

Любимова Г.В. “Доминантные символы” славянского мировоззрения и их место в традиционных обрядовых комплексах старожилов и переселенцев Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 2000, № 3, С. 59-62.

На основе широкого круга архивных и полевых источников в статье рассматривается образ дерева в узловых моментах календарной обрядности различных групп славянского населения Сибири – старожилов (в том числе, чалдонов и старообрядцев различных согласий и толков) и российских переселенцев более поздних периодов. Будучи одним из опорных элементов традиционного мировоззрения, дерево, как показано в статье, играло роль главного ритуального символа в основных обрядах годового цикла (Святки, Масленица и Троица), в том числе - в приуроченных к ним мужских и женских обрядах перехода, позволяющих осмыслить и описать любые процессы и состояния мира. Различия в частных, конкретных формах воплощения указанного символа, по мнению автора, в значительной степени были обусловлены особенностями исторического и духовного опыта различных групп старожилов и переселенцев Сибири, а также спецификой их адаптации к окружающей среде и природно-климатическим условиям.

Хозяйственное освоение обширных зауральских территорий, ставшее постояннодействующим фактором этнической истории русских, украинцев и белорусов, нашло отражение в созданных ими локальных вариантах сибирского народного календаря, доказав высочайшие адаптивные возможности указанных этносов. Будучи своеобразным слепком крестьянской жизни, народный календарь вместе с тем оставался не просто «аграрной энциклопедией», но представлял собой своего рода этноэкологическую систему, являясь воплощением опыта традиционного природопользования той или иной этнической общности, конкретным способом ее адаптации к окружающей среде и природно-климатическим условиям.

Планомерный сбор полевого материала, проводившийся в течение ряда лет в районах Западной Сибири и Забайкалья, выявил наличие

специфических обрядовых комплексов у таких групп славянского населения, как **сибиряки-старожилы**, (в том числе, чалдоны и старообрядцы различных согласий и толков), и **российские переселенцы** более поздних периодов, следовавших за аграрной реформой П.А.Столыпина.

Отношения старожилов и переселенцев Сибири складывались не всегда гладко, что хорошо фиксируется как архивными, так и полевыми материалами. К примеру, в предназначенной для РГО заметке «Поверхностные черты сибирского общежития» новопоселенцы из Европейской России были названы «негодным отребьем», посланным в Сибирь с привычками бродяжничать и жить достоянием других¹. Противостояние тех и других имело объективный характер, поскольку, старожилы зачастую препятствовали устройству на жительство приезжих, запрещали покупать и строить жилье, не давали пахотной земли и сенокосов, хотя уголья (кроме казенных царских лесов) были общественными. По словам местного краеведа, «приезжие не могли сразу уплатить за приписку в сельскую управу 100-200 рублей и выставить обществу угощение в виде нескольких ведер водки», поэтому вынуждены были на первых порах наниматься на работу к старожилам². Обоюдное размежевание на «своих» и «чужих» подкреплялось осознанием значимости, неповторимости собственной культуры и нередко дополнялось уничижительными характеристиками чужаков. К примеру, «российский» край села Коурак (Тогучинский р-н Новосибирской обл.) носил у старожилов название «Нахаловки». Переселенцы же, в свою очередь, утверждали, что многое в Сибири поначалу казалось им «диким и страшным» - таково было первое впечатление о проводах Масленицы у А.К.Третьяковой (1905 г.р.), приехавшей в Алтайский край в 16-летнем возрасте из Орловской губ.: ее поразила стоявшая на санях печь, из трубы которой шел дым от горевшего в ней кизяка³.

Образ «чужого» как представителя иной этнокультурной группы закреплялся многочисленными быличками: у старожилов, к примеру, был записан текст, в котором в качестве «колдуньи, обернувшейся свиньей», фигурировала «одна женщина из российских», в то же время, в быличке российских переселенцев в качестве «снявшего урожай колдуна», выступал «один чалдон» (записано в Мошковском р-не Новосибирской обл.).

Специфика этнокультурного облика той или иной группы нагляднее всего проявляется при сравнении узловых моментов традиционной обрядности и прежде всего - обычаев и обрядов календарного цикла, содержащих в себе универсальные правила экологического поведения и выступающих, по сути, в роли мифоритуального оформления отношений «человек / общество – природа».

