

Г.В.Любимова

Календарно-обрядовые комплексы старожилов и переселенцев Сибири: святочный цикл обычаев и обрядов

Русские старожилы и переселенцы Сибири в историко-этнографических исследованиях. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 2002. С. 154-205.

Духовная культура русского, и шире - восточнославянского, населения Сибири формировалась в ходе заселения и хозяйственного освоения обширных зауральских территорий на протяжении нескольких столетий, начиная с XVII в. Являясь сложным конгломератом языческих и православных христианских представлений, духовная культура сибиряков в то же время определялась особенностями отдельных этнокультурных групп населения, их ранне- и позднепереселенческими компонентами, сословной принадлежностью, приверженностью ортодоксальному православию или старой вере с ее спецификой отдельных согласий и толков и множеством других факторов.

Будучи особой формой проявления народной религиозности, календарная обрядность русских сибиряков отличалась как от богословского восприятия православия, так и от церковного, канонического его воплощения. Обычаи и обряды, связанные с повседневным земледельческим трудом, составляли своего рода “канву” народной праздничной культуры, представленной целым спектром переходных звеньев, которые располагались между крайними точками славянской духовной традиции – язычеством и христианством. Традиционные календарно-обрядовые комплексы различных групп

восточнославянского населения Западной Сибири являлись, таким образом, воплощением накопленного ими исторического и духовного опыта.

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.

Русское население сибирского региона в целом принято делить на две большие группы - **старожилов**, предки которых мигрировали в Сибирь начиная с XVII в., и **переселенцев**, волны которых прибывали из Европейской части России с конца XIX в. 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” тюменский мещанин Ф.В.Бузолин в 50-е годы XIX века характеризовал новопоселенцев как *“негодное отребье, засланное из Европейской России, с привычками бродяжничества и жить достоянием других”* (АРГО, р.55, оп.1, №39, л.1). В корреспонденции из Тесинской волости Енисейской губернии того же времени констатировалось, что *“драки и воровство (во время праздников) случаются большей частью от поселенцев худой нравственности, с каковыми старожилы не хотят иметь сообщения в эти дни”* (АРГО, р.57, оп.1, №3, л.9об.).

Противостояние тех и других носило объективный характер, поскольку, старожилы зачастую препятствовали устройству на жительство приезжих, запрещали покупать и строить жилье, не давали пахотной земли и сенокосов, хотя

угодья (за исключением казенных царских лесов) были общественными. Российские переселенцы, как писал местный краевед, 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 к старожилам в батраки (Лямзин М.Т. Страницы из истории Маслянино. 1971 // Маслянинский районный архив Новосибирской обл.).

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, Новосибирская 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 проходах Масленицы у А.К. Третьяковой (1905 г.р.), приехавшей в Алтайский край в 16-летнем возрасте из Орловской губ.: ее поразила стоявшая на снях печь, из трубы которой шел дым от горевшего в ней кизяка.

Планомерный сбор полевого материала, проводившийся в течение многих лет в различных районах Западной и Восточной Сибири, выявил наличие особых календарно-обрядовых комплексов у **сибиряков-старожилов**, (в том числе, **чалдонов** и **старообрядцев** различных согласий и толков), и **российских переселенцев** более поздних периодов (конца XIX - начала XX вв.), включая украинцев и белорусов.

Сибиряки-старожилы - отдельная группа населения, представители которой убеждены, что их деды и прадеды - “здешние”, “коренные” сибиряки и, таким образом, не знают, когда и откуда приехали в Сибирь их предки.

Компактная группа сибиряков-старожилов была выявлена, в частности, в Яркловском и Ялуторовском районах Тюменской области, особенностью которых являлось то, что в них не наблюдалось массового притока переселенцев в начале XX в. (см. также: Лебедева, 1992).

Отметим, что этноним “чалдоны”, который иногда рассматривается в качестве самоназвания русских сибиряков-старожилов, оказался вовсе не знаком многим опрошенным. Г.А.Ганихин (1904 г.р., сиб.), к примеру, заявил: *“чалдонов здесь никогда не было, одни сибиряки жили”*, что подтвердили и другие информаторы (с.Иевлево, Яркловский р-н, Тюменская обл.). Возможно, чалдонами коренных сибиряков называли российские переселенцы, поскольку этот этноним оказался широко распространен именно в районах контактного расселения последних с сибиряками-старожилами.

Чалдоны - значительная группа населения, представители которой также относят себя к коренным сибирякам, утверждая, что их деды и прадеды родились в Сибири. Нередко этноним “челдон” расшифровывается как *“человек с Дона”* (записано от П.Ф.Павлова, 1904 г.р., российск., с.Мошково, Мошковский р-н, Новосибирская обл.; подробнее о народной этимологии термина, в том числе, версии о казачьем происхождении чалдонов см. в кн.: Фурсова, 1997, С.15-16). В XVII - XVIII вв. чалдонами были основаны многие поселения в Болотнинском, Тогучинском, Сузунском, Маслянинском и др. районах. Некоторую роль в формировании этой группы, вероятно, сыграли пермские компоненты, о чем говорят сведения о пермском происхождении ряда первопоселенцев - ср.: *“на месте Козловки раньше пермяки жили, они по-своему, по-пермяцки говорили”* (записано от А.Л.Ивановой, 1918 г.р., керж., с.Козловка, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Старообрядцы представляют собой группу населения,

в значительной степени отличавшуюся от других по своим конфессиональным признакам. Этноним “кержаки” (от названия легендарной р.Керженец в Нижегородской губ. - места первоначального расселения старообрядцев) - появился уже в Сибири, где он зачастую бытовал наряду с названием, отражавшим последнее место выхода староверов, например, “поляки” (Фурсова, 1997, С.17); отметим, что название забайкальских старообрядцев - “семейские” - некоторыми исследователями также связывается с гидронимом, а именно - с названием реки Сейм.

