 1973.
185. Павлинская 2008 – Павлинская, Л.Р. Буряты. Очерки этнической истории (XVII-XIX вв.) / Л.Р. Павлинская. – СПб.: Изд-во «Европейский дом», 2008. – 256 с.
186. Павлов 1998 – Павлов, Е.В. Проблемы стадияльной эволюции в исследовании семантических аспектов культа Буха-нойона Баабая / Е.В. Павлов // Традиционный фольклор в полиэтнических странах (Мат-лы II Международного научного симпозиума, 28 июня – 5 июля 1998 г.). Улан-Удэ: Изд-во ВСГАКИ, 1998.
187. Павлов 2001 – Павлов, Е.В. Этнические образы в булагатской мифологической картине мира / Е.В. Павлов // Байкальские встречи-III: Культуры народов Сибири: Материалы III Международного симпозиума. Т. 1. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2001. – С. 216-222.
188. Печников 1995 – Печников, А.Н. К принципам синтаксической организации предложения / А.Н. Печников // Вопросы языкознания. – 1995. – № 6. – С. 85-89.
189. Пименов 1965 – Пименов, В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры / В.В. Пименов. – М.-Л., 1965. – С. 264 с., с ил. и картами

190. Пирс 2000 – Пирс, Ч.С. Начала прагматизма. Том 2. Логические основания теории знаков / Ч.С. Пирс. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского ф-та СПбГУ; Алетея, 2000. – 352 с.
191. Пирс 2001 – Пирс, Ч.С. Принципы философии. Том I / Ч.С. Пирс. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 224 с.
192. Поздеева 2007 – Поздеева, И.В. Традиции и новации в истории, культуре и жизни русского старообрядчества / И.В. Поздеева // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2007.
193. Покровский 1975 – Покровский, Н.Н. Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. / Н.Н. Покровский // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII–начале XX в. (Сборник научных трудов). – Новосибирск, 1975.
194. Померанцева 1968 – Померанцева, Э.В. Жанровые особенности русских быличек / Э.В. Померанцева // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Междунар. съезд славистов. Доклады сов. делегации. – М., 1968.
195. Померанцева 1975 – Померанцева, Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э.В. Померанцева. – М.: Наука, 1975. – 191 с.
196. Померанцева, Чистов 1979 – Померанцева, Э.В., Чистов, К.В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы / Э.В. Померанцева, К.В. Чистов // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. – М.: Наука, 1979.
197. Померанцева 1985 – Померанцева, Э.В. Русская устная проза: Учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов по спец. № 2101 «Русский язык и литература» / Сост. В.Г. Смолицкий / Э.В. Померанцева. – М.: Просвещение, 1985.

198. Попова 1926 – Попова, А.М. Предание о первой встрече бурят с семейскими в Забайкалье / А.М. Попова // Бурятоведческий сборник. – 1926. – № 1. – С. 77.
199. Прозаические жанры русского фольклора...1977 – Прозаические жанры русского фольклора. Сказки, предания, легенды, былички, сказы, устные рассказы. Хрестоматия. Составитель В.Н. Морохин. – М.: «Высшая школа», 1977. – 296 с.
200. Пропп 1969 – Пропп, В.Я. Морфология сказки / В.Я. Пропп. – М., 1969. – 220 с.
201. Пропп 1976 – Пропп, В.Я. Принципы классификации фольклорных жанров / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. – М., 1976. – С. 35-45.
202. Пропп 1976а – Пропп, В.Я. Жанровый состав русского фольклора / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. – М., 1976. – С. 46-82.
203. Пропп 1976б – Пропп, В.Я. Фольклор и действительность / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. – М., 1976. – С. 83-115.
204. Пропп 1976в – Пропп, В.Я. Об историзме фольклора и методах его изучения / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. – М., 1976. – С. 116-131.
205. Пропп 1984 – Пропп, В.Я. Русская сказка / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984. – 335 с.
206. Пропп 1986 – Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л., 1986. – 364 с.
207. Пропп 2002 – Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстолог. коммент. И.В. Пешкова / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2002.

208. Пропп 2009 – Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2009. – 176 с.
209. Путилов 1975 – Путилов, Б.Н. Типология фольклорного историзма / Б.Н. Путилов // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 164-181.
210. Путилов 1975а – Путилов, Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент / Б.Н. Путилов // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа (1895-1970). – М.: Наука, 1975. – С. 141-155.
211. Путилов 1976 – Путилов, Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1976. – 244 с.
212. Путилов 1980 – Путилов, Б.Н. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи / Б.Н. Путилов. – М.: Наука, 1980. – 384 с.
213. Путилов 1991 – Путилов, Б.Н. О региональном аспекте изучения фольклорной культуры / Б.Н. Путилов // Актуальные проблемы сибирской фольклористики. Межвузовский сборник научных трудов. – Иркутск, 1991. – С. 19-30.
214. Путилов 1994 – Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура / Б.Н. Путилов. – СПб.: Наука, 1994. – 239 с.
215. Путилов 2003 – Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура. In memoriam / Б.Н. Путилов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 464 с.
216. Пухов 1973 – Пухов, И.В. Сказка или олонхо? (О жанре якутских олонхо) / И.В. Пухов // Специфика фольклорных жанров / Отв. ред. Б.П. Кирдан. – М.: Наука, 1973. – С. 256-267.
217. Пыкин 2015 – Пыкин, В.М. О времени поселения в Забайкалье старообрядцев-семейских / В.М. Пыкин // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: материалы VI

Междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7-8 августа 2015 г.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2015. – С. 109-114.

218. Разумова 1993 – Разумова, И.А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / Научн. ред. Б.Н. Путилов / И.А. Разумова. – Петрозаводск, 1993. – 110 с.

219. Райкова 1995 – Райкова, И.Н. Русские предания, легенды, сказки, лубок и массовая литература о «справедливом» царе (Традиционные сюжеты, мотивы, поэтика). Дисс. ...канд. филол. наук / И.Н. Райкова. – М., 1995.

220. Райкова 1998 – Райкова, И.Н. Проблема классификации несказочной прозы в истории науки / И.Н. Райкова // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия / К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова/ Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998.

221. Райкова 2004 – Райкова, И.Н. Мотив неузнанности в русской устной исторической прозе о «справедливом» правителе / И.Н. Райкова // Традиционная культура. Научный альманах. – М., 2004. – Вып. 1 (13). – С. 34-39.

222. Ровинский 1875 – Ровинский, П.А. Очерки Восточной Сибири / П.А. Ровинский // Древняя и новая Россия. – М., 1875. – № 11, ч.ч. 4, 5. – С. 230-255.

223. Рыбаков 1971 – Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.

224. Сабурова 1971 – Сабурова, Л.М. Русское население Приангарья / Л.М. Сабурова // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 1. Приангарье. – Новосибирск, 1971.

225. Санданов 1999 – Санданов, Ю.Б. Взаимовлияние русского и бурятского народов в области материальной культуры в дореволюционный период / Ю.Б. Санданов // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

226. Сапаров 1974 – Сапаров, М.А. Об организации пространственно-временного континуума художественного произведения / М.А. Сапаров // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – С. 85-103.
227. Северные предания... 1978 – Северные предания: (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. – Л., 1978. – 256 с.
228. Селиванов 1973 – Селиванов, Ф.М. О специфике исторической песни / Ф.М. Селиванов // Специфика фольклорных жанров. – М.: Наука, 1973.
229. Сибирская Масленица... 2010 – Сибирская Масленица: фольклорно-этнографические материалы. Семантика обрядовых действий / сост. Н.А. Новоселова. – Красноярск: ГЦНТ; КЛАСС ПЛЮС, 2010. – 230 с.
230. Сидоров 1985 – Сидоров, В.В. Исторические предания о пугачевском восстании и Салавате Юлаеве (к проблеме русско-башкирских этнокультурных связей). Автореф. ... канд. историч. наук / В.В. Сидоров. – Л., 1985.
231. Силантьев 2009 – Силантьев, И.В. Сюжетологические исследования / И.В. Силантьев. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – 224 с. – (Коммуникативные стратегии культуры).
232. Сказки, легенды и предания Башкирии... 1975 – Сказки, легенды и предания Башкирии (в новых записях на русском языке) / Под ред. и с коммент. д.и.н., проф. Л.Г. Барага. – Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1975.
233. Скрынникова 1999 – Скрынникова, Т.Д. Космогонические мотивы бурятской мифологии / Т.Д. Скрынникова // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Мат-лы Междунар. научно-практич. конф. (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
234. Словцов 1886 – Словцов, П.А. Историческое обозрение Сибири / П.А. Словцов. – СПб, 1886. Т.Т. 1, 2. Опубликовано на сайте: <http://www.homlib.com/slovsov-pa-1/istoricheskoe-obozrenie-sibiri>

235. Смирнов 1991 – Смирнов, Ю.И. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Ю.И. Смирнов // Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и Т.С. Шенталинская. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 499 с.
236. Смирнов 1998 – Смирнов, Ю.И. Восточнославянские баллады и близкие им формы (Опыт указателя сюжетов и версий) / Ю.И. Смирнов. – М.: Наука, 1998. – 117 с.
237. Соболева 1984 – Соболева, Н.В. Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири / Н.В. Соболева. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984. – 172 с.
238. Соболева 1993 – Соболева, Н.В. Художественный мир русской народной новеллистики Сибири: Жанры, типология, локальные традиции, культурный контекст. Дис. ... доктора филол. наук в форме науч. доклада / Н.В. Соболева. – Улан-Удэ, 1993.
239. Соболева 1993а – Соболева, Н.В., Каргаполов, Н.А. Художественный мир русской народной новеллистики / Н.В. Соболева, Н.А. Каргаполов // Русские сказки Сибири и Дальнего Востока. Легендарные, бытовые / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. и указ. Н.В. Соболевой при участии Н.А. Каргаполова. – Новосибирск, 1993.
240. Соболева 1999 – Соболева, Н.В. Проблемы изучения русской фольклорной культуры Бурятии / Н.В. Соболева // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Международной научно-практич. конф. (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
241. Сокил 1990 – Сокил, В.В. Топонимические легенды и предания украинцев Карпат. Дис. ... канд. филол. наук / В.В. Сокил. – Львов, 1990.
242. Соколова 1970 – Соколова, В.К. Русские исторические предания / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1970. – 289 с.

243. Соколова 1972 – Соколова, В.К. Типы восточнославянских топонимических преданий / В.К. Соколова // Славянский фольклор. – М.: Наука, 1972. – С. 202-234.
244. Соколова 1979 – Соколова, В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX вв. / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1979. – 288 с.
245. Соколова 1981 – Соколова, В.К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (на примере соотношения преданий с историческими песнями и быличками) / В.К. Соколова // Русский фольклор. Фольклор и историческая действительность.– Л.: Наука, Ленинг. отд-ние, 1981. – Том XX.– С. 35-44.
246. Сокровенное сказание монголов... – Сокровенное сказание монголов (на бурятском, русском языках). – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1990.
247. Соловьева 2011 – Соловьева, М.Р. Русская Масленица в Сибири / М.Р. Соловьева. – Иркутск: ИОГАУК АЭМ «Тальцы», 2011. – 368 с.: ил.
248. Соловьева, сайт – Соловьева, Н. Старообрядцы Русского Севера в XXI веке: условия существования (по материалам фольклорной экспедиции 2006 г.) // Сайт Лаборатории фольклора РГГУ ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/SN.htm.
249. Спиркин 2003 – Спиркин, А.Г. Философия: Учебник. – 2-е изд. / А.Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2003.
250. Стеблин-Каменский 1976 – Стеблин-Каменский, М.И. Миф / М.И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, Ленинг. отд-ние, 1976. – 104 с.
251. Судакова 2000 – Судакова, О.Н. Русские лирические протяжные песни Забайкалья: региональная традиция (вторая половина XX века). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук / О.Н. Судакова. – Улан-Удэ, 2000.
252. Суперанская 2007 – Суперанская, А.В. Ономастика в Бурятии / А.В. Суперанская // Вестник Бур. гос. ун-та. Филология. Выпуск 7. – Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2007.

253. Теребихин 1994 – Теребихин, Н.М. Мифология островной культуры Русского Севера / Н.М. Теребихин // Смерть как феномен культуры / Межвузовский сборник научных трудов. – Сыктывкар, 1994.
254. Тихонова 2006 – Тихонова, Е.Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края / Е.Л. Тихонова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 220 с.
255. Тихонова 2009 – Тихонова, Е.Л. Празднование святок в русских старожильческих селах Забайкалья / Е.Л. Тихонова // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования-2008. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 69-80.
256. Тихонова 2014 – Тихонова, Е.Л. Русская народная историческая проза: миф vs история / Е.Л. Тихонова // Вестник Бурятского государственного университета. Выпуск ФИЛОЛОГИЯ. 10 (2). – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2014. – С. 98-101.
257. Токмашев 2011 – Токмашев, Д.М. Теоретические проблемы фольклорной ономастики (на материале шорского фольклора) / Д.М. Токмашев // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2011. 9 (111). – С. 179-185.
258. Толстой 1995 – Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М.: Изд-во «Индрик», 1995. – 512 с.
259. Томилов 1998 – Томилов, Н.А. Народные знания и фольклор (Постановка проблемы по материалам сибирских татар) / Н.А. Томилов // Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практич. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 1998.
260. Топонимический словарь... 2007 – Топонимический словарь этнической Бурятии [Текст] / сост. И.А. Дамбуев, Ю.Ф. Манжуева, А.В. Ринчинова. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007.

261. Топоров, сайт – Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте / В.Н. Топоров. – Сайт www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/topor/sposob.php
262. Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии... 2008 – Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии (семейских) в современном бытовании (по материалам полевых исследований конца XX – начала XXI в.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 316 с.
263. Тулохонов 1973 – Тулохонов, М.И. Бурятские исторические песни / М.И. Тулохонов. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1973.
264. Тулохонов 1982 – Тулохонов, М.И. Бурятские исторические предания / М.И. Тулохонов // Поэтика жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: Изд-во БФ СО АН СССР, 1982.
265. Тулохонов 1991 – Тулохонов, М.И. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн» / М.И. Тулохонов // Бурятский героический эпос Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон / Вступ. ст., подгот. текстов, перевод, коммент. М.И. Тулохонова. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991.
266. Тюпа 1996 – Тюпа, В.И. Фазы мирового археосюжета как историческое ядро словаря мотивов / В.И. Тюпа // Материалы к «Словарю сюжетов и мотивов русской литературы: от сюжета к мотиву» / Под ред. В.И. Тюпы. – Новосибирск: Ин-т филологии СО РАН, 1996.
267. Тюпа, Ромодановская 1996 – Тюпа, В.И., Ромодановская, Е.К. Словарь мотивов как научная проблема (вместо предисловия) / В.И. Тюпа, Е.К. Ромодановская // Материалы к «Словарю сюжетов и мотивов русской литературы: от сюжета к мотиву» / Под ред. В.И. Тюпы. – Новосибирск: Ин-т филологии СО РАН, 1996. – 192 с.
268. Феоктистова 1997 – Феоктистова, И.К. Образ исчезнувших аборигенов в русских преданиях / И.К. Феоктистова // Народная культура Сибири и Дальнего Востока: Материалы VI научно-практич. семинара

Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Новосибирск, 1997. – С. 35-37.

269. Феоктистова 1998 – Феоктистова, И.К. Предания об исчезновении татар и обских угров / И.К. Феоктистова // Народная культура Сибири: Материалы VII научно-практич. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 1998. – С. 147-152.

270. Феоктистова 1999 – Феоктистова, И.К. Русские предания об исчезнувших народах (система мифологических мотивов). Автореф. дис. ... канд. филол. наук / И.К. Феоктистова. – Омск, 1999.

271. Фольклор семейских 1963 – Фольклор семейских / Под общей ред. Л.Е. Элиасова. – Улан-Удэ, 1963. – 672 с.

272. Формановская 2002 – Формановская, Н.И. Речевое общение: коммуникативно-прагматический подход / Н.И. Формановская. – М.: Изд-во «Русский язык», 2002. – 216 с.

273. Фрейденберг 1997 – Фрейденберг, О.М. Поэтика сюжета и жанра / Подгот. текста и общая редакция Н.В. Брагинской / О.М. Фрейденберг. – М.: Лабиринт, 1997. – 449 с.

274. Хангалов 1960 – Хангалов, М.Н. Собрание сочинений. Т. III / М.Н. Хангалов. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1960. – 421 с.

275. Хомич 1970 – Хомич, Л.В. Ненецкие предания о сихиртя / Л.В. Хомич // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1970. – С. 58-69.

276. Христофорова 2010 – Христофорова, О.Б. Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции. Автореф. дис. ... доктора филол. наук / О.Б. Христофорова. – М., 2010.

277. Хроленко 1992 – Хроленко, А.Т. Семантика фольклорного слова / А.Т. Хроленко. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 137 с.

278. Чарина 2016 – Чарина, О.И. Мифологические рассказы и предания: историческая память и культурная адаптация / О.И. Чарина // Научное обозрение: гуманитарные исследования, 2016. – № 11. – С. 133-139.
279. Чистов 1967 – Чистов, К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. / К.В. Чистов. – М.: Наука, 1967. – 341 с.
280. Чистов 1974 – Чистов, К.В. Прозаические жанры в системе фольклора / В.К. Чистов // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научн. конф. (21-23 мая 1974 г., г. Минск). – Минск, 1974. – с. 6-32.
281. Чистов 1986 – Чистов, К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории / В.К. Чистов. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. – 304 с.
282. Чистов 2005 – Чистов, К.В. Фольклор. Текст. Традиция / К.В. Чистов. – М., 2005. – 272 с.
283. Шаракшинова 1987 – Шаракшинова, Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят / Н.О. Шаракшинова. – Иркутск, 1987. – 303 с.
284. Шептаев 1973 – Шептаев, Л.С. Разинские предания в Сибири / Л.С. Шептаев // Эпическое творчество народов Сибири (Тезисы докладов на научной конференции, Улан-Удэ, 17-20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ, 1973.
285. Шептаев 1975 – Шептаев, Л.С. Поэтика исторических преданий о Разине в свете истории жанра / Л.С. Шептаев // Русский фольклор. Т. XV: Социальный протест в народной поэзии. – Л., 1975. – С. 102-113.
286. Шерстобоев 1949 – Шерстобоев, В.Н. Илимская пашня. Т. 1. Пашня Илимского воеводства XVII и начала XVIII века / В.Н. Шерстобоев. – Иркутск: Иркутское областное государственное изд-во, 1949.
287. Шестаков 2011 – Шестаков, В.Г. Я люблю тебя, жизнь [Текст] : Воспоминания / В.Г. Шестаков. – Барнаул: Концепт, 2011. – 205 с. (опубликовано на сайте: <http://vgshestakov.livejournal.com/3037.html>)
288. Шулунова 2005 – Шулунова, Л.В. Функциональная характеристика онимов как номинативных единиц языка / Л.В. Шулунова //

Единицы языка и речи. Межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 4. – Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2005.

289. Шулунова, Шойсоронова 2009 – Шулунова, Л.В., Шойсоронова, Е.С. Этническая языковая личность: структура, типология / Л.В. Шулунова, Е.С. Шойсоронова // Язык как национальное достояние: проблемы сохранения лингвистического разнообразия: Сборник трудов Международной научной конференции. 9-13 сентября 2009 г. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 282-287.

290. Элиасов 1958 – Элиасов, Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. 1. Собиратели и исследователи русской народной поэзии Восточной Сибири / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ, 1958.

291. Элиасов 1960 – Элиасов, Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ, 1960. – 480 с.

292. Элиасов 1963 – Элиасов, Л.Е. Народная поэзия семейских Забайкалья / Л.Е. Элиасов // Фольклор семейских / Сост. Л.Е. Элиасов, И.З. Ярневский. Под общ. ред. Л.Е. Элиасова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 672 с.

293. Элиасов 1966 – Элиасов, Л.Е. Байкальские предания. Фольклорные записи / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1966. – 272 с.

294. Элиасов 1969 – Элиасов, Л.Е. Народная поэзия семейских / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ: Бурят кн. изд-во, 1969. – 175 с.

295. Элиасов 1973 – Элиасов, Л.Е. Фольклор Восточной Сибири. Ч. III. Локальные песни / Л.Е. Элиасов. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1973. – 496 с.

296. Эрдынеева 1984 – Эрдынеева, Э.Д. Формирование русских говоров Бурятии в условиях межъязыкового контактирования (на материале заимствованной лексики) / Э.Д. Эрдынеева // Русское народное слово в историческом аспекте. – Красноярск, 1984. – С. 50-55.

297. Якунцева 1998 – Якунцева, Т.Н. «Власть земли» и «власть завода» в песнетворчестве горнозаводского Урала / Т.Н. Якунцева // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия / К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова / Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29-31 октября 1997 г.). – М.: Диалог МГУ, 1998. – С. 116-120.

298. Ярневский 1969 – Ярневский, И.З. Устный рассказ как жанр фольклора / И.З. Ярневский. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1969. – 231 с.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Тексты

После каждого фольклорного текста указывается кем, от кого, где и когда этот текст записан. Если текст хранится в ЦВРК ИМБТ, ниже приводятся инвентарный номер хранения, номер папки (если есть), номер тетради (если есть) и номера листов. Если тексты еще не сданы на хранение в ЦВРК ИМБТ, в скобках указывается место нахождения текста – (ЛА – личный архив) или (АС – архив собирателя). Все тексты пронумерованы и озаглавлены. Названия текстов взяты в квадратные скобки, так как почти все названия даны собирателями. Названия, данные автором диссертационной работы, помечены звездочкой*. В текстах, хранящихся в ЦВРК ИМБТ, автором произведена незначительная корректорская правка (исправлены явные орфографические и пунктуационные ошибки). Записи преданий Л.Е. Элиасова, ранее неоднократно публиковавшиеся, в приложении не даются.

Предания и устные рассказы

В приложениях даются указатели сюжетов/мотивов русских преданий Байкальского региона о заселении и освоении края, мест записи фольклорных текстов, имен исполнителей, имен собирателей, географических названий, а также тексты, использованные автором для анализа сюжетной системы и прагматики русских преданий о заселении и освоении края и тексты устных рассказов о праздновании календарных праздников.

О баргутах

1. [Предание]

Все Иволгинские буряты пришли так лет двести тому назад из Северо-Байкала от потомства Эхиритов и Булагатов. Часть наша осталась на дороге, это Кударинские буряты. Слово «кудара» произошло от слова «ходоро» – отставать, ходорһон зон, т.е. отставший народ.

До прихода наших сюда, в этой местности жили монголы, которые перекочевали в глубь Монголию потому, что здесь начали расти березы, которые, по их мнению, предвещали нападение или угрозу со стороны белых народов. Остатки этих монголов есть в виде больших плит, камней т.д. в Иволге.

Зап. Хадахнэ К. от Базар Нимаева, бурята, 55 лет, в Средне-Иволгинском сомоне во время праздника Сагаалган, 4 февраля 1927 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 186, л. 1.

2. [Об исчезновении монголов и татар]*

Легенда. Зародилась жизнь в этих местах очень давно, примерно двести лет назад. Где сейчас стоит село наше, Шигаево, тогда был сплошной лес, затем эти леса были вырублены на постройку домов и сараев. Первыми жителями были монголы и татары. Они были сильны, большой кости, даже сейчас имеются места в песке, где видны скелеты людей. Сразу видно, что они были большого роста. Они хоронили сами себя. Возьмут поставят стойки в яму, залезут в нее, обвалят землю, и она их задавит. Потом они увидели, что выросла белая береза, а до этого белой березы не было в здешних местах. Монголы узнали по этим белым березам, что придет белый царь, это значит – русский; и многие монголы вместе с татарами убежали, а многих русский царь Атилла, который потом пришел сюда, разбил. Их было здесь очень

много, потом они вымерли. Русские построили несколько домов, первыми поселились Шигаевы.

Зап. Колодин Д.М. от Кузнецова Никиты Лукича, 70 лет, с. Шигаево Кабанского р-на РБ, 20 июля 1956 г.

ЦВРК ИМБТ, № 1756, п. 1, тетр. 12, л. 4-5.

3. [Легенда о баргутах]

Баргузин существует очень давно и носит он название людей, его населявших – баргуты. По преданию, были это очень рослые люди, крупной кости, и животные были такие же крупные. Занимались хлебопашеством и земледелием. Лес рос только сосновый, хвойный. А потом стала появляться береза. Народ стал говорить, что придут новые люди, белые. Они не хотели менять своих устоев и стали убивать сами себя. Бросались со скал, топились в реках. Говорят, что на пашнях находили удила' такие, что по размерам гораздо больше, чем для современных лошадей. По реке Банной был сруб – несколько бревен. Говорили, что это была их мельница, мельница баргутов. В народе так говорили, говорили старики.

Зап. Соболева Н.В. от Башир Тэмы Яковлевны, 1909 г.р., еврейки, с. Баргузин Баргузинского р-на РБ, апрель 1971 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2139, п. 3, л. 44.

4. [Баргутские ямы]

Ездили сено косили все на жилище. Вот там на жилище. Один раз мы приехали на это жилище, ну, трава нарастат. Ямы! Вот таки колодцы накопаны. Даже вот настроены колодцы, и мы находили кресты там. Я один раз крест нашла. Но только больши кресты, интересно так, и потом нашли мы лытку, от его, от етого, от баргута. Вот лытка целу как у ко'ней, как есть ети лытки. Вот таку лытку нашли. Они потом там, говорят, жили вот эти.

Они не знали, как огонь добывать. Они стучали камень об камень, потом зажигали огонь. Первобытны люди жили. Но. Оне жили там. А таперь-ка как белые... появились березы белы, они давай друг дружку заваливать. Друг дружку заваливать. Они все черны были.

А вот белый народ, береза бела стала расти, они говорят, что народ белый будет таперь и давай заваливать друг дружку вот в етих ямах, и там ямы у нас нагребены, вот чувствительны ямы, колодцы и кости ихны и все вот эти вот баргуты вот их называли. Оне оттого стали убивать сами себя, что белый народ, оне боялись белый народ.

Зап. Матвеева Р.П. от Малыгиной М.И., 1910 г.р., с. Читкан Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 17.

5. [Как Сибирь заселялась]

Ну, раньше были баргуты, это давно поколение-то, но оне уничтожали себя, когда пошла береза, услышали, что белый люд будет. В долине там и делали цараи, камни накладывали, подсекали, уничтожали сами себя. А потом после их черный люд, орочены, ингуши всяки разны.

Зап. Матвеева Р.П. от Гаськова Ивана Ивановича, 1906 г.р., русск., с. Большое Уро Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 57.

6. [О баргутах]

Раньше они жили семьями – баргуты. Вот канава баргутска у нас в Большом Уро. И вот когда люд стал образоваться здесь. Вот этих всяких сюды, на вековечну каторгу, на каторгу сюды привозили на каторгу, дескать, за Байкал все – отправят, и больше он не вернется. Политически каторжане все вот эти. И вот когда люд стал появляться, оне людей не видали и сами

себя угробляли. Делали таки салаши¹ и на салаши натаскивали камни. Оне были сильный народ, большой народ и еtimi семьями оне так и погибали. Подрубали эти столбы, и это все обрушилось на их, и оне так и погибали так стаями. А баргутску канаву вот оне сами вели – баргуты. Народ был большой, говорят, здоровый, но недоразвитый, такого ничо не было – первобытный. А эту – Баргузин – это, однако, по баргутам дали, имя Баргузин.

Зап. Матвеева Р.П. от Шелковникова Ивана Ефимовича, 1912 г.р., с. Малое Уро Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 60.

7. [Почему Баргузин так называется]*

Баргузин почему? Да потому что баргуты раньше, говорят, жили. Но мы их не захватили, это было еще раньше. Баргуты были больши, большой скот, больши предметы от скота остались, находили в земле ... Баркуты были крупный народ. Признаки были, кости-то находили. Так их и не стало, другой народ пошел – мелкий народ. Это Баргузин – значит, баркуты жили, большой народ. Мы-то еще их не захватили. Это раньше было ешо того, старики говорели.

Зап. Матвеева Р.П. от Зверькова Леонтия Тихоновича, 1887 г.р., русск., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, июнь 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 65.

8. [Про баргутов]

Теперь-ка мне старичок один рассказывал, что тут-то, как первобытные люди завелись, а так тут лес дремучий был, они завелись, баргуты, в

¹ «Салаши» – шалаши (Уточнение собирателя. – Е.Т.)

Баргузине перво. Теперь в Баргузине, значит, завелись баргуты. Теперь, значит, тут у нас в Уро жили тоже – баргутска канава есть.

Теперь старичок мне рассказывал, что ему дедушка рассказал, а дедушку опеть прадедушка рассказывал. Тут леса дремучи были и тут отправляли еще во ссылку – на ссылку, суды в Забайкальский район значит, в Баргузин. Вот. Суды отправлят всех людей на шшилку ето. И вот копировались, значит, три охотника, пошли охотиться. Зашли в лес, там одна избушка стоит така и там наковальни, топоры железны и таки – каменны топоры и молоты каменны и наковальни каменны. Оне зашли и интересуются, что такое, кто тут живет чо. Слышат топот. Слышат топот. Выходят, ташут два человека, в шерсте все – баргуты, видно, баргуты были это. Ташут все в шерсте, седы. Ташут, значит, восемь ли десять метров длиной сушины – по сушине ташут и пятьдесят сантиметров толшиной. Оне ташут их и сразу бросают и на чурки рубят и на их не глядят, на етех охотников. Теперь, значит, наклали на костер, на очаг наклали огня, и один подходит одного охотника, значит, берет пальцем и бросил на очаг. А те долго не думали, етих сразу пристрелили, в шерсте-то которы, етих баргутов, пристрелили и оне не знай, кто такие. Их когда пристрелили, поднялся сильный стон, и оне оттуль снялись, когда снялись – убежали. Вот. И теперь оне эти баргуты вот жили в Баргузине. Почему Баргузин прозвался? Что оне у Баргузина жили. Вот в Баргутской канаве жили тутока, тут находили тоже каменны топоры, каменны ножи у их вот тут. Вот это дело было у их так. А тут вот находили тоже в Баргутской канаве у нас на горе вот это находили каменны топоры и наковальни, и молоты.

Зап. Матвеева Р.П. от Гаськова Федора Степановича, 1897 г.р., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 69-70.

9. [Про сильных людей]

А еще чо я могу сказать больше. Вот Алексей Степанович напротив меня жил. Он такой силяк был, он моложе меня, лет на пять ли на шесть. Ну, значит, на лесозаготовку поехали, он там взял хорошего коня себе и никого не берет с собой. Вольный лес на аэродромы, который на аэродром пилят, строят аэродром из которых. Он подымат, значит, пятьдесят сантиметров и шести метров и восемь подымат и в колодку кладет – один – руками. Понятно вам? Все удивляются. Кто к ему, ребятки, подойдут, тут:

– Не надо, ребятки, уйдите вы от меня, не глядите на меня.

Ну, они отойдут, поглядят: он берет руками и кладет на колодку на ету. Понятно? Вот на ету колодку кладет. Теперь один возил все.

Теперь случай был. У его корова в яму упала в амбаре. Ну как корова в яму упадет? Западня плоха была, корова зашла (они неаккуратны таки в жизни были, а мы напротив их жили). Мать прибежала:

– Федор Степанович, помоги мне, пожалуйста, Алехе корову выташшить из ямы.

Я залез в яму, он оттуль берет ее за рога и за уши. Я не успел даже пошевельнуться – он ее выдернул из ямы. (Смеется). Ага, баргут. Его так баргутом и зовем. Ешшо живой. Теперь-ка вторично опеть. У них пропал бык трех лет, она побежала опеть на телегу собирать (осенью или весной пропал). Побежала поднять на телегу, увезти на кладбище этого быка. Как он пропал, болезью ли как. Теперь, значит, пришли мужики поднимать этого быка, а он его как-то приспособился, на крыльцы тушей-то поддел, взади-то ноги ташутся, он с полуполя утащил его. Понятно вам? С полуполя потащил, там поглядели: вот, говорят, Алексей дак Алексей, молодец, упер его на кладбище. <...>

(Рассказы о «баргуде» Алексее так и сыпались. Ф.С. рассказывал все новые и новые случаи, подтверждающие силу этого человека, сам восхищаясь и удивляя слушателей).

Зап. Матвеева Р.П. от Гаськова Федора Степановича, 1897 г.р., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

10. [Мотивы преданий о названии Байкала, о баргутах, о строительстве церкви]*

Раньше Байкал назывался Каргой. Неводить идут, говорят на Каргу иду. А теперь Байкалом.