Традиционная культура каждого народа строится, как известно, на нескольких «опорных элементах мироощущения», позволяющих осмыслить и описать любые процессы и состояния мира. Воплощенные в реальных природно-космических объектах (река, гора, птица и др.), указанные элементы получили название «доминантных символов» традиционного мировоззрения⁴. Одним из универсальных символов подобного рода является **дерево**. В славянской традиции с образом дерева связан широкий круг представлений, в которых оно предстает как опора всех сфер мироздания и в то же время - как священный центр рода, от которого зависели жизнь и благополучие всего коллектива⁵.

Частные, конкретные формы воплощения подобных представлений в значительной степени отличались друг от друга. Рассмотрим роль указанного символа в календарно-обрядовых комплексах некоторых групп старожилов и переселенцев Сибири, различия между которыми представляются особенно показательными в силу того, что носители разных культурных традиций нередко проживали здесь рядом, в сходных

условиях и в пределах одних и тех же территориально-административных единиц.

В колядке черниговских переселенцев, проживающих ныне в Маслянинском р-не Новосибирской обл., сам Бог со своим «семейством» оказывается под **Новый год** в гостях у хозяина. Девки-щёдры вечером под окнами односельчан пели:

А у пана, пана, пана Ивана,
Святой вечер, добрым людям!
Посярёд двора стояла явора - (припев),
На той явори свечи гарели - (припев),
Свечи гарели, воски капали - (припев),
Воски капали, в озёра стаяли - (припев),
А в tych озерах сам Бог купався - (припев),
Сам Бог купався с боженятками - (припев), -

(записано от М.Н.Дударевой, 1920 г.р. и М.В.Цыганковой, 1919 г.р., с.Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). Образ «явори» приобретает здесь поистине космическое звучание, являясь своего рода «осью», соотнесенной с верхним и нижним мирами и превращающей двор хозяина в центр мироздания. Аналогичного образа в святочном фольклоре сибиряков-старожилов обнаружить не удалось.

Вместе с тем, характерной особенностью старожильского календаря являлась развитая **масленичная обрядность**, в которой хорошо прослеживается мотив «жертвы у мирового дерева»⁶. Масленичный поезд сибиряков-старожилов представлял собой сложное сооружение из связанных между собой саней и подвод, на одну из которых водружалась жердь с колесом, к которому крепилось соломенное чучело в «мужской лопоти» («Маслянка»), подвергавшееся на заключительном этапе праздника сожжению (Енисейский у. Енисейской губ; Тюменский у. Тобольской губ)⁷. Согласно некоторым архивным источникам роль «самой госпожи Масленицы» мог исполнять «вымаранный сажей» и «одетый в самую худую одежду» человек, восседавший на колесе, крепко

привязанном к жерди высотой в 8-10 аршин и забавлявший «почтеннейшую публику» гримасами и кукареканьем (Каинский у. Томской губ)⁸. Полевые материалы свидетельствуют, что подобный способ проводов Масленицы сохранялся у сибиряков-старожилов вплоть до 30-х годов нашего столетия: *«ставили на подводу шест, сверху колесо привязывали, на него человек садился, песни пел, частушки»* (записано от А.М.Шакуровой, 1919 г.р., с.Малышево, Сузунский р-н, Новосибирская обл.). В случаях, когда шест осмыслялся как мачта, сама конструкция приобретала вид корабля⁹.

В некоторых традициях шест водружался не на движущийся масленичный поезд, а устанавливался статично где-нибудь «на открытом месте близ деревни, в особенности на озерах и реках». Верхний конец столба или «слег» («строевого бревна аршин до 10 длины») обливался водой или обмазывался салом, а к самой верхушке привязывалась бутылка вина с «товарчиком» (Курганский о. Тобольской губ.). Примечательно, что подобное сооружение (как и снежная крепость) повсеместно называлось «городом»¹⁰. «Охотники взять город» - парни и молодые мужики - должны были достать приз или на всем скаку ворваться в ворота снежной крепости, причем победитель нередко подвергался со стороны толпы настоящим истязаниям – «мытью» в снегу или купанию в ледяной проруби до тех пор, «пока не потеряет сознания» (Ялуторовский о. Тобольской губ.)¹¹, что дало ряду исследователей основание считать масленичные состязания «элементом инициаций мужской молодежи»¹².