В отличие от православных, которых старообрядцы презрительно называли “щепотниками” за то, что те молились “щепотью” (1-м, 2-м и 3-м пальцами), сами староверы молились особым крестом, символизовавшим “*святую Троицу*” (1-й, 4-й и 5-й пальцы), “*человечество и божество*” (2-й и 3-й пальцы) - то есть, человеческую и божественную сущность Христа (записано от А.С.Шмаковой, 1911 г.р., керж., с.Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Если “*мирская*” (православная) выходила замуж за кержака, то ее перекрещивали, трижды окуная в прорубь (записано от Е.Т.Чезгановой, 1905 г.р., российск., с.Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Конфессиональная принадлежность для старообрядцев была, по всей видимости, важнее, чем этническая.

Переселенцы из Европейской части России составили самую значительную группу из числа опрошенных. Со второй половины XIX в. в Сибирь ехали по причине нехватки земли - “*на вольную землю*”, поскольку в России “*села частые были*”, “*землю лаптями мерили*”, “*под паном работали*” т.п. (записано от переселенцев из Курской, Полтавской и Могилевской губерний); в XX в., особенно в 1920-30-е годы, в Сибирь ехали по причине голода и

разрухи. Зачастую переселенцы сами не стремились обучать родному языку своих детей. Украинцы и белорусы в первом-втором поколении переходили в Сибири на русский язык, осознавая себя “российскими” (“рассейскими”), но помня при этом, откуда приехали их отцы и деды.

Большинство информаторов проводят резкую грань между той жизнью, когда жили “единолично”, и той, которая началась, *“как в колхозы заходить стали”*. Принудительно насаждаемые коммуны и колхозы зачастую воспринимались сельским населением как наступление конца света. По словам А.И.Шмаковой (1918 г.р., чалд.), в их в семье *“тятю на год посадили за то, что в колхоз не шел”*, мама же не шла в колхоз, *“потому что черту душу отдавать не хотела”* (с.Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Е.З.Палицына (1923 г.р., керж.), семья которой бежала от колхозов с Урала, рассказывала, что *“родители ее боялись колхозов, считая их делом Антихриста”* (с.Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Многие информаторы отмечали, что в Нарым в 1920-30 годы ссылали *“самолучших людей”*.

С началом коллективизации были связаны массовые разорения церквей (*“церковь убрали, как переворот пошел”*), а также запреты отмечать церковные и народные праздники. Таким образом, полевые материалы отразили заключительный этап активного бытования народной праздничной культуры и связанных с ней календарных обычаев и обрядов.

* * *

Вобрав в себя весь трудовой опыт крестьянина, его практические знания, нашедшие отражение в приметах и наблюдениях о природе, пословицах и поговорках, связанных с сельскохозяйственным трудом, народный календарь в то же время не был простым отражением трудовых процессов и потребностей крестьянства. Будучи своеобразным слепком

крестьянской жизни, календарная обрядность вместе с тем играла роль ее организующего начала. Так, имея ввиду “русское старожилое население Сибири”, Г.С.Виноградов отмечал: *“праздники для народа - (это) такие моменты года, когда начинается какой-либо новый период хозяйственных или бытовых отправлений”* (АРГО, р. 59, оп.1, №17, л.8, Иркутская губ.).

Обряды и праздники годового цикла были своего рода критическими точками, связующими узлами, на которых держалась сложная конструкция, представлявшая собой пространственно-временную модель мира. Мифологические персонажи и христианские святые, фигурировавшие в календарном фольклоре, освящали своим присутствием труд крестьянина-земледелца, осуществляли своеобразное “программирование” его повседневной жизни, задавая ритм труда и отдыха, будней и праздников.

Храмовые, съезжие, престольные и т.п. праздники играли значительную, в том числе, социально-престижную, роль в жизни сибирского крестьянина и на поздних этапах традиции (см., например: Миненко, 1987). *“Приехав из любопытства в деревню, - писал корреспондент РГО из Енисейской губ., - увидишь как... старый и мальй, не исключая даже и женский пол... ходят во время чрезвычайных гулянок... из одного дома в другой, начав с часу 10-го утра, даже до полуночи, поют по улицам песни, брэнча на балалайке, угощают сосед соседа, приятель приятеля пивом, чаем, хлебным вином, стол устанавливают разными яствами, которых насчитывается до 12-ти и более блюд... Гуляют, кто посостоятельнее, около 7 дней, менее 3-х дней гулянье ни у кого не прекращается”* (АРГО, р.57, оп.1, №3, лл.7об., 9об., Тесинская вол., 1857 г.). *“Праздники престольные и издревле заведенные, - сообщал из Томской губ. священник П.Шалабанов, - отправляются большею частью с хлебосольством и трехдневным пиришеством”* (АРГО, р.62,

оп.1, №8, л.21, Каинский у., 1849 г.). Праздничное поведение заключалось, таким образом, в полной праздности, постоянном столовании с приемом гостей и хождением в гости, распитии хмельных напитков и пении песен; более того, несоблюдение данных норм поведения “определялось понятием греха” (см.: Бернштам, 1988, С.225).