Где-то не так давно, говорят, раскопки были, где-то в Читкане больши люди были. Раньше, вот говорели, каки-то вулканы есть на Байкале.

Раньше от бабушки слыхала, раньше вот по этому берегу от Устья до Глинки, тут Церковь стояла. Церковь была, ставил какой-то иркутский купец. Башлык у него сын был, тянулись каким-то родом на палке и напоролся и умер, и он поставил церковь.

Тонь вытянут ... в той церкви священники служили, молились старики.

Зап. Матвеева Р.П. от Сорокиной Клавдии Ивановны, 1915 г.р., с. Макарино Баргузинского р-на РБ, август 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 73.

11. [О баргутах и сильных людях]*

Когда-то здесь, говорят, были баргуты. Такие люди, называются баргуты. И вот они сделали на берегу острог. В честь этого их назвали «Баргузин».... По книгам, по газетам помню. Я оттуда могу помнить.

А как вот рассказывают... Я сейчас уже припоминаю, бабушка еще говорила нам. Баргуты, это был народ очень такой мощный, здоровый. И вот, даже, говорит, некоторых в Баргузине потом, здоровых таких, стали называть баргут. ... Родовы, говорит, баргутской.

Зап. Тихонова Е.Л. от Уховой Галины Михайловны, 1937 г.р., п. Баргузин Баргузинского р-на РБ, октябрь 1996 г. (ЛА)

12. [Об исчезнувших народах]*

Березы раньше здесь не были. Эти края раньше были заселены китайцами. Когда белые березы начали расти, они поняли, что эта земля будет заселена русскими, белыми. И они сами укочевали. Признак белой березы как дух большой нации – переселяется раньше. За духом народ идет. Это бытует такой разговор среди бурят.

Ямы – китайские овраги. Следы оросительной системы. Название так осталось – китайские овраги.

Крупные кости ... в свое время люди места захоронений... Там кое-где находили крупные кости. Это могли быть богатыри. Это в песочных местах. Братские могилы, может быть.

Близ Жемчуга небольшие сопки, там, говорят, метровая кость найдена. Это, говорят, предводитель, до сих пор ему почести отдают. «Баргуты» – это древнее бурятское или монгольское название. Некоторые буряты считают себя древними, а другие считают, что они от монголов отошли.

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Байминова Шагдара Дашиевича, 1926 г.р., бурята, с. Кырен Тункинского р-на РБ, октябрь 1995 г. (ЛА)

13. [О баргутах и названиях поселка и реки]*

Вот насчет Баргузина-то. Тоже говорили, что вот эти баргуты – первое поселение ихна было, вот где щас у нас мост через речку Баргузин есть, вот гора, вот возле этой гору было поселение. Здесь еще, когда я в сельсовете работал, молоденький был, приезжал Илиясов, здесь раскопки делали, действительно, здесь нашли, значит, ихно бывшее поселение, все он ... Не зря это ... Да, вот в честь, видимо, этих баргутов ... это какой-то род, баргуты, они как русские. В честь их, видимо, дали и название Баргузину, и речке Баргузин.

А потом вот в Какое, за Какоем была маленькая деревушка такая, Недороска. Эту деревушку я помню. Там жили все Скосырские, и их звали баргутами. И до сих пор говорят о Недоросках, что это баргуты. Так и до сих пор зовут.

Зап. Тихонова Е.Л. от Коневина Михаила Иннокентьевича, 1931 г.р., русск., с. Баргузин Баргузинского р-на РБ, октябрь 1996 г. (ЛА)

14. [О баргутах и их "следах"]*

Здесь жили какие-то огромные люди – баргуты. Это были, говорит, люди, занимающиеся сельским хозяйством и животноводством. Они очень крупные были, насколько ... это, конечно, легенда. В молодости ... здесь у нас есть река Банная, может быть, переходили ее, ручей, он сейчас сухой, наверное, а может быть, теперь огородов нету, так вода в нем есть. Мосты видели? Около милиции есть ... Вот. Если уйти туда в падь, дальше, там лежал оклад раньше из толстых-толстых бревен. Все говорили, что это была когда-то баргутская мельница. Так оно было или не так оно было? ... Мы-то ... мы застали только так вот эти бревна и перекладины, похожие на запрудину. Ну сейчас уж наверно ... мне-то уж восемьдесят семь лет ... а из этих бревен-то, наверно, ... там уж ничо нету ... Я уж тридцать лет, наверное, и в лесу-то не была ... Нет, вру я, была я десять лет тому назад, меня сынок возил, так что туда он не приезжал, конечно, но ведь у нас еще какая поверь ... мания есть – если мы что-нибудь видим, мы должны разрушить. Может быть, вот эти остатки, которые дерев были, может быть, они кого-нибудь и заинтересовали. Но наша молодежь их, наверно, давно выкорчевала и выбросила. Это тоже может быть ... О баргутах говорили, что когда ... здесь не росла береза. Очевидно, климат был суровее, и береза не росла. Вот, потом, когда стала расти береза, эти жители стали говорить, что здесь придет новое белое поколение людей. И они себя самоистребили.

[– А как, каким образом? – Соб.]

– Ну, поубивали или поумирали, не знаю я. Они, в общем, исчезли.

[– Говорят, они себя сами в ямах погребали? – Соб.]

– Может быть. Ну вот, они, в общем, решили, что с этими людьми они встречаться не будут. В моей памяти мы с дедом, с материнным отцом, я старшая была, они меня как-то ... кто едет куда, с собой ... на лошадях ездили. Дедушка весной поехал в Суво, он сувинский был, сеять себе десятину хлеба. Лошадь у нас была. Поехали мы. И когда пахали, он выпахал удила'... Вы знаете, это были необыкновенной величины удила'. Они, наверное, были каждое же ... железина по полметру. Вот такие, наверное, они были. И были вот такие вот огромные кольца. Представляете, на какую лошадь можно было одеть этот ... эту узду или там чего ... эти удила, на какую ... Вот. Видите. Но, это я видела. Куда потом их девали ... я еще притащила их в школу, ну, а раньше ведь не очень на это обращали внимание. Ребята ... не моего класса однажды нашли кость. Я не помню, где они ее нашли. Вы знаете, она была вот такой вот, может быть, величины, это кость голени. Но поднять ее было трудно. Она была очень тяжелая, причем, она была не вся голень, а часть. Значит, действительно, кто-то здесь жил крупный. А как больше там, не знаю я...

Зап. Тихонова Е.Л. от Башикир Тэмы Яковлевны, 1909 г.р., еврейки, п. Баргузин Баргузинского р-на РБ, сентябрь 1996 г. (ЛА)

15. [Об аборигенах края]*

Сначала-та жили здесь китайцы и монгольцы. Юрты тут. Пойдешь глядеть, они юрты так от по горам были. А когда березник-то пошел, а тогда и сказали, что усё, березник пойдет – белый человек придет сюда.

Зап. Миронова-Шаповалова Н.А. от Ивайловской Степаниды Сергеевны, 1941 г.р., семейской, с. Десятниково Тарбагатайского района РБ, декабрь 1999 г. (АС)

16. [О самопогребении монголов и китайцев]*

И рассказывала мне тоже моя старенькая прабабушка. И вот она говорила, что они, люди-то вот эти – монголы и китайцы – они даже заходили, говорит, рыли в оврагах такие землянки, подрубали их и засыпались сами, погибали, говорит. Да, потому что именно березы стали расти в этих местах, и они уже предполагали, что должен белый человек прийти.

Зап. Миронова-Шаповалова Н.А. от Вишняковой Г.А., 1969 г.р., семейской, с. Десятниково Тарбагатайского района РБ, декабрь 1999 г. (АС)

17. [Баргуты]

Значит, вас баргуты заинтересовали? Ну, тут никак не называется. Допустим, в Бодоне баргутская канава. Но, канава... не знаю уж, выкопали там кого-то. Ну, не баргуты же ее копали. Не может этого быть. Падь баргутская. ... Но, тут вот, на местности. Распадок баргутский. Так что сомневаться не надо, что был такой народ. Исчезают люди. (А не рассказывали, как они выглядели? – Соб.). Так вот видите, идет само основание-то слова барг. Баргузин, баргуты. Барг – зверь какой-то крупный тут. Говорят, что так назывался уссурийский тигр. Но, похожее... Тогда территория его охватывала его владения, даже эти места. Ведь все ареалы хищных людей... Этих, не людей (смеется – Соб.) как-то сокращаются. Более таких... даже теперь-то оставлено даже людьми. Хищным-то зверям надо где-то жить. Вот это ... вот, допустим, Читинская область, север Баргузинского района, северо-восток, это тут уже так установлено, что тигр тут сюда заглядывал частенько. Ну, копытные были такие. Связывали пребывание тигра с пребыванием кабанов. Кабаны здесь были не всегда. Щас все-таки рассказывают, что мало стало кабанов. А вот появились они еще в бытность мою егерем. <...> (Тигр – это барг, получается? – Соб.). Барг, да. (А как это с баргутами, с людьми связано? – Соб.). Ну, как сказать. Баргуты

могли себе сами присвоить, потому что отважный зверь, почему племени не получить такое имя. Это же северобайкальские индейцы, обязательно тотем-то какой-то такой, защитный. А в бурятском языке борог – это тоже зверь. Вот именно вот эти три первых звука – борг – они походят на ворчание хищного зверя, «борг» (изображает рычание – Соб.). Отсюда все и пошло. И на людей попало. <...> (Когда баргуты жили здесь? – Соб.). Ну, это очень давно, это надо относить еще, как сказать, в каком-то тыщцелетии даже до нашего... давно. Потому что орочёны из эвенкийских этих племен – это самое древнее орочи. Вот их мало. Они наверняка уж после баргутов этих были. Да потом тут монгольские завоеватели тоже побывали. <...> (А куда баргуты подевались? – Соб.). Ну, как обычно бывает, гость, который пожелал стать хозяином, хозяина убирает, так вот, это закон. (Значит, их поубивали, получается? – Соб.). Прежде всего, люди побегут, которые успевают. Какие-то убегут, вот, куда убежали, где уцелели, это же все по следам найдешь.

Зап. Тихонова Е.Л., Игумнов А.Г. от Постникова А.И., 1912 г.р., с. Суво Баргузинского района РБ, август 2003 г. (ЛА)

18. [О баргутах]

У нас родня там работает у вас... Надя. Вот она ездил в Читкан, нашел там, в каком-то году баргуты жили. На камне, говорит, выбито, говорит, в каком, в каком году жили. Она мне спрашивала, я говорю, не знаю такого. Потом приехала, говорит, мы нашли. (А старики про них рассказывали что-нибудь, про баргутов? – Соб.). Им рассказывали. Потом давай, говорит, вода-то ушел, баргуз[инской] долины, и они давай сам себя убивали, говорят. (Это кто рассказывал? – Соб.). Старики. Ага. (А почему они стали сами себя убивать? – Соб.). Ну, видимо, баргузин долина вода ушел, видимо. И значит, жить негде. Сам себя убили. Вот Николай Козулин сто девятнадцать лет жил. Он подкову нашел баргутску, четыре фунта подкова. Что ж за кони были. Фунт это сколько – четыреста грамм надо, по-моему. Вот, четыре

фунта. (А как они себя убивали? – Соб.). Ну, видим, земля завалит, видим. И зашли, и столб рубили, задавило их. Вот, щас в Читкане нашли, вот, слышал, Надя рассказывала, что нашли, грит, такое дело. <...> (А как баргуты выглядели? – Соб.). По рассказам, говорили, высота девять..., или двенадцать, говорили [неразб.] большие люди были. Они пахали, говорят, ногой. Ага. Им каки-то плуг делали деревянный и тащили. Потом буряты приехали сюда. Видимо, селенгинские... <...> (А береза здесь всегда росла? – Соб.). Вот, вот это правильно... вопрос. Когда береза росла, и вот эти, как щас говорили, баргут-то, вот. Бело растение, нам делать нечего. Вот, сам себя поубивали. Береза вот эта, бела-то. Только родился, как, рос (О березе. – Соб.), говорят, о-о, у нас делать нечего. (А почему делать нечего? – Соб.). Я не знаю это. Чо-то, видим, природа, или как ли.

Зап. Тихонова Е.Л., Игумнов А.Г. от Буянтуева Ц.К., 1933 г.р., бурята, с. Суво Баргузинского района РБ, август 2003 г. (Информант говорит с сильным бурятским акцентом)(ЛА)

19. [О баргутах]

Первые баргуты жители на той стороне вот, где... Раньше у нас через речку паром был, сейчас мост. И вот на той стороне, там раньше были стоянки баргутов. (На той стороне Баргузина? – Соб.). Да. На той стороне, вот, Баргузина, где вот там горка есть, там это место. Но, вот это баргуты, считались, что первые были жители, видимо, нашей долины. И вот поихнему, видимо, и Баргузин назвали речку. Ну, и, естественно, потом и поселок Баргузин стал уже здесь. А баргуты, Бог его знат, что это за люди. Некоторые говорят, что это тунгусы'. Вот, тут старики раньше говорили, что это вроде бы тунгусы были. Некоторые говорят, каки-то пришельцы были тоже, ну, естественно, не местное население. Ну, а местное население первыто здесь были тунгусы и буряты. Буряты, это с Монголии пришли. Тунгусы –

это местные жители были здесь. Поселок Бодон был, в основном, Белые воды, где проживали эти тунгусы. В основном, они по той стороне селились Баргузина. А по этой, видимо, баргуты. И вот... И еще был поселок Какуй и от него где-то километра полтора-два был поселок Недоросково. И вот там жили Скосырские. Вот их всех почему-то звали баргутами. Это, видимо, когда-то какой-то поселился там, действительно, род баргутов, и вот от этого и пошли эти баргуты. (А как узнали, что здесь баргуты жили? Ведь когда русские сюда пришли, баргутов уже не было? – Соб.). Ну, первые русские пришли, видимо, еще застали стариков, которые от этого узнали. По всей вероятности, так. (А я слышала, находили кости какие-то? – Соб.). Вот, этот Элиасов изучал. Да, здесь и кости находили, стоянки, где они проживали. Ну, может, ихни кладбища. Даже в Баргузине у нас есть два или три кладбища, которые это уже, ой, много! Их вообще не знают, что они есть. Случайно начинают что-нибудь строить, и находят могилки возле могилку. Это, естественно, было кладбище когда-то. (Чье? – Соб.). Ну, наше, вот этих жителей, а кто уж они там жили, баргуты или... Ну, по всей вероятности, баргуты, после – русские. Здесь буряты, в основном, не жили, в Баргузине. Вот только могли жить баргуты, а потом уже здесь началось вот это, русско-еврейское население пошло. Ссылные, короче говоря.

– А кто первые жители Баргузина, не известно? (Соб.)

– Ну, первых сейчас трудно вспомнить, не знаю.

– А почему окрестные села так называются – Читкан, Душелан, Суво, Уро? (Соб.)

– Ну, допустим, Читкан – это я давно-давно слышал, что это тоже название тунгусов. Раньше это место было, где населялось много птицы. Сейчас их называют чирки, эту птицу. Вот. А раньше их называли чи'тки. И вот потом, когда русские здесь появились, эти тунгусы, а они уже там проживали, они объяснили, что здесь богатые места, там много птицы, хорошая земля, ну, русским. И вот они и поселились, и они назвали по-своему Читкан. А по-тунгусски это чи'тки, птицы. Там слишком много было

птиц. Ну, утки. Это утка чирок. По-тунгусски-то их читок, видимо, что ли, читки. Ну, вот, образовался Читкан. А вот Душелан, Суво – это я даже не скажу. Бодон – это тунгусское поселение. В переводе – не знаю.

Зап. Е.Л. Тихонова от Коневина М.И., 1931 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г.(ЛА)

20. [О баргутах]

Баргуты – это наши предки, которые заселяли нашу долину. Баргузин... нашу долину. И поэтому назван наше село в честь баргутов <...> (Ухова Г.М.).

Исходя даже из того, я говорю, Недоросково поселок был, и вот там, в основном, проживали, их всех звали баргуты. Значит, эта деревушка была небольшая, ну, может быть, там двадцать-двадцать пять домиков было. И вот называли их всех баргутами. Ну, и по всей вероятности, это ихние, как говорится, уже предки были баргуты. Ну, и назвали, значит, и речку Баргузин, и потом, впоследствии, и построили вот этот острог Баргузин. В честь, видимо, этих баргутов. А кто они такие, баргуты, были? Русские, нерусские? Ну, по всей вероятности, это нерусские (Коневин М.И.).

Зап. Е.Л. Тихонова от Уховой Г.М., 1937 г.р., Коневина М.И., 1931 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г.(ЛА)

21. [О крупных людях]

– Бабушка говорила, почему такие здоровые все у ней были, ну, как ... муж был Митрофан Александрович, два метра, наверно, высоты. Все говорили, что они из баргутов. Дедушка у меня, Митрофан. Все братья были вон какие, по два метра высоты, здоровы (Ухова Г.М.).

– Считали, что баргуты были крупный народ. Крупного роста люди были (Коневин М.И.).

– Дедушка вон какой был. В плечах вот такой здоровенный, в плечах. Метра два, наверное, больше. Руки какие, и сам. Это все говорила бабушка та, мамина мать. Ну, она говорила, что мой муж из баргут. Мы все говорили: «Какой дедушка высокий ростом! Почему такой высокий дедушка, в плечах такой, руки такие, наших надо там две руки таких». Она говорила, они из рода баргутов. <...> (Ухова Г.М.)

– Считалось, что баргуты были очень крупные люди. Большого роста, сильные, огромные были люди.. Вот и считали, кто... Ведь до сих пор легенда-то ходит, что, если большой человек, но, это, говорят, наверное, баргутских кровей. Видимо, большие люди были, эти баргуты (Коневин М.И.).

Зап. Е.Л. Тихонова от Уховой Г.М, 1937 г.р., Коневина М.И., 1931 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г.(ЛА)

22. [О баргутах]

Теперь, по преданию, у нас вот на правом берегу реки Баргузин находится Лысая гора. Это гора, которая практически наполовину не имеет растительности. Ну, в настоящее время дети, так сказать, катаются с нее в зимнее время. А когда-то, по преданию, значит, шли предания, вот, от моих, я слышала, бабушек о том, что им родители рассказывали, что на правом берегу реки Баргузин жили как раз вот баргуты. Так, они жили, значит... тогда река имела... была значительно уже, и, значит, эти племена, они часто воевали, значит, вот, с эвенками. Вступали в военные отношения, были потому что очень воинственные. И по преданию рассказывается так, что эвенки не уступали им в военном снаряжении и в своих, значит, навыках военных. И поэтому когда были столкновения, и порой столкновения были настолько вот эти воинственными, что, значит, баргуты применяли не столько свои вот эти военные навыки, чтоб победить эвенков, а применяли хитрость. То есть, они поднимались на вершину горы и исчезали бесследно.

Поэтому считают, что вот в нашей Лысой горе были подземные ходы, по которым, значит, баргуты уходили.

Теперь вот местное население часто баргузинцев называют баргутами. Теперь, сами по себе, ну, я так сужу, по крайней мере, какими были баргуты, что это были люди очень жестковатые, некоторые жесткие такие по характеру. Теперь, люди, которые вели такой обособленный образ жизни, не общались они с другими племенами, были воинственными. И вот местные жители Баргузина, некоторые местные, которые вот именно они переняли эти..., я бы сказала, такой характер. Потому что Баргузин, он напоминает сегодня как купеческий городок. Теперь узкие улицы, замкнутый городок. Хотя баргузинцы очень гостеприимные, но в то же время они не всегда принимают всех гостей. Вот есть такой вот свой характер вот у них, у местных жителей. Теперь по-своему они люди несколько такие, как сказать, ну, может, не всегда воздержанные, баргузинцы. Бывает, порой принимают в штыки. И вот я как раз о баргутах читала как историк, то у них, значит, наследственные как бы черты есть.

Зап. Е.Л. Тихонова от Зарубиной Г.А. (в девичестве Скасырская), 1946 г.р., грам., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

23. [О баргутах]

(Меня очень заинтересовала Лысая гора. Там баргуты какие-то ходы рыли? – Соб.). Да. Ну, вот знаете, вот, приезжали экспедиции, но они не смогли обнаружить. Здесь работала экспедиция. А по рассказам, вот, как-то постоянно это сохранилось, мне бабушка рассказывала, от своего деда, там они говорили, что такие были очень мужественные люди. И вот именно что вот эта Лысая гора имеет как бы свои тайны. <...> (А о баргутских ямах, баргутских канавах что-нибудь слышали? – Соб.). Нет, о таком я не слышала. Такого нет, нет... Я вот единственно что – о Лысой горе, конечно, слышала. Слышала о том, что вот именно... и так это из поколения в поколение все

передавалось. Мы часто ходили же, я всегда вот думаю, интересно, там же огромные валуны есть, на ней стоят, и я думала, может быть, это под этими валунами. (А название Баргузин с чем связано? Почему так назвали? – Соб.). Ну, считают, что, вот, с племенами баргуты. Вот. Когда-то Баргуджин, Баргуджин название его было, считают, что по племенам баргуты. И я вот, у старых людей, вот, когда еще бабушка жила, я вот это слышала, что баргузинцев называют баргуты, да. Вот это я слышала. Почему это. Может быть, это оттого, что эти племена жили. Поколения шли эти такое. И часто, вот, иногда тоже люди ругаются или сердятся, говорят: «У, баргут настоящий!». Такое я слышала.

Зап. Е.Л. Тихонова от Зарубиной Г.А., 1946 г.р., грам., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

24. [О баргутах]

(Про баргутов слышали что-нибудь? – Соб.). Про баргутов? Нет. А-а-а-а! Нет, слышала. Оне далёко там жили. Туды, к лесу. Вот, иногда косили когда там, на ферме сено, то видели кости вот иногда. Кости там валялися. Вот старики говорили, это-то баргуты жили. (А кости больших размеров были? – Соб.). Больши кости были. Ага. И голову иногда находили, ну, там уже череп. Ну, это, кости. Вот это... мы спрашивали их-то, мы-то уж не помнили, там постарше нас жили старики, работали с нами, косили. Мы говорим: «Вот это что за кости?» Они говорят: «Баргуты жили здесь». Здесь раньше баргуты жили. Это уж Читкан кого построился. А оне жили далёко, коло лесу. (А не рассказывали, куда делись баргуты? – Соб.). Умирили тут-ка всяко разно. (А в ямах себя не закапывали? – Соб.). Не, не слыхала. Это не слыхала. Вот они (старики) говорили, что это баргуты жили. Это что тут за кости! Пропастина валялась раньше. Оне говорят, нет, здесь, говорят, баргуты жили. Что за баргуты, спрашивам. Оне: «Черны люди, черны люди». (А шерсть была на них? – Соб.). От как-то я не спра... но, ходили, говорят,

голые. (А про белую березу не слышали? – Соб.). Но, вот что-то говорили старики-то раньше. Стал, гряд, лес расти, всё тут, где они там жили, их не стало. Так, гряд, вымирать стали и вымерли все.

Зап. Е.Л. Тихонова от Прокушевой Е.Г., 1929 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г. (ЛА)

О заселении края и основании сел и деревень

25. [О населенном пункте Посольск]*

Посольск – название населенного пункта. Из России (центра) приходили посланники. Некоторых монголы поубивали. При царице Екатерине II, давшей по манифесту им право пользования водой, берегом и лесом, посланники занимались скотоводством. В степи у них были дворы для скота – отсюда название Степной Дворец.

Зап. Колодиным Д.М. от Алферова Ивана Степановича, 82 лет, с. Шигаево Кабанского р-на РБ, 16 июля 1956 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1756, п. 1, тетр. 11, л. 21-22.

26. [О селе Шигаево]*

Шигаево – село. Название произошло от носителей фамилии Шигаевых. Их поколение было в Иркутске, затем перешло (остались и в Иркутске) в здешние места. Жили Шигаевы богато. Родственники (Шигаевы) есть в селе Творогово. Шигаевы занимались скотоводством. Возле церкви, в постройке которой они принимали участие, хоронили своих. Шигаевы были мастерами, о чем свидетельствует архитектура церкви. Оставшиеся в Иркутске родственники посылали Шигаевым деньги на поправку памятников.

Зап. Колодиным Д.М. от Алферова Ивана Степановича, 82 лет, с. Шигаево Кабанского р-на РБ, 16 июля 1956 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1756, п. 1, тетр. 11, л. 22-23.

27. [История села Брянск]

Село Брянск называется потому, что впервые приехала сюда Брянская, вдова, женщина с детьми, ссыльная. Приехал ссыльный Бурлаков. Заспорили между собой, по чьёму имени назвать село. Брянская настойчиво требовала назвать село по ее фамилии, так как у ней было больше сыновей, чем у Бурлакова. Брянская добилась своего, и село стало называться Брянском.

Зап. Конечных А.Е. от Брянской Феклы Васильевны [год рождения не указан], с. Брянск Кабанского р-на РБ, 1956 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1756, п. 5, тетр. 9, л. 24.

28. [Как Забайкалье заселялось разными народами]

У старого хана бурятского был русский посол.

– Продай, – говорит, – мне земли столько, сколько займет бычья шкура.

– Ну, это мало, продать можно.

Продав ему земли с бычьей шкурой, все по договору оформили, узаконили. Взял русский посол шкуру бычью, разрезал на тоненькие ленточки, вбил кол, закрепил один конец и давай разматывать, много земли захватил, около гектара. Построил крепость, привел войска и давай бить бурятские и монгольские племена. Разбежались все, опустело Забайкалье. Стали из России переселяться русские. Так и заселилось разными народами Забайкалье.

Зап. Вельвер И.Э. от Богданова Игната Егоровича, 71 года, с. Малое Колесово Кабанского р-на РБ, 19 июля 1956 г.

29. [Нилова Пустынь]

В соборе святителя Иннокентия жил монах Нил. За провинность его судили, но он «удрал в побег» и долго скрывался по берегам реки Ухэ-Угун. Затем он нашел себе жилье в одной пещере, там он и жил. В той местности, где сейчас находится Нилова Пустынь, беглый монах обнаружил горячие источники, а около пещеры бил такой ключ, что вода имела температуру 35-42°. Найдя горячие источники, Нил доложил об этом духовенству. Источники имели (и имеют) целебные свойства. За все грехи Нил был прощен, а монахи стали заселяться в районе горячих ключей. Они построили дорогу к источникам, мост, церковь, часовню, стали заниматься сельским хозяйством. Пять монахов дожили до Советской власти. Приезжали на горячие источники лечиться в прошлом и сейчас. В настоящее время Нилова Пустынь находится в ведении Тункинского райздрави и там будет межколхозный курорт.

Зап. Ярневский И.З. от Софина Маммонта Даниловича, 1896 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, июль 1959 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1850, п. 3, л. 10.

30. [О Ниловой Пустыни]

Туранское село с древних пор населено. Туранцы стали жить и богатеть, задумали туранцы построить церковь. Церковь построили, но в то время грамотных людей мало было, попа нет.

Долго искали попа, решили обратиться в город Иркутск. Обратились в Иркутск, но архиерей тоже сказал: «Нету попа!»

Обратились в Иркутский монастырь к отцу Нилу. Отец Нил уважил просьбу крестьян, отправил одного монаха. А монах этот, видимо, трудолюбивый был, свободное время по тайге он бродил. Но бродил он не

так, как охотник с ружьем, а бродил он с палочкой и ведром. Палочкой по ведру стучал – зверя от себя отгонял, а в ведро ягоду собирал.

И вот однажды он от одного охотника узнал, что в одной пади есть горячие ключи. И решил он в одно время туда пройти. Прошел, далеко он прошел, километров с шесть от села Турай. И нашел эти ключи. И сообщил он Нилу в Иркутск.

А ягоды он собирал и в Иркутск отправлял, а отец Нил варенье варил и монаха хвалил.

Описал монах про ключи, приехал Нил к ключам, окропил их святой водой и велел построить там небольшой монастырь.

А в Монды в те времена только верховая тропа была (по горам), но проникали туда буряты-охотники.

И присмотрели те места, выгодные для расплода скота.

И эти монахи стали потихоньку в Ниловке жить, иметь монастырек. Строили дома, чтобы было где отдыхающим приютиться.

Зап. Косарева Л.А. от Бекетова Ивана Куприяновича, 1891 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, апрель 1963 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1927, л. 1-2.

31. [О селе Малый Куналей]*

<...> Малый Куналей – село русское. Название буряты давали. По речке. Тут речка Малый Куналей бежит. Монголы все захватили – от Байкала аж до самого Порт-Артура. Потом мы появились, лет триста назад. Прежде нас тут Смолины были. Они из бурят вышли, ну, там, смешались.

Зап. Игумнов В.А. от Каурова Алексея Родионовича, 1883 г.р., с. Малый Куналей Бичурского р-на РБ, 23 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 3, л. 452.

32. [О заселении Бичурского района]*

Пришел татарин Фалелей, поженился. Фалелеевы пошли. Смолин – монгол. Монголы были изгнаны. Потом другие понаехали. Тут были волости: Акино-Ключёвская, Мало-Куналейская. Кто где согрешит, того сюда ссылали. Они тут свое хозяйство устанавливали. В Бичуру выслали семнадцать безбожников. Они ушли в Тяхту. Наняли монголов. Он их ночью привел на гору (это в Бичуре). Они спустились и давай тут жить. Монгола показать никому нельзя было, его убьют, что он место показал.

Зап. Игумнов В.А. от Панова Луки Дмитриевича, 1892 г.р., с. Малый Куналей Бичурского р-на РБ, 24 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 3, л. 454.

33. [Об основании села Малый Куналей]*

Малому Куналею почти триста лет. Русские его образовали. Одно время шли сюды на переселение добровольно с Западной России. Сначала пришел сюда Филимон Фалелей. Здесь были выкрещенные, выходцы из бурят ли, с монголов ли – Смолины. Раньше сюды переселялись, чтоб в солдатах не служить. Сюды бежали. Ближе Загану буряты не жили. Здесь долины большие были, они (переселенцы) занимались хлебопашеством – вот сюды и пришли они. Церква наша по Хилку самая старая. Одну половину двести с лишним лет как построили, потом вторую пристроили. <...>

Зап. Игумнов В.А. от Фалелеева Петра Павловича, 1897 г.р., с. Малый Куналей Бичурского р-на РБ, 24 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 3, л. 476.

34. [Об исчезновении монголов и первопоселенцах]*

Тут была тайга непроходимая, место дикое. Людей сюда ссылали, в наказание, значит. Первыми сосланными здесь Запольские были.

А раньше здесь монголы жили. Вон там, на горе, когда пахали, находили стрелки железные, божков разных. А как пришли сюда русские, монголы стали сами себя давить. Такой сделает балаган вроде из камней, сам в него залезет и подрубит стойки. Ну, его там и заваливает.

А тут тайга дикая. И сейчас по Калтусу¹ пней много. Бродяги по суду бегали, в Рассею, значит, пробирались. Потом стали расчищать.

Я небольшой был, лет шести, отец сказывал: шесть человек на поселение пришли, распределили их по два, в Никольское, Ханхалой и Хараус. Одна изба там была, говорил отец, а не помню, кто в ней жил.

Когда первые строились, даже пилы никакой не было. Топорами рубили избы. И по сей день есть круглые потолки, из целых бревен. Потом это вошло в обычай: отцы, деды так делали. Вот у Давыдовых – Мальцевых сейчас такая изба с круглым потолком, у Спирихи, и еще есть. А может, и для тепла так делают.

Зап. Найдаков В.Ц. от Крылова Василия Леонтьевича, 1888 г.р., Бичурский р-н РБ, октябрь 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 1, л. 203.

35. [О селе Малый Куналей]*

Начали деревню строить. Сначала церкву построили (где клуб сейчас). Посылали коня вперед, где остановится, там и строить. Пустили коня, он на болоте стал, как в тупик, топнул ногой. Значит, тут и строить надо. Годов десять-двенадцать строили. Населению-то всего было домов сотня. Первые в Малом Куналее были Карпушинская избушка, Хомхоловская избушка, Кавизинская избушка да сараюшка. У дедушки моего еще зимовьюшка была. Строили мало-мало обструганными бревнами, топорами стругали, техники-то не было никакой. Люди жили не улицами, а кучками, там кучка, там кучка.

¹ Калтус (диал.) – болото. В тексте собирателя слово *Калтус* написано с большой буквы.