Значительным разнообразием отличался образ дерева в **троицкой обрядности** славянского населения Сибири. Приуроченный к Троице обрядовый цикл обычно включал в себя торжественное шествие с наряженным в девичью одежду деревцем – березкой¹³. В традиции вятских переселенцев, проживающих ныне в Тальменском р-не Алтайского края, обвешанную лентами березку несли через всю деревню к реке: *«к мосту*

подходим, березку ставим, ленточки развязываем и ломаем ее помаленечку. Отломил прутик, в воду бросил, ну и завечай – то ли он утонет, то ли поплывет» (записано от К.И.Устиновой, 1931 г.р., с.Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край).

В варианте обряда, зафиксированном в начале XX в. в Тюменском у., олицетворением троицкого дерева выступала одна из девушек-участниц: срубленную березку обряжали в платок, кофту, юбку с фартуком, украшали бусами, лентами и полевыми цветами; известная «девочка-плясунья», (которую, как подчеркивалось в описании, «также называли березкой»), держась за ствол наряженного деревца, принимала участие в плясках и хороводах, благодаря чему, по словам автора, создавалась «иллюзия живого существа»; вечером, на берегу реки или озера, «под пение жалобных песен», девочка бросала березку в воду¹⁴. Совпадение имени главного персонажа с названием уничтожаемого им ритуального символа, по всей видимости, не было случайным и означало ритуальную смерть самой исполнительницы. Жертвенный характер героя ритуала – достигшей совершеннолетия девушки – позволяет видеть в подобных обрядах реликт девичьих (женских) инициаций¹⁵, а саму троицкую обрядность рассматривать как вариант принесения жертвы у мирового дерева.

Установление ритуальной связи между участницами подобных обрядов («девицами и молодницами», согласно многим источникам), нередко фиксировалось «кумлением», смысл которого состоял в испрашивании потомства у дерева (или божества в образе кукушки)¹⁶ в обмен на ленты, венки и прочие символы¹⁷.

Поздняя традиция породила усеченные («редуцированные») формы троицкой обрядности. Отсутствие леса в степных районах Алтая привело к тому, что обрядовые действия совершались лишь с веточками черемухи, смородины, тополя или клена, которыми украшали церковь и окна домов

(записано в с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). В традиции белорусских переселенцев троицкое дерево было представлено «маем»: молодую березку, липу или клен «торкали в городьбу перед домом», где деревце стояло, «покуда не посохнет» (записано в с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.)¹⁸. У староверов обрядовые действия с троицким деревом (также, как ворожба и хождение ряжеными на Святки) считались греховными, поэтому молодежь старалась совершать их «крадче», тайком от представителей старшего поколения (записано от кержаков с. Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Обычно же кержаки все три дня праздника ходили на кладбище поминать родителей, украшая зеленью кресты и оградки на могилах (записано в с. Козловка, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). В случае засухи забайкальские старообрядцы совершали молебны возле воздвигнутых на горах деревянных крестов с тем, чтобы «батюшка Илья, намочил поля и дал дождичка для старых и для малых» (записано в с. Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Подобный крест у семейских (высотой примерно в полтора человеческого роста), играл, видимо, ту же роль, что и священное дерево южных славян с вырезанным на коре крестом («запис»), возле которого совершались молебны от града и засухи, устраивались праздничные трапезы и пр.¹⁹

Сравнение обрядовых комплексов старожилов и переселенцев Сибири выявило крайне неравномерное функционирование образа дерева в фольклоре и узловых моментах традиционной обрядности разных групп славянского населения. Старообрядческий календарь отличался большей аскетичностью по сравнению с обрядовыми комплексами других групп. Календарь сибиряков-старожилов выявил архаичные детали обрядности, но при этом обнаружил полное отсутствие некоторых обычаев и обрядов, характерных для переселенческой традиции, что частично компенсировалось менее строгим отношением коренных сибиряков к

«греховным» с точки зрения староверов действиям. Наконец, переселенческий календарь обнаружил значительное разнообразие обычаев и обрядов, связанных с сохранением традиций мест выхода переселенцев. Причины указанных различий, связанные в одних случаях с историческим и духовным опытом этнокультурных групп, в других - с особенностями их адаптации к окружающей среде и природно-климатическим условиям, нуждаются в дополнительном осмыслении.