* * *

Обыденное течение времени в осенне-зимний период народного календаря разрывалось двумя праздничными циклами - **Святками** и **Масленицей**. *“Святки для молодежи, - писал И.Я.Неклепаев, - самое веселое время года. Зима с ее обычными монотонными работами изо дня в день успела уже достаточно наскучить, а тут предстоит сплошное веселье чуть не целых две недели”* (Неклепаев, 1903, С.122, Сургутский край).

Святочная и масленичная обрядность, как отмечают многие исследователи, несла в себе черты определенного типологического сходства.

Н.В.Понырко, в частности, пришла к выводу, что не только Святки, но и весь период от Масленицы до Пасхи “следует рассматривать как единый цикл”. Начинаясь масленичными кострами, Великий пост заканчивался пасхальными обливаниями. Точно так же и Святочный период начинался с ритуального возжигания огней (церковный обряд “пещного действия”, обычай “греть покойников” и др.) и кончался крещенским очищением водой. Структурное тождество обоих периодов, являвшихся, по мнению автора, аллегорией пути “от ветхого человека к нетленному Божеству”, получило в работе христианско-символическое объяснение: “греховное опалается, праведное орошается” (см.: Понырко, 1984, С.154-202).

Одна из функций календарного праздника заключалась в том, чтобы “узаконить” (санкционировать) переход мира к

новому состоянию, то есть, устранить противоречия между “естественным течением времени и его структурным оформлением в ритуале” (Байбурин, 1993, С.123). Тем не менее, в каждом праздничном цикле народного календаря задача эта решалась по-своему.

Зимний поворот солнца на лето фиксировался в календарной обрядности **днем Спиридона-солнцеворота** (12 декабря ст.ст.), с которым были связаны разнообразные приметы и поверья. Считалось, что солнце в этот день наряжается в праздничный сарафан, медведь в берлоге поворачивается на другой бок, а световой день начинает прибывать “на воробьиный скок” (“на куриный шаг”) (Круглый год, 1991, С.47-48); в Сургутском крае в этот день секли кур, “*чтобы они убежали на больших ногах*” (Неклепаев, 1903, С.67).

Мифоритуальное оформление изменений, происходивших в природе и космосе, нашло отражение в Святочном цикле народного календаря, крайние даты которого - **Рождество** и **Крещение** - были посвящены памяти о евангельских событиях рождения Христа и его крещения в Иордане.

Естественные изменения в мире, понимаемые как его “старение”, чаще всего воспринимались в виде нарастающего “деструктивного начала”. Именно поэтому явственное звучание накануне ритуала приобретал мотив “распада” мира: мир как бы утрачивал на это время свои пространственные очертания, то есть, привычный облик и форму. Иными словами, более всего “старение” мира проявлялось в размывании границ “своего” и “чужого” (см.: Байбурин, 1993, С.124).

Следствием такого мировосприятия являлись представления об активизации “нечисти” в порубежное время, что нашло отражение в традиции деления святочного цикла на два периода, зафиксированной, в частности, у сибиряков-

старожилов Иркутской и Енисейской губерний – ср.: “до Нового года идут святы вечера,.. а начиная с Васильева вечера (1 января ст.ст.) идут страшны вечера,.. бабы и девки не прядут и веретушки все запрячут” (АРГО, р.59, оп.1, №17, лл.19, 75). Именно в это время, “нечистая сила”, как считалось, “стремится волю натешиться над “хрещионым людом”. С нею заодно “еретики” и “еретицы” творят свои пагубные “волхитства”... над людьми и домашним скотом,.. Новогодние “ужасти”... длятся до Крещения” (Макаренко, 1913, С.46). Одним из наиболее “страшных” в этом отношении считался Крещенский сочельник - ночь перед водосвятием, когда “нечистая сила... проявляет особую активность” (Неклепаев, 1903, С.62, Сургутский край).

Порубежный характер ситуации, чреватый возможными контактами с представителями иного мира, требовал соблюдения особых правил поведения, принятия всевозможных мер предосторожности. Не случайно во многих культурных традициях считалось необходимым, чтобы в самое темное время года (в середине зимы) каждую ночь звучали сказки и героические сказания, для чего специально приглашались сказители или старики (см.: Традиционное мировоззрение, 1988, С.48). В описании “забав” у русских сибиряков, “бываемых только во время святков, начиная с Нового года, с 1-го по 7-е число января”, (то есть, в период “страшных вечеров”), корреспондент РГО отмечал, что старики в это время “разговаривают про давно прошедшее, наконец,.. начинают баить народные сказки, басни, побасенки, пословицы, поговорки, скороговорки, загадки... С ними в этом участвуют женщины и старухи” (АРГО, р.57, оп.1, №3, л.11об., Тесинская вол., Минусинский у., Енисейская губ.).

“С КЕМ ВЕК ВЕКОВАТЬ, ТОГО В ЗЕРКАЛЕ ВИДАТЬ”

Потенциальная возможность диалога с иным миром актуализировалась во время Святков посредством **гадания**. *“Начинаясь в канун Нового года и заканчиваясь в Крещенский сочельник”* (см.: Арефьев, 1901, С.122, Енисейский у.) ворожба, таким образом, также приходилась на период “страшных вечеров”.