На краю жил Хамхул. Сейчас прозвище такое есть. Теперь этот Хамхул в середине живет, а был на краю. Мы все – ссыльные. Нагрешит чо, его сюда и ссылают. Сибирь-то плохой край считался. А он – хороший. Тут как каторга? Разжились. Кавизины и Ромаковы – все росейские. Хлызовы сюды заселились – хохлы. Чуваши, татары, все русскому богу молятся. Смолины – монголы, перекрестились. Плюснины – татары, Барсуковы, вот я бабу-то взял, – татары тоже. Татары, они грешили часто, их и засылали сюды. Русски с Россеи монголов не любили. И гнали их отсюда. Что монголы жили, это точно. Они много тут пооставляли. Блюдце золото нашли, печать монгольску. На печати, она медная, кумирни изображены. Чо такое кумирни? Ну, у русских церкви, а у них, значит, кумирни. Монголов тут жило много. Граница аж до Улан-Удэ доходила. Росейские как погнали их, так до Кяхты угнали. Монгол воевал, строил каменные избы. Еще есть сохранившиеся. В Шибертуе много.

Зап. Игумнов В.А. от Кавизина Филиппа Константиновича, 1900 г.р., с. Малый Куналей Бичурского р-на РБ, 24 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 3, л. 475.

36. [Заселение Баргузина]

И вот казаки, товарищи, помещиками были. И в Бодоне которы казаки, в Бурле казаки остановились, распределились в Телятникове казаки. Козулины все. Слыхал ты Козулиных все? Потомство идет казаки. Распределились вот эти. А буряты, когда етот Баргузин-то, значит, открылся, то ссыльных, суды же ссыльных. Мое потомство тоже, дедушка, мой прадедушка еще, ссыльный. Отправляли ссыльных суда. Вот. Там, значит, армия была, двадцать пять лет надо служить царю-то, двадцать пять лет надо служить. Оне убегали, дезертировали, их имали. Вот. Имали и, товарищи, фамиль спрашивали. Он говорит:

– Я Ворона.

Ему дают «Воронин». Фамиль Воронин, и отправляют в Сибирь.

Вот оне суда идут под другой фамилией. Потом другого поймают. «Я не помню родства своего» – «Непомнящий». У нас тут Непомнящий был. Фамиль – тоже фамиль была Непомнящий, сейчас потерялась уже. Вот эти фамилии, товарищи, все – Баргузин ссыльный весь, русски-то все ссыльны. Потомство, что идет, товарищи, оттуда все ссылали. Вот Баргузин начал тогда расти. И буряты с Цыгульского дацана попали. Вот. Цугольский дацан тоже бывал в ём. Он первый был. Оттуда когда Ермак Тимофеевич покорил Сибирь, то, значит, буряты там потомственны были. А каким уж родом это потомство возобновилось, кумуха его знат, я вот забыл, прямо вот эту историю.

Откудова родились вот эти баргуты, местны-то жители, как оне завелись, откудова завелись, я тоже это знал, но забыл сейчас.

(Чтобы достовернее казался его рассказ, он говорит, что истории эти все читал).

Зап. Матвеева Р.П. от Воронина Александра Афанасьевича, 1899 г.р., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2322, л. 68.

37. [О деревне Шапеньково]

Вот Шапеньково. Сейчас деревня Шапеньково. Раньше называли ее Молоковая. Это по первому жителю, Молоков поселился. И вот эта деревня Молоково была. Теперь она не Молоково, а Шапеньково. Это я точно знаю. (А кто он был, этот Молоков? – Соб.). Ну, не знаю. Всего скорее, какой-то ссыльный. В основном же здесь же это, ну, русские были все...русские здесь были, поляки, белорусы, все ссыльные. Здесь чисто русских-то вообще мало. Здесь в основном были поляки, белорусы. Вот эти западные. А вот как евреи сюда попали, не знаю.

Зап. Е.Л. Тихонова от Коневина М.И., 1931 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г.

38. [О взаимоотношениях с бурятами]

– А раньше буряты с русскими дружно жили? (Соб.)

– А здесь... Но, пошто, тоже дружат. Они раньше ямшичили. Буряты-то ходили в Баргузин, мясо возили, скота гоняли, особенно баран. И ночёвали, и всё, и... (В.Ф.).

– А с русскими-то хорошо, дружно жили? (Соб.)

– Но, дружно жили. Заедут ночевать, все равно пускали. Зимой оне, зимой ходили (В.Ф.).

– А когда буряты заходили, угощали их чем-нибудь? Чаем поили? (Соб.)

– Ну, оне свое привозили, оне свое привозили. Особенно оне мясо любили. Вот, оне варят это мясо, не доваривают, кровь бежит, едят, ага. Свои ели, свое, продукты. Раньше... (Г.И.).

– Но все равно же, чай-то наливали им? (Соб.)

– Но, конечно, чай-то кипятили (Г.И.).

– А посуда была отдельная для бурят? (Соб.)

– Неа (В.Ф.).

– Не-е-е. У нас вместе все было. Мы вымоем, да... (Г.И.).

– Потому-ка, лошадям сено давали. Оне же с Баргузина не повязут сено с собой, с грузом идут (В.Ф.).

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Истомина Василия Федоровича, 1924 г.р. и его супруги Истоминой Галины Ивановны, 1925 г.р., с. Нестерово Прибайкальского района РБ, сентябрь 2006 г. (ЛА)

39. [О хозяйственных взаимоотношениях с бурятами]

– А до того, как русские пришли на эту землю, здесь кто жил? (Соб.)

– Да, я уж не знаю, кто жил. Ну, по разговорам так я вот слышала, что здесь жили или буряты или эвенки. Буряты или эвенки. <...> Буряты жили очень бедно. Вообще, буряты очень бедно жили. Они же не имели жилищ, они не имели там одежды какой-то обычной, они жили в юртах, носили все из овчин. Они много, много держали овец, разводили овец. И вот из овечьих шкур брюки шили женщинам и мужчинам, куртки шили, вот так. Ну, а потом постепенно стали сживаться с русскими. Но, мне кажется, вражды не было раньше никакой между бурятами и русскими, не было вражды, вот. Как я уж насколько помню, ну дак это я когда, я-то уж старуха. А тут вот баргузинские буряты, из Баргузина, там все большинство буряты жили, вот, так они, когда ехали, гнали эти... целые стада овец, бывало, на продажу, я знаю, что они к нам заезжали, к свекрови к моей. Все, сдружились они, и она и говорит, оне несколько лет... но, они уж тут друг к другу по имени называли, и все. И она мне говорила, что они несколько лет к ним заезжали. И вот я из этого делаю вывод, что вражды не было между русскими и бурятами. Наоборот, дружно жили.

– А когда заезжали, как она принимала их? (Соб.)

– Ну, как она принимала. Ну, приехал, да приехал. Пригнали целое стадо овец, но. У нее уже дворы большие были, загоняли, вот. И в дом... так же в дом заходили, вот. В доме-то они тут варили, эту, баранину варили. Ну, как сказать вам, гостеприимные... не то что гостеприимные, а как... ну, в общем, разрешали заезжать и ночевать, бывать.

– А посуду отдельную не держали для бурят? (Соб.)

– Как?

– Посуду отдельную не держали для бурят? (Соб.)

– Не-е-т. Все из одной посуды.

– Не брезговали, нет, что они некрещеные? (Соб.)

– А они свою возили посуду. Они свою посуду возили. Они же из тарелок, допустим, они не ели, там. А они возили котлы таки вот чугунные,

такие котлы такие чугунные, вот. В этих котлах они варили не в доме, а на улице, там.

– А хлеб ели буряты? (Соб.)

– Ели хлеб. А как они?

– Раньше еще, когда русских здесь не было? (Соб.)

– Но, это уж я не знаю, без русских-то, ели или нет они хлеб. Наверное, ели. Это...давно уже к это... к хлебу-то приучились. Зерно толкли. Мельниц не было никаких. Зерно толкли, в муку превращали его. Ну, а потом тоже, замешивали лепешки. Но, русские-то, они хлеб как хлеб пекли, а буряты-то где... вот они там...на улице, на этих, на противнях на таких лепешки..., ели.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Липиной Веры Ильиничны, 1923 г.р., с Нестерово Прибайкальского района РБ, сентябрь 2006 г. (ЛА)

О названиях

40. [О названиях]

Вот когда на ссылку в Сибирь отправляли суда людей, в эти леса дремучи. И оне тут-ка копировались, копировались здесь и с Уралу был, человек был с Уралу. Окопировались тут и построились, званье дали – Уро. Вот Уро. У нас тут Карася хутор был, тоже двадцать домов, тоже там Карасин какой-то был. Вот Телятниково – тут Телятникова счас фамилия так она и идет. Тоже какой-то с Телятниковой сосланный был суды, себе построил и написался – Телятников. Здесь Телятникомских много у нас. Все – Телятникова фамилия ихна.

Зап. Матвеева Р.П. от Гаськова Ф.С., 1897 г.р., с Телятниково Баргузинского р-на РБ, 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 72.

41. [Топонимическое предание]

Вот название деревни Покойники идет от семи мужиков. Добыли осетра и наелись, а потом воды напились, все скончались – семь мужиков на острове, на море – Чивыркуйский залив пишется, а деревня так и называется – Покойники.

Зап. Матвеева Р.П. от Морокова Николая Прокопьевича, 1936 г.р., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, июнь 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 66.

42. [О названии Телятниково]*

Старики раньше говорили: откуда, почему-то Телятниково. Потому что здесь были телятники. Появилось сначала Уро, а суда телят гоняли. Так старики-то говорили раньше.

Зап. Матвеева Р.П. от Зверькова Леонтия Тихоновича, 1887 г.р., русск., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, июнь 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 65.

43. [Почему Читкан названье?]*

Вот Читкан ... Старики говорят: спрашивают, почему Читкан название? Старики говорят так: раньше никакого села не было, раньше за Байкалом ничо не было – тайга. И вот появился, говорят, какой-то читинский. В старое время ссылали людей, они церкви строили, загоняли их сюда. И один читинский был, пожил, облюбывал место ... И облюбывал себе место, холупу построил, старики говорили, и стал жить, так Читкан и пошел – читинский жил. Не знай, правду ли говорили, но имя' раньше было виднее, оне знали, слышали от стариков, ну а мы-то от них уж переняли – старики тоже говорили – проговаривали. Не знай, правда это или неправду.

Зап. Матвеева Р.П. от Зверькова Леонтия Тихоновича, 1887 г.р., русск., с. Телятниково Баргузинского р-на РБ, июнь 1982 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2322, л. 65.

44. [Как произошло название села Кабанск]

Сосед говорил. Здесь был лес, и водились кабаны, дикие кабаны, и поэтому называли «Кабанск», как речка Кабаниха.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Жмакиной Марии Федоровны, 1913 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 157.

45. [О названии села Кабанск]*

Кабанск, я слышала от старых людей, что вот тут час котора речка течет, тут была большая речка, и вот, где мы живем и тут – все был лес. И тут водились кабаны – свиньи дикие. И вот опять от этого, от этих свиней называли эту речку Кабанья, а от Кабани называли Кабанск.

Зап. Юркин В., Сальникова Н., Шлянова Е. от Родьевой Марии Самойловны, 1909 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 158

46. [Происхождение названия села Ньюки]

Раньше называлось село Анисовкой по имени богатого мужика. Поп ехал в деревню отпевать покойника и лошаденка его застряла в зыбуне. «Ну-ка, ну-ка!» – Долго понукал поп лошаденку, вот и произошло это название «Ньюки». <...>

Зап. Доржеева Т., Доржиева Э., Сахаровская М., Николаева И., Гудупова С., Ринчинова Д. от Ананиной Александры Демидовны, 1918 г.р., русск., с. Ньюки Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 150.

47. [Откуда произошло название села Ньюки]

Старики болтают. Была грязная деревня. Ехал богатый и засел в грязь, а вощик на лошадь потянул – ну, ну, а получилось у него – ню, ню. Богатый и говорит: «Но ладно, дадим этой деревне название Ньюки». Старики так болтают, может, неправда все это.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Кашурина Григория Иосифовича, 1913 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 160.

48. [Происхождение села и названия Ньюки]

Сюда ссылали людей, потому что жалели пули и на плаху не отправляли. Здесь поселились три семьи: Емельяновы, Ипатьевы, Ананины. Они из Москвы шли пешком.

Ананиных было три брата: один уехал обратно в Россию, один ушел к семейским (фамилия у него изменилась в Ананьев), один остался здесь.

Все три семьи построили по одному дому в разных концах, чтобы не мешать друг дружке. Корчевали землю, хлеб сеяли, обзаводились семьями. А село-то образовалось в 1365 году.

Был здесь богатый Анисьев, при его жизни село называлось Анисовкой. Он умер, а село стали называть Ньюки.

Зап. Доржеева Т., Доржиева Э., Сахаровская М., Николаева И., Тудупова С., Ринчинова Д. от Ананиной Александры Демидовны, 1918 г.р., русск., с. Ньюки Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 151.

49. [О названии деревни Колесово]*

Но вот деревня Колесово. Она когда сначала, там два-три домика было, это было поселение. В той деревне, видимо, жили таки', ну, умелые руки, изготавливали колесья для телег. И дальше, когда стала расстраиваться эта деревня, ее называли Колесово. Вот так она идет до сих пор: Колесово и Колесово.

Зап. Юркин В., Сальникова Н., Шлянова Е. от Родьевой Марии Самойловны, 1909 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 154.

50. [О названии Колесово]*

Ну, вот, допустим, Колесово, я сама с Колесово уроженка. И там вот первый, значит, именно начал строиться по фамилии Колесов. И называли эту деревню Колесово.

Зап. Юркин В., Сальникова Н., Шлянова Е. от Исаевой Прасковьи Кузьминичны, 1924 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 161.

51. [О названии Красный Яр]*

А Красный Яр – это я сама не знаю, я тоже слышала, что он тоже на берегу, что этот берег – обрыв и там песок был красный. И вот эту деревню

назвали Красным Яром. А там, под обрывом, был красный песок. Он и сейчас, по-моему, выглядит.

Зап. Юркин В., Сальникова Н., Шлянова Е. от Родьевой Марии Самойловны, 1909 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 152.

52. [О названии села Красный Яр]*

Как произошло название Красный Яр? Думаю, что там берег крутой. Селенга вдоль деревни протекает. И в одном месте земля красная-красная. А яр – берег крутой. Вот и назвали Красный Яр.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Капустиной Марии Григорьевны, 1911 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 155.

53. [О названии сел]*

Как произошло название Пашино и Фофаново? По имени первых поселенцев. Паша и Фофан.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Капустиной Марии Григорьевны, 1911 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 155.

54. [О названии Степной Дворец]*

А Степной Дворец – это деревня почти на берегу Байкала. Природа хорошая, ну и, говорит, это как дворец был построен дом какого-то богатого человека. И так назвали Степной Дворец.

Зап. Юркин В., Сальникова Н., Шлянова Е. от Родьевой Марии Самойловны, 1909 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.
ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 153.

55. [Как произошло название Кычино]*

Как произошло название Кычино? Поселенцев ссылали сюда. Один поселился у нашей деревни. Себе ямку выкопал. И он к каждому слову почти приговаривал: «Кыш». А потом стали сюда других поселенцев присылать. И, ну, где живут? Там, у Кыши. А потом уж как-то окультурилось и стало называться Кычино.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Капустиной Марии Григорьевны, 1911 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.
ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 156.

56. [Откуда появилось название села Закалтус]

«Калтус» – значит грязь, вода, болото. Село находилось за калтусом – Закалтус.

Зап. Абрамова Э., Садовская М., Фефелова Л., Шелковникова Е. от Черных Ольги Петровны, 1910 г.р., русск., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, июль 1984 г.
ЦВРК ИМБТ, инв. № 2341, л. 159.

57. [Предание]

Я помню, когда судно погибло, он еще не был здесь, но люди жили здесь еще до его, ну, рассказывали. Здесь, значит, наше село называли «Летники», бурятское название. А там в Тауре, там зимники были. Они,

значит, сено, там у них покосы были. Он сено накосят и живут там зиму, а лето сюда, вместе со скотом, горы открытые здесь были. Вот такое было название. Я даже не знаю, какое было название той реке, так как я этого дела не уловил.

А эти местные эвенкийские названия и были. А когда уж это судно погибло, ну говорят так, раньше на судах здесь рыбу возили, здесь корабельщики работали, тысячами здесь людей заезжало в Нижнеангарск. Там в основном рыбачили и попали, значит, под ветер, под шторм. Стали на якорь, и их выкинуло судно. И они на дереве там, значит, вырубил. Даже родитель мой говорил, что это было там нарублено на дереве. Аха, что это я все слышал, но видеть-то я уже не видел.

Они уже стары, на лиственнице большой вырублено было. Значит, фамилии-то, таки-то такие горе мыкали, в связи с крушением судна. Уж как они-то отсюда выбирались, когда лед на Байкале стоял.

А вот там уж пять километров поселок отсюда стояло это дерево. А там теперь совхоз Заимка.

Поселок наш несколько названий носил. Здесь и тюремные были, и ссыльные были, и политические были. Вот и назвали Горемыка.

Зап. Кляус В.Л. от Сверлова Константина Леонтьевича, 1919 г.р., русск., с. Байкальское Северо-Байкальского р-на РБ, 1986 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2351, п. 2, л. 327-328.

58. [Названия рек и озер, записанных от М.Д. Софина]

<...> Озеро Каторжан – большое, глубокое, высокие горы, по преданию, раньше здесь скрывались бежавшие с каторги заключенные.

Озеро Пахино – на нем рыбачил старик Павел – Паха.

Озеро Кузьмичихи – женщина-рыбачка добывала рыбу зимой.

Озеро Беспавлово [Так в оригинале. – Е.Т.] – названо в честь рыбака Дениса Беспалова, умершего сорок лет назад.

Озеро Борискино – на нем рыбачил бурят-богач Борис <...>

Зап. Ярневский И.З. от Софина М.Д., 1896 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, июль 1959 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1850, п. 3, л. 8-10.

59. [Борискино озеро]

По рассказам я интересовался, почему так называется. Когда-то шел по этому руслу Иркут, он отошел в сторону, осталось углубление, и там образовалось Борискино озеро. На берегу жил лама Аюшеев, по нему назвали озеро. Ничем оно не примечательно. В общем, это старое русло Иркуты. Может, ламу Бориской звали. По-бурятски, может быть, Бадма, а по-русски – Бориска.

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Нефедьева Семена Андреевича, 1923 г.р., русск., с. Кырен Тункинского р-на РБ, октябрь 1995 г. (ЛИА)

60. [Как И.К. Бекетов объясняет названия некоторых рек и озер]

<...> Зун-Мурин – В древние времена один богач-бурят переправлял табун лошадей через реку, но вода разлилась, и его сто лошадей утонуло. Зун (сто) – Морин (лошадь) – бурятск. Сколько у него всего было лошадей – неизвестно. <...>

Зап. Ярневский И.З. от Бекетова Ивана Куприяновича, 1891 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, июль 1959 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1850, п. 3, л. 14.

61. [О Зун-Мурине]*

<...> Зун-Мурин – речка с мостиком. В тот момент, когда к ней подошел Суухэр, речка была очень глубокая, не найдя брод, Суухэр уронил

большую лесину и по ней перешел на другой берег. Перейдя на другой берег, он уронил еще одну лесину, получился мостик <...>.

Зап. Ярневский И.З. от Шорстова Павла Никифоровича, 1880 г.р., с. Кырен Тункинского р-на РБ, июль 1959 г.

ЦВРК ИМБТ, № 1850, п. 3, л. 1-3.

62. [О названии реки Зун-Мурин]

Зун-Мурин – в переводе подстрочном «сто лошадей», «зун» – сто, «мурин» – лошадь.

Когда-то раньше при переходе реку, видимо, из числа большого количества воинов сто воинов унесены были нахлынувшей водой. Она потоками ... валами приходит, большой вал снес сразу сотню людей. Есть такой вариант. Бытует.

Зун-Мурин – сто рек тоже. «Мурин» – «морин» – созвучно. Начало берет от Орон-Души и по пути впадает много рек. Которая из них правильная – никто не установил.

Первый вариант – Зун-Мурин – Восточная река с восточной стороны большой восточной долины. Зун – восточный (одна восточная река или сто восточных рек).

– Русские рассказывают это предание? (Соб.)

– Нет. Но они могли так перенять. Русский тоже мог так передать.

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Байминова Шагдара Дашиевича, 1926 г.р., бурята, с. Кырен Тункинского р-на РБ, октябрь 1995 г. (ЛА)

63. [О названии Зун-Мурин]

Зун-Мурин – сто речек, говорят. А другие говорят – сто лошадей. Это все. Но а в основном я слышал, что это сто речек сливаются в одну.

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Нефедьева Геннадия Алексеевича, 1930 г.р., русск., с. Кырен Тункинского р-на РБ, октябрь 1995 г. (ЛА)

64. [О реке Зун-Мурин]

Зун-Мурен... Зун – сто. Мурен – сто коней, говорят, якобы монголы утопили. Куда гнали? Кто чё говорит. Из стариков кто-то рассказывал. Кто говорит, сто рек впадает в эту речку, сто притоков... В самом ли деле сто рек впадает в Зун-Мурен... Легенда, якобы, монгол утопил сто коней ... Вот поэтому стали речку звать «сто коней».

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Нефедьева Семёна Андреевича, 1923 г.р., русск., с. Кырен Тункинского р-на РБ, октябрь 1995 г. (ЛА)

65. [О названии села Посольск]

Но Посольское – это название по послам. Посольск же пятьдесят километров отседова. Прямо на Байкале живут, Посольск стоит. Послов каких-то царь отправлял Байкал исследовать. Но и это... послов этих убили. Там памятники стоят этим послам, отдельно. Но и вот, это, построили церковь там. Посольск, так по послам оно называется, Посольск. Большая Речка, деревня, двенадцать километров от Посольска. Но все, больше вам ничё не могу сказать.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Черных Николая Васильевича, 1936 г.р., с. ЗакалтусКабанского р-на РБ, октябрь 2005 г. (ЛА)

66. [О названии села Читкан]

Это когда-то было такое место, озеро там, глухое место. И там, значит, копилась птица – утка. И в основном, значит, там много было чирков, как мы

их щас называем, утка-чирок. Вот. И от этого названия ... что-то оно ... чирок и чита ... что-то связано, не знаю, точно не скажу, почему. Ага ... Короче, может быть, это тунгусское название, всего скорее, это тунгусское название. Здесь долина тунгусов, в основном. Первые поселенцы были тунгусы, а не буряты, буряты потом уже пришли, а русские тем более взади еще. Вот это Читкан название.

Зап. Тихонова Е.Л. от Коневина Михаила Иннокентьевича, 1931 г.рожд., русск., п. Баргузин Баргузинского р-на РБ, октябрь 1996 г. (ЛА)

67. [О первых жителях и названии села]

(А кто первые жители Баргузина, неизвестно? – соб.). Ну, первых сейчас трудно вспомнить, не знаю. (А почему окрестные села так называются – Читкан, Душелан, Суво, Уро? – соб.). Ну, допустим, Читкан – это я давно-давно слышал, что это тоже название тунгусов. Раньше это место было, где населялось много птицы. Сейчас их называют чирки, эту птицу. Вот. А раньше их называли чи'тки. И вот потом, когда русские здесь появились, эти тунгусы, а они уже там проживали, они объяснили, что здесь богатые места, там много птицы, хорошая земля, ну, русским. И вот они и поселились, и они назвали по-своему Читкан. А по-тунгусски это чи'тки, птицы. Там слишком много было птиц. Ну, утки. Это утка чирок. По-тунгусски-то их читок, видимо, что ли, читки. Ну, вот, образовался Читкан. А вот Душелан, Суво – это я даже не скажу. Бодон – это тунгусское поселение. В переводе – не знаю.

Зап. Е.Л. Тихонова от Коневина М.И., 1931 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

68. [О названии Телятниково]

(А Телятниково почему так называется? – соб.). Ну, Телятниково-то можно и не гадать, можно думать. Какой-то поселился там Телятников

первый. Потому что эта деревня почти состояла на восемьдесят, на девяносто процентов из фамилии Телятников. Это какой-то, видимо, поселился первый русский Телятников, вот в честь его и назвали Телятниково.

Зап. Е.Л. Тихонова от Уховой Г.М, 1937 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

69. [О названии Малое и Большое Уро]

По реке Уро ... Уро – река, река, она всю жись река Уро. По реке Уро и деревня Уро. Большое Уро, Малое Уро. Значит, Большое Уро – больше эта деревня, эта меньше, малая ... А по рьяке, по нашей реке называются эти две деревни.

– А почему реку Уро назвали? – соб.

– Вот это я не скажу ... Откуда она, эта ... откуда взялась эта рьяка, почему она Уро, так называется.

Зап. Тихонова Е.Л. от Германовой Анны Пантелеймоновны, 1922 г.р., с. Малое Уро Баргузинского района РБ, октябрь 1996 г. (ЛА)

70. [О названии Нестерово]

– А вот у вас много деревень разных вокруг – Карымск, Ангыр. Почему они так называются? – соб.

– Тоже не знаю.

– Не рассказывали? – соб.

– Не-а. Но, тут какой-то первый приехал, видно, Нестер. Фамиль не знаю, имя Нестер было. Вот, видно, по его, это, имени прозвали это Нестерово.

– А кто он такой был, этот Нестер? – соб.

– Так просто так, приезжий. Организовывал... сам работал, рабочих держал.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Истомина Василия Федоровича, 1924 г.р. и его супруги Истоминой Галины Ивановны, 1925 г.р., с. Нестерово Прибайкальского района РБ, сентябрь 2006 г. (ЛА)

71. [О названии села Кардон]

Вот село Кардон, вы думаете, почему так названо? Это раньше гнали ссыльных или вот заключенных. А там же железная дорога, вот возле железной дороги и кордон. Кордон – это слово тюремное, кордон. Потому что там оне останавливались и садились на поезд. И назвали это село Кардон. Вот на каком основании он назван. Вот это я могу свое село объяснить. ... Но Кардон знаю, что вот именно Кардон назвали, что останавливались там политзаключенные, все на воздух.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г. (ЛА)

72. [О названии села Шаралдай]

– А почему село называется Шаралдай? (Соб.)

– Желтые пески. У нас же много песка. Это сейчас как-то нету. А вообще-то у нас песчаные бури, у нас же какой-то песок. Вот в Загане его нету, в Куготах его уже нет. А у нас же пески. Вот мы проезжали сейчас лес, там сосеночки, у нас есть... называется Яр. Вот он полностью песчаный, там вообще, там бурханы песка. Вот у нас за этим, там вот овражки, они все состоят из песка. Песок, песок. В Куготах этого же нет, в Загане тоже нет. И вот, видимо, заметили, желтые пески, пески. Это же бурятское название, буряты еще давали, еще до нас.

Зап. Матвеева Р.П., Тихонова Е.Л. от Володиной М.И., 1960 г.р., в с. Шаралдай Мухоршибирского района РБ в 2011 г. (ЛА)

Предания и устные рассказы старообрядцев Бурятии (семейских)

73. [О семейских]*

– А вот семейские, кто они, почему семейские? (Соб.)

– Дак они семейские со старинки. Вот, примерно, здесь, в Шаралдае, в Загане, в Мухоршибири, вот Большой Куналей, Бичура.

– А вот старики раньше не рассказывали, откуда семейские сюда попали? (Соб.)

– Нет, разговора не было, но семейские – это, по-моему, их семьями ссылали в те времена, сюда, ... такую глушь.

– А кто ссылал? (Соб.)

– Ну кто, Екатерина, наверное.

– А за что? (Соб.)

– Ну, провинятся, наверное, у нас же тут Богомазы, Овчинниковы – это же усе сосланные.

Зап. Матвеева Р.П., Стрельникова Т.С. от Калашникова Сергея Поликарповича, 1940 г.р., с. Куготы Мухоршибирского района РБ, июнь 1998 г. (АС)

74. [О заселении Бичуры]*

Слепневская фамилия переселена сюда из Самары. Сосланы за религию, слышал поди, про раскольников-то. Когда Иван Слепнев со старухой приехали сюда, здесь жили одни буряты да монголы. Потому и названия все бурятские: и Бичура, и Аракичиначи, так прозывается одна падушка тут, Адага, Дондуково и др. все бурятские. Русских только там, где старая деревня, так она и прозывается: «Старая деревня» жили только

Гнеушевы, муж с женой. Раньше нас, значит, прибыли. Православные были. Потом появились Григорьевы, муж с женой, казацкий род. Тоже староверы с Дону сосланные. От них пошли казаки, вот казачья улица у нас есть. Приезжали все парами, семьями, значит. Потому и семейские.

– Так от этих нескольких семей и развелись здесь семейские?

– Да, так и развелись.

[В разговор вмешивается жена Марья Кирилловна:]

– Да ты сам посуди, милой, от одной меня сколько потомства пошло: семь своих, сорок три внука, да тридцать поболее правнуков. А за столько-то время сколько их было.

– Ну, а другие фамилии, так я думаю, что они тоже слепневски, или гнеушевски, или григорьевски. Только, как это сказать, где-то в роду по другой фамилии стали. Вот скажем отец како имя имеет, то и сыну фамилия.

Старуха-то моя из казаков, Григорьева. Казаки раньше пользовались земледелием отдельно от крестьян. Получали землю поблизости, как военные, защитники. Крестьян ограничивали, а казаков нет. Сколько запахал земли – вся твоя, скосил, накосил – без ограничения. Ну, понятно, воины-защитники. У нас здесь три казачьих войска стояло: Ара-Киретьское, Кяхтинское и Заудинское. Может, и другие были, я то эти знаю. Ара-Киреть – это станица казачья, здесь поблизости у нас.

Зап. Найдаков В.Ц. от Слепнева Матвея Федоровича, 1882 г.рожд., с. Бичура Бичурского р-на РБ, 21 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 1, л. 197-198.

75. [О первопоселенцах Бичуры]*

Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет триста пятьдесят назад. Вторыми – Афанасьевы и Слепневы, за ними – Перелыгины и Утёнковы, потом – Савельевы и Павловы. После пришли и другие. Когда пришли первые три фамилии, тут были

старобичурцы – Шайдаровы и Шараровы. Три фамилии поселились на Усть-Хуруте. Место попало нехорошее. Зашли они на гору, видят, еще река есть. Там и поселились. Строили общий дом. Здесь жили монголы. Они растаскивали брёвны. Послали гонца в Иркутск. Он пришел с ротой солдат. А то совсем мочи нет. Поставят сруб, а монголы брёвны растащут. Ну, и переселили монголов. Землемер Самарин поделил земли, по Хилку кольшкками границу сделали: на одной стороне – монголы, буряты, а тут, на этой стороне, мы. Перекочевали, значит, монголы, за Хилок. А Бичура – это старомонгольское название.

Вот эту избу, в которой мы живем, построил мой дедушка Митрий. Тут везде лес был. Одна только тропушка была из лесу на Грязнуху.

Набралось тут много семей, да в седьмом, десятом, двенадцатом годах многие поразъехались. Много народу ушло на Амур.

Здесь была книга такая – «История Бичуры». В ней все писалось, кто вперед приехал, куда поселился. Я немного читал ее, да вот пропала она. Приезжал уполномоченный ГПУ, он увез. Потом, говорят, сгорела книга эта. <...>

Зап. Игумнов В.А. от Белых Андрея Сергеевича, 1898 г.р., с. Бичура Бичурского р-на РБ, 21 октября 1960 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1898, п. 3, л. 451.

76. [Семейские о вере, жизни, предках]

«Вольная выселка была. Они работали, кони так не работали» (Сластина С. о дедах).

Вера у семейских была разная. Вот темная вера – значит, без свечей и ладана. Придумал же кто-то, что надо молиться без свечей, и молились в темноте, так и прозвали темноверцы. У церкви тоже пошла разница. Были какие-то тайны. Тыи [Те. – Е.Т.] говорят «Их надо», а другие говорят – «не надо». Вот и пошла разница. Была Гурьянова вера, был Гурьян – уставщик.

Он придумал эти тайны. Тайна – вот говорили, поп на один год, а потом их не бывает.

Деды наших дедов пришли сюда – здесь калтус был. Вода была и кочки. Стали корчевать, селились один по одному, а потом расплодились. Они сосланные были. Это считали погиблое место. А теперь вот как стало – хлебом кормят, хоть и не работаем.