Примечания

1. АРГО, р.55, оп.1, №39, л.1.
2. Районный государственный архив с.Маслянино Новосибирской обл. **Лямзин А.Т.** Страницы из истории Маслянино.1971. лл.6-8.
3. Материалы, свидетельствующие о богатом пласте дохристианских, языческих представлений и верований сибирских крестьян, позволяют, по мнению А.М.Сагалаева, говорить о существенном оживлении славянского язычества в специфических условиях сибирской «воли», вдалеке от зоркого ока Москвы. Масштабы и причины этого явления, считает автор, до сих пор не оценены по достоинству. В частности не выяснено, насколько этому «второму изданию» восточнославянского язычества способствовала духовная атмосфера исконно языческой аборигенной Сибири.
4. Подробнее об этом см.: **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991, С.27-29 и др.
5. Анализ указанных представлений см. в монографии: **Денисова И.М.** Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
6. По мнению А.К.Байбурина, такие детали масленичного обряда, как установка шеста, подготовка жертвы в виде антропоморфного чучела и последующее его уничтожение, позволяют видеть в нем «типичный ритуал принесения жертвы у мирового дерева», в котором жертва используется в качестве материала для воссоздания Вселенной – см.: **Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993, С.153.
7. **Макаренко А.А.** Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отделению этнографии. СПб, 1913, Т.XXXVI, С.145; **Городцов П.А.** Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского уезда. 1915, Вып. 26. С.18, 28.
8. АРГО, р.62, оп.1, №8, лл.21 об.-22. Сходное описание приводится в работах: **Широков А.** Сибирский карнавал // Маяк. Журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. М., 1844. Т.17, С.50; **Красноженова М.В.** Взятие «снежного городка» в Енисейской губернии // Сибирская живая старина. Иркутск, 1924. Вып. II, С.25.
9. Описания масленичного поезда, имевшего вид корабля см. в работах: **Авдеева Е.А.** Очерки Масленицы в Европейской России и Сибири, в городах и деревнях // Отечественные записки. СПб, 1849, С.22; **Арефьев В.С.** Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии // Известия ВСОРГО. Иркутск, 1901, С.138; **Городцов П.А.** Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. С.19 и др. Отметим, что непременным атрибутом масленичного поезда сибиряков-старожилов Ярковского и Ялуторовского р-нов Тюменской обл. являлась лодка-долбленка - «бат» (ПМА).

10. АРГО, р.61, оп.1, №25, л.7об.; см. также: **Попов Т.** Слобода Такмыцкая. Тарский округ Тобольской губернии // Тобольские губернские ведомости. 1866 №9; **Новиков А.** Несколько заметок о сибирской маслянице // Сибирская живая старина. Иркутск, 1929, Вып. VIII-IX. С.178.

11. АРГО, р.61, оп.1, №23, л.50; Новиков А. Несколько заметок о сибирской маслянице. С.176; Красноженова М.В. Взятие «снежного городка» в Енисейской губернии. С.35.

В поздней чалдонской традиции взятие «снежного городка» происходило следующим образом: *«в четверг на масляной неделе за мостом ворота из снега делали, наверху должен был через них проехать. Мужики с лопатами по обе стороны стояли и снегом его закидывали. Если конь не испугался и через ворота проехал, то наверху бутылку дадут, а если снегом закидают, то он бутылку ставит»* (записано от С.В.Чепчуговой, 1917 г.р., с. Ташара, Мошковский р-н, Новосибирская обл.).

12. **Горбунов Б.В.** Традиционные состязания за обладание снежной крепостью-городком как элемент народной культуры // Этнографическое обозрение, 1994, №5, С.110-111.

13. Роль троичного деревца у забайкальских старообрядцев (семейских) наряду с березкой играла наряженная лиственница («лиственка»), которую называли «кумушкой» (ПМА).

14. Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. С.6-8.

15. Подробнее см.: **Любимова Г.В.** Обрядовые игры с переходной семантикой в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998, №4, С.70-80.

16. Редкий для Сибири обряд «крещение кукушки» был зафиксирован М.В. Красноженовой у курских переселенцев в Томской губ. - см.: **Красноженова М.В.** Из народных обычаев крестьян деревни Покровки // Известия Красноярского подотдела ВСОРГО. Красноярск, 1914, С.82.

17. Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. С.127-130 и др.

18. Отметим, что образ дерева в **свадебной обрядности** указанной группы населения был подробно разработан и представлен молодой елочкой («ельцом», «ельчиком»), в то время как у сибиряков-старожилов роль свадебного деревца играл украшенный лентами веник – см.: **Любимова Г.В.** Образ дерева в свадебной обрядности старожилов и переселенцев Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы VI годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 1998, С.439-443.

19. См.: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, С.159.