Попытки узнать судьбу и даже повлиять на нее, по наблюдению А.К.Байбурина, “в свернутом виде” содержали ключевые элементы любого ритуала: перемещение гадающего в “чужое” пространство, лишение его признаков “культурного” состояния (полное или частичное обнажение, снятие креста и пояса, молчание, распускание волос) и т.п. (Байбурин, 1993, С.124-125).

Наиболее распространенными местами святочных гаданий, происходивших в темное время суток, ближе к полуночи, у русских сибиряков являлись нежилые помещения (подпол, баня, амбар), границы дома, двора, деревни, а также дороги, перекрестки, кладбища и места у воды (колодцы, проруби). Темы гаданий вращались вокруг вопросов жизни и смерти, женитьбы/замужества и будущей семейной жизни.

Главными участницами гаданий были девушки. *“Парни, - как писал И.Я.Неклепаев, - гадают очень редко и относятся к гаданиям... скептически”,* поскольку *“держат свою судьбу... более или менее в своих руках. Другое дело девушки, для которых замужество нередко является случаем далеко непредвидимым. Отсюда понятно их желание приподнять хоть немного завесу, скрывающую темное, но крайне важное будущее”* (Неклепаев, 1903, С.129). По словам Т.К.Жуковой (1912 г.р., чалд.), *“ворожили те, кому заму́ж надо”,* маленькие девчонки ворожить боялись – *“страшно было по ночам ходить”* (с.Коурак, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

В своем отношении к гаданию (как и к некоторым другим обычаям и обрядам народного календаря)

старообрядцы, особенно представители старшего поколения, резко отличались от других групп русского населения Сибири. Кержаки, к примеру, считали, что ворожить ходят лишь те, *“которые Богу не прилежны”* (записано от А.С.Шмаковой, 1911 г.р., керж., с.Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.); семейские также полагали, что гадать - грех, *“сатанинское это все”* (записано от Ф.Д.Павловой, 1936 г.р., семейск., с.Бичура, Бичурский р-н, Республика Бурятия). Тем не менее, в полевых материалах содержатся сведения о святочных гаданиях и у староверов, в том числе, в Рождественский Сочельник - *“кутейник перед Рождеством”*, не характерные для сибиряков-старожилов и российских переселенцев.

Как и любой другой ритуал, гадание характеризовалось более интенсивными, чем в обыденной жизни, средствами выразительности - более полным использованием возможностей разных “языков”, с помощью чего происходило обновление восприятия мира. Такие свойства реального мира, как ‘видимость’, ‘слышимость’, ‘осязаемость’ и пр. подвергались во время Святков своеобразному “тестированию”. Иными словами, мир в это время “проверялся” с помощью всех органов чувств (см.: Байбурин, 1993, С.204-205, 207 и др).

По этой причине слушание (подслушивание, прослушивание и т.п.) нередко выделялось в особый вид святочных гаданий. В “Этнографическом описании” Ялуторовского округа Н.Абрамов сделал следующую пометку: *“во время святков бывают такие сборища, (когда) девицы и молодые парни хоронят золото, слушаются (подчеркнуто мною, - Г.Л.), ворожат”* (АРГО, р.61, оп.1, №23, л.50об., Тобольская губ.). В материалах Г.С.Виноградова сказано: *“накануне Нового года, в Васильев вечер, как только стемнеет... девушки бегут по селу и под окнами соседей*

подслушивают, добры ли речи говорят” (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.14; Нижнеудинский у., Иркутская губ.).

Информаторы неоднократно приводили случаи, подтверждавшие “вещий” характер услышанных ими разговоров. М.Н.Дударева (1920 г.р., б.-рус.), к примеру, вспомнила, что однажды, когда они “с девками под окнами слухали”, в доме, где в это время Богу молились, упала икона. Указанный случай она связала со смертью своей сестры, последовавшей за этим через полгода (с.Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

“Вещие” разговоры, как считалось, можно было услышать не только от людей, но и от домашних животных - ср.: *“в Крещенский сочельник... ходят слушать в загородь, как разговаривает скотина, чтобы узнать о своей судьбе”* (Неклепаев, 1903, С. 63, Сургутский край).

На поздних этапах традиции нередко происходило взаимоналожение (контаминация) разных видов святочного поведения, например, гадания и ряжения: *“Новый год, - писал И.Я.Неклепаев, - самый разгул святок и святочного ряжения. В прежнее время на святки не рядились, но ходили по вечерам “табунами” под окна, где вели какие-нибудь заинтриговывающие разговоры с теми, кто был в избе, (изменив лишь немного при этом голос); это называлось “идти слушать”, поэтому святочное ряжение и теперь называется “слушаньем”* (Неклепаев, 1903, С.62, Сургутский край).