Раньше говорили, что было писано, что в восьмой тысяче лет люди будут детей пожирать. А мы думали: «Как это пожирать детей?» А вот теперь пожирают. Один-два, да и запечатывают, аборты делают, безбожники, а раньше-то грех какой был!

Зап. Потанина Р.П., Гаврилова Р.А. от Сластиной Соломонида Аверьяновны, 1898 г.р., рус., неграм., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на РБ, апрель 1971 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2142, п. 6, л. 142.

77. [Об основании с. Никольское, о названии улиц]*

Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. Пять сыновей у него было, они тут охотились. Увидели, что речка здесь, место удобное, зверья много. И они решили здесь строиться, и дедушка Дорофей, он так сказал. Один из его сыновей был моим дедом. Это я маленькая была, дед Дорофей рассказывал, а ему, наверное, в то время девяносто лет было. Вот и считайте, сколько лет Никольску. И вот назвали Никольск, потому что Никита он был.

– Почему место называется Албазин? (Соб.)

– Албазин – крепость старинная здесь была на рубежах. Когда казаки шли сюда, оставляли крепость. Прокоп Аввакум здесь сидел, в этом Албазине.

Кандабай называется. Это когда выслали наших семейских, с Польши же выслали повторно. Был Канды Бабай – поляк. Вот его, видимо, семья

большая была, вот он в этой улице там жил и основал ту улицу. Кандабай – самая старая улица. А Албазин название – крепость была на границе. Видимо, вот эти вот первые тоже сюда пришли, поселились и назвали Албазин. Потому что дома, мама говорит, окошки не делали на улицу, старые дома были, а делали все во двор, первые дома были.

Тогда первые заселяли, как вы думаете, легко, что ли было, кругом тайга. Всякие варнаки ходили. Все же тоже было. А потом уже стали обживать и строить дома. Эти уже, наверное, третьи или четвертые дома. Вот здесь вот бабушка Наталья живет, у ней надпись есть на доме: дом построен 1854, строил Григорий Иванов. Посчитайте, сколько этому дому, и он еще хоть бы что, бабушка там живет, и он еще простоит. Вот видите, как строили.

– Красный Яр улица, почему так называется? (Соб.)

– А там яр же есть. Обрыв. А песок-то, видимо, чистый был, вот и назвали. Песок хороший был. Это старый Краснояр, а тот новый потом строили. Мой прапрадед отсюда вот. Потом прадеда туда отделил, Севастьяна, вот уже стали строить. Новый Красный Яр – она прямая уже улица, а наша, видите, какая кривая. <...>

Зап. Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Леоновой Марии Павловны, 1934 г.р., с. Никольское Мухоршибирского р-на РБ, июль 2000 г. (АС)

78. [О названии с. Никольское, о белой березе]*

– Никольское почему так называется? (Соб.)

– Так вот какой-то приехал, наверно, такой Никольский. Назвали. Ссылные же тут. Чё-нибудь провинился – выслали сюда, и все.

– Кто раньше здесь жил? (Соб.)

– Буряты. Тут буряты жили. Буряты, говорит, жили. И вот говорили тоже – усякой лес был, а берез не было. Потом, говорит, когда береза появилась, тогда они, говорят, что должен белый народ быть. Русский.

Зап. Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Калашниковой Епистимеи Павловны, 1913 г.р., с. Никольское Мухоршибирского р-на РБ, июль 2000 г. (АС)

79. [Почему семейские в Сибири оказались]*

– Откуда старообрядцы шли? (Соб.)

– Они, говорят, с Кубани шли.

– Нет, они шли с етой, село Вятское Могилевской области. Могилев и Польша. [Сын информанта.] <...>

– [Обращаясь к сыну] Предки твои откуда-то оттудова. А их же... семейские везде же разбросаны. Она их, Екатерина, всех собрала в кучку и всех оттуда пужнула, с Запада. Сюда, в Сибирь. Сибирь осваивать. Они вот тут ее осваивают. Тута одни буряты жили. Умун ханы звали. Так вот, все, от Улановки начиная, они по степям жили. По всей Еравне туда. Буряты одни жили. <...>

Зап. Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Варфоломеева Селиверста Аристарховича, 1930 г.р., с. Никольское Мухоршибирского р-на РБ, июль 2000 г. (АС)

80. [О семейских]*

– Никольскому 400 лет.

– Сколько дворов? (Соб.)

– Сейчас 500. Два, три человека останутся, а потом уже подъезжали – подъезжали к ним. Старообрядцы шли, когда Екатерина пужнула. Они веру

не приняли, молиться Богу, вот она их оттуда пужнула. Они и шли. Лошади у кого были, побогаче семьи были у кого. Они далеко, они же дальше Хабаровска еще ушли. У кого была... Она им только дала пилу энту, поперешную, и топор – все, и больше ничего. Вот и ежайте сюда и живите как, кто, где поселится. Вот они шли и семьями, вот за то их и сямейскими и назвали. Вот отец был, и мать была, у его, может, пять сынов было, вот они никуда, вот они и пришли сюда. Вот так они и остановились семьями. Вот как наши предки. Мой отец и мать – тысячу восемьсот восемьдесят третьего году, Варфоломеевские. Так вот мы здесь и остановились жить. А мы куда. А туды кто корни даст. Кто поразъехались. У этих остались девки тут, мои сыновья уехали.

Зап. Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Варфоломеева Селиверста Аристарховича, 1930 г.р., с. Никольское Мухоршибирского р-на РБ, июль 2000 г. (АС)

81. [О заселении края и названиях]

– Вы слышали, что семейских сюда ссылали? – Соб.

– Знаю, что ссылали семьями. Но вот как вот по разговору, как мы, допустим, мы, по-моему, из поляков. Куйтун переселялся. Сначала в Польшу Екатерина Вторая сослала нас, туда. А с Польши потом ... она почувала, что в Сибири большие богатства, разработки. Семейски трудолюбивы вроде. Семейски-то... мы не семейски, нас прозвали то, что семьями ссылали. А что мы ... или ... везде вот, по всей ... где бы ни взял, вот весь мир, и мы, наших семейских этих, везде полным полно, и в Америке, и в Испании, где бы их только ни было, даже фамилии-то наши, оне все везде встречаются. Они вот это ... как говорится, они Ефимовы, Григорьевы, Борисовы, Павловы, Зайцевы, вот эти все фамилии, Медведевы, Чебунины. И вот селились-то они семьями. Тем более, и селились, как говорится, вот как родственные связи-то были. Вот щас возьмите Куйтун, там только фамилии Зайцевы, Борисовы,

Павловы, в основном. У нас в Тарбагатае Чебунины, Ефимовы и...
Медведевы, вот это вот распространенные. Первые наши...

– Как шли, да? – Соб.

– Шли они ... свой род весь вот этот. И так они одним селом селились, понимаете? Основывались, да, села. А потом уже там к ним примыкали ... Возьмешь вот щас село Пестерёво. Но это уже как сибиряки. У их уже своё, совсем оне с другой, у них даже говор другой совершенно, вот, село Пестерёво. ... Там оне так и селились, что оне не семейские. Оне не считают себя семейскими. Оне уже так, как уже... как пришельцы, или как были. Сейчас очень много у нас здесь живет, допустим, в Пестерёво, село ... там, однако, очень много во время войны селилось. Тарбагатай-то – это старинное село, Куналей – это все старинные села, Куйтун. А вот это село Пестерёво, Бурнашово, допустим, это уже основано ... Бурнашово – это ешо там много семейских. Десятниково – это село ... тоже старинное село. А вот эти вот, как Пестерёво, Хандагатай, это уже больше наезжий народ. А Барыкины Ключи, есть там корень, но там мало таких. Там ешо Барыкины Ключи, Шариха, как мы называем, или ... эта ... Верхний Жирим.

– А почему Шариха? – Соб.

– А его так называют сконавеку, Шариха и Шариха. Как, по какой причине Шариха назвали это. Или это были как ... особенно как тучи заходят, может быть, ветер или чё. По какому-то такому основанию же назвали ... Я и думаю, что какой-то там шорох был, или ... <...>

Тарбагатай, здесь, видимо, назван, что было очень много зверюшков, тарбаганов. Вот и назвали. Как вот его назвали, по какому-то же, наверно, основанию. Я сильно-то не знаю.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Ефимовой Устиньи Вавиловны, 1936 г.р., с. Тарбагатай Тарбагатайского р-на РБ, декабрь 1998 г. (ЛА)

82. [О ссыльных за веру]

– Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это за веру <неразб.> сюда отправляли. У нас ведь вера христианская оттудова. Наши там предки цыганы, армяны, это же наши усе. Наши, нашей веры. Верушие они.

– А как шли сюда? – Соб.

– Ну как шли. Ня знаю, как шли, ехали ли. Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. Вот степь, но там повыше, но там раньше, наверху, повыше. А бывало, вот такие пни стоят. Ведь спиливали, строились. Тут трясина больша была, да болота была. Строились люди. Гоняли их оттель, наших-то, и которых ссылали.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Чистяковой Анны Пантелеймоновны, 1916 г.р., семейской, с. Десятниково Тарбагатайского р-на РБ, декабрь 1998 г. (ЛА)

83. [О семейских, их переселении и вере]*

– Вот их прозвали семейскими. Они семейными ехали сюда. Семьями своими, вот.

– А как они здесь селились? (Соб.)

– Вот оне селились-то, лучше там место.

– Они сами выбирали? (Соб.)

– Ну как, селились, да и все, строились, да вот тебе и на.

– А Вы почему себе лучше не выбрали? (Соб.)

– Так вот я и говорю. Это родители послая рассказывали. Дорога узенька тут. К речке ли, к лесу ли ближе. Вот даже я не скажу, почему оне селились тут. Мне кажется, вот косить даже было негде.

– А вот как Ваши старики рассказывали, что семейские семьями. А почему Вы знаете, что позднее заселились? Как они Вам рассказывали? (Соб.)

– Как их оттеле, я не знаю. То ли их уселяли, как ли. Семейные, говорят, они вот ехали. Выселяли их, можа, сами, можа, местности у них там не было, не знаю. За что вот их, бедных.

– Может быть, за веру? (Соб.)

– У них ведь ишо темноверцы каки-то. У них три каки-то веры – поповцы, беспоповцы и темноверцы.

– А как они крестятся? (Соб.)

– Мы вот так (показывает пальцы вместе). Они нас ишо шепотками зовут. А они двумя перстами.

– Откуда шло заселение? (Соб.)

– А вот я слышала, что до этого жили тут монголы, вот. А правда, ямки-то так были. Поедешь, это, с тятей – раньше же тятей звали, а не папой.

– Что это за ямы? (Соб.)

– А это жили монголы. А потом, как стал березник расти, они, это, говорят: «Но будет ... тут появится тут белый народ – русски». И оне, говорят, удалились. Укочевали. Уехали.

– А ямки? (Соб.)

– А ямки чо, так и все заровнялись потом.

– А отчего они, ямки-то, появлялись? (Соб.)

– Не знаю. Оне у них как уж землянки или кто ли были, наверно, землянки каки-нибудь. Вот чо, вот так я слышала. Слышала от своих родителей, а те, можа, от своих опеть, вот так поколение от поколения. А потом вот которые, даже копали. Мой старик все говорил – копал вот это, ну, колодец, или кого ли они копали, ну вот, шерсть кака-то, просто потниками, потниками так вот просто. Кого-то закапывали же, наверно. Шерсть, можа, оне катали.

– А какие первые фамилии здесь поселились? (Соб.)

– Но перво каки тут фамилия. У нас обычно Поломошновы, Мироновы, Хохловы, Бурковы – вот у нас в Загане таки фамилии. Вот этот Трипкин, у нас на его все раньше говорили, что их раньше откель-то гнали в кандалах.

Зап. Матвеева Р.П., Стрельникова Т.С. от Мироновой Клавдии Демидовны, 1924 г.р., с. Старый Заган Мухоршибирского района РБ, июнь 1998 г. (АС)

84. [О сосланных за веру]*

– А откуда сослали вас? (Соб.)

– Вот мы, наверное, знаешь откуда, откуда-то оттуда, с Белоруссии или чо ли. Потом, с Белоруссии, когда Катерина Вторая сослала, она сослала сначала в Польшу их. Польша была не населена. Это вот когда ссылались-то, уходили, как сказать-то. Никон же, когда переменял этот их устав-то, старинный-то устав переменял. Изменили устав, моленья. Никон с Петром, однако, сделали. И вот люди-то, наверное, отказались, не пошли за этой верой. Их сослали в Польшу, а когда они лет 10-20 в Польше пожили, это, семьями, стали богаты, все, рабочие люди. В Польше все дома попостроили и поселок просто сделали, как деревню, наверное. До Екатерины это дошло, что, дескать, они опять разжились. Она потом заставила спалить этот поселок. И их потом стали ссылать в Сибирь. Все ссылались семьями. И дети ехали. И сколь годов они сюда шли. Лето аде-то шли, а зиму аде-то ночевали. Кто-то их сопровождал же. И потом привязли и у Куйтуне расселили.

– А здесь уже была деревня? (Соб.)

– Не было. На пустом месте. Обязательно селили их к речкам, к истокам, к речушкам. Вот чаз она глубокая будто, а раньше была просто канавочка текла, была ровной. Вот по речке они стали расселяться. И вот потом буряты, в Тугнуге там буряты, они говорили, что приехали, на гору заехали, пришли, дескать, кто-то живеть. Они уже боялись, дескать, кто-то

появился. Потом после подружились. Мы росли, нас родители с бурятами дружили. Потому что тут, бывало, пастбище, на зиму скот отдавали обязательно Тугною. Но была посуда отдельная для бурят. Отдельно... бывало, за стол не садили. Бурят же не крашшоный. Это потом уж иркутские стали креститься.

– А кто рассказывал, как шли в Сибирь? (Соб.)

– Так в книге написано. У нас была церква очень хорошая. Её спалили. Директор школы заставил убрать, то, что ученики туда курить бегают. Теперь вот снова пришлось делать. Три церкви было. <...>

Зап. Матвеева Р.П., Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Родионовой Елены Ивановны, 1926 г.р., с. Куйтун Тарбагатайского района РБ, июнь 2002 г. (АС)

85. [Проходя мимо старинного дома, Анна Федоровна рассказывает]

– Хозяйку дома тетей Улей зовут. Она рассказывала: вот мой тятя приехали когда, вот они начинали первыми строить Куйтун. Сначала вот они на берегу речушки построили зимовьюшку такую маленькую, чтобы им можно было жить. А тут был такой лес непроходимый. Вот на это поле она показывала и говорила: тут вот стояли деревья такие вековые, они вот готовили на дом с этого поля, вот тут лес был. И текла речушка. Она говорит: вот у нее берега были мелкие, пологие. Это после вырыло-то их, яр большой. И она, говорит, даже летом не всегда таяла, были какие-то места, где даже лед лежал до следующей зимы. И они начали рубить. Вот, срубили они этот дом, он такой огромный был, высокий-высокий, бревна таки были у него мощные, огромные. Вот она сказала... он три года назад сгорел, она сказала, что этому дому двести лет. Сгорел он три года назад. Она уехала в город, у ней квартира. На лето приезжала, здесь жила. А тут кто-то поджег его (где-то 800 лет этому дому).

Зап. Матвеева Р.П., Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Зайцевой Анны Федоровны, 1957 г.р., с. Куйтун Тарбагатайского района РБ, июнь 2002 г.
(АС)

86. [О Леоновке]*

– Здесь Ергеньевка, «Ергень» так его и звали. Ергень – это Хайша, лама, токо не лама, ну а большого гурта, как их, я забыла. Он был Ергенев. И «Хундалапша» – тоже бурятская. «Мухаштин» тоже называли мы его, выгон называли, один тоже бурят. Они сшоту не знали ни баранам, ни скотам, они не косили сена, всю жись он у них ходил. Они сшоту яво не знали, сколь пропадет, сколь где. Они вообще не считали. Когда наши приехали в 18 году, Брянь сгорела, все полностью с Бряни. С Бряни, в общем, дали деревню, три-четыре гурта освободили, это же государство дало-то, уже начались етый. было. И у нас Леонов приехал сюда, и поэтому она называется Леоновка. Он приехал, посмотрел место и уехал. А потом уже оттуда начали они, все сгорело у них. Одна, если у кого на полях были, телега осталась и усё. Сюда приехали, оне начали дома строить. Кто давал. Вот нам дом ламы подарили.
<...>

– А Леонов – кто он? (Соб.)

– А Леонов – это просто мужчина, которому... отполномочили его сюда, найти место где. Вот он приехал, место-то нашел, надо же по речке. Далеко-то русскому человеку от речки чо делать? Вот он приехал нарышном [от слова нарочно] и вот посмотрел, как поставить деревню, чтоб речка-то была ближе, и потом по огородам как провести каналы. Ну вот. И потому-то наша Леоновка стоит в одну, там-то нигде нету воды. А речка у нас внизу. Вот он и построил эту Леоновку. <...>

– А у вас церковь была? (Соб.)

– У нас была часовня, а не церковь. Церкви у нас не было, у нас была часовня.

– А как строили часовню, как место выбирали? (Соб.)

– А вот почему ставили ее коло речки, вот тут, доча, я не пойму. Почему-то она стояла на речке. Там переулок у нас есть, там дом стоит сейчас. И она стояла там, вот до разрушения.

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарера Л.Л. от Афанасьевой Аграфены Сергеевны, 1926 г.р., с. Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г.
(АС)

87. [О названии с. Леоновка и других названиях]*

– Почему называется у вас село так? (Соб.)

– Ну, когда Брянь сгорела, вот оттуда как делегация, но стали искать место, где жить людям. Вот во главе этой делегации был Леонов Авгей. Вот. Но, оне приехали сюда, облюбовали это место и оттуда, но обратно в Брянь поехали, сказали людям. Сюда оттуда поплыли люди, поехали. Вот и село здесь построили, по имя Леонова, Леоновкой назвали.

– А он тоже здесь жил? (Соб.)

– Но, наверное, здесь жил. Я вот не знаю. Ну конечно, жил. Он старик уже был. Леоновы здесь были, оне, Леоновы, здесь были, или родня они, или однофамилец, не знаю.

– А Брянь отчего сгорела? (Соб.)

– Не знаю. Брянь, не знаю, отчего она сгорела. Места-то Ключи называются, сенокосные угодья называются, Бабошкино называется покос.

– А почему Бабошкино? (Соб.)

– Но раньше, это как-то до революции или как ли, до Леоновки, в общем, но здесь жили буряты. Там юрта стояла, там, где вот жили, со скотом оне жили. Вот там это место называлось вот Бабошкин – видимо, фамилия

была хозяйина этого, и площадь Бабошкина стала называться. Вот Арсалошкино – Арсалан был. ... Ергенево, Хундулапша, Урзуто – вот все эти называются места.

– А русских нет названий, только бурятские? (Соб.)

– Нет, здесь нету. Все по-старинному. Ключи вот, Дывой ключ, Цыденкин ключ, Ашуркин ключ называются все тоже. Бургастра, Хургата.

– Бургастра – это что? (Соб.)

– Но вот название такое. Оде это, дацан есть, вот там Бургастрой называется местность....

– А церковь в деревне была? (Соб.)

– Была не церковь, а эта... часовня. Она, в общем, я-то не захватил ее, я уже был... развалили эту часовню. Но там она внизу, возле речки, стояла. Место-то я знаю, где. Ну конечно, раз она, часовня, была, там люди ходили туда.

– Молились? (Соб.)

– Конечно, молились все. Брянь сгорела, люди сюда приехали, вот у меня отец оттуда приехал, с Чикоя как раз, тоже по какому-то сюда переехали. И здесь с матерью сошлись, в Леоновке...

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Наумова Анатолия Ивановича, 1934 г.р., с Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г. (АС)

88. [О пожаре в Новой Бряни]*

– Здешняя, здесь живу. С 18-го года же стройка началась, народ съезжались. А я с 20-го года, здешняя. (Родители) из Новой Бряни... Но, наверно, поселения не было, ли чо ли, земли. А тут земля простая была. Вот....

– А Новая Брянь как сгорела? (Соб.)

– Не знаю. Мама говорила, мы были на работе, пахали аде-то далеко. Видели тока дым. За нами прибежали, там уж полдеревни сгорело... Леонов, дедушка, Авсей Григорич, хлопотали. И Леонов был Василий.

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарера Л.Л. от Арефьевой Ефросиньи Агафоновны, 1920 г.р., с. Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г. (АС)

89. [Об отдельной посуде]*

– А вот, ой, кто рассказывал... сами буряты потом говорили, когда к нам приезжали, потом говорили: леоновские семейские с кошачьих чашечек их поили. Это Брянские оне были. Они их погаными считали же. Или даже не с кошачьих, они-то просто, можа, так, для сравнения сказали. Но посуда отдельная была. ...

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарера Л.Л. от Вставской Галины Федоровны, 1945 г.р., с. Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г. (АС)

90. [О пожаре в Новой Бряни]*

– Видишь, у 17-ом году Брянь горела, ага, Брянь горела на Пасху как раз. Оне отседа, с Бряни, сюды кочевать. Уполномоченного выбрали, Леонова-то, потому зовут Леоновка. Оне, буряты-то, сюда их не пускали, выгоняли. Это их земля была. Выгоняли. Это баушка нам другая, леоновская, рассказывала. Она говорит: «С ружьями приезжали. Понаедут конев, луче уезжайте отседа, наща земля, и все». Они и сейчас не любят этих брянских. Зато их сейчас всё и воспитываются... На конях усе пахали, и Брянь эта загорела. И сгорела, даже за речку головешки ташила, через речку перебрасывали, вот как было. Оне сюда все это поехали-то, ну, какие остались там, какие сюда поприехали. Вот буряты по их, да чечас даже.

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Вставской Матрены Федоровны, 1914 г.р., с. Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г. (АС)

91. [О родителях]*

– <...> Отец-то метис. Наполовину семейский, наполовину бурят. А мы тоже таки же. А мама семейская, мама новобрянская, а батя гошоланский. А в Гошолане, там кругом были улусы бурятские.

Зап. Матвеева Т.И., Кушнарева Л.Л. от Зубакиной Елены Марковны, 1925 г.р., с. Леоновка Кижингинского района РБ, октябрь 2002 г. (АС)

92. [О семейских и карымах]

– Православная вера – у во всех она, она у всех. Она уся одинаковая. Мы-то вот так молимся, двумя пальцами, а которы так тремя. Это православная. А... наша тоже православная – сямейская.

– А карымы у вас откуда появились? (Соб.)

– Сконавеку тут оне. Усе попере мешались, сами ничо не понимаем, где оне с нами, мы с имя. Дялежки нет у нас. Мало тама. Это вся дяревня наша.... Ведь там сямейски тоже есть. Там мало карымов, все почти сямейски.

– А карымы – это кто? (Соб.)

– Таки же люди, толька... У нас щас разделяли – карымы и сямейски, по-старинке-то. Наш дедушка... Тут один учился, он у городе, в Министерстве работает, Шилкин-то, его сын на практике. Но и он там разыскал книги старинные и привез сюды. И вот она, его мать, мне говорит: «Мы, мол, родня. Наши, говорит, дедушки были из бурят». Но, нашего

батька раньше не брали, ... шшитали. Она говорит: «Наш дедушка, ваш дедушка... но, чатыре сына». Батька был русский, а жанился на бурятке. И эта бурятка-то... он... наругали же, и он привез ее, в нашу веру перявел. Но, и так жили. И вот дедушка наш второй был из бурят. Бурдуковский фамилия. Дедушка был, мамин батька был. И потом пошли поколенья, сколько у яво детей стало: чатыре дочери было, сынов ни одного. И как жил, как усё. Потом опять, от царей, усё давай. Даже, говорит, до двадцать шестого года усё там записано. Она мне рассказывала. Она нам усё время рассказывает. Вот это наше... Надо же, и вот жили век, не расходились, ничо, и дети. ...

А наша бабушка, она карымка. Дедушка из карым, Вахрушев фамилия. Она из бурят. Дедушка... как же это она рассказывала-то... был карым. Но и украл мою маму у етих, у богомольных-то. Но и она вышла бе'гом замуж. Это, вышла. Но оне и давай: так, так, мол, мы тебе проклянем, что ты так сделала. Но и потом пришли оне сюда и в ноги поклонились, и говорят: «Перевядите нас в свою веру». И вот в часовню-то водили, их перевяли, он стал сямейский, вот. А фамилия-то ...Вахрушев у нас. Вахрушевых сямейских нету, карымы.

– Это Ваша мама бе'гом замуж вышла? (Соб.)

– Не, бабушка. Это свякрухина бабушка. Свякрухина.

– А как ее звали? (Соб.)

– Акулина Михайловна. Она Вахрушева была, а вышла за Мартынова.

И после вот усе породнились, усе и пося пожанились, и это, опеть за карыма дочь-то вышла. От сямейских пошли карымы-то, вот. Вот так. Она вышла она в Унэгэтэй, за ... какого-то, у ей было одиннадцать детей. Они все... в нашу-то веру-то оне по матке-то не пошли, усе как карымы стали.

– А по Вашей внешности и не скажешь, что у Вас буряты были в родове. (Соб.)

– Так вот я-то в кого буду бурятка. И дедушка был, дедушка тоже был как русский. У батьку пошли. Но. Моего брата-то в семнадцатом году взяли в

армию. Не, батьку... ешо меня не было. Мама говорит, я беременна осталась. И яво с Архангельска обратно отправили домой. Он приехал, а она: «Чо это такое, усех забрали». Кака-то война была. А он говорит: «Мы шшитаемся инородцы, из бурят». Инородцы.

– Это карымы? (Соб.)

– Но, оне русски, это...

– Инородцы как буряты считались. Их не брали в армию. [Шевченко Е.Ф.]

– Батька-то мой был русский.

– А почему его отправили домой? (Соб.)

– Как бурята.

– А почему? Ведь Вы говорите, он был русский? (Соб.)

– Но дак а я откуда знаю. Это давно, не брали в армию.... Вот Мартыновы из бурят были. <...>

– Как старообрядцы сюда пришли, в этот район, в Хоринский? (Соб.)

– Дедушка наш, наш дедушка рассказывал, мы маленьки быля,... и говорит, на двух ко'нях едут, двояшками – муж с женой и другой муж с женой. Четыре человека. Тут ... маленька рячушка бяжить. Они остановились ночевать. А, говорить, лясной пятах пропел, лясной. Один мужик говорить: «Нам суждено ...». Это Катерина сослала их, они вот сюды, в Сибирь, приехали. Но и один говорить: «Нам суждено здесь, пятах раз сказал, пропел, значит, мы тут будем». И давай они сялиться. Ведь это ... Даже могилки вот их, тут помёр самый первый. Такой камень, и выбито... Первый раз похоронили тут ешо. Давно это было, это дедушка рассказывал. Но и потом давай они сялиться, и потом из чатырех у их стало ... дяревня-то стала... как... выселяться, поселяться и съезжались.

– А тут никто не жил раньше? (Соб.)

– До етого только оне первы приехали. Никого не было. Оне тут двое, русские оне приехали. Племя-то их большое стало, что давай жаниться. Оне

своих брали. Дети стали опять на всяких жаниться и, говорит, большо племя стало. А потом давай расселяться тут где-то. Потом, наверно, дедушка наш родился, да посялились тута.

– А в каком году Хасурта организовалась? (Соб.)

– Ничо ня знаю... У нас вот тот дом сто двадцать годов, а у нас – сто, боле, годов. У вас сколь? [Обращается к Шевченко Е.Ф.]

– У нас с третьего года. [Шевченко Е.Ф.]

–С третьего? Ну вот. <...>

– А как с бурятами впервые семейские встретились? (Соб.)

– Ня знаю. Буряты у нас, в нашем детстве все время ездили. Та'ла («Друг» с бур. – Соб.). Бувало, приедуть, тала', тала'. Наши, бувало, неважно, так и нанимались косили им там. Оне ведь, бувало, хлеб не ели. Все шаньги пякли.

– А шаньги из чего пекли? (Соб.)

– Так вот, купляли муку, надо быть.

– А сами не сеяли? (Соб.)

– Оне сами не сеяли, а купляли. И шаньги... накатають.

– Это они у русских научились? (Соб.)

– Оне сами сконавеку, надо быть, были. У нас-то ведь тут не будут катать.

– Так раз они пшеницу не сеяли, откуда у них мука-то была до русских? (Соб.)

– Купляли. Я помню, еще маленька была, приезжает бурят – тала'. Их же, бувало, сразу за стол не посодють, сразу чашки отдельно, и усе. Оне, говорит, там, на лавках, накладуть имя, попьют чай. Оне не обижалась. Мы, говорит, не кряшшёные.

– А сейчас? (Соб.)

– О-о-о-й, сейчас! Усе уместя! Ничо не разделяется. Не разделяем. И работаем, и усё.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Мартыновой Феклы Карповны, 1924 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

93. [О животных, которых везли с собой]

– Ехали сюда на лошади, и с собой вели коров, также овец. Обязательно. А как же бы он остановился здесь, если бы нет хозяйства. Это же кругом тайга была. Тайга.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Шевченко Елены Филипповны, 1930 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

94. [О выборе места для строительства]

– А как место освобождали от тайги? (Соб.)

– Топорами. Выкорчевывали пни.

– А как место определяли, что именно тут надо деревню строить? (Соб.)

– Дак а пятух пропел. <...> Дедушка рассказывал. Оне ехали, и везли маленько ... я'рицу. И вот один говорит, что мы на первый случай посеём маленечко где-то вот, доживем как-нибудь, а потом поля разработаем. Поля давай разрабатывать.

– Это откуда везли? (Соб.)

– Оттуда везли с собой пшаницу, эту, ярицу. Продукты были все равно.

– И животных с собой везли? (Соб.)

– И животных, и собак везли, и кошек везли. Кошку обязательно, и собаку тоже. Она (Кошка. – Е.Т.) в первую очередь должна, когда построятся...

– А вы не слышали, здесь место для строительства церкви или домов не выбирали при помощи животного, например, коня? (Соб.)

– Раньше было, но очень давно. Было, было. Было. Это я слышала, что было. Вот, например, едут. Лошадь остановилась, даже в глухой тайге, остановилась – все, здесь останавливаются и начинают выкорчевывать. Строят дом. Потом корчуют для посева. И вот так. Так начинается деревня.

– А церковь когда ставили, перед тем, как дома строить? (Соб.)

– Это в первую очередь. Сами жили всяко разное, а ставили в первую очередь церковь. Хоть небольшую, даже маленькую, деревянную. Но она была в первую очередь.

– А почему надо было в первую очередь церковь строить? (Соб.)

– Верили. В Бога верили сильно. Бог тоже с имя' рядом, поэтому церковь в первую очередь строили. <...> Вот где строили церковь... Я это слышала от стариков. Вот, например, место. Нас собрались вот соседи, так вот мы, все. Вот, сколько места. Давайте вот... определяют: тебе столь места, тебе столь места. Вот это место вот просит батюшка. И даже были тоже случаи, много, когда везли с собой попа. А если не было, выбирали с этих людей, который понимал в этом деле. И вот это все освящали. Это все место, где должны люди поселиться, все освящали.

– Зачем это делали? (Соб.)

– Чтоб лишних чартей не было. Чтоб лишней нечисти не было такой. Вот для этого очищали. А потом, когда после церкви, начинали строить дома. Строили сообща. Одному построят, потом начинают другому. Это же быстрее гораздо. Так вот и строили.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Доновской Валентины Павловны, 1924 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

95. [О первопоселенцах и названиях]

– С каких мест сюда пришли? (Соб.)

– Ну, переселенцы были, с России. Может быть, из Польши, из Белоруссии, но точно не скажу.

– А кто здесь жил до русских? (Соб.)

– Рассказывают, здесь три бурята жили.

– Давно? (Соб.)

– Ну, давно, конечно. У меня мать прожила сто пять лет, бабушка сто два года. Двести лет, уж больше...

– Фамилии первопоселенцев не знаете? (Соб.)

– Здесь фамилии Казазаевы, Ивановы, Серпионовы. А эти Мартыновы, Бурдуковские – это все из бурят.

– Как это получилось? (Соб.)

– Ну как. Буряты были, крестились, в русску веру переходили, и все. Вот здесь буряты жили, на горе. Мать рассказывала, бабушка, что три бурята жили, потом они укочевали. Ну, охотник какой-то пришел, здесь охотился, поселился здесь. Это ж все поля-то ... выкорчевывали все ... по реке-то тут ельник... А породнились вот так. Бурдуковские – это буряты. Мартыновские – буряты. Вахрушевски – буряты. Но Вахрушевски-то, они карымы, они называются не семейские. ... Но они буряты, четвертое поколение, пятое-четвертое, они черные, так похожи.