Самым разнообразным звуковым сигналам, которые можно было услышать во время гадания, приписывалось особое значение, поскольку они расценивались как закодированные “ответы” окружающего мира на вопросы гадающих. Иными словами, достаточно было оказаться в определенное время (ближе к полуночи) в особом месте (на пороге дома, у открытых ворот, возле хлева, бани, проруби, на перекрестке дорог и т.п.), чтобы любые пойманные слухом

звуки воспринимались как вещие знаки (см. Виноградова, 1999, С.312-313). В Сургутском крае таким образом ходили на “разстань” (перекресток) “полоть снег”: “Сперва, - как говорится у автора,- девушка зачерчивает себя васильевским огарком, обводя... круг “супротив солнца”, “не по-божьи”, затем расстилает на снегу пояс и, стоя на нем, связкою ключей царапает по снегу (или трясет в подоле снег с ключами), приговаривая: “полю, полю, белый снег,.. где мой суженый-ряженный, там мне почудится: али люди заговори, али песню запой; быть в чужой стороне - колокольцы загреми али конь заржи, аль собачка злай; а быть мне умереть - заруби, затеши”. Закончив гаданье, “расчерчиваются”, то есть, обводят круг “по солнцу, по-божьи” (Неклепаев, 1903, С.130; см. также: Арефьев, 1901, С.128, Енисейский у.).

Описанный способ гадания был широко представлен у всех групп русского населения Сибири. Девушки-кержачки, к примеру, “пололи снег” следующим образом: “очертив круг и набрав в подолаы снега, говорили: “Полю, полю белый снег, надоел мне батькин хлеб, залай, залай собачка на свёкровом дворе”, потом падали на спину и слушали, где собака залает” (записано от А.К.Беловой, 1904 г.р., керж., с.Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). Семейские Забайкалья шли ворожить “на мост”, “на росстань”, “на могилки” или “на пусто место” - туда, “где лучше чудится”. “Чертились” обычно печным огарком, клюкой или “лопаткой, которой жар загребают”; зачертившись, ложились в снег и “слушали”: откуда собака залает или конь колокольцами зазвонит - оттуда суженый-ряженный будет (сс. Десятниково, Верхний Жирим, Большой Куналей, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Российские переселенцы “в Святки на росстанях на клюке ездили (видимо, трансформированный вариант “зачерчивания”, – Г.Л.) - сядем, покрутимся, в снег упадем и слушаем, что кому привидится: конь с бубенцами - замуж идти, стук топора - помереть, звук мялки - в девках

остаться” (записано от М.К.Кручининой, 1904 г.р., российск., с.Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Наряду со звуковыми средствами ритуального общения с иным миром широко применялись визуальные средства, поскольку гадание, говоря словами А.К.Байбурина, создавало предпосылки для объективирования (сверхпроявленности) идей и представлений, обычно, (то есть, вне ритуальной обстановки), невидимых (Байбурин, 1993, С.204). Именно поэтому *р а з г л я д ы в а н и е* (рассматривание, высматривание, и т.п.) также выделялось в качестве самостоятельной процедуры гадания. Еще в начале XX в. В.С.Арефьев зафиксировал в Енисейском уезде гадание по луне, отражения которой старались разглядеть в зеркале – ср.: *“Берут зеркало, наводят на луну: сколько отражений... увидят, столько будет человек в новой семье”* (Арефьев, 1901, С.126). Этот способ гадания хорошо сохранился у сибиряков-старожилов. По словам У.Е.Глазуновой (1912 г.р., сиб.), *“девки ночью на росстань ходили месяц ловить в зеркало: поймают (отражение) и считают, сколько звездочек выйдет - столько детей в семье будет”* (с.Криволукское Ялуторовский р-н, Тюменская обл.). Отметим, что поиск героиней своего суженого с помощью зеркала являлся довольно распространенным сказочным мотивом, означавшим, как показал В.Я.Пропп, гадание по небу и его светилам (*“зеркало пришло на смену небу”*) (см.: Пропп, 1986, С.321-322).

Более распространенный среди российских переселенцев вариант предусматривал использование наряду с зеркалом других атрибутов – ср.: *“кольцо в стакан с водой положим, свечку зажжем и смотрим, кто в зеркале привидится, за того замуж пойдешь - с кем век вековать, того в зеркале видать”* (записано от И.П.Гребенниковой, 1914 г.р., российск., с.Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Не менее широко бытовал такой вид святочных гаданий, в котором связь с иным миром намеренно осуществлялась

через о с я з а н и е. В “Сибирском народном календаре”, к примеру, говорится, что вечером, под Новый год, *“девушки... ходят на гумно или в баню, чтобы “гуменный” или “банной” погладил подставленную нарочно для этого голую часть тела: мохнатой рукой погладит - к богатому замужеству, и наоборот”* (Макаренко, 1913, С.46, Енисейская губ.). Согласно полевым материалам, подобные варианты гаданий бытовали практически повсеместно, в том числе, у забайкальских старообрядцев (о “банном дедушке” см. также: Арефьев, 1901, С.125, Енисейский у.; Неклепаев, 1903, С.131, Сургутский край и др.);).

Сходный способ гадания по овечьей шерсти был зафиксирован у российских переселенцев – ср.: *“на Святках в овчарню ходили овечек ловить, если с длинной шерстью попадется - жених богатый будет, с короткой - бедный”* (записано от А.Ф.Донковой, 1908 г.р., российск., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Сибиряки-старожила гадали “вслепую” с дугой – ср.: *“девки ночью на перекрестке с завязанными глазами в хомуты пролезали; если в дугу попадешь, то замуж в этом году выйдешь”* (сс.Иевлево, Плавново, Ярковский р-н, Тюменская обл.; ср. роль хомута в лечении младенцев с помощью протаскивания их через дупло, расщепленное дерево и другие отверстия, символизировавшие в определенных ситуациях “вход в иной мир” - см.: Байбурин, 1993, С.54).

Элементы ж р е б и я (в том числе, основанные на магии чета и нечета) отчетливо прослеживаются в хватании наугад охапки дров, обхватывании тына на ширину рук и других способах гадания. В этих случаях считали, сколько удалось захватить дров, поленьев или кольев - *“до пары или нет”*. Иногда вместо счета использовались различные словесные формулы, например: *“мешок – сусек, мешок – сусек”*, (то есть, в бедности проживешь - хлеб с мешка покупать будешь или в достатке жить станешь - свое зерно в кладовой будет);

забайкальские старообрядцы в таких случаях считали: *“вдовец – молодец, вдовец - молодец”* и т.п.

Взрослые замужние женщины также бросали жребий, но цель их при этом состояла в другом, а именно – в определении доли членов семьи на предстоящий год. В Рождественский и Крещенский Сочельник, - писал А.А.Макаренко, - *“по тому же примеру, как это делается... в Филиппов день”* (14 ноября ст.ст.), хозяйки учиняют ворожбу на членов своей семьи - оставляют после ужина на столе миску с едой и ложки или же выносят ложки с водою в сени: *“чья ложка утра будет опрокинута на спинку, или в ней вода замерзнет логом, того ожидает несчастье или смерть”* (Макаренко, 1913, С.50, 122, 128, Енисейская губ.). Гадание на всех членов семьи женщины-хозяйки совершали также перед Пасхой. По данным Л.В.Новоселовой (Тюкалинский р-н, Омская обл.), в ночь перед праздником мать наливала в стакан столько ложек воды, сколько человек в семье, а утром вновь считала: на сколько ложек вода убавится, на столько человек в семье станет меньше (Новоселова, 1977, С.31).

Гадание на урожай было, как правило, прерогативой взрослых мужчин, причем по срокам оно не обязательно совпадало с периодом Святков. П.А.Городцов, к примеру, привел описание *“гадания на урожай следующего года”*, совершавшегося в ночь на *“Дмитрия Салымского”* (26 октября ст.ст.) или на *“Козьму Демьяна”* (1 ноября ст.ст.): *“в полночь, - читаем у автора, - хозяин дома, большак, идет в темноте по гумну и подбирает с земли 12 соломинок, несет их домой и раскладывает в переднем углу на столе по 3 штуки в каждом углу. На следующий день он встает с первыми лучами утренней зари и рассматривает соломинки: если в первом углу колосьев с зернами оказывается больше, чем в других, то урожай обещает быть хорошим”* (Городцов, 1915, С.32-33, Тюменский у.).

Не останавливаясь подробно на таких способах разыгрывания жребия, как пение подблюдных песен, гадание с сочнем на первого встречного и пр. (см.: Авдеева, 1837, С.58, Сиб.; Макаренко, 1913, С.42-43,51, Енисейская губ.; АРГО, р.59, оп.1, №17, лл.19-20, Иркутская губ.; Арефьев, 1901, С.124, Енисейский у. и др.), отметим, что многие из них предусматривали участие в процедуре гадания парней, которые зачастую брали на себя роль нарушителей общественного порядка, (*“девки ворожить пойдут, а ребята караулят, чтоб подиутить над ними”*). Особенно наглядно указанная роль парней проявлялась в так называемых “бесчинствах молодежи”.

РИТУАЛЬНЫЕ БЕСЧИНСТВА МОЛОДЕЖИ

Носившие, по всей видимости, ритуальный характер молодежные бесчинства являлись составной частью различных обрядовых комплексов. В литературе высказывалось мнение о том, что в каждом случае они “имели разные функции и разный смысл” - наказание негостеприимных хозяев в святочной обрядности; оберег от нечистой силы в купальской; испытание невесты в свадебной и др. (см.: Толстая, 1986а, С.12), тем не менее, действия их участников носили при этом однотипный характер.

У сибиряков-старожилов был зафиксирован обычай, согласно которому холостые и недавно женатые парни ходили на **Новый год** “озоровать”: дрова раскидают, двери заморозят, ворота санями подопрут или вовсе снимут, а то дымоход закроют - *“хозяйка утром станет топить, а дым в избу идет”* (записано в с.Иевлево, Яркового р-на и в сс.Петелино и Хохлово Ялуторовского р-на Тюменской обл.). Особо отметим, что в общественном мнении подобные действия не считались предосудительными.

Аналогичные действия у других групп русского населения Сибири (чалдонов и российских переселенцев) оказались приурочены к **купальской обрядности** – ср.: раз в год, в ночь на Ивана Купалу, молодые парни ходили *“пакостить”* - поленья разбрасают, завалы из бревен или телег на дорогах сделают, а то веревки поперек дороги натянут - *“колышков через дорогу набьют и нитками переплетут”* (записано в с.Ташара Мошковского р-на и в сс.Козловка и Зудово Болотнинского р-на Новосибирской обл.). Рассмотренный обычай совпадал, таким образом, либо с зимним либо с летним солнцеворотом.

Сходные действия совершались также во время **свадьбы**. Корреспондент РГО, к примеру, писал: *“когда же приспееет время ехать к венчанию, молодежник запирает ворота или забрасывает их дровами”* (АРГО, р.62, оп.1, №8, л.15, с.Покровское, Каинский у., Томская губ.).