– У вас в селе семейские тоже темные. (Соб.)

– Но дак. Помесь же идет все равно.

– Хасурта почему так называется? (Соб.)

– Хасурта – это лисье место, что ли. Медвежье ли... <...>

– Семейские пришли сюда, а здесь ведь буряты жили. Как землю делили? (Соб.)

– А видишь, земли... Буряты здесь, у нас, потом... дали одну Хасурту, та сторона все буряты были, а здесь все раскорчевали. Березник был. Берут,

значит, подкапывают, вярвкой зацапливают и сваливают. ... И эти все поля... Тут одна река текла и вся зеленью заросшая. Ага, река. Поляны... а сено косили двенадцать километров.

– Почему именно здесь село основали? (Соб.)

– Основанье такое. Брянь, Унэгэтэй были. Но охотник пришел, посмотрел, понравилось ему, что здесь лес, здесь ягоды, зверей много, вот, всяких – и белка, и соболев, и лоси', и олени, все, и козы. Поселился и жить начал.

– Он был семейский? (Соб.)

– Ну, семейский, конечно. Прибыл сюда, ну и потом... Был... там родня была на Бряни. Постепенно начали... Ну, сыновья начали появляться, и так стали размножаться. Вот, двести лет назад, конечно. Вначале-то он пришел один, а потом, конечно, он привез ... или он в Куйтуне был, или в Бряни, в Старой, ли в Новой Бряни, или еще там в каком-то другом селе. Те раньше приехали. А это уже позже заселилось. Унэгэтэй-то постарше, там Брянь, наверное, еще постарше. Новая, Старая Брянь. А как уж это сюда... Ну, а кто теперь помнит? Никто не помнит. Как он поселился – один или с семьей. Ну, а предполагают, что пришел один охотник, понравилось, поселился, потом привез се'мью, потом, можа, брата еще привез, приехал.

– Он добровольно сюда пришел? (Соб.)

– Не, но считается сосланный. Он перво' попал, может, в другое село, понимаешь? В Бурятии. А отсюда, значит, но, охотиться пришел, понравилось, вот и переселился. А первые-то не сразу оне сюда приехали, предположим, с Польши или с Белоруссии, они не сразу сюда переехали. Это когда при Никоне было, ссылали.

– А за что их ссылали? (Соб.)

– Ну, так они веру-то... Вера-то была совсем другая, семейская. Они давай крестить в эту, они не согласились, и все. Кержаки, так называются. И сослали сюда семьями. Сжигали некоторых на костре.

– А почему они веру не приняли? (Соб.)

– Ну, не хотели, и все. Не понравилось. В Мухоршибири, в Бичуре, да они по всему миру... на Алтае их много, семейских. Вот это что помню.

– А фамилия первого охотника сохранилась? (Соб.)

– Не... Здесь фамилии семейских три-четыре семейских всего. Казазаев, Иванов. Бурдуковский... вот инородцев в армию не брали. Значит, не семейского происхождения, ты понимаешь? Они, вот, значит, выходцы из бурят, их называли инородцы, или карымы. Их в армию не брали.

– Почему? (Соб.)

– Ну, не брали, и все... Русских брали, инородцев не брали в армию. <...> Черёмухова падь есть, Агашкина гора. Почему она Агашкина – там она удушилась, или чо, я забыл. Вот здесь вот она, Агашкина гора. Больше я не знаю, почему так.

– А Черёмухова падь почему так называется? (Соб.)

– А Черёмухова падь... Да тут навалом: Петряковский ключ, Фёдоровский ключ.

– А почему так назвали? (Соб.)

– Но фамилия Петряковы тоже есть, тоже не семейская, петряковски. Кто-то первый основатель, пахать начал, раскорчевывать, и поэтому, видимо, назвали Петряковский. Фамилия Петряковы. Значит, там раскорчевывали. Петряковский ключ.

– А Иванова падь почему так называется? (Соб.)

– Ну, потому что там корчевали Ивановы. По этой стороне пахали и по той. Ивановы первые раскорчевывали. Там была поляночка, раскорчевали, распахали и стали... Давно уже. Теперь, есть специальный Казазаевский сивер, тоже их раскулачили, сослали. Они раскорчевывали и ихний поляна... фамилия Казазаевы. Они сеяли там, может, сорок–пятьдесят лет, но и назвали. Есть Сухая падь, Березовая падь.

– Почему они так называются? (Соб.)

– Сухая падь... влагу надо. А Березовая, значит, Березовая падь – росла береза, раскорчевывали, так и назвали – Березовая падь.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Иванова Анатолия Ивановича, 1918 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

96. [О названиях сел]

– Скажите, пожалуйста, а Хасурта что означает? (Соб.)

– Ель, ель. Но, дерево есть. С бурятского.

– А Унэгэтэй? (Соб.)

– Лисье место. Вы были там? Там много семейских. Большое село.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Иванова Анатолия Ивановича, 1918 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

97. [О Никоне и сосланных]

– Никон, Патриарх, веру, это, расколос. И вот сделали, что, вот, они давай от него убегать. Никон этот, Патриарх. Он старый же был. Но и вот, стали семейских прижимать, перегонять. Оне давай убегать по всей России. Сюда-то сослали усяких людей негодных, которы верующшие. Тут же была эта, вечная же мерзлота. А потом их сюда пригнали, оне тут давай расселяться, да хлеб... такой им Бог дал хлебушко! Их сюда загнали, а им Бог все равно дал хлеба, стал родиться. Тут же мерзлота была, картошка даже не родилась. Тайга. Тайга. Вся тайга.

– Кто здесь первые жители? (Соб.)

– Ну, кто знает, кто.

– Буряты здесь раньше, до русских, жили? (Соб.)

– Ну, и буряты жили, и сямейски. Буряты же тоже были богаты, тоже улусы же были большинство бурятски здесь. Но и сямейских сослали потом, работали, и усе...

– Кто первый в Хасурту приехал? (Соб.)

– Кто первый сюда приехал, кто знает. Можя, триста, четыреста лет тому назад. Мы-то откуда помнить будем.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Шевченко Зинаиды Нефёдовны, 1930 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

98. [О названиях]

– Дедушка, что обозначает Хаурта? (З.Н. Шевченко обращается к своему мужу).

– Так это – сосна. По-бурятски. Но и потом, это, каждый... полянка была. Каждый это... разрабатывал, строил. В пятидесятые годы, ито здесь были пни. Все названия бурятские.

– Здесь буряты жили? (Соб.)

– Нет, бурятские стойбища были. Но а семейские заочевали. Вся земля была бурятская. Оне давали новосельчанам все, что им не нужно. А хорошие земли, хорошие участки за ними оставались. Строили, и их нанимали работать.

– Конфликтов не было? (Соб.)

– Не было. Очень дружно жили. Буряты не гнались за этим, но и они не давали, а русские, значит, не имели права брать без всякого.

– То есть, буряты наделяли землей семейских? (Соб.)

– Буряты. <...> Березовая падь, вот она как была... березовые участки. Шибертуй тоже бурятское название, Шибертуй, да по-русски как... Шибертуй – это по-бурятски. А как перевести, я даже не знаю. Тут рядом

Сухая падь, дак она вечно сухая. Буряты ею не пользовались. Сухая падь – это название уже... вот по-бурятски я не знаю, как, это уже по-русски назвали.

– Почему ее Сухой назвали? (Соб.)

– Потому что она не поливалась. Воды не было, никаких родников.

– А вот у вас еще есть Агашкина гора? (Соб.)

– Агашкина гора... поляна, она не гора, Агашкина поляна. Это там девка такая была. Она, значит, там больше обиталась. С ее назвали Агашкиной.

– А что она там делала? (Соб.)

– Она что-то там напроказничала, ее так назвали.

– Расскажите. (Соб.)

– А я даже не знаю, чо там... назвали Агашкина поляна. Старинное название. Это такая была смелая, бойкая. Но и чо-то, больше туда ходила.

– Одна ходила? (Соб.)

– Одна. Ну, а кто ее знает, может, и не одна. Не знаю. В общем, так назвали, Агашкина поляна.

– А еще у вас есть Петряков ключ? (Соб.)

– Петряков ключ – это Петряковы там разрабатывали землю. Теперь, Федотов ключ есть, тоже старик разрабатывал там себе участок. Он ниже поселился, и решил, значит, его участок.

– А кто первопоселенцы В Хасурте, кто здесь самый первый поселился? (Соб.)

– Карымы. Но они выходцы из бурят. Потом Бурдуковские, Бурдуковские тоже из бурят. Мартыновски тоже какое-то колено, тоже из бурят.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Шевченко Михаила Ивановича, 1927 г.р., (перешел в древлеправославие после

*женитьбы на семейской), с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г.
(ЛА)*

99. [О выходцах из бурят и выборе места для села]

– Мы с бурят перекрещенные.

– Кто? (Соб.)

– Мы, Бурдуковски, все с бурят перекрещенные.

– У Вас Бурдуковская девичья фамилия? (Соб.)

– Бурдуковская девичья.

– А как так получилось, что Вы – семейская, а Ваши предки – выходцы из бурят? (Соб.)

– А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моего прадедка был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить. Тут народ-то болтает, будто нас Екатерина сослала сюда. А кто знает.

– А за что? (Соб.)

– Я не знаю, за чо она сослала.

– А какая Екатерина? (Соб.)

– Какая Екатерина. Первая была. Вот она.

– Ну и как сюда шли? (Соб.)

– Но и шли в Сибирь, разрабатывали. Тут глухая тайга была. Все разрабатывали, поселились. Пашню распахали. Начали жить, семейством обзаводиться. <...>

– А говорят, у вас дома без гвоздей строили? (Соб.)

– Без гвоздей. Вот у нас сельсовет начали палить, ... возить, так совсем без гвоздей. Не было их, наверно. Не было гвоздей. Деревянные штыри делали и вколачивали.

– А как место для деревни выбирали? (Соб.)

– Ну как. Все тайга была. По речке... Все тайга была, лес был, тайга. Кусты. По речке ельник был. Ягода была.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Ивановой Марии Филимоновны, 1931 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

100. [О названиях и выходцах из бурят]

– Что значит Хасурта? (Соб.)

– Хасурта. Ну, назвали Хасурта. По-бурятски. В переводе это «ельник». Вот. Хасурта.

– Когда семейские сюда пришли, буряты здесь уже жили? (Соб.)

– Буряты жили на (Неразб.). А здесь семейски. Они, теперь, никого не пускали. У них везде были выгоны, были покосы. Они там жили. Наши семейски у их работали. Оне тут раскорчевывали себе поля, сеяли хлеб, потом у бурят работали они. Богаты жили здесь буряты.

– Буряты женились на русских? (Соб.)

– Нет, раньше грех было жаться. Семейский на семейским, бурят на буряте. Это таперя перепуталось усё.

– Говорят, ваши карымы – это потомки таких смешанных браков? (Соб.)

– У нас сейчас-то их навалом. А раньше-то не было. Шибко большой грех был. <...>

– А какие самые распространенные фамилии у вас в селе? (Соб.)

– Бурдуковски, Мартыновски, Ивановски, Казазаевски, Спиридоновы.

– А говорят, Бурдуковские, Мартыновы – выходцы из бурят? (Соб.)

– Мартыновски – это третье ли, четвертое ли колено из бурят. Их раньше в армию не брали. А армию не брали Мартыновских. Казазаевских брали, Ивановских брали. Это как выходцы будто из семейских они, вот их

брали. А вот этих-то, выходцев из бурят, не брали. Я от дедушки слышала от своёго, от отцовского..., что, мол, из бурят Мартыновски.

– А с бурятами дружно жили? (Соб.)

– С бурятами жили дружно. У нас дедушка был, по-бурятски разговаривал что тот бурят. А отец мой по-бурятски плохо разговаривал, но понимать – все понимал. <...>

– А как первые поселенцы строились? (Соб.)

– Трудолюбивы семейски. Разрабатывали, раскорчевывали.

– А чем? (Соб.)

– Мотыги были, пилы такие... тебе – мне... Дома строили. Вот у нас на углу дом стоит, он круглый.... Не знаю, как их строили, чем их строили. Гвоздей-то не было. Шканты, они шканты, а потом колышки сверлили и забивали.

– А шканты – это что такое? (Соб.)

– А держит углы. Угол держать, чтоб не разваливался. <...>

– А за что семейских ссылали? (Соб.)

– Екатерина ссылала. Я даже не знаю. Брехать не буду. Чо не знаю, то не знаю.

– Притесняли семейских. Но вот сохранили же веру? (Соб.)

– Но сохранили, конечно. Иконы, бывало, с избы вытаскивали, выбрасывали. Которы даже с икон делали собакам гнезда. Разве можно это? Делали, у нас старики делали. Так оне усе пропали.

– А почему старики-то делали? (Соб.)

– Так вот, таки были, не верили, что Бог есть. И у бани ставенки делали. Вот, с тридцать седьмого года вот эти старики оставались. И церкви разоряли, усё.

– А что им за это было? (Соб.)

– Ну, почти нишши стали, больные. Всех потянуло их. <...>

– А вот у вас есть Агашкина поляна. Почему она так называется? (Соб.)

– Она сеяла, пахала. Её поле там было. И вот назвали – Агашкина поляна. Агашкина поляна. Она без мужа жила, но и так пахала, сама. Вот там и называют Агашкина поляна.

– А говорят, она там что-то напроказничала? (Соб.)

– Никого. Чо она там будет проказничать. Я слышала, вот недавно, года два-три ли, там повесилась одна женщина. Там кем проказничать. Никого. Там богородска трава растёт, и сарана растёт. Всё. Она жила одна и пахала. И вот прозвали Агашкина поляна. Агашкина поляна – это, наверно, ещё моей матери тетка была. Агафья Яковлевна.

– А фамилия как у нее? (Соб.)

– Вот фамилию я не скажу. Даже не помню, моя бравая, не помню.

– А Петряковский ключ? (Соб.)

– Это Петряковский ключ – там Петряковы жили. Там иде-то. Петряков жил. Фамилия Петряков. На этом ключе давеча стояла усадьба. И вот Петряковский ключ называется. Петряковский ключ.

– А Сахалин у вас есть? (Соб.)

– Сахалин у нас ...это улица. Но, дерявушка. Улица-то, она одна и та же. У нас ей и названья-то нет – Центральная да Центральная. Но будто вот так вот улица наша идёт, перярыв – и туда Сахалин.

– А почему Сахалин? (Соб.)

– Но назвали Сахалин, да и усё. Отдаленно будто от дярвни от этой, вот и Сахалин называется.

– А Молдавия почему? (Соб.)

– Там молдаване, Ахта называлась. Раньше Ахта была. Ахта. А отчего она зависит, эта Ахта, как ее называли, по какому, даже не скажу. А что Молдавия называли – молдаване. После войны молдаване сюда привозили. Оне жили. Тут была у нас большая... было большое население – молдаване жили. Вот и называли Молдавия. «Ты куда?» – «Да в Молдавию».

– Они уже уехали? (Соб.)

– Их нету. Так и название осталось. «Ты куда?» – «В Молдавию. А ты куда?» – «В Ахту». Но.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Филипповой Прасковьи Аникановны, 1929 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

101. [О названиях и первом жителе села]

– У вас много названий разных мест? (Соб.)

– Сухая падь – она раньше сухая была. Петряковский ключ – ключ там бязит, чо-то, Петряковский. Чо там. Петряков был какой-то, жил. По имени его. Раньше же это было усё, как сказать, единолично...Пахали.

– А Агашкина падь почему так называется? (Соб.)

– Не знаю. Не спрашивали, почему так называется. Некоторые вот говорили: «Пойдем за грибами в Березовую падь». Береза, березы много. Вот, можа, и поэтому назвали. А уж Агафья, чо у нее. Конь был, пахала, сеяла, у нас здесь. Агафья. <...>

– А Сахалин? (Соб.)

– Ну, наверху. Сахалин – это значит верх. На Сахалине, говорит, живут. Один сказал, таперь ...[Смеется]. Ахта – это там речка бязить. Речка небольшая – Ахта. И поселок расселили. По речке назвали.

– А что такое Ахта? (Соб.)

– Ну, речка сама – Ахта. Там вот небольшая речка. <...> На карымском кладбище есть большая плита, на ней фамилия Вахрушев. После его сорок три всего осталось. Там все написано.

– Первый Вахрушев? (Соб.)

– Первый. Там все написано.

– Он первый в этой деревне поселился? (Соб.)

– Первый. После себя оставил сорок три человека. Там написано все. ... Плита давно лежала. Прямо буквы там, железна плита. И там написано, какой год. Какой год положили, все. Давным-давно.

– Он не семейский был, получается? Хасурту не семейские основали?
(Соб.)

– Но, наверно, оне потом приплыли к нам. Сначала были карымские. У кого это спросить, не знаю.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Казазаевой Галины Леонтьевны, 1935 г.р., («тятя карым, мама семейская»), с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

102. [О сосланном деде]

– За что семейских ссылали? (Соб.)

– Раньше-то, деда говорил, ... ссылали, за чо ссылали? За Бога ссылали, или чо?

– А как это – за Бога ссылали? (Соб.)

– Но раньше старые-то... дедушка наш был старый, его сослали. Он в Бога веровал. Семьдесят восемь годов было ему, ешо в совхозе... в колхозе работал, а яво сослали. В Бога веровал. Просто такой старичок.

– А куда сослали? (Соб.)

– А хто его знает. В город, да и усё. И конец.

Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Шевченко Елены Филипповны, 1930 г.р., с. Хасурта Хоринского района РБ, апрель 2001 г. (ЛА)

103. [О названии "семейские"]

– А почему семейскими называют? (Соб.)

– Сказали, что семьями ссылали.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Рыжасковой Натальи Федоровны, 1927 г.р., грам., с. Б. Куналей, Тарбагатайского района РБ, июль 2001 г.(ЛИА)

104. [О семейских]

- Откуда вас сюда сослали? (Соб.)
- Да я точно не знаю-ка. С Польши, наверное ...
- А когда это было? (Соб.)
- Ну, когда Екатерина сослала.
- А за что сослала? (Соб.)
- Ну вроде не подчинились.
- Кому? (Соб.)
- Властям. У нас у семейских совсем по-другому.
- А как? (Соб.)
- У нас, если ты Богу молишься, ты не в телевизере не должен сниматься, не петь, не плясать.
- И до сих пор так? (Соб.)
- А таперь-то все перепуталось.
- Но петь-плясать нельзя было? (Соб.)
- Да, очень строго. А сейчас я посмотрю, Алексей-то наш, он иде хошь у этом ... Он снимается везде, усё.
- А ваш Всея Руси старообрядческий (архиепископ), Александр его зовут, он нигде не снимается? (Соб.)
- Но, ты че ... Мы когда родились, все позапретили. Усе же церкви сломали. У нас тут церковь тут вот была, вы идете щас, там пустое место. Церковь была. Усё поразломали, и не давали не молиться, никто, если ... не крестили никого, ничо. У меня вот Генка не крященный, просто бабушка, которая, ну, бабничала, вот, вместо акушерки, она его в речке искупнула, там каку молитву прочитала. А Светка уж потом крещеная. ... стали мало-мало разрешать. А сейчас вон церковь если строить ... Садики закрыли, усё

позакрыли, церковь построили вон у Куйтуне и как на музей смотрять ... Ездють туда вот все смотреть. Счас вот у Тарбагатае строится церковь. А вот вопрос задавали Сергею-то, почаму у Куналее не строится, боле боле Куйтуна ведь дерёвня. Говорит, вы сами не пожелали. А кто? Председатель отказал, или кто, надо же средства. Ну и вот, и усе, и как народ ... А народ, может, пошел ... А только народ, старухи никто Богу не молятся. Вот я на лавочке сижу, все мои ровесницы, никто не молится.

– Молятся, наверное, дома-то? (Соб.)

– Дак оне бы че скрывали-то. Я молюсь, дак я не скрываю. Обязательно молитву услышу ... Нас же никто не учил. Вот у меня мать молилась, у матери мать молилась. Она каки меня молитвы научила, я знаю. А потом я сама начала собирать. То у уставщика книжку возьму, перепишу какие, то ... у детстве че научуть ... Если жалаешь, чтобы ...

– А кто здесь уставщик? (Соб.)

– У нас нету.

– Вы точно не знаете, поповские вы или беспоповские? (Соб.)

– Нет, я не знаю. Это ешо мать, бывало, говорила, скажет, поповская там вера.

– А чем отличается поповская вера от беспоповской? (Соб.)

– Ниче не знаю.

– А вот темноверцы, говорят, еще есть? (Соб.)

– Это темноверцы, темной веры, им отдельные могилки ... Оне хоронют без свечей. И вот сколько здесь темноверцы умирали, они без уставщика.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Мясниковой Анны Ермолаевны, 1926 г.р., с. Б. Куналей, июль 2001 г. (ЛА)

105. [О дружбе семейских с бурятами]

– Темноверцы, чем оне отличаются. Оне отличаются только тем, что ... их также и хоронили, только без свечей. Свечи не зажигают. <...>

– А как раньше буряты с семейскими жили? (Соб.)

– Мама моя рассказывала. Оне с бурятами дружили. У них землю арендовали.

– Семейские у бурят? (Соб.)

– Да. Вот мама рассказывает, что ее сосед арендовал у них там землю. Потом, наверное, они, говорит, отработывали, и семена давали. В общем, вот так вот. И вот когда Пасха была. Вот мама рассказывала, оне в своих красивых халатах, шапочки с кисточками, говорит, приезжали к нам. Такие красивые, говорит.

– На Пасху? (Соб.)

– На Паску. Праздник когда был. Вот всё, говорит, сделаем. Они на Паску приезжают. Блины (?) все крашенные, всё. Но садили их отдельно. И чашки, и ложки для них были отдельно. Они не обижались. Я усё у мамы спрашивала, говорю, мама, ну как же посадить человека ... Вот вы сидите за одним столом, а оне там где-то за другим. А она говорит, вот такое поверье. А сейчас ничего нету, никакого ... Как же это я бы посадила, приехали бы ко мне, а я их отдельно. Да они бы обиделись.

– А посуду потом как, перемывали? (Соб.)

– Посуду, говорит, мыли, и опять же ее слаживали отдельно, опять приезжали, опять ...

– А православные если заходили? Не семейские? Для них отдельно не было посуды? (Соб.)

– Не, этого не знаю. Не было, наверно. Никто ничего не говорил. Наверное, не было.

– Какие в Большом Куналее распространенные фамилии? (Соб.)

– Наверное, ... Кушнарёвы. Наша редкая фамилия. Рыжаковы, Леоновы.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Голендухиной Ирины Власовны, 1934 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в июле 2001 г. (ЛА)

106. [О взаимоотношениях семейских и бурят]

– Деда Николу спрашивали приезжали, как сюда заезжали. А первый заезжал, говорит, дед какой-то, белоруска хвалилися. Белоножко. Вот. Он заезжал первый сюда. Вон там оне посялились (А.Е).

– Больше чем сто человек. Даже женщин сколько, и мужчин сколько. Это где-то в семьсот шестьдесят пятом году. Первы поселенцы ... (Н.Г, дочь).

– А Белоножко – что о нем известно? (Соб.)

– Вот он сюда будто первый приезжал (А.Е).

– За что семейских сюда ссылали? (Соб.)

– За моленье (А.Е).

– Старую веру, в общем, не предали старую веру. Они потом, их ... за ними гоненья, они бежали там и в Польшу, и везде. А потом уже когда Екатерина Вторая, Екатерина Вторая давай их собирать и в Сибирь сюда их отправлять. Очень трудолюбивые они, и их сюда ... (Н.Г).

– А как место выбирали, почему село здесь основали? (Соб.)

– Ну по речке. По речке (А.Е).

– Буряты здесь жили до того, как русские пришли? Говорят, буряты землей наделяли семейских, было такое? (Соб.)

– Было. К бурятам ездили наши на тунгуску (?) землю. Пахали и сеяли (А.Е).

– Платили буряты? (Соб.)

– Но это уж я платить-то, не знаю, че ... (А.Е).

– Большой Куналей, село почему так называется? (Соб.)

– Большой, большой же Куналей. Он раньше-то какой был, дома, оне вон откуда ... гора-то стоит, дак около этой горы усё были дома ... (А.Е).

– Большой-то после стал. А это я не знаю даже, почему ... (Н.Г).

– Правда, Куналей был большой (А.Е).

– Заселились-то, его не было. Здесь же ничего не было. Тайга была (Н.Г.).

– Вон там вот какой-то ... был. Вот усё говорили, там раньше буряты жили. На горе ... (А.Е.).

– Там буряты жили? (Соб.)

– Говорили (А.Е.).

– Дружно жили? (Соб.)

– Ну, конечно, дружно. А чо ж, сеяли, на Тунгуе (Тугнуе – соб.). Они к нам ездили, мы их чаем поили. Ночевали у нас еще это. Раньше буряты на Тунгуе были ... Бадашка был и Шапташка (?) Шанташка – батька ... (А.Е.).

– Двое, что ли? (Н.Г.).

– Ну дак я говорю, к нам-то ездили. Я про тоих-то говорю. Я про тоих-то говорю. К нам ездили Бадашка и Шапташка. Бадашка батька сохонький (?) был, а сын че здоровый, белый да бравый. Глаза голубые, а шшоки красные (А.Е.).

– Ну так он не бурят тогда был (Н.Г.).

– С бурятами ездил, бурят называется. А вот на бурята не походил. Он и ездил к нам усё. Он умел разговаривать усё по-бурятски. Вот он у меня знал одно – табак курить. А я не курю. А у его шшоки красные. А батька худой был, сухой. А сын шибко бравый был (А.Е.).

– У вас только семейское село? (Соб.)

– Раньше те годы были только семейские. Вот. Было вот ... Ну вот врач приезжий, ветврач бурятка была, эти уж сейчас. А те-то годы вообще. А сейчас понаехали ... (Н.Г.)

– Значит, раньше не смешивались? (Соб.)

– Раньше-то не было (А.Е.).

– Как старики рассказывали, почему семейскими назвали вас? (Соб.)

– Оне семьями оттуда выселенные (А.Е.).

– Откуда? (Соб.)

– Откуль. Да откуль сослали этих людей. Вот хрест. Хрест же вот. Наши же за этот хрест сюда приехали. Хрестом молились. А таперь-то пятерней, да и то-то ... А раньше-то вот хрест. У нас вот был у городе Евлампий (?) один, он много чего знал. Его сослали, сослали за етот хрест. Сослали его (А.Е.).

– За веру за старую (Н.Г.).

– За старую веру. Но он не попустился. Он не отрекся. Десять лет у подвале держали, молился Богу. И не попустился. И вот он пришел, сколь годов в городе жил (А.Е.)

Зап. Тихонова Е.Л. Миронова Н.А. от Болоневой Анны Евстигнеевны, 1918 г.р., Кушнаревой Нины Георгиевны (дочь, 1940 г.р.) в с. Б. Куналей Тарбагатайского РБ, июль 2001 г.(ЛА)

107. [О прежних нравах семейских и дружбе с бурятами]

– Оне если два коня оне имели, у их уже больше печали не было. У них вся работа была ... Посеяли, вспахали. Каждые, какие бы ни были праздники, усе отдыхали они. Работа шла, в смысле, жили для себя. Сеяли оне, пахали, сеяли усё за свой шшет.

– Как семейские появились в Забайкалье? (Соб.)

– Семейские появились, это когда ссылали там за пустяшное дело, и ссылали людей. Вот только из-за этого Христа ссылали людей. Они молились вот таким путем, а вот наши семейские вот имели вот такое ... получился скандал, вот из-за этого сюда выслали людей. Из-за того они семейские, что их ссылали семьями. Семьями ссылали сюда, вот они и устраивались что этого же поколения (переросло) ссылали-то когда.

– Старики рассказывали, как село образовалось? (Соб.)

– Нашшот этого мы не интересовались же. Люди заезжали, все кругом лес был. Разрабатывали. Рубили лес, рубили дома. Постепенно начинали разрабатывать землю. Человек приспособливается к жизни.

– Почему именно это место выбрали для поселения? (Соб.)

– А это уже выбирают люди для себя удобство. ... Выбирают где-то возле речки. Без воды же жизни нет ... Возле речки выбирают, живут (П.Т.).

– А что семейские везли с собой в ссылку? (Соб.)

– Но дак, кто его знает. Мы же не знаем. Поколений сколько прошло. По рассказам ... мы не интересовались сильно. До этого молодые были. Нам не интересно было. А после уже не стало у нас отцов. Вот старообрядцы оттуда иконы вот уносили. Есть иконы лет-то шестьсот - больше. Уносили. И на себе вот несли, везли их сюда.

– А еще говорят, зерно везли? (Соб.)

– Ну а как же. Все равно жить-то чем-то надо было. Зерно надо было, и усё. Понемножку все равно везли. Как-то надо жить человеку, приспособливаться.

– А животных? (Соб.)

– Животных здесь уже приспособливали, на месте. Животных оттуда не повезешь.

– А вы не слышали про белую березу? (Соб.)

– Буряты тут жили. Они буряты жили. А после вот, когда русские приехали, они некоторые в Монголию подались, некоторые из них, до сего времени живут оне, вот в Улан-Удэ бурят же много.

Раньше же молотилами молотили. Вы их не знаете, молотилы. Палка и на палке вот такой вот батаг, и вот ём молотили вручную зерно. Свозили в снопы, накладывают их, и вот молотилами их долби. Молотилами долбишь, лопатками веют на ветру, и зерно ...

– Это женщины делали? (Соб.)

– Нет, это мужчины. Уж веяли-то мужчины. И мужчины, и женщины смолотили когда, а веяли-то мужчины, это была мужская работа, зерно убирать.

– А как женщины одеты были? (Соб.)

– Вот оне-то сарахваны, лытки голые, помолотят-помолотят. Защипит. Коленка об коленку, и дальше пошли. А не было законов ...

– Ничего одевать нельзя было? (Соб.)

– Ни-ни. Ничего. Ни трусов никаких, ни плавок, это даже впоминке не было, чтоб носить. У нас вот они, плавки-то появились только в эти года. А до етого-то ешо не было ни трусов, никого. Зимой холодно, вот и ходили.

– Почему нельзя? (Соб.)

– Закон был. Нельзя было надевать. Есля сюда приехала какая-то брачеха да у штанах – вот какая, это че такое, это как это она одела штаны да приехала.

С бурятами все равно дружим. Если у меня не хватало пашни на посев, ехали к бурятам. А к бурятам ездай, у их там в аренду землю ету брали, сеяли. Солома имя остается, а зярно – по договору. Сколь имя дадут, а это себе забирают. Это было.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А., Козина О.М. от Лобозерова Петра Тимофеевича, 1925 г.р., с. Большой Куналей Тарбагатайского района РБ, июль 2001 г.(ЛА)

108. [О посещении церкви]

– Раньше пашню делили же единолично. Вот. У какой семьи своя пашня, у другой ... Нашему-то досталась ... вот ... там ... под Десятниково. Вот. И лежит дорога. Там. Под Морозову падь. Нам досталась она. Всю жись Морозовы.

– Это у вас прозвище такое? (Соб.)

– Прозвище. Ага. А потом у хоре-то были такие. Новосибирский хор был. У их и Аляксандр Иваныч был, каждому прозвище. И у нас, грит, у клубе она выступает. У нас, грит, есь Морозова Копочка (о маме информанта. – соб.). А мать мою Капиталина звали ... А мне не понравилось. Вот этой Ольге говорит: Александр Иваныч там был, твой отец. То и другое

– усеx величают, а мою ... А я пришла к маме и говорю: «Мама, ты больше Оксаны ниче не пиши. Она даже не сумела тебе, говорю, это ... как следует называть. А по прозвищу, ешо и Копочкой». Ну и тяперь ... Я прихожу к матери назавтра, Оксана у их с девушкой пишут. Она такая довольная! Эта, мать. Поеть, голосить, усё. А я повярнулась да говорю: «Ну, мама, все-таки ты не состояла в своем слове». А Оксана: «Че вы, че это вы, тетя Аня, че вы, Аня, че?». И вот тот где-то мне календарек с мужем да с сыном толкает мне, вроде подарила. А я говорю: «Знаете че? Усе-таки она старая, восемьдесят лет. Надо было уж как-то не так назвать, по-другому».