Многие исследователи склонны рассматривать молодежные бесчинства как пример ритуального воровства, связанного с коллективным сбором топлива для священных костров (см.: Соколова, 1979, С.254) или с перераспределением *“совокупной доли жизненных благ”*: *“уворованное”*, как пишет А.К.Байбурин, нередко использовалось *“в обменных операциях с чужим в качестве жертвы”* (Байбурин, 1993, С.126). Вместе с тем, характер рассмотренных действий не дает оснований считать их исключительно воровством. В литературе высказывалось мнение, что крайние формы поведения молодежи, (когда разваливали поленницы, ломали ворота, заваливали дворы и улицу хламом, сваливали грязь в печные трубы и т.п.), являлись следствием *“ритуализации разгула “нечисти”, которую молодежь как бы олицетворяла”* в Святки (см.: Бернштам, 1988, С.247). Тем не менее, особая роль в этом мужских молодежных объединениях требует специального объяснения.

В этой связи представляет интерес мнение В.Г.Балушок, высказанное ею в связи с попыткой реконструкции древнеславянских инициаций. В основе ритуала, как пишет автор, лежало символическое перерождение юношей в волков, которое оформлялось созданием “волчьего” мужского союза, членов которого отличало специфическое поведение, в том числе, воровство, хулиганство и пр. Именно реминисценцией “волчьего поведения”, характерного для прошедших инициацию юношей, можно, как считает автор, объяснить действия членов парубочьих громад и аналогичных им юношеских объединений, которые в определенные даты народного календаря совершали набеги на дворы отдельных хозяев, воровали для общих “складок” продукты и животных, снимали ворота, ломали и разбирали хозяйственные постройки на дрова и т.п. (см.: Балушок, 1993, С.60-61).

Представления о ритуальном перерождении иницируемых юношей в волков можно считать универсальной чертой традиционного мировоззрения в целом (в связи с исследованием мужских союзов у скифов см. об этом: Иванчик, 1988, С.40 и др.). Не случайно вплоть до самого последнего времени широкое хождение среди сельского населения Сибири имели былички о так называемых “испорченных свадьбах”, в которых шла речь о случаях превращения одного или обоих новобрачных в волков. Подобную быличку нам удалось записать в с.Петропавловка Маслянинского р-на Новосибирской обл. По словам М.И.Панюшкиной (1914 г.р., б.-рус.), *“одного старика как-то раз на свадьбу не пригласили, так он сказал - “попомните вы меня” – и превратил невесту с женихом в волков; пришли тогда к нему родные жениха и невесты, в ноги упали, он их и расколдовал. Вот только невеста сильно поморозилась, когда они с женихом волками по полям бегали”*.

В целом, анализ календарной приуроченности рассмотренных обрядовых действий, половозрастного состава

исполнителей, а также временного и пространственного аспектов ритуала позволяет высказать предположение о том, что смысл ритуальных бесчинств сводился к укреплению границ между “своим” (примыкающим к жилью) и “чужим” (лежащим за его пределами) пространством, то есть, определялся стремлением участников сделать эти границы более непроницаемыми для сферы чужого в переломные моменты календарного и жизненного циклов.

Указанное предположение подтверждается существующим в литературе мнением, согласно которому ежегодные обходы селений в кризисные для природы и социума периоды призваны были преодолеть постоянное “изнашивание”, ослабление границы с чужим миром, предохранить территорию и весь коллектив общины от воздействия враждебных сил (см.: Байбурын, 1993, С.185-186; Бернштам, 1988, С.143 и др.).

В связи с этим, рассмотрим роль подобного рода объединений в коллективных обходах дворов, которые пронизывали весь святочный, а также масленичный и пасхальный циклы.

СВЯТОЧНЫЕ ОБХОДЫ ДВОРОВ

Зимние мужские обходы дворов существовали, как установлено, повсеместно, в то время как весенние носили менее стабильный характер, причем более постоянными среди них были волочечные обходы русско-белорусского пограничья (см.: Бернштам, 1988, С.140-141).

Общим структурным элементом зимних и весенних обходов являлось **колядование**. В качестве исходной Л.Н.Виноградова выделила трехчастную форму колядования, включавшую вопрос с разрешением поколядовать, исполнение обрядового текста любого типа и одаривание исполнителей. Обрядовый текст мог при этом состоять либо из величальной

песни, которая иногда сопровождалась обрядовыми действиями (посыпание зерном, выметание избы и пр.), либо не включать вербальной части вообще (например, визиты ряженных) (Виноградова, 1982, С.23-24).

В Сибири, как показывают источники, были распространены такие виды святочного колядования, как рождественские славления Христа, новогодние “посевания” изб зерном и хождения ряженными. Сам термин и его производные (“коляда”, “колядки”, “колядовщики” и пр.) не получил здесь широкого распространения, что было отмечено бытописателями крестьянской жизни еще в XIX в. В 1849 г. священник П.А.Шалабанов, к примеру, писал: игры и забавы в с.Покровском (Каинский у., Томская губ.) *“получают начало... на Кануне Нового года,.. в сумерки или когда приспееет темнота, дети обоого пола не свыше 12 лет подбегают к окнам домов и поют по какому-то языческому обряду самым высоким голосом какую-то Каледу”* (подчеркнуто мною, - Г.Л.; АРГО, р.62, оп. 1, №8, л.21-21об.), В 1891 г. приходский учитель Ф.К.Зобнин утверждал, что *“в селе Усть-Ницынском... о коляде не имеют понятия”*, то же самое, добавлял автор, *“можно сказать и про целую Тобольскую губернию”* (АРГО, р.61, оп.1, №37, л.92-94).