–А почему "Морозова падь" называется? (Соб.)

– А каждый вот ... щас Дямидова падь. Утут вот Кудинова. Вот там Лужки. И хто. По фамилии там. Или там жил, или че. Вот. Усе ... которая падь называлась.

– Так а нет же таких фамилий в деревне – Морозовы, Демидовы? (Соб.)

– Морозовых не было. Може, раньше были. Може, ешо Савва Морозов ... от Саввы развялось.

– А не знаете, почему деревня называется Большой Куналей? (Соб.)

– А че-то говорили, но я не знаю.

– А какие самые распространенные фамилии в деревне? (Соб.)

– Ивановы, Кушнарёвы больше всех. Сластиных не особенно. Федоровых не особенно. Ну, може, семьи три-четыре в Куналее. Ешо Рыжаковы, Семеновы, Сластины.

– Самые распространенные? (Соб.)

– Ага.

– А вот неизвестно, первые кто селились, какая фамилия у них была? (Соб.)

– Нет. нет ... Была церковь сибирская. Отдельно.

– Это здесь? (Соб.)

– В Куйтуне. Ну и вот. После ее хлебом засыпали, вместо амбара замяли, давай и усе. А после уж ... При моём замужестве ее разломали. Куда ее увязли, ли че?

– А здесь же тоже была церковь? (Соб.)

– Была здесь вот.

– Она была старообрядческая? (Соб.)

– Старообрядческая. Ешо маленькие были, такие небольшие, подростки, семейскую одёжу одевали, сарахан и у кичках ходили у церковь. А нам такую бумажку заворачивали, большую шаль надевали нам. Шибко красиво. Нравилось. В церкви было чисто. Туда в туалет ходить, там туалет был во дворе. Туда пойдешь. Потом оттуда идешь – умывальник, полотенце висит, после туалета руки помоешь, обмокнешь. И потом – это ... молишься ... Это на Паске обычно, вечером ходили. Как называлась – вечерня. Но там часа два помолишься и обратно усе шли. Это мы молоды уж ходили. Больши-то ... я только вот на Паске ходила, молода ... Две Паски, ли как, походила, да.

Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Мясниковой Анны Ермолаевны, 1926 г.р., семейской, с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на РБ, июль 2001 г. (ЛА)

109. [Устинова падь]

Когда только заселялись сюды. Был такой Устинов, важный такой. Здеся жа буряты жили, ну вот, первые хто приехалья, хотеля угостить бурят, чтобы жить дружно, энтот Устинов приехал по поле, зачертил саму лучшу землю возле леса. А после угощения буряты поехалья давать землю семейским. Говорят, что это и ето ваше, те приезжают на свои наделы, а там энтот Устинов, говорит, что, мол, его земля. Те начали говореть, что буряты им землю-то, энту землю даля. А Устинов-то энтот их так и погнал, так и не добились. Вот таперя до сих пор энто место называют Устинова падь.

Зап. Андропова А.А. от Козлова Ивана Севастьяновича, 1903 г.р., семейского, с. Унэгэтэй Заиграевского р-на РБ, 1994 г. (ВСГИК, кафедра фольклорного наследия, ЭХ, эк. 1994, АО 15)

**Тексты, записанные в Иркутской области и Читинской области
(ныне – Забайкальский край)**

110. [Семейное предание Карелиных]

Это предание у нас передается из поколения в поколение от дальнего предка Василия Карелина. Отец обязан передавать старшему сыну, а если нет сына, то старшей дочери. Моя мать была старшей в семье и восприняла его от отца. Я в семье старший, рассказала его, когда мне было 12-13 лет, но потом повторила в зрелые годы.

Была фамилия Карелины, они, по-видимому, из числа не ссыльных, а землепроходцев, причем из тех, кто пришел в эти края через Енисей и Тунгуску.

Далекий предок наш Василий Карелин пришел сюда с севера через Уральский хребет и основал деревню Нижне-Карелина. Место для деревни выбрал неповторимое по красоте своей. Деревня стоит так, что встречает солнце, когда оно восходит и провожает, когда оно садится.

Вот здесь и образовалась деревня Нижняя Карелина. Когда Василий умер, то оставил двух сыновей. Место было богатое и жили они безбедно. От отца они унаследовали крепость духа и силу тела. Были они небольшого роста, умели все делать: и на охоте удачливы, и в крестьянстве. За что ни возьмутся, все получалось хорошо.

Младший брат все старшего уговаривал: «Наверно, мы проживем так, что ничего на свете не узнаем, не узнаем, что такое лихо, не как наш отец, что по свету мытарствовал».

Вот однажды младший брат делал на берегу лодку-стружок. Из осины или ветлы выдалбливали легкую лодку, из целого бревна, в ней не было ни гвоздей, ни стыков. Получается лодка не сшитая и не сбитая. Она хороша для быстрины, и люди на ней возили груз.

Они были охотники, и вот куда бы они ни ходили, везде была возможна встреча с медведем. Известно, какой характер у медведей. У них было кремневое ружье, называли его здесь «турком», длинное такое. У него было ружье с собой.

Вот он смотрит, младший, а речка-то неширокая и на другой стороне ярк – небольшой бугорок, на ярке на самом берегу кусты черемухи шевелятся. Ему показалось, что лось шевелится в кустах. Он был молодой, неопытный, поднял ружье, прицелился, выстрелил, кусты дернулись и снова на место стали.

Он сел в лодку, переплыл и увидел, что убил жену брата.

Что там между братьями было – неизвестно. Они остались жить. Как уж там, но дозналось местное начальство. Вот приехали за младшим братом. Жены нет, но брату брата жалко. Старший брат решил начальству дать взятку. Он дал откуп соболями, раньше здесь много было соболей, а они охотились.

Тот уехал, обещал помочь. Через некоторое время приехал другой начальник и снова начал дознание. Брат снова дал взятку. И так ездили и обирали до тех пор, пока не узнали, что брать больше нечего.

Остались братья бедными и тут познали лихо.

Потом братья поженились, стали семьи расти. Они стали крестьянствовать. Основали деревню Верхнюю Карелину. Сначала было временное поселение, потом постепенно стала деревней дворов сорок.

В Нижней Карелине пашни показалось мало и Карелины построили недалеко заимку, она постоянно росла и стала самостоятельной деревней Верхней Карелиной. Но жители Нижней Карелиной никогда не называли Верхнюю Карелину деревней, а называли заимкой, то есть она появилась как

заимка. Так называла и моя мама, никогда не называла Верхней Карелиной, а всегда – заимкой.

Земля этих деревень граничит с вечной мерзлотой и поэтому были частыми неурожаи. Здесь сеяли яровую рожь, ячмень и овес. Пшеницу сеяли лишь немногие счастливицы, в числе счастливцев был и мой дед, и мы ели пшеничный хлеб. В основном все питались ячневыми лепешками.

В деревне, там, где предком Василием был разработан участок, благодарные потомки в память о нем поставили часовню. Там, где похоронен Василий, была построена церковь и был сельский погост. Там, где было построено первое зимовье, прошла первая и главная улица, единственная, остальные заулки.

На Лене так повелось, что каждой деревне давали свой праздник. Для той и другой деревни главным праздником был Михайлов день, в этот день съезжались в Карелину отовсюду, служили обедню, во время которой поминали Василия.

Карелиных стало много. Случился недород. Один из Карелиных переехал в Подволошино (Подволочное). Потом еще неурожаем большой и одна семья переехала в деревню <...>[Нет в оригинале. – Е.Т.] в пятнадцати километрах от Киренска, повыше Киренска.

Теперь они есть везде и в Якутии и дальше.

Это предание по материнской линии, их называли Васильевскими. У потомков сохранился тип Карелиных, видимо, связь с карелами, сохранили черты карелов. Многих из родственников считают за финнов. Предки Карелиных шли через Мангазею, через Северный Урал, путем северо-западной России на Тунгуску. Они всё сохранили как на северо-западе: типичный пятистенный дом со связью, из общих сеней вход в две половины дома; двойные двери: одни с улицы, другие – во двор.

Много общих слов. Например, местное «гобец» – северное «голбец» (сооружение над погребом). Если человека хотели назвать растяпа, то

говорили «чухня», крестьяне неграмотные, вычитать слово не могли, значит, принесли с севера.

Зап. Потанина Р.П., Матвеева Р.П. от Хохлачева Георгия Ниловича 1924 г.р., русск., г. Киренск Иркутской области, сентябрь 1975 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2277, л. 6-11.

111. [Легенда о Защивьёрске]

В давнее время, когда осваивалась река Индигирка, донские казаки, попавшие туда, строили остроги. В 1636 году они построили Защивьёрск. Когда прошла болезнь «черная оспа», город захирел и жители, оставшиеся живыми, стали переходить с этого места вниз по реке. Одной ватаге (бригаде) было поручено поставить сруб будущей церкви на новом месте. Они поплыли по среднему течению Индигирки, нашли такое место (где можно поставить церковь). Среди «ватажников» (бригады) было десять мужчин и одна женщина. Они работали дружно, а вечерами занимались рыбным промыслом (рыбачили сетями). Сделали три тони. Два раза – пусто, на третий раз поймали большого осетра, что интересно – он был одноглазый. Так как они поймали такой деликатес, то бригадир сказал, что его надо сварить. Но женщина воспротивилась: «Может, не надо!» Удивление у нее было, что осетр одноглазый, но все-таки она приготовила ужин, накормила всех, но сама не стала.

После ужина все уснули, утром проснулась женщина, все мертвые, она одна жива. Она убежала с этого места и сообщила (об этом) всем людям. И хотя фундамент был заложен, там церковь не поставили.

Зап. Матвеева Р.П., Потанина Р.П. от Стрюкова Николая Михайловича, 1941 г.р., Киренский р-н Иркутской области, сентябрь 1975 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2277, л. 214.

112. [О первопоселенце Хабарове]*

В Киренском остроге с 37 года 17 века жил и отсюда совершал походы на Амур Ерофей Павлович Хабаров. На Лену он пришел с братом и сыном, сначала жил на Илимском волоке, а потом в Усть-Кутском остроге, где занимался земледелием.

Позднее при устье реки Киренги ему были отведены пашенные земли и он основал деревню в районе Усть-Киренги.

Теперь деревня носит название Хабарово, в честь основателя. Хабаров, очевидно, похоронен в Киренске, но могилу его никто не знает.

Зап. Потанина Р.П., Матвеева Р.П. от Ружникова А.Б. [год рождения не указан], г. Киренск Иркутской области, сентябрь 1975 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2277, л. 148.

113. [Деревня Сидорово]

Деревня наша споначатию была Бочкарёво. У нас еще войны не было. По начатию войны деревне дали название Сидорово. Был тут старый человек, старичок Сидоров. Коренной он был житель. В честь него и назвали Сидорово. Перемена в жизни была большая. Век перешел на Советы, на советскую жизнь. Я, старушка-бестолкушка, так понимаю.

Зап. Матвеева Р.П., Потанина Р.П. от Давыдовой Анны Алексеевны, 1885 г.р., д. Сидорово Киренского р-на Иркутской области, сентябрь 1975 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2277, л. 149.

114. [Из истории села Кадая]

1. Рассказывают, что здесь когда-то жил какой-то Катаев или Кадаев. Он жил один. Потом сюда стали переселяться другие люди. А село стали называть Кадая.

2. Рудник открыт при Екатерине II. Тогда же, при Екатерине II, здесь был большой обвал. Погибло около 160 человек, тюремщики. Три дня были слышны их стоны. Никто не спасал этих каторжан.

Зап. Мадаев М.М. от Туезова Ильи Петровича, 1897 г.р., с. Кадая Калтинского р-на Читинской обл., 22 мая 1963 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 1930, л. 141.

115. [О селе Олинск]

Я же сама там когда <родилась>, в 1914 году село уж было заселено, а оно заселилось в девятнадцатом веке – каторжниками. Да, там поселение было. С каторги кто вот с Забайкалья увольнялись, вот там селились. <...>

Мой дед, прадед вернее, он значит был поселен примерно где-то в середине 19 века. (Это когда село началось). Нет, тогда уже село было, но вот как раз вот эта улица первая создавалась, где мой дед поселился. Оно Олинск так и называлось. <...>

Вот у меня прадед-то, они два брата попали на каторгу, во время это крестьянского бунта, они убили приказчика. (А бунт когда был? – Соб.). А бунт это, тоже наверное в 19 же веке, только не знаю, это было. (А откуда они, из России? – Соб.). А они из России откуда-то из центра оттуда, я тоже этого не знаю, потому что в семье это у нас не говорилось: откуда и за что <...>.

Зап. Извеков Ю.О. от Белянниковой Аифии Петровны, 1914 г.р., русск., родилась в с. Олинск, г. Нерчинск Читинской области, май 1983 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2328, п. 2, л. 465–468.

116. [О селе Калинино]

Богомольцы жили. Здесь были ссыльные большинство. Каторжники называли их. Ага. А когда проезжал Михаил Иванович Калинин, Калинин

здесь, и все к нему эти, значит, крестьяне обратились с просьбой, что мы просим Вас, Михаил Иванович, переименовать это село. Понял? Не Монастырь, а в село Калинино.

Он старикам пообещал, большинство ссыльны были здесь, вот каторжники. Он пообещал. Я, говорит, я вам ничо не пообещал, но он староста был всю же жизнь. Вы это знаете в истории. Ага, и он значит, пообещал имя: я приеду в Центральный комитет партии, если только разрешат это сделать, в честь меня назвать это село Калинино, ага, я говорит вам сообщу. И от потом был Указ Президиума Верховного Совета Монастырь переименовать в село Калинино. Он называется село Калинино в честь Михаила Ивановича.

Зап. Матвеева Р.П., Осипова В.Д., Миронова З.А. от Редрова Феофана Петровича, 1909 г.р., русск., с. Калинино Нерчинского р-на Читинской области, май 1983 г.

ЦВРК ИМБТ, № 2328, п. 2, л. 421.

117. [Откуда пошло название Пешково]

Здесь болото было непроходимое, тайга, только два вот дома в карауле стояли. Моего отца дом был, да тут соседей дом был рядом. Окошки были вырублены. Мы приехали, тут остров был в лесу, тайга ... А на ту землю и нет на машине – пеши еле проходили мы.

Зап. Матвеева Р.П., Осипова В.Д., Игумнов А.Г. от супругов Васильевых Карна Федоровича, 91 год, Пелагеи Яковлевны, 72 года, с. Саватеево Нерчинского р-на Читинской области, май 1983 г.

ЦВРК ИМБТ, инв. № 2328, п. 1, л. 171.

О праздновании календарных праздников: Святки, Масленица

118. [О ряженных]

– На Рождество колядуете. Ряженые к вам приходят? (Соб.)
– Ряженный петух приходил.
– Что говорил? (Соб.)
– Я забыл. Он че-то тут на голове у него названо как у петуха, тоже петух такой же к нам приходил.

– Песню пел? (Соб.)

– Песню не пел.

– А что делал? (Соб.)

– Танцевал.

– А бабушка ему дала что-нибудь? (Соб.)

– Мы ему дали блинов парочку и все.

– Кроме петуха еще кто-нибудь приходил наряженный? (Соб.)

– Петух приходил и лиса так приходила вся пушистая.

– Это тетенька, тоже, наверное. А ей вы что дали? (Соб.)

– Я тоже был там, присутствовал. И она говорит: а у вас мальчик есть?

Я выхожу, говорю: я есть у них. Она говорит: мальчик, а ты подаришь мне машину одну, у меня там мальчик. Я говорю: подарю, а какую вам, выбирайте. Она выбрала да и все. И мы ей тоже пару блинов дали.

Бабушка в ту субботу давно напекла блинов много. До вечера пекла и все. Они ночью приходили. С фонариками. Они там это я говорю. А вы как в окошко вы подходили, че это говорили. Она говорит: двери, двери отоприте поскорее, к вам пришли лисичка и петушок. Пустите, а то мы на снегу замерзнем. Мы потом вышли посмотрели, посмотрели – никого нету. Они раз фонарь включили и все. Впустили. Они тут стоят, да я говорю: проходите. А они начали петь и плясать.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А от Жилина Ильи Сергеевича, 1996 г.р., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, октябрь 2005 г. (ЛА)

119. [О "машкарадах" и гаданиях]

– А расскажите, как Рождество отмечали? (Соб.)

– Рождество? А Рождество тоже вот так же стряпали, да все. Да ходили славили ребята по соседям. Пели тама-ка, молитву каку-нить читали. Яицы давали, печенье давали. Вот каждый бегали, кому охота, а кто не хотел-то – не бегали. Встречали Рождество. Пели. Батюшка ездил, по домам возили в Рождество Христово, пел.

– Батюшка пел? (Соб.)

– Да. Мы Богу молились. Свечки зажгут, в каждом доме свечки на Рождество тоже зажгут. И молились, вот, Богу молились.

– А переодевались в какие-нибудь одежды, в кого-нибудь наряжались? (Соб.)

– В святки-то? Машкаровались, бегали. О-о-о-й, по всякому разному, кто как сможет, так и облакался. Облакались по-всёму. Это сколько, однако, много дней-то. Сколько дней, я забыла, святок-то. Все до последнего. Я дак вообще любила машкароваться. Меня мама одевала. То парнишком оденет, то старичком оденет, то девчонкой оденет, всяко разное. Тут косы заплетет, банты сделает, идешь вечером просишься, запускали. С гармошкой ребята ходили, с балалайкой ходили. Хорошо вообще вот это все было.

– А еще в кого наряжались? (Соб.)

– Старухой одевались, и в парней одевались.

– А в животных одевались в каких-нибудь? (Соб.)

– В животных? И в животных удельывали, это, садились на «коня» верхом. Мужиков-то они делают, оденут. И как, это, на коне едет. Бы-ы-ы-ло все, мой друг.

– А что пели, когда в дом заходили? (Соб.)

– Когда славили-то? «Рождество Христово, Боже наш». Вот так пели. Молитву. (А помните? – Соб.). Нет, я теперь не помню. (А когда маскарадили, что говорили? – Соб.). А машкаровались ... «Машкарад пустите?» В окошко и стучаем. Оне кто запускал, не боялся. А у которых

ребята еще боялись. «Пустите?» – «Нет, не пускаем. Вы красивы или страшны?». Мы рывем оттуды: «Красивы!» – «А если страшны, ня пустим!» Ага. Красивы, так заходим: «Ну, заходите». У кого музыки нету, заслонку возьмет и по заслонке колотит чо-нибудь там.

– А что при этом пели? (Соб.)

– Чтоб мы плясали. Танцевали. Вот так стучали. А мы скачем, мы скачем. О-о-о-й, друг, было! Так напляшемся! Весело было. Весело, друг, ране было вот это все. Теперь этого ничего нету. Пришло бы, может, дети бы лучше были. Занимались, хоть чо-то делали. Теперь... Одна ходьба. Ходят по улице без дела.

– А на святки гадали? (Соб.)

– Гадали! На заслонку на эту гумагу зажигали. К печке теноти ставили, тень. Чо там будет, чо горит. Там, женихов бегали спрашивали, машкоровались, женихов бегали спрашивали. Вот, вереи маленькие есть, считали: если столько – значит, вдовец, а если одно – такой, холостой парень. Эти, вереи, заплот. Сколько заплот захватим. Вот так возьмем и захватим (расставляет широко руки – Соб.) и считаем. Обуток бросали. Обуток бросали через. Если туды носком упадет, значит, будет это, в ту сторону, с той стороны будет жених. А если из дома не выйдешь, будешь сидеть дома, и упадет туды – к дому, так к дому.

– Через забор бросали? (Соб.)

– Ага.

– А что бросали, валенки или сапоги? (Соб.)

– Хоть сапоги, хоть валенки, любой обуток.

– А если гадали, то где? (Соб.)

– А гадали дома, в избе.

– А можно было в избе гадать? (Соб.)

– А чо не можно? Зерно сыпали на этот, на тарелку на пол зерно, сыпали тоже гадали, замуж выйдешь или нет. Если зерно курка клюет, курко' пускали, петуха, если петух зерно клюет, значит, не пьяница будет. Если

воду пьет он, воду ставили тут же, воду пьет – значит, мужик будет пьяница. В блюдечко наливали воды и тут же зерно. Было все, мой друг. Еще которы эти не вспомню. Которы уж не вспомню.

Зап. Тихонова Е.Л. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА) (

120. [О колядовании]

– А праздники как отмечали самые важные? (Соб.)

– Рождество, она (Бабушка информанта. – соб.) говорила, когда ваш, говорит, отец был маленький, мы жили очень бедно. Она говорит, я его отправляла, в общем, берет он сумку и ходил славил, Рождество пел, Рождество. Но приносил, говорит, по полной сумке пирожков. В каждый дом. (Ухова Г.М.)

– Пирожки и тарки. Тарки это назывались печенюшки. Оне с брусничкой стряпанные, назывались тарки. Она их, песни когда он славил, пел: «Не дадите тарку, уведем у вас ярку, не дадите пирожка, мы корову за рожка» (Коневин М.И.)

– Так пели, ага. (Ухова Г.М.)

– А машкарадили? (Соб.)

– Да, да. Было, было. (Ухова Г.М.)

– Вообще раньше все праздники хорошо встречали. Народу много было. И соблюдали (Коневин М.И.)

– Соблюдали. Как каждый праздник – гуляли, всё. (Ухова Г.М.)

– Водки, конечно, пили очень мало. Если одна бутылка, дак это может десять человек напиться (Коневин М.И.)

– Напиться. Уже все запели, заплясали. Вот я помню, молоденьки были, уже работали, все, ходили мы, всё. К родственникам придешь, какой праздник, одна бутылка водки. Все уже пьяны, пошли песни пели, плясали, все. (Ухова Г.М.)

– Дружелюбно, гостеприимные. В Баргузине вообще народ был гостеприимный. Приедешь, любого встретят, угостят. Без чая никогда не отпускали. Это уж... хоть кусочек хлеба, но всегда поставят чай и хлебушка, вот. Жили, конечно, не богато, но гостеприимный народ был баргузинский (Коневин М.И.)

Зап. Тихонова Е.Л. от Уховой Г.М., 1937 г.р. и Коневина М.И., 1931 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в апреле 2008 г. (ЛА)

121. [О "машкарадах"]

– На Рождество ходили машкарадили? (Соб.)

– Машкарадили. Машкаровались. Мне не приходилось. Как-то раз собралась машкароваться. Машкаровались, наряжались.

– В кого? (Соб.)

– Дак сейчас больше машкаровщиков. Насденут на себя, артисты-то. Одевались. Лицо закроют, а тут на себя наденут одежонку, какая есть.

– А лицо зачем закрывали? (Соб.)

– Чтоб, видно, не узнали. Лицо закрывали.

– В дом заходили, что говорили? (Соб.)

– Пустите машкаровщиков. Постучатся в дверь. Заходят в дверь, да... кто с балалайкой, кто так. Поскачут, потанцуют, да и уходят в другу.... в следующий дом.

– А что-нибудь просили, чем-нибудь угощали машкарадников? (Соб.)

– Нет, не просили ничо. Я никого не просила. Никого, ничо не просили. Поскачут, попляшут, да и подались в другой дом, в следующий.

– А на Рождество Христа славили, пели? (Соб.)

– Пели каки-то рождественски....даже не скажу вам.

– А Вы-то пели? (Соб.)

– Никого не пели.

– А кто пел? (Соб.)

– Дак пел кто. Поп ходил однако, или забыла. Или так ходили, из дома в дом. Пели "Рождество твое, Христе Боже". Вот это и помню, а больше ничего не помню.

– Хотя бы четверостишие христославия не помните? (Соб.)

– Нет, не помню. Я таблицу-то, моя родная, забыла. Помню одинажды один один, одинажды два два, и все.

Зап. Тихонова Е.Л. от Низовцевой А.Г., 1926 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

122. [О гадании на Святки]

– А Вы когда девушкой были, на святки гадали? (Соб.)

– Гадала. Я гадала в 1963 году, когда жила в Советской Гавани у своей тетки. Она мне стакан, кольцо, всё. Смотрела я в двенадцать часов. И в стакане я увидела мужчину в военной форме, и на руках держит ребенка. И тетка мне сказала: «Ну, ты однако в этом году замуж выйдешь». И в шестьдесят четвертом, правильно, я замуж вышла, в марте месяце.... Нет, нет, в шестьдесят третьем я вышла замуж. Но, он был солдат, конечно. А ребенок родился в шестьдесят четвертом году.

Зап. Тихонова Е.Л. от Уховой Г.М., 1937 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в апреле 2008 г. (ЛА)

123. [О Рождестве]

А в Рождество... мы все Рождество, мы, знаешь, отмечали тоже, ну, бегали по улице, отмечали. Мы все Рождество, три дня Рождества, у нас горка небольшая была, мы все три дня мы, значит, с горы катались. Так катались, а санок-то не было. Мы затаскивали конски сани больши, о!, на гору. На гору заташим, парни, все, на гору эти больши сани заташим, усядемся и-и-и-и летим! А горы высокие. В Сокулях, в Курумкане, там горы

высокие. Вот мы всё на этих санках катались на лошадиных. Надо вот, с парнями заташим, сила была, здоровушки мы были. Мы хоть и плохо одевались, но все было при нас, мы здоровушки были. У нас силы было очень вдоволь. Вот.

Зап. Е.Л. Тихонова от Бросевой В.Д., 1930 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г. (ЛА)

124. [О Крещении]

– Ну, обычно вот Крещенье, это 19 января Крещенье бывает. Это обычный праздник. Я, например, не знаю, в Крещенье я ничо не делала. Просто отметишь, и всё. А! Воду мерили!

– Это как? (Соб.)

– Берешь стакан, и воду мерешь, ложку берешь. И налеешь, сколько ложек. Значит, если, это в молодые годы, значит, назавтра берешь этот стакан, воду мерешь, если лишна ложка, значит, у тебя лишний ребенок будет. Да.

– А как могла быть лишняя ложка? (Соб.)

– А черт ее знат! Но, вот как оно событие бывает. Вот смеришь – вот столько ложек. Аккуратно мерешь, все налиёшь, столько ложек. Утром значит, если ложки одной не хватат, значит...

– Опять перемеривали? (Соб.)

– Утром перемеривали! Перемеривали снова. Вечером смеришь и поставишь под икону, ага, и под икону поставишь вот так, вот так поставишь. И стоит. Утром встаешь, значит, мерешь. Если лишна ложка, значит, у тебя лишно бедет в семье всё, ребенок будет. А если ложки не хватат, значит, у тебя будет убыль, значит, кто-то у тебя умрет. Это на крещение делали. Вот это воду мерили. Вот это я сама мерила. Ну, вот я мерила, никого, ничо. Утром встану, смерю, одно и то же. Одинаково было. Люди стары-то рассказывают, были случаи, бывают случаи, что вот ложка лишна, значит, у

тебя родится ребенок. Прибыль будет – лишна ложка. А, значит, не хватат ложки, значит, у тебя убыль будет. Значит, кто-то у тебя из семьи уйдет.

– А за святой водой ходили куда-нибудь? (Соб.)

– А в церкву ходили. Ага, в церкву ходили, возьмешь вот святой воды, и она, главное, долго стоит. Она может стоять почти год. Вот возьмешь эту стекляшку, принесешь ее и вот. Обрызгивали, значит, в избе все обрызнешь, пойдешь во двор, скотину обрызнешь, все. И вот она вот эта вода свята стоит. Сколько она время стоит, она почти может стоять год, и она, главное, не испортится, и ничем не пахнет, вот эта вода. Я однажды... вот маленька стекляшечка, она у меня стояла почти год, потом я взяла её и везде побрызгала, во двор унесла, вот. И она ничем не пахнет, никого, ничо.

– А зачем брызгают? (Соб.)

– Ну, чтоб черти уходили. Чтоб было все спокойно, аккуратно все было. Скотина чтоб была здорова.

– И во дворе все брызгали, и в доме? (Соб.)

– Да-да, вот это в каждый угол. Здесь брызнешь, и во двор выйдешь, чтоб скотина была у тебя здорова. Все было хорошо у тебя дома. Святой очистишь, всех чертей выгнала.

– А крестики рисовали? (Соб.)

– А как же? Крестики везде, чтоб черти к тебе больше не зашли. Везде, везде. И на ставнях, и на дверях крестики наставишь накануне вечером, крестишься. Раньше старухи говорили, чтоб черти не заходили, тебя не мучили. Не тревожили черти. А теперь мало этого буют.

– Сейчас делают? (Соб.)

– Ну, а как не делают! Конечно, делают! Крестишься, надо закреститься.

– Это называется закреститься? (Соб.)

– Закреститься, чтоб сатана не зашел. Вот так.

Зап. Е.Л. Тихонова от Бросевой В.Д., 1930 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г. (ЛА)

125. [О катании на шкурах]

– А на Масленицу что делали? (Соб.)

– Ну, а на Масленку, там уже что было, там обычно на лошадях, привязывали вместо саней или телеги шкуры, вот, кресс, вот. На веревке за лошадь, и на этих шкурах катались на Масленку, вот это я помню, такое было. Но весело было (Коневин М.И.).

– А на шкурах – это еще до революции? (Соб.)

– Но это до. Но еще в начале революции было еще это (Коневин М.И.).

– А с блинами что-нибудь делали, кроме того, что их поедали? (Соб.)

– Что-то мы не знаем, я даже не помню (Коневин М.И.).

– Сейчас уже все отходит (Ухова Г.М.).

– А на столбы лазили на Масленицу за призами? (Соб.)

– Это сейчас делают, сейчас лазят. Вот была Масленка девятого, однако, марта (Ухова Г.М.).

Зап. Тихонова Е.Л. от Уховой Г.М., 1937 г.р. и Коневина М.И., 1931 г.р., в п. Баргузин Баргузинского района РБ в апреле 2008 г. (ЛА)

126. [О ворожбе на Рождество]

– А что еще делали на Рождество? (Соб.)

– Ворожили бегали. О, ворожили мы бегали, Господи! Ну, ум худой был, кого, ворожили. Ну, вот это бегали вот в двенадцать часов вот это на росстань бегали, где три дороги расходились. Вот бегали трое, каждый на дорогу ляжет. Надо прислушиваться, какой гул идет. Вот встанем, начинаем хохотать. Одна говорит: «Ой, мне музыка играла». Друга говорит: «Ой, песни пели мне». А третья говорит: «А я, грит, слыхала, доски, грит, рубят, строгут». А оно и потом, хоть вот это было как-то, вранье было всё, но как-то оно совпало. Потом и действительно, вот это музыка играла – она, значит,

замуж вышла, втора тоже, вот это песни пели, тоже. А вот эта, которой доску строгали, она умерла. Вот так расскажешь людям, не поверят. Она же умерла, вот.

– Это они вам рассказывали? (Соб.)

– Да, вот бегали. Я сама не бегала. Я вот так ворожила, а туда не бегала. Вот эти ведры замыкали.

– Расскажите, это как? (Соб.)

– У колодца, ведры-то? А ведры... пойдешь, ведры замкнешь.

– Это как? (Соб.)

– Ну, возьмешь... у колодца черпают ведро вешатся, и второ вот это ведро возьмешь и на замок замкнешь два вместе ведра. Замкнешь, ключ, значит, под подушку. И снится, какой суженый-ряженный, значит, придет к тебе ключи просить коня напоить, воды взять. Вот. Какой придет, ключи-то просить коня напоить ведром, вот тот твой и жених будет. Ну, это все ворожили так.

Теперь ворожили вот на зеркало. Берешь зеркало, значит, ставишь. Но это один сидишь в двенадцать часов, один сидишь, никого нету. Все на Рождество. Один сидишь, значит, зеркало ставишь. Ну, теперь не найдешь такого стакана чистый хрусталь, сейчас, наверное, нету. А раньше же они были вот эти хрустальны стаканы чисты. Ставишь стакан этот, кладешь кольцо венчально. Берешь там у родителей кольцо венчально и кладешь кольцо в воду. И сидишь смотришь. Это тоже на дикий рассказ вот так вот, и сидишь смотришь, какой твой суженый-ряженный, тот, значит, и появится в кольце.

– Не в зеркале? (Соб.)

– Нет, нет. Не в зеркале. В воду смотришь, не в зеркало, в воду смотришь, в воду смотришь, в это, в кольцо прямо смотришь. Вот и смотришь. Но через зеркало в кольцо-то смотришь. Да, через зеркало смотришь в эту, в воду смотришь. Вот, какой твой суженый, тот и выйдет.

– Вы-то так ворожили? (Соб.)

– Сидела. Я нисколько не вру, я сидела. Теперь, но, чувствую, вижу, что вот, а мне вышел пень будто стоит, понимаете, пень. В лесу, и пень стоит. Я потом девкам рассказываю: «Девки, лес кругом, и пень стоит, но, я говорю, пень». Ленивый будет, пень, муж-то будет пень. Но поохотали, рассказала, то, друго. Оно и действительно, я же замуж вышла в лесу, там, где пни. В Тарханке жила. В Турке, а участок был Тарханка. Вот я жила в этой Тарханке, вот там я замуж вышла, в лесу, пни. Видите, как совпало. Вот, всё.

Зап. Е.Л. Тихонова от Бросевой В.Д., 1930 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г. (ЛА)

127. [О "машкарадах"]

– А ряженные ходили на Святки? (Соб.)

– Ой, бегали, ой, бегали-то чо! Бегали, наряжались. Да прибежишь, ой, чо удирали, да все. Которы пустят, а которы пустят, да ешшо поддадут да выгонят. Вот так вот.

– А в кого наряжались? (Соб.)

– А мы наряжались в старух, в старух. Всяко на себя надеешь, прибяжишь, ой! Бегали, бегали, бегали! Бегали, наряжались.

– А что приговаривали при этом? (Соб.)

– А вот я уж забыла, чо-то приговаривали на Рождество-то. Пели.

– Пели? Христославили? (Соб.)

– Славили, вроде как славили. Слова я забыла. И вот и ходишь, славишь.

– А где пели, под окнами или в избе? (Соб.)

– В избу, в избу, в избу. В избе уже, в избе славили, просили вот это, славили. А раньше же стряпали вот эти тарки, тарки. Пирожки и тарки. Значит, «Не дадишь мне тарку, выведу я ярку (овцу, ярку). Не дадишь мне

пирожок, я унесу быка за рожок». Вот это всё приговаривали. Вот тебе подадут, пирожок подадут и тарку подадут.

– А кроме старух больше ни в кого не наряжались? (Соб.)

– Но как не наряжались! Во всяких, кто мужиком нарядится, всяко, всяко.

– А шубы наизнанку не одевали? (Соб.)

– Надевали! Надевали. Девки, парни наденем, медведем делались. Надевали. Ой, бегали! Надевали, надевали. Шубу вывернет, наденет, на ноги наденет, наздеет, Господи, твоя воля! Закутатся, ну, форменный медведь. Шубы, шубы. А теперь шуб-то нету. А раньше у каждого шубы были. Вывернешь, наденешь, да и пошел. У старух этих одежду соберешь. Раньше же были во наряды-то. А, придешь, выпросишь. Котора ругатся, не дает, а потом все равно даст. Чтоб походить-то на Рождество. Все равно отдадут. Сколько не ругают, а все равно отдадут.

– Много набирали тарочек, пирожков? (Соб.)

– Ну, конечно! Давали, давали, давали.

– А Вы говорили, некоторые выгоняли? (Соб.)

– Выгоняли некоторые. Под затылок, да...

– А что говорили при этом? (Соб.)

– Вытолкают, и все. Наругают да вытолкают. Люди-то всяки были раньше. Которы добры были, которы злы. До сих пор сейчас есть таки же.

– А сейчас у вас ходят, славят Христа, или ряженые? (Соб.)

– Нынче не были. Нет, были. Как-то стучались в ворота, я не пустила. Но это бегают уже ребятишки. Ребятишки. Уже взрослые не ходят, это бегают ребятишки. Как-то стучались ко мне, я потом не пустила, говорю: «Идите к черту, не пущу никого». Так я их и не пустила. Слышу, ребятня. Ворота открыли, стучаются. Посмотрела в окошко, ребятня. Думаю, не пущу их. Я так их не пустила. А взрослые теперь не бегают.

– А во что они одеты были, ребятня, тоже переодевались? (Соб.)

– Ну, а как же! Конечно, надевают на себя, всяку чушь надевают. Да, сейчас, вот сейчас! Надевают всяку чушь на себя, вот, чо только надо, то и надевают, всяки лохмотья, всё. Которы пододенутся цыганками-то, вовсе красивы. Пляшут-то придут, пляшут. Это раньше так, в цыганок. Вот посмотришь, если цыганки, оденутся в цыганкины одежды, ихпустишь. Ой, что они пляшут-то! Гармонист у них свой. Если гармони нету, значит, на балалайке. Балалайки были. Гитар не было как-то, все балалайки. Вот, если посмотришь – цыганки, значит, ихпустишь. Вот уж они тут поют и пляшут. Цыган-то было интересно пускать.

– Это в какое время было? (Соб.)

– Ну, это после войны уж было. После войны, в войну-то уж еще не было. Но бегали все равно в войну. После войны уж это было. Там это все мы, в Курумкане, в Сохулях все вот это все, удирали, ездили. А тут уже я приехала, тут уже этого не было. Этого не было здесь.

Зап. Е.Л. Тихонова от Бросевой В.Д., 1930 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г.

128. [О праздновании Святков]

– А святки как отмечали, Рождество? (Соб.)

– Святки, но... бегали раньше, раньше-то бегали маскировались, по у... по изба'м бегали туда. А щас-то теперь нет же.

– А как маскировались, во что одевались? (Соб.)

– Ну, все... разно оденешь, да... лица закроют марлей, это... тюлью, да и бегут.

– А лица зачем закрывали? (Соб.)

– А чтоб не узнавали. Я зайду, чтоб меня не узнавали. Пущай узнаю'т, что.... кто там, по етим... кто там. Чтоб узнает – не узнает. А никто не узнает, выскакиват. А потом запретили, не стали святки делать. Там потом

там кто говорит: "В избу зайти". Кто пляшет, кто играет, а там кто-то сзади ешо чо-нить пизданет. Кто-нить чо-нить пизданет там маленько (смеется).

– А когда заходили, что-нибудь пели, говорили? – (Соб.)

– Пляшешь.

– А поют? (Соб.)

– Нет, не пели, плясали только. С гармошкой который парнишка, он уж покойный давно, он с гармошкой ходил.

– Голос не подавали? (Соб.)

– Нет. ... Раньше интересно, а щас-то чо...

– Вы сами-то маскаррадились? (Соб.)

– Конечно, было, мало-мальски, давно это, давно-о-о!

Зап. Тихонова Е.Л., Игумнов А.Г. от Цивилёвой Марии Николаевны, 1932 г.р., с. Сухая (уроженка этого села) Баргузинского района РБ, сентябрь 2013 г. (ЛА)

129. [О Святках]

– Как отмечали Святки? (Соб.)

– Как отмечали Святки... одевались модно, надевали всяки маски, одевали, знаешь, всякие, как говорится, зипуны вот эти вот, делали... выворачивали шапки, чтоб людей не узнавали. И ходили в святки ночью по квартирам. Мы вот выходили, вроде бы поздравляли, а нас в то время которы ходили хулиганы, нас вообще с братом ... у меня подушку вырвали, ну, горб. Делали горб обязательно. Вроде я была как Бабой Ягой, а он был этим... забыла, как его, Иван. Мне сделали подушку сюда (показывает на спину), а ему вывернули шапку. Я таку юбку надела, и подвязалась большим кушаком. Ой, а он вот... Я как Баба Яга была, а он какой-то вот вроде как типа колдуна был... забыла вот это слово. И дело в том, что нас потом поймали хулиганы-то, у меня подушку вырвали (смеется). Бежали, ревели ... И больше в святки

мы не пошли, как говорится, делать эти... ну, ходить по оградкам. А ходили по ночам, ходили. Песни распевали, кто как знал токо песни.

– Какие, например? (Соб.)

– Ну, в деревне... деревенски же песни были. Не то что шас... Там деревенски.

– Не помните, какие? (Соб.)

– Ой, я уже не помню, какие. "Каравай-варавай", в общем, вот такое вот. "Собирай каравай большой"... Там вроде должны костер жечь и плясать через его. Но мы до этого не дошли, нас раздели.

– Вы один раз только ходили? (Соб.)

– Ну, почему, каждый раз. Дети ходили, мать собирается... взрослые все собираются, кто в чем: кто телогрейку выкрутит, кто чо может, вот. Всяки кушаки сюда навяжут, и на голову. Лишь бы только каким-то быть, знаешь, таким вот красочным, чтоб внимание людей... посмотреть, что это самый настоящий праздник.

– А в животных наряжались? (Соб.)

– В животных? Нет, в животных мы не наряжались. Это, как говорится, святой и божественный праздник, в животных там не одевались. Только наряжались. У каждого свой наряд. Кто красный... Ну, в общем, кто как мог. Цветные большие шали красивые с кистями. Кто эти, подушки всяки разные. Ну, в общем, все не расскажешь такое. А вообще интересно, всю ночь... так красиво, так интересно было.

– А в дом заходили, что говорили? (Соб.)

– В дом заходили... порядочные люди приглашают, они угощают. Ну, вроде, там попляшешь так и поздравить с праздником. И они нам пожелают, и мы уходим. Вот такими кругами так и ходишь. <...> Это в детстве же было, где-то лет двенадцать-тринадцать, по десять. Мы каждый год бегали. Как этот праздник дождаемся, нам охота... кто как может. И ребяташки маленькие тоже, понавяжут всяки эти... телогрейки, какими-то кушаками,

каки-то вывернут штаны, все, чтоб только не походим. Вот это настоящий праздник. Вот раньше скакали через костры

– Это на святки? (Соб.)

– Да, а у нас вот этого не было. Мы ходили по домам. Ну, вот и все.

Зап. Тихонова Е.Л. от Тихоновой Анны Николаевны, 1935 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ, г. Улан-Удэ, январь 2014 г. (ЛА)

130. [О гаданиях]

В детстве, это все мы в детстве же ходили. А щас-то кто, щас вообще же не признают этих праздников. (А гадали раньше? – Соб.) – Гадали. Гадали. На петуха, ворожили на зеркала. Например, вот, я помню, моя сестра ворожила на зеркало. Вот они поставят зеркало на стол, чтобы было дома тёмно. Вот и ... поставят петуха и дадут ему это... блюдце, ну, там что-нибудь насыпят, эти, зернышки им, он должен клевать. А потом валенки закидывали. Старшие, которым замуж выходить уже, взрослым. Они свои дела, а мы свои проделки... Мне запомнилось, Сима наша, это, ворожила на женихов, как говорится. А мы на палатках были, а нам же интересно, мы же маленькие были. Там чо-то им показалось, как они рванули все оттуда бежать! И вот вышел такой мужчина, худощавый, светло-русый. Она вышла и говорит: "Я, наверное, в этом году замуж выйду, и у меня, грит, наверно, будет такой высокий худой мужик". И точно, за Петра вышла. Он такой же длинный, высокий у нас был. Вот, по-видимому, это в Святки все же совпадает.

Зап. Тихонова Е.Л. от Тихоновой Анны Николаевны, 1937 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ, г. Улан-Удэ, январь 2014 г. (ЛА)

131. [О бесчинствах на Святки]

– Как Вы сказали, ворота примораживали? (Соб.)

– Ну, как, ночью, я говорю, уже после двенадцати, пойдешь ночью, ворота... ну, снега накидаешь, водой обольешь, и все, и чтоб утром ворота не открылись. Вот. (смеется).

– Хозяин выходит... (Соб.)

– Да, а ворота приморожены. И уже не может открыть. И вот такое было дело.

– И что он потом делал, как открывал ворота? (Соб.)

– Да уж как придется. Через забор перелезет, отдолбит, потом уже...

– Это в Иркутске такое было? (Соб.)

– Это в Иркутске, но, я говорю.

– А Вы так делали? (Соб.)

– Делали, но. Это еще вот в восьмидесятые года, тогда.

– А Вам примораживали ворота? (Соб.)

– Не-а. В основном, мы.

– Соседям примораживали? (Соб.)

– Но, соседям.

– Это именно в святки делали? (Соб.)

– Да, да, в святки.

*Зап. Тихонова Е.Л. от Тихонова Юрия Феропонтовича, 1957 г.р.,
(несколько лет проживал в г. Иркутск), г. Улан-Удэ, январь 2014 г. (ЛА)*

132. [О Масленице]

– Масленицу как праздновали? (Соб.)

– Ну как все, так и мы.

– Раньше праздновали, когда вы были еще ребенком? (Соб.)

– Ну праздновали. Мать вроде приготовит, кто придет, праздновали.

– Блины пекли? (Соб.)

– Ну а как же. Щас я тоже пеку блины.

– Слова какие-нибудь говорите? (Соб.)

– Никаких слов-то я не знаю. Просто: Масленица подошла блины стряпать все. Всю неделю и стряпались. На Масленку рыбу да блины.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Черных Марии Дмитриевны, 1935 г.р., (уроженка с. Елань.), с. Закалтус Кабанского р-на РБ, октябрь 2005 г. (ЛА)

133. [Масленица]

– На Масленицу песни поете? (Соб.)

– Мы не поем.

– А блины кушаете? А как вы их кушаете? А кто их печет? (Соб.)

– Бабушка.

– И как вы их кушаете, что-нибудь говорите при этом. Просто кушаете и все? А бабушка? (Соб.)

– Бабушка говорит спасибо тебе, Масленица.

Зап. Тихонова Е.Л., Шевелева Л.А. от Жилина Ильи Сергеевича, 1996 г.р., с. Кабанск Кабанского р-на РБ, октябрь 2005 г. (ЛА)

134. [О Масленице]

– А на Масленицу что делали? (Соб.)

– А на Масленицу лошадей запрягали, катались в Маслену.

– А какое блюдо было специальное? (Соб.)

– Ой, моя родная, не помню я ничего. В такой нужде жили, в недостатках, кого там. Чо сваря'т, то и Слава Богу. Наедемся, да вперед.

– А блины стряпали на Масленицу? (Соб.)

– Ну, блины стряпали конечно. Блины же стряпали.

Зап. Тихонова Е.Л. от Низовцевой А.Г., 1926 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

135. [О "Маслене"]

Маслену тоже встречали хорошо. Коней катают. Маслену на коне ездили, нас посадют, катали по улицам, с гармошкой, вот, вообще было хорошо. Праздники, мой друг, хорошо отмечали. (Блины стряпали на Масленицу? – Соб.). Как! Стряпали. Стряпали. Эти настряпаем, там, эти, рожки, вахли. Ранее старинны вахфельницы были, теперь, сморю, ни у кого и нет. Есть така доска, вафельница три стряпала, есть две стряпала и одну стряпала. Вот у мамы была, но не помню, где. Одну мама стряпала. Вот это все, всяки-всяки настряпает. И питались мы в праздники...

Зап. Тихонова Е.Л. от Крыловой Е.Н., 1916 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, апрель 2008 г. (ЛА)

136. [О Масленице]

– А Масленицу как отмечали? (Соб.)

– А Масленицу я чо-то не помню как-то. Ну, блины стряпали, блины стряпали. Масленицу я уж это встречала там, у бурят. (неразб.) собираются. Все нарядны. Всё вот это вот настряпают, блины у каждого, посмотришь. Все вот это было.

– Прощеное воскресенье – это что такое? (Соб.)

– А Прощеное воскресенье – ходили прощались. <...> Ходят прощаются, просят прощения, чо я нагрешила, значит, ты меня прости. <...> Вот ходят прощения просят, что вот чо я нагрешила, чо я сделала, тебе плохого чо я сделала, ты меня прости. Если добрый человек, он тебя простит, а худой еще выгонит.

– А гуляния какие-нибудь на Масленицу были, на лошадях катались? (Соб.)

– Ой, катались, а как же, катались! Эту, тройку-то запрягут. Всю её разукрасят, девки-то молоды, всю ее разукрасят. Вся в этих, в бубенцах, в лентах. Парни разоденутся, девки. Ой, красиво.

– А чучело Масленицы делали? (Соб.)

– Нет. Нет, не хочу врать, Масленицу чучело мы не делали. Только видела по телевизору, а тут мы не делали.

Зап. Е.Л. Тихонова от Бросевой В.Д., 1930 г.р., с. Читкан Баргузинского района РБ, август 2008 г. (ЛА)

137. [О праздновании Масленицы]

– А как у вас Масленицу отмечали? (Соб.)

– Масленицу? Масленица – это Широкая Масленица! Не зря говорят – Широкая Масленица. Отмечают ее очень широко, красиво! Это большой праздник. Когда провожают уже зиму, так получается. Блины. Праздник большой! И утехи... там и на столб на этот, где подарочки висят.

– Залазят? (Соб.)

– Да, обязательно. Потом сжигают эту... чучело Масленицы. Ну, действительно, называется Широкая Масленица, и гуляют широко. И на лошадях катаются, и ребятишек катают. И до сих пор вот, как раньше было, да, обязательно лошади, обязательно ребятишек катают на лошадях, вот это уже у нас пока в нашей деревне это сохраняется.

– А чучело Масленицы кто делает? (Соб.)

– Ну, это делают у нас уже... проводят праздник, это культура.

– А сами не делаете? (Соб.)

– Нет, они там делают эту Масленицу.

– И потом что с ней делаете? (Соб.)

– Сжигают.

– А зачем? (Соб.)

– Ну, это как бы провожают зиму, сжигают вот это всё, что... убирают негатив, встречают весну, радуются. Зима ушла – пришла весна. Ну, такой заряд, такой позитив бывает, когда вот это все происходит! Несмотря ни на какую погоду, даже вот бывает погода какая-то, а все равно такой позитив, так все красиво. И так все празднично. Пусть холодно или как-то, но все равно люди отмечают это широко!

Зап. Тихонова Е.Л., Игумнов А.Г. от Маркеевой Н.В., 1957 г.р., п. Баргузин Баргузинского района РБ, сентябрь 2013 г. (ЛА)

138. [О Масленице]

– Масленицу как отмечали? (Соб.)

– Но, гуляли, встречали, провожали. Как сказать-то? Блины стряпали. Так же, как вот показывают по телевизору. Мама стряпала блины. Да все там стряпали блины. Гуляли, песни пели.

Зап. Тихонова Е.Л., Игумнов А.Г. от Цивилёвой Марии Николаевны, 1932 г.р., с. Сухая Баргузинского района РБ, сентябрь 2013 г. (ЛА)

139. [Масленица]

Масленица, чо... Обычно, пекут блины, да караваи бывают. Обычно, сидят на скамеечке, домов мало... На гармошке играют, песни поют. Деревня маленькая была. Это сейчас большая стала, там целый городок теперь.

Отмечали на скамейках всегда. (Чучело не делали) Всегда они вот песни поют, и все-все выходят из дому почему-то. Уже мы знаем, на скамейке все покрасили, уже сидят все, все нарядные. И гармошка там, кто чо может. Вот вот это Масленица. И угощенье делают, приглашают друг к другу, и ходят хороводом. Но, друг к другу. Мы сёдня туда идем, к нам на завтра идут.... Вот всю неделю все гуляют. И никого пьяных не бывает.

Скажи на милость. Все какие-то веселые и непонятные. Им хорошо, и нам весело. Нам лишь бы поись хорошо.

– А блины пекли на масленицу? (Соб.)

– Обязательно! Но, это уже не праздник, если блинов-то нет. Обязательно, уже заране все уже знают. Это все готовят, полы хорошо моют, баню топят. Все как-то засуетятся, какие-то ... какое-то наваждение, что-то должно произойти. Даже вот луна светится ярко. Так в деревне как-то вот весело. Ждешь этот праздник, даже душа радуется. Думаешь, скорей бы праздник такой был! (на кладбище не ходили)...

– А на лошадях катались на масленицу? (Соб.)

– Катались. Но, у нас там лошадей-то много было. Катались на лошадях. Лошадям хвост завяжут красиво, и ленты всяки понавяжут ему. Сбрую украсят.

– И ребятишки катались? (Соб.)

– И ребятишки. А мужики еще наденут какие-то кушаки красны, вроде как это... считали, что красная масленица. Вот они как будто все люди должны быть нарядными. Кто как мог наряжаться. Эти украшения делали.

– А с горок на санях катались? (Соб.)

– С горки катались. Потому что у нас санок не было, а делали... как же у нас она называлась... лоток! Во! Вспомнила! В магазинах ничо же не было, ничо не купишь. А лоток, вот был, лоток.

– А как он выглядел? (Соб.)

– Его выстругают гладко и как вот ложку сделают... деревянную. И прибьют две палки, чтоб держаться за руки, и она как лодочка. Её переворачивают, наливают воды, чтоб она замерзла, гладка была. Льдом покрывают ее, чтоб как сани. И все понаделают, и мы вот таки катались. Я сама каталась на них.

– А костры жгли на Масленицу? (Соб.)

– Обязательно жгли.

– А зачем? (Соб.)

– Ну, вот...

– Прыгали через них? (Соб.)

– Не прыгали, а кругом ходили. Прыгать – я не видела. Вот ходили и пели песни. Пели. Обязательно пели песни.

– А какие песни пели? (Соб.)

– Вот тоже я не помню эти песни. Столько лет прошло, а чо я... мы же дети были в то время.

– А все-таки костер зачем зажигали? (Соб.)

– Чтобы больше народу приходило. Увидят этот костер, и все на этот костер все идут. А так же кто придет. Все боятся же ночью ходить, когда поздно, тёмно. А когда костер зажгут, все отовсюду идут. И как-то будто радостно, как-то празднично. Такое понятте было, ой, костер! Ой, пойдёмте, костер разожгли!

– Но не прыгали через костер? (Соб.)

– Нет, нет, не прыгали. Вокруг ходили, радовались, и подбрасывали лучинки, чтоб еще больше горел этот... очаг. Вот так вот. А чтоб прыгать – я этого не видела.

– А Прощеное воскресенье? (Соб.)

– А Прощеное воскресенье, это уже обязательно. Это уже заведено с покон веков, по-видиму. И ходют... знают – не знают, и все равно... По улице идут, вот как-то принято «Ты меня прости, я тебя прощу». А я думаю, чо они так говорят, за чо прощать, украл что ли, думаю. А вот все просили прощения.

– А дети у родителей просили? (Соб.)

– Просили, обязательно.

– А какой в этом смысл? (Соб.)

– Ну, смысл такой, чтобы, как говорится, честными быть, не врать, по-видиму, я так понимаю. А смотришь отцу в глаза, матери в глаза... что вот не обманывать родителей. Если обманул в чем-то, сам себя чувствуешь – чо-то я натворила там, и говорю: «Ну, прощай...». Знаю, что маме не скажу, а

прощения прошу все равно. Значит, я где-то бегала, хулиганила, или на забор лазила. Нас же наказывают. И обязательно просим прощения.

– И у соседей просили прощения? (Соб.)

– Ой, все идут кланяются даже. Кланяются, обязательно. Я вот заметила, сейчас люди какие-то... идут, а-а, прости да прости. А раньше так вот, идут люди навстречу, поклоняются. Прости, да еще и кланяются друг другу почему-то. Я вот это сильно запомнила в детстве. А мы тоже маленькие, смотрим. Нам же интересно. Оне всегда кланялись почему-то.

– А мясо ели на Масленицу, мясо разрешено было есть? (Соб.)

– А мясо, по-моему, никогда не уходило, скота-то у всех же было.

– А рыбу ели на Масленицу? (Соб.)

– А рыба, она каждый день была, каждый день. Рыба не уходила. На Масленицу рыба в любом виде была всегда на столе, рыба. Это в первую очередь, рыба.

– А на Масленицу ряженые были? (Соб.)

– На Масленицу обычно на рынок собираются. У нас рынок маленький был, продают, у кого чо есть. Продает, кто чо может. Там украшенния какие-то, кто как мог. Но, бедна же деревня была, как говорится, в те годы. Это все как-то от своих родителей уже нам передавалось. А мы только ходили да смотрели, нам же интересно: ой, сёдня праздник, пойдём посмотреть, там чо-то красиво будет. Ну, петухов каких-то наделают, каких-то с сахара наделают петушков. Всяких каких-то бумажек навешают крашенных краскою. В краску ложат, королёчками, тоже будто все украшения. (На столб не лазили).

– А Масленицу как-нибудь называли? (Соб.)

– Ну, как обычно, Масленица – веселый праздник, да и все. Ой, сёдни веселье. Масленица, веселье, вот и все. Вот это слово хорошо помню. Нам лишь бы на конях накататься хорошо, да и все. Блинов наестись. Каку-нить конфетку... конфет же не было... может, сахару кусочек кто-нить даст.

– А почему на Масленицу именно много блинов пекли? (Соб.)

– Вот я тоже не знаю, почему блинно названне. По-видиму, угощение такое, было так. Не стряпали же там булки, калачи ли. Вот это же не делали. А вот именно Масленица, должна она как... Масленица со сметаной, с медом, как будто мазать надо, какой-то вид должен быть... Масленица какая-то круглая. Я так понимаю, Масленицу так делают.

– А почему говорят «Широкая Масленица»? (Соб.)

– Потому что блин-то широкий делают, не маленький, вот и назвали.

– Значит, чучело не делали у вас? (Соб.)

– Не, чучела не было. Только вот знаю, что был у нас... костер жгли, очень большой жгли. И так весело было! Еще и сами ребяташки, все подбрасывали, чтоб больше еще костер горел.

– А где этот костер устраивали? (Соб.)

– Всегда около речки. У нас там речушка, такое... места много. И пожара не будет никогда, ничего. Место красивое там было. И всегда на речке собирались. Там такой лес хороший и речка, речушка Тимлюйка шла. Всегда все-все туда, это уж как там праздник проводили.

Зап. Тихонова Е.Л. от Тихоновой А.Н., 1937 г.р., уроженки д. Тимлюй Кабанского района РБ, в г. Улан-Удэ в апреле 2014 г. (ЛА)

140. [О катании на шкурах на Масленицу]*

– А как у вас Масленица проходила? (Соб.)

– А Масленка как?! Масленка интересно проходила. Ране у нас это, колхозов-то не было, а было так, частно жили. Там был Зиновий Чирков, он был отчаянный парень. У него был конь, небольшого росту. Он коровью шкуру привяжет за сани и нас посадит, так где <неразб> в раскачку дернет, мы как горох с кожи. В Масленку катались. Вот были праздники. Но там пост был, масло, мясо есть нельзя, такое, один хлеб кусали. Вот.

Зап. Измайлова Е.С., Муратова К.А от Попова М.Е., 1922 г.р. в п. Баргузин Баргузинского района РБ в 2015 г. (АС)

Указатель сюжетов/мотивов преданий русского населения Байкальского региона о заселении и освоении края

Настоящий указатель составлен на основе фольклорных материалов, представленных в данной работе в Приложении 1 (Тексты. Разделы: «О баргутах», «О заселении края и основании сел и деревень», «О названиях», «Предания и устные рассказы старообрядцев Бурятии (семейских)», «Тексты, записанные в Иркутской области и Читинской области (ныне – Забайкальский край)»). Сюжетный/мотивный состав преданий русского населения Байкальского региона о заселении и освоении края определялся в соответствии с Указателем типов, мотивов и основных элементов, опубликованным Н.А. Криничной в сборнике «Предания Русского Севера» [Криничная 1991, с. 278-294]. На достаточно обширном севернорусском материале, охватывающем 8 сюжетно-тематических циклов, исследовательница выделяет 21 тип мотивов, присваивая им буквенное выражение (соответственно от А до Х). Учитывая, что мы для анализа взяли только один цикл преданий, в нашем указателе буквенные обозначения основных сюжетов/мотивов не будут совпадать с указателем Н.А. Криничной, хотя формулировки самих сюжетов/мотивов с целью унификации указателей мы постарались, где это возможно, сохранить.

Итак, прописной буквой в настоящем указателе обозначаются сюжет или сюжетогенный мотив, арабской цифрой – мотивы/их варианты и версии, строчной буквой – элементы мотива. За обозначением мотива или его элемента следуют номера текстов преданий, в которых эти мотивы и их элементы встречаются.

А. Выбор места для основания селения (объекта культового назначения)

1. Выбор места для строительства домов и хозяйственных построек

- а) при помощи священного животного/птицы (лошадь/лесной петух) 92, 94
- б) по удобству расположения, богатству промысловых угодий, красоте окружающей природы 77, 83, 95, 107, 110
- в) по наличию поблизости реки 75, 77, 84, 86, 99, 101, 106
- г) по наличию рядом целебных горячих источников 29, 30
- д) по договору с бурятским ханом 28
- е) место для основания селения показывает монгол 32
- ё) выбор места для основания селения оказывается неудачным (монголы растаскивают срубы/бревна, мешают строить дома) / неудобным для жизни 75, 83
- ж) из Иркутска вызывают роту солдат, монголов переселяют на другое место 75
- з) землемер делит землю между бурятами/монголами и русскими поселенцами 75

2. Выбор места для строительства церкви, часовни

- а) при помощи священного животного (коня) 35
- б) на месте захоронения предка-первопоселенца 110
- в) на месте обнаружения сакральных ландшафтных объектов (горячих источников) 29, 30
- г) на месте гибели близкого родственника 10
- д) место для строительства церкви выделялось по просьбе священнослужителя 94
- е) на берегу реки 86, 87
- ё) по удобству расположения 111

3. Несоблюдение обряда выбора места для строительства церкви и наказание за несоблюдение обряда, за нарушение запрета 111

4. Выбор места для строительства монастыря

- а) по наличию сакральных ландшафтных объектов 29, 30

Б. Основание селения

1. Основание селения одним первопоселенцем, который является:

- а) добровольным переселенцем/землепроходцем 26, 31, 32, 33, 111, 110, 112
- б) вынужденным переселенцем/ссылным 27, 37, 40, 43, 55, 74, 78, 95
- в) не уточняется 101, 106, 113, 114
- г) первопоселенец отстаивает свое право на то, чтобы поселение называлось по его фамилии 27

2. Основание селения первопоселенцами-братьями

- а) первопоселенцы – два брата (добровольное переселение) 112
- б) первопоселенцы – три брата (вынужденное переселение) 48

3. Основание селения одним или двумя/тремя первопоселенцами-соседями, не связанными родством

- а) основателем селения является одна семья 77, 80, 85
- б) основателями селения являются две семьи 92, 117
- в) основателями селения являются три семьи 35, 48, 74, 75, 81

4. Первopоселенцы – группа людей, не связанных родственными или соседскими отношениями (социо-конфессиональные группы)

- а) каторжники, ссылки (без уточнения) 6, 27, 32, 34, 55, 115, 116
- б) ссылки казаки (в том числе старообрядцы) 36, 40, 74

- в) ссыльные безбожники 32
- г) служивые казаки 111
- д) посланники/посол из России 25, 28
- е) старообрядцы (семейские) 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 104, 106
- ё) крещеные буряты, монголы, ссыльные татары 31, 32, 33, 35, 75
- ж) монахи 29, 30
- з) дезертиры из царской армии 33, 36
- и) пойманным дезертирам, скрывающим свою фамилию, перед отправкой в Сибирь, власти давали новую фамилию 36

5. Первопоселенцы – разнородные группы людей, не связанные между собой какими-либо отношениями 28, 81

6. Хозяйственная деятельность первопоселенцев

- а) строили крепость, дома, дороги, мосты, церкви, часовню 2, 10, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 43, 48, 75, 77, 82, 85, 86, 94, 98, 100, 107, 111
- б) занимались сельским хозяйством/хозяйством 29, 32
- в) занимались земледелием/хлебопашеством 14, 33, 34, 47, 48, 74, 94, 95, 97, 99, 100, 106, 107, 110, 112
- г) занимались скотоводством 25, 26, 27, 84
- д) занимались сенокошением 4, 57, 74, 92, 95
- е) занимались охотой 77, 110
- ё) занимались рыболовством 10, 57, 58
- ж) занимались изготовлением колес 49
- з) казаки вели хозяйство/пользовались землей отдельно от крестьян 36, 74

7. Первопоселенцы – прямые предки, культ предков 26, 36, 75, 77, 80, 85, 95, 110, 114

8. Первопоселенцы испытывают невероятные трудности при осваивании новых территорий 2, 34, 35, 75, 76, 77, 80, 82, 85, 93, 95, 97, 99, 107, 117

9. Первопоселенцев убивают коренные жители – монголы 25

10. Мотивы военных конфликтов/столкновений русских с бурятами/монголами 28, 35, 75, 90

11. Мотивы дружбы/добрососедских отношений русских и бурят 38, 39, 84, 86, 92, 98, 100, 105, 106, 107, 109

12. Отдельные мотивы преданий, в которых первопоселенцами являются старообрядцы-семейские

а) семейских сослали в Сибирь, потому что они новую веру не приняли/старую веру не предали 74, 80, 82, 84, 95, 97, 104, 106, 107

б) семейских называют так потому, что их сослали семьями 73, 74, 80, 81, 82, 83, 95, 103, 106, 107

в) семейские женятся/выходят замуж за иноверцев и переводят их в древлеправославие 92, 95, 99

г) происхождение раскола и его распространение 79, 80, 82, 84, 95, 97, 106

д) принадлежность семейских к тому или иному согласию 76, 104, 105

е) старообрядцев сжигали на костре 95

ё) семейских выслали в Сибирь осваивать новые территории/семейские очень трудолюбивые 79, 81, 106

- ж) семейские везут с собой из мест исхода древлеправославные иконы 107
- з) семейские везут с собой в ссылку домашних животных, ярицу/пшеницу 93, 94, 107
- и) крестьян ограничивают в пользовании землей, казаков-старообрядцев – нет 74
- к) казаки-старообрядцы занимаются земледелием отдельно от крестьян 74
- л) казаки-старообрядцы получают землю в пользование как военные, защитники 74
- м) семейские отдают на зиму свой скот пасти бурятам 84
- н) семейские угощают бурят с целью установления добрососедских отношений 109
- о) буряты выделяют семейским: все, что самим не надо/земельные наделы 98, 109
- п) буряты не пускают семейских на свои земли 100
- р) семейские нанимаются на работу к богатым бурятам/арендуют у них землю 100, 105, 107
- с) запрет на общение с иноверными в еде и питье 84, 89, 92, 105
- т) запрет на брак с бурятами 100
- у) запрет на танцы, пение, ношение нижнего белья 104, 107
- ф) инородцев (выходцев из бурят, породнившихся с семейскими) и курымов (потомков смешанных русско-бурятских браков) не берут служить в русскую армию 92, 95, 100
- х) после революции семейские не верят в Бога (разоряют церкви; выбрасывают иконы; из икон делают собачьи будки, ставни в бане)/запрет на веру в Бога 100, 104
- ц) за разорение церквей принимающие в этом участие наказаны (заболели, нищие стали, "потянуло" их) 100
- ч) описание посещения старообрядческой церкви 108

ш) семейские оспаривают между собой право владения земельным участком 109

В. Пребывание (былое) данного персонажа или определенной общности в конкретной местности

В I. Исчезнувшие аборигены – баргуты

1. Пребывание исчезнувшего народа (баргутов) в конкретной местности 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24

2. Исчезнувшие аборигены (баргуты) суть не такие, как мы

а) рослые/огромные/крупные/большие/здоровые/мощные 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 21

б) обладают необыкновенной силой 6, 8, 9, 21

в) первобытный/недоразвитый народ 4, 6, 8

г) черные 4, 24

д) в шерсти, седые 8

е) антропофаги 8

ё) как русские/нерусские 13, 20

ж) жестковатые/жесткие/воинственные 22

з) северобайкальские индейцы 17

и) хитрые/имеют военные навыки 22

к) мужественные 23

л) ходили голые 24

3. Исчезнувшие аборигены (баргуты) суть богатые люди, умельцы

а) камнетёсы 8

б) хлебопашцы/занимаются сельским хозяйством/пашут землю привязанным к ноге плугом 3, 14, 18

в) животноводы 14

4. Обнаружение в конкретной местности «следов» пребывания исчезнувших аборигенов (баргутов). «Следами» могут быть:

а) кости/лытка/кость голени/череп 4, 7, 12, 14, 19, 24

б) ямы, сараи, шалаши для самопогребения 4, 5, 6

в) мельница/оклад из толстых бревен/запрудина 3, 14

г) колодец 4

д) баргутская канава/падь/распадок 6, 8, 17

е) кресты 4

ё) орудия труда (каменные топоры, ножи, молоты, наковальни) 8

ж) предметы конской упряжи/удила с огромными кольцами 3, 7, 14

з) подкова 18

и) бывшее поселение, острог, стоянки 11, 13, 19

к) баргутское кладбище 19

л) сережки, браслет (свидетельство Башарова И.П.)

5. Появление в местах проживания исчезнувших аборигенов (баргутов) белой березы как предвестницы прихода на эту территорию белых людей/белого народа/белой нации/русских 3, 4, 5, 12, 14, 18

6. Добровольное/недобровольное исчезновение аборигенов (баргутов) с конкретной территории

а) самопогребение, самоистребление 5, 6, 14, 18

б) поубивали или поумирали 14

в) бросались со скал, топились в реках 3

г) заваливали друг друга 4

д) бегство 8, 17

е) сами укочевали 12

ё) просто «не стало» 7

- ж) уходили по подземным ходам 23
- з) умирали всяко разно, умирать стали 24

7. Аборигены (баргуты) исчезли с конкретной территории, потому что

- а) не хотели менять своих устоев 3
- б) придут белые люди/боялись белого народа 3, 4, 5
- в) никогда не видели других людей 6
- г) произошел конфликт с современными жителями 8
- д) поднялся сильный стон 8
- е) не хотели встречаться с современными жителями 14
- ё) убежали от новых "хозяев" 17
- ж) ушла вода из Баргузинской долины 18
- з) жить негде 18
- и) применяли военную хитрость (исчезали в подземных ходах) 22
- к) стал лес расти 24

8. Встреча современных людей с аборигенами (баргутами)

- а) современные жители (охотники) находят в лесу жилище аборигенов (баргутов) 8
- б) аборигены (баргуты) убивают современного жителя (бросают одного из охотников на очаг) 8
- в) современные жители убивают (застреливают) аборигенов (баргутов) 8

9. Поклонение баргутским захоронениям 12

10. Современных людей называют "баргутами", если они:

- а) обладают большой физической силой 9, 11, 13
- б) обладают большим ростом, большими объемами 21

в) ругаются/сердятся 23

В II. Исчезнувшие аборигены – монголы и татары

1. Пребывание исчезнувших аборигенов (монголов и татар) на конкретной территории 1, 2, 15, 16, 28, 34, 35

2. Исчезнувшие аборигены (монголы и татары) суть не такие, как мы

а) монголы и татары – сильные, большой кости, большого роста 2

3. Обнаружение в конкретной местности «следов» пребывания исчезнувших аборигенов (монголов и татар). «Следами» могут быть:

а) стрелки железные, божки (фигурки) 34

а) золотое блюдо, печать монгольская 35

б) большие плиты, камни 1

в) скелеты людей/кости 2

г) юрты 15

4. Появление в местах проживания исчезнувших аборигенов (монголов и татар) белой березы как предвестницы прихода на эту территорию белого народа/белой нации/русских 1, 2, 15, 16

5. Добровольное/недобровольное исчезновение аборигенов (монголов и татар) с конкретной территории

а) самопогребение 2, 16, 34

б) в результате военного столкновения с российскими войсками 2, 28, 35

в) перекочевали в Монголию 1

г) убежали, вымерли 2

В III. Исчезнувшие аборигены – монголы и китайцы

1. Пребывание исчезнувших аборигенов (монголов и китайцев) на конкретной территории 12, 15, 16

2. Обнаружение в конкретной местности «следов» пребывания аборигенов (монголов и китайцев). «Следами» могут быть:

а) ямы – следы оросительной системы 12

б) юрты 15

3. Появление в местах проживания исчезнувших аборигенов (монголов и китайцев) белой березы как предвестницы прихода на эту территорию белого народа/белой нации/русских 12, 15, 16, 83

4. Добровольное/недобровольное исчезновение аборигенов (монголов и китайцев) с конкретной территории

а) самопогребение 16

б) укочевали 12

5. Аборигены (китайцы) исчезли с конкретной территории, потому что

а) поняли, что эта земля будет заселена русскими, белыми 12, 15, 16

Г. Появление первых жителей в конкретной местности

1. Первыми жителями конкретной местности (Восточной Сибири) являются буряты 28, 31, 36, 39, 74, 78, 79, 87, 90, 95, 97, 98, 100, 106, 107, 109

а) появление в местах проживания первых жителей (бурят) белой березы как предвестницы прихода на эту территорию белого народа/белой нации/русских 78

б) буряты выделяют русским поселенцам (семейским) земельные наделы 109

в) буряты выделяют семейским плохие земли, оставляя хорошие участки за собой 98

г) бурятские ламы дарят дом погорельцам-семейским 86

д) буряты не пускают/выгоняют переселенцев-семейских со своих земель 90, 100

е) русский посол покупает у бурятского хана кусок земли с бычьей шкурой 28

2. Первыми жителями конкретной местности (Восточной Сибири) являются монголы 31, 32, 34, 35, 74, 75, 83

а) монгол показывает русским поселенцам место для основания селения 32

б) укрытие русскими поселенцами монгола из-за угрозы расправы над ним его соотечественниками 32

в) монголы растаскивают деревянные постройки русских поселенцев 75

г) установление границы между территориями проживания соседних народов (монголов/бурят и русских) 75

д) монголы уючевали/уехали с данной территории, потому что начал расти березник 83

е) монголы оставляют следы своего пребывания: ямки, шерстяные потники 83

3. Первыми жителями конкретной местности (Восточной Сибири) являются тунгусы/эвенки/орочены 17, 19, 39, 66, 67

Д. Происхождение топонимов

1. Происхождение топонима от имени, фамилии или прозвища

- а) первопоселенца (основателя селения, первого разработчика земли)
26, 27, 37, 40, 50, 53, 55, 68, 70, 77, 78, 86, 87, 90, 95, 98, 100, 101, 108, 110, 112, 113, 114
- б) богатого мужика 46, 48
- в) рыбаков – русских старожилов 58
- г) рыбака – бурята-богача 58
- д) бурятского ламы 59
- в) лица, посетившего данную местность с какой-либо миссией 30, 116
- г) старейшего жителя селения 113

2. Происхождение топонима, обозначающего этническую принадлежность

- а) исчезнувших аборигенов (баргутов) 3, 6, 7, 8, 11, 13, 19, 20, 23
- б) переехавшего на данную территорию народа (молдаван) 100

3. Происхождение топонима от наименования местности, в которой было основано поселение или из которой прибыл поселенец

- а) наименование селения/определенной части селения по названию реки 31, 44, 45, 69, 101
- г) от наименования местности, из которой прибыл поселенец 40, 43

4. Происхождение топонима связано с какими-либо особенностями (природными или культурными) места основания населенного пункта или природными особенностями географического объекта

- а) одиноко стояще или выделяющееся из общего ряда строение/строения 25, 42, 54

б) труднодоступность местности, в которой было основано поселение
117

в) большое скопление каких-либо птиц, животных 19, 44, 45, 66, 67, 81

г) особенности ландшафта: крутой обрыв, красный песок, болото, река с большим количеством притоков, много желтого песка, отсутствие влаги, много берез росло 51, 52, 56, 62, 63, 64, 72, 77, 95, 98, 101

5. Происхождение топонима связано с памятным событием, произошедшим на месте основания селения или рядом с географическим объектом

а) спор между первопоселенцами о том, по чьей фамилии будет называться село 27

б) село получает название по фамилии женщины, у которой больше детей 27

в) смерть людей от употребления в пищу осетра 41

г) удавилась/повесилась/напроказничала односельчанка 95, 98

д) наличие в селении или рядом с географическим объектом тюремных, ссыльных, каторжан 55, 57, 58, 71, 81

е) гибель судна 57

ё) в реке утонуло сто лошадей/монгол утопил сто коней 60, 64

ж) в реке утонуло сто воинов 62

з) в реку впадает сто притоков 62, 63, 64

и) персонаж прокладывает мост через реку 61

к) персонаж вступает в конфликт с соотечественниками из-за надела земли 109

л) убийство царских послов – исследователей Байкала 65

6. Происхождение топонима от названия рода занятий основателя или жителей селения (местности)

а) род деятельности первопоселенцев – царские посланники/посол 25,
28

б) род деятельности первопоселенцев – изготовление колес для телег
49

**7. Происхождение топонима по случайному признаку (народная
этимология) 46, 47, 48, 55, 67, 81**

**8. Объяснение иноязычных топонимов 60, 63, 64, 66, 67, 72, 81, 96,
100**

**9. Почти все названия бурятские, потому что здесь раньше жили
буряты 75, 86, 87, 98**

Указатель мест записи текстов

Республика Бурятия

Баргузинский р-н

Баргузин, п.	№ 3, 11, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 37, 66, 67, 68, 119, 120, 121, 122, 125, 134, 135, 137, 140
Большое Уро, с.	№ 5
Малое Уро, с.	№ 6, 69
Макарино, с.	№ 10
Суво, с.	№ 17, 18
Сухая, с.	№ 128, 138
Телятниково, с.	№ 7, 8, 9, 36, 40, 41, 42, 43
Читкан, с.	№ 4, 24, 123, 124, 126, 127, 136

Бичурский р-н

Бичура, с.	№ 74, 75
Малый Куналей, с.	№ 31, 32, 33, 35
[село не указано]	№ 34

Заиграевский р-н

Унэгэтэй, с.	№ 109
--------------	-------

Иволгинский р-н

[село не указано]	№ 1
-------------------	-----

Кабанский р-н

Брянск, с.	№ 27
------------	------

Закалтус, с.	№ 65, 132
Кабанск, с.	№ 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 118, 133
Малое Колесово, с.	№ 28
Нюки, с.	№ 46, 48, 49
Шигаево, с.	№ 2, 25, 26
<i>Кижингинский р-н</i>	
Леоновка, с.	№ 86, 87, 88, 89, 90, 91
<i>Мухоршибирский р-н</i>	
Куготы, с.	№ 73
Никольское, с.	№ 77, 78, 79, 80
Старый Заган, с.	№ 83
Шаралдай, с.	№ 72
<i>Прибайкальский р-н</i>	
Нестерово, с.	38, 39, 70
<i>Тарбагатайский р-н</i>	
Большой Куналей, с.	№ 76, 103, 104, 105, 106, 107, 108
Десятниково, с.	№ 15, 16, 82, 83, 84
Куйтун, с.	№ 84, 85
Тарбагатай, с.	№ 71, 81
<i>Северо-Байкальский р-н</i>	
Байкальское, с.	№ 57
<i>Тункинский р-н</i>	

Кырен, с. № 12, 29, 30, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64

Хоринский р-н

Хасурта, с. № 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,

102

г. Улан-Удэ № 129, 130, 131, 139

Иркутская область

Киренский р-н

Киренск, г. № 110, 111, 112

Сидорово, д. № 113

Читинская область

Калтинский р-н

Кадая, с. № 114

Нерчинский р-н

Нерчинск, г. № 115

Калинино, с. № 116

Саватеево, с. № 117

Указатель имен исполнителей¹

- Алферов Иван Степанович 25, 26
Ананина Александра Демидовна 46, 48
Арефьева Ефросинья Агафоновна 88
Афанасьева Аграфена Сергеевна 86
Базар Нимаев 1
Байминов Шагдар Дашиевич 12, 62
Башкир Тэма Яковлевна 3, 14
Бекетов Иван Куприянович 30, 60
Белых Андрей Сергеевич 75
Белянникова Аифия Петровна 115
Богданов Игнат Егорович 28
Болонева Анна Евстигнеевна 106
Бросева В.Д. 123, 124, 126, 127, 136
Брянская Фёкла Васильевна 27
Буянтуев Ц.К. 18
Варфоломеев Селиверст Аристархович 79, 80
Васильев Карп Федорович 117
Васильева Пелагея Яковлевна 117
Вишнякова Г.А. 16, 84
Володина Мария Ивановна 72
Воронин Александр Афанасьевич 36
Вставская Галина Федоровна 89
Вставская Матрена Федоровна 90
Гаськов Иван Иванович 5
Гаськов Федор Степанович 8, 9, 40

¹ Цифры, следующие за именем исполнителя, означают номера текстов, записанных от него и представленных в Приложении 1 (Тексты)

Германова Анна Пантелеймоновна 69
Голендухина Ирина Власовна 105
Давыдова Анна Алексеевна 113
Доновская Валентина Павловна 94
Ефимова Устинья Вавиловна 71, 81
Жилин Илья Сергеевич 118, 133
Жмакина Мария Федоровна 44
Зайцева Анна Федоровна 85
Зарубина Г.А. 22, 23
Зверьков Леонтий Тихонович 7, 42, 43
Зубакина Елена Марковна 91
Ивайловская Степанида Сергеевна 15, 83
Иванов Анатолий Иванович 95, 96
Иванова Мария Филимоновна 99
Исаева Прасковья Кузьминична 50
Истомин Василий Федорович 38, 70
Истомина Галина Ивановна 38, 70
Кавизин Филипп Константинович 35
Казазаева Галина Леонтьевна 101
Калашников Сергей Поликарпович 73
Калашникова Епистимея Павловна 78
Капустина Мария Григорьевна 52, 53, 55
Кауров Алексей Родионович 31
Кашурин Григорий Иосифович 47
Козлов Иван Севастьянович 109
Коневин Михаил Иннокентьевич 13, 19, 20, 21, 37, 66, 67, 120, 125
Крылов Василий Леонтьевич 34
Крылова Елена Н. 119, 135
Кузнецов Никита Лукич 2
Кушнарера Нина Георгиевна 106

Леонова Мария Павловна 77
Липина Вера Ильинична 39
Лобозеров Петр Тимофеевич 107
Мальгина М.И. 4
Маркеева Наталья Викторовна 137
Мартынова Фекла Карповна 92
Миронова Клавдия Демидовна 83
Мороков Николай Прокопьевич 41
Мясникова Анна Ермолаевна 104, 108
Наумов Анатолий Иванович 87
Нефедьев Геннадий Алексеевич 63
Нефедьев Семен Андреевич 59, 64
Низовцева А.Г. 121, 134
Панов Лука Дмитриевич 32
Попов М.Е. 140
Постников А.И. 17
Прокушева Екатерина Галактионовна 24
Редров Феофан Петрович 116
Родионова Елена Ивановна 84
Родьева Мария Самойловна 45, 49, 51, 54
Ружников А.Б. 112
Рыжакова Наталья Федоровна 103
Сверлов Константин Леонтьевич 57
Сластина Соломонида Аверьяновна 76
Слепнев Матвей Федорович 74
Сорокина Клавдия Ивановна 10
Софин Маммонт Данилович 29, 58
Стрюков Николай Михайлович 111
Тихонов Юрий Ферапонтович 131
Тихонова Анна Николаевна 129, 130, 139

Туезов Илья Петрович 114
Ухова Галина Михайловна 11, 20, 21, 68, 120, 122, 125
Фалелеев Петр Павлович 33
Филиппова Прасковья Аникановна 100
Хохлачев Георгий Нилович 110
Цивилёва Мария Николаевна 128, 138
Черных Мария Дмитриевна 132
Черных Николай Васильевич 65
Черных Ольга Петровна 56
Чистякова Анна Пантелеймоновна 82
Шевченко Елена Филипповна 93, 102
Шевченко Зинаида Нефёдовна 97
Шевченко Михаил Иванович 98
Шелковников Иван Ефимович 6
Шорстов Павел Никифорович 61

Указатель имен собирателей¹

- Абрамова Э.В. 44, 47, 52, 53, 55, 56
- Андропова А.А. 109
- Вельвер И.Э. 28
- Гаврилова Р.А. 76
- Доржеева Т. 46, 48
- Доржиева Э. 46, 48
- Игумнов А.Г. 17, 18, 117, 128, 137, 138
- Игумнов В.А. 31, 32, 33, 35, 75
- Извеков Ю.О. 115
- Измайлова Е.С. 140
- Кляус В.Л. 57
- Козина О.М. 107
- Колодин Д.М. 2, 25, 26
- Конечных А.Е. 27
- Косарева Л.А. 30
- Кушнарера Л.Л. 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91
- Мадаев М.М. 114
- Матвеева Р.П. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 36, 40, 41, 42, 43, 59, 62, 63, 64, 72, 73, 83, 84, 85, 110, 111, 112, 113, 116, 117
- Матвеева Т.И. 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102
- Миронова З.А. 116
- Миронова (Шаповалова) Н.А. 15, 16, 71, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108

¹ Цифры, следующие за фамилиями и инициалами собирателей, означают номера текстов, записанных ими и представленных в Приложении 1 (Тексты)

Муратова К.А. 140
Найдаков В.Ц. 34, 74
Николаева И. 46, 48
Осипова В.Д. 116, 117
Потанина Р.П. 76, 110, 111, 112, 113
Ринчинова Д. 46, 48
Садовская М. И. 44, 47, 52, 53, 55, 56
Сальникова Н. 45, 49, 50, 51, 54
Сахаровская М. 46, 48
Соболева Н.В. 3
Стрельникова Т.С. 73, 83
Тихонова Е.Л. 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 37, 38, 39, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 81, 82, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139
Тудупова С. 46, 48
Фефелова Л.Е. 44, 47, 52, 53, 55, 56
Хадахнэ К. 1
Шевелева Л.А. 38, 39, 65, 70, 118, 132, 133
Шелковникова Е.М. 44, 47, 52, 53, 55, 56
Шлеянова Е. 45, 49, 50, 51, 54
Юркин В. 45, 49, 50, 51, 54
Ярневский И.З. 29, 58, 60, 61

Указатель персонажей (имен собственных и прозвищ)¹

- Аввакум, протопоп 77
 Агафья Яковлевна/Агафья 100, 101
 Александр, старообр. архиепископ 104
 Александр Иванович 108
 Алексей Степанович/Алексей/Алеха 9
 Алексий (Второй – соб.), Патриарх 104
 Ананины 48
 Ананьев 48
 Анисьев 48
 Аня, т. 108
 Арсалан 87
 Атилла. царь 2
 Афанасьевы 75
 Аюшеев, лама 59
Бабошкин 87
 Бадашка 106
 Бадма 59
 Барсуковы 35
 Белоножко 106
 Белых 75
 Беспалов Денис 58
 Богомазы 73
 Борис/Бориска 58, 59
 Борисовы 81

¹ Цифрами указаны номера текстов, представленных в Приложении 1 (Тексты), в которых этот персонаж фигурирует

Брянская 27
Бурдуковский/Бурдуковские/Бурдуковская 92, 95, 98, 99, 100
Бурковы 83
Бурлаков 27
Варфоломеевские/Варфоломеевы 80
Васильевские 110
Вахрушев/Вахрушевы/Вахрушевски 92, 95, 101
Вахрушева Акулина Михайловна 92
Воронин/Ворона 36
Генка 104
Гнеушевы 74
Григорьевы/Григорьева 74, 81
Гурьян, уставщик 76
Давыдовы 34
Демидовы 108
Дорофей 77
Евламий (?) 106
Екатерина II / Екатерина/Екатерина I/Катерина 25, 73, 79, 80, 81, 84,
92, 99, 100, 104, 106, 114
Емельяновы 48
Ергень/Ергенев 86
Ермак Тимофеевич 36
Ефимовы 81
Зайцевы 81
Запольские 34
Иван 129
Иванов Григорий/Иванов/Ивановы/Ивановски 77, 95, 97, 100, 108
Илиясов (Элиасов – Е.Т.) 13
Иннокентий, святитель 29
Ипатьевы 48

Кавизины 35
Кадаев/Катаев 114
Казазаев/Казазаевы/Казазаевски 95, 100
Калинин Михаил Иванович 116
Канды Бабай, поляк 77
Карасин 40
Карелин Василий/Карелины 110
Кирюхановы 75
Козулин Николай 18
Козулины 36
Колесов 50
Кушнарёвы 105, 108
Кыш (прозвище) 55
Леонов/Леонов Авгей/Леонов Авгей Григорич/Леоновы 86, 87, 88, 90,
105
Леонов Василий 88
Мальцевы 34
Мартынов/Мартыновы/Мартыновски 92, 95, 98, 100
Медведевы 81
Мироновы 83
Митрий (предок) 75
Митрофан Александрович / Митрофан 21
Молоков 37
Морозов Савва 108
Морозовы/Морозова Копочка/Капиталина 108
Надя 18
Наталья 77
Непомнящий 36
Нестер 70
Никита 77

Никола, дед 106
Никольский 78
Никон, патриарх 84, 95, 97
Нил, монах 29
Нил, отец (церк.) 30
Овчинниковы 73
Оксана, собиратель фольклора 108
Ольга 108
Павел/Паша/Паха 53, 58
Павловы 75, 81
Перелыгины 75
Петр, царь 84
Петровы 75
Петряков/Петряковы 95, 98, 100, 101
Пётр 130
Плюснины 35
Поломошновы 83
Ромаковы 35
Рыжаковы 105, 108
Савельевы 75
Самарин 75
Светка 104
Севастьян 77
Семеновы 108
Сергей, старообрядческий священник 104
Серпионовы 95
Сидоров 113
Сима 130
Скосырские 13, 19
Сластины 108

Слепнев Иван / Слепневы 74, 75
Смолин/Смолины 31, 32, 33, 35
Спиридоновы 100
Спириха (прозвище) 34
Суухэр 61
Телятников/Телятниковы 40, 68
Трипкин 83
Уля 85
Умун ханы 79
Устинов 109
Утенковы 75
Фалелей / Филимон Фалелей 32, 33
Фалелеевы 32
Федоровы 108
Федор Степанович 9
Фофан 53
Хабаров Ерофей Павлович 112
Хамхул (прозвище) 35
Хлызовы 35
Хохловы 83
Христос 107
Чебунины 81
Чирков Зиновий 140
Шайдаровы 75
Шанташка / Шапташка 106
Шараповы 75
Шигаевы 2, 26
Шилкин 92
Элиасов 19

Указатель географических названий¹

- Агашкина гора/поляна 95, 98, 100, 101
- Адага 74
- Акино-Ключевская, вол. 32
- Албазин, крепость/местность 77
- Алтай 95
- Америка 81
- Амур, р. 75, 112
- Анисовка, с. 46, 48
- Ара-Киреть, казачья станица 74
- Аракичиначи, падь 74
- Арсалошкино, местность 87
- Архангельск, г. 92
- Ахта (часть села Хасурта) 100
- Ахта, р. 101
- Ашуркин ключ 87
- Бабошкино, покос 87
- Байкал, оз. 1, 6, 10, 31, 43, 54, 57, 65
- Банная, р. 3, 14
- Баргуджин 23
- Баргузин, п. 3, 6, 7, 8, 11, 13, 17, 19, 20, 22, 23, 36, 38, 39, 120
- Баргузин, р. 19, 20, 22
- Баргузинский район 17
- Баргутская канава 8

¹ В указателе даются географические названия, встречающиеся в текстах преданий и устных рассказов, представленных в Приложении 1 (Тексты). За названием следует номер текста, в котором оно встречается.

Барыкины Ключи, с. 81
Беспавлово [Беспалово], оз. 58
Белоруссия 84, 95
Березовая падь 95, 98, 101
Бичура, с. 32, 73, 74, 75, 95
Бодон, с. 17, 19, 36, 67
Борискино, оз. 58, 59
Бочкарево, д. 113
Брянск, с. 27
Брянь/Новая Брянь/Старая Брянь, с. 86, 87, 88, 90, 95
Бургастра, местность 87
Бурло, с. 36
Бурнашово, с. 81
Бурятия 95
Верхний Жирим/Шариха, с. 81
Верхняя Карелина, заимка 110
Вятское, с. 79
Глинка 10
Горемыка, пос. 57
Гошолан, с. 91
Грязнуха, р. 75
Демидова падь 108
Десятниково, с. 81, 108
Дон, р. 74
Дондуково, с. 74
Душелан, с. 19, 67
Дывой ключ 87
Енисей, р. 110
Еравна, степь 79
Ергеньевка/Ергенево, местность 86, 87

Жемчуг, с. 12
Заган, с. 33, 72, 73, 83
Забайкалье 28, 107, 115
Забайкальский район 8
Закалтус, с. 56
Запад (место выселки) 79
Защиверск, г. 111
Зун-Мурин, р. 60, 61, 62, 63, 64
Иванова падь 95
Иволга, с. 1
Илимский волок 112
Индигирка, р. 111
Иркут, р. 59
Иркутск, г. 26, 30, 75, 131
Испания 81
Кабанск, с. 44, 45
Кабанья/Кабаниха, р. 44, 45
Кадая, с. 114
Казазаевский сивер 95
Какуй/Какой 13, 19
Калинино, с. 116
Кандабай, ул. 77
Карась, хутор 40
Карга, оз. 10
Кардон, с. 71
Каторжан озеро 58
Киренга/Усть-Киренга, р. 112
Киренск, г. 110, 112
Киренский острог 112
Ключи, сенокосные угодья 87

Колесово, д. 49, 50
Кордон, с. 81
Красный Яр, д. 51, 52
Красный Яр/Краснояр, ул. 77
Кубань 23, 79
Куготы, с. 72
Кудинова <падь> 108
Кузьмичихи озеро 58
Куйтун, с. 81, 84, 85, 95, 104, 108
Куналей Большой, с. 73, 81, 104, 105, 106, 108
Куналей Малый, р. 31
Куналей Малый, с. 31, 33, 35
Курумкан, п. 123, 127
Кычино, д. 55
Кяхта / [Т]яхта, г. 32, 35
Лена, р. 110, 112
Леоновка, с. 86, 87, 90
Летники, с. 57
Лужки, местность 108
Лысая гора 22, 23
Мало-Куналейская, вол. 32
Мангазея, г. 110
Могилев, г. 79
Могилевская область 79
"Молдавия" (часть села Хасурта) 100
Молоковая/Молоково 37
Монастырь, с. 116
Монголия 1, 19, 107
Монды, с. 30
Морозова падь 108

Москва, г. 48
Мухаштин, выгон 86
Мухоршибирь, с. 73, 95
Недоросково/Недороска, д. 13, 19, 20
Нестерово 70
Нижнеангарск, г. 57
Нижне-Карелина/Нижняя Карелина, д. 110
Никольское/Никольск, с. 34, 77, 78, 80
Нилова Пустынь/Ниловка, с. 29, 30
Нюки, с. 46, 47, 48
Олинск, с. 115
Орон-Души, р. 62
Пахино, оз. 58
Пашино, с. 53
Пестерево, с. 81
Петряковский/Петряков ключ 95, 98, 100, 101
Пешково, с. 117
Подволошино/Подволочное, с. 110
Покойники, д. 41
Польша 77, 79, 81, 84, 95, 104, 106
Порт-Артур 31
Посольск/Посольское, с. 25, 65
Россия/Россия Западная/Рассея 25, 28, 33, 34, 35, 48, 95, 97, 110, 115
Самара, г. 74
"Сахалин" (часть села Хасурта) 100, 101
Северный Урал 110
Селенга, р. 52
Сибирь 35, 36, 40, 79, 81, 84, 92, 99, 106
Сидорово, д. 113
Советская гавань, п. 122

Сокули/Сохули, населенный пункт 123, 127
Степной Дворец, с. 25, 54
Суво, с. 14, 67
Сухая падь 95, 98, 101
Тарбагатай, с. 81, 104
Тарханка, местность 126
Таур, с. 57
Творогово, с. 26
Телятниково, с. 36, 40, 42, 68
Тимлюйка, р. 139
Тугнуй, степь 84, 106
Тунгуска, р. 110
Туранское/Туран, с. 30
Турка, с. 126
Улановка 79
Улан-Удэ, г. 35, 107
Унэгэтэй, с. 92, 96
Урал/Уральский хребет/Северный Урал 40, 110
Урзуто, местность 87
Уро, р. 69
Уро/Большое Уро/Малое Уро, с. 6, 8, 19, 40, 42, 69
Устинова падь 109
Устье, с. 10
Усть-Кутский острог 112
Усть-Хурут, р. 75
Ухэ-Угун, р. 29
Федоровский/Федотов ключ 95, 97, 98
Фофаново, с. 53
Хабарово, д. 112
Хабаровск, г. 80

Хандагатай, с. 81
Ханхалой, с. 34
Хараус, с. 34
Хасурта, с. 92, 95, 96, 97, 98, 100
Хилок, р. 33, 75
Хундалапша/Хундулапша, местность 86, 87
Хургата, местность 87
Центральная, ул. 100
Цыденкин ключ 87
Черёмухова падь 95
Чивыркуйский залив 41
Чикой, р. 87
Читинская область 17
Читкан, с. 10, 18, 19, 24, 43, 66, 67
Шапеньково, д. 37
Шаралдай, с. 72, 73
Шариха, с. 81
Шибертуй, с. 35, 98
Шигаево, с. 2, 26
Якутия 110