“МАЛЕНЬКИЙ ХЛОПЧИК ПРИНЕС БОГУ СНОПЧИК”

Рождественское колядование, приходившееся на первую половину святок (“святые вечера”), повсеместно носило названия *“ходить славить”*, *“христославить”*, *“петь Рождество”*, в то время как новогоднее колядование называлось *“ходить посевать”*, *“пшеницу сеять”*, *“зерна сыпать”* и пр.

Обычай славить Христа, как показал В.И.Чичеров, распространился в русской деревне довольно поздно, под воздействием церкви и находившейся под ее влиянием школы.

Появление в репертуаре Святков церковных песнопений не привело к исчезновению старинных новогодних величаний, поскольку тот и другой обрядовый текст оказались разграниченными во времени (Чичеров, 1957, С.163). Вместе с тем, оба вида колядования отличались значительным сходством по составу и действиям участников, времени суток и месту исполнения.

В “этнографических заметках С.И.Гуляева,.. собранных.. от крестьян” Алтайского округа, читаем: *“Рацейками называют коротенькие речи, произносимые христомаславщиками после того, как они пропоют тропарь: “Рождество твое, Христе Боже наш...” и кондак: “Дева днесь Пресущественного рождает...”* (ГААК, ф.163, оп.1, д.2146, л.155). Большинство информаторов, как показали полевые материалы, вплоть до настоящего времени сохранили в своей памяти близкий к каноническому текст песнопений. Зайдя в избу и поздоровавшись с хозяевами (*“Здравствуйте, хозяин с хозяйюшкой, поздравляем с празничком, с Рождеством Христовым!”*), христомаславы обычно спрашивали: *“Можно Христа прославить?”* и, получив разрешение, пели: *“Рождество твое, Христе Боже наш, / Воссия мира и свет разума* (в каноническом тексте - “мирови свет разума”, - Г.Л.), */ В небе звезда служащая* (“в нем бо звездам служащий”), */ И звездою учахоя, / Тебе кланяемся, Солнце правды, / И тебе видеть* (“ведети”) *с высоты востока, / Господи, слава тебе!”*, и далее: *“Дева днесь пресущественного рождает, / И земля вертепному, преступному приносит* (“земля вертеп неприступному приносит”), */ Анделы с пастырями слово словят* (“славословят”), */ Волх видим за звездою путешествует* (“волсви же за звездою путешествуют”), */ Наш Бог роди-родися* (“нас бо ради”, - то есть, ради нас, - “родися”), */ Отроче младо превечный Бог*” (подобного рода тексты фиксируются повсеместно).

Некоторые неточности, зачастую затемнявшие и даже искажавшие смысл текста, как правило, не смущали исполнителей. Ф.С.Афанасьева (1908 г.р., украинка), к примеру, на вопрос о значении некоторых церковных слов ответила: *“А что я тогда понимала? Маленькая была”* (с.Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Полевые материалы выявили характерную особенность праздничного календаря старообрядцев, заключающуюся в том, что славление Христа не ограничивалось у них одним днем Рождества, а продолжалось иногда чуть ли не весь период Святков. По этой причине у старообрядцев отсутствовало специальное название для обозначения отрезка времени от Нового года до Крещения, известного по календарю сибиряков-старожилов как “страшные вечера” - ср.: *“Христа славили до самого Крещения, ни одной избы не пропускали, пока в избе не прославят, молодежь в ней на вечерки не собиралась”* (записано от А.К.Беловой, 1904 г.р., керж., с.Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). “Растягивание” рождественского цикла за счет полного отсутствия либо усеченного (“редуцированного”) исполнения других элементов праздника было характерно не только для кержаков, но и для других групп старообрядцев Сибири, в частности, для семейских Забайкалья. По словам Е.П.Емельяновой (1922 г.р., семейск.), *“Рождество отмечали 12 дён до Крещения. Все Святки святые вечера идут”* (с.Верхний Жирим, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия).

Христославить у старообрядцев ходили не столько ребяташки, сколько сам батюшка (или уставщик) в сопровождении певчих - грамотных парней и мужиков, умевших *“петь по-церковному”*. Рождественское и новогоднее колядование у других групп русского населения Сибири на поздних этапах традиции исполнялось в основном детьми – *“небольшими партиями ребяташек, парнишек и*

девочек”; сведений о самостоятельных обходах дворов девочками не зафиксировано.

Обходы совершались в раннее время суток, еще “затемно”: *“с полночи начинали, чтоб до свету успеть”*. С рассветом детские обходы обычно прекращались. Число их участников варьировалось от 3-4 до 10 человек. Иногда возраст “славельщиков” не превышал 8-9 и даже 4-5 лет. Т.А.Бернштам высказала предположение о том, что концентрация самостоятельных детских обходов в период Святков, возможно, отражала представления об этом периоде как о в р е м е н и “р о ж д е н и я”, наиболее благоприятном для обрядового функционирования молодых групп, несущих идею обновления: так, в ряде детских колядок тема рождения и появления нового существа звучит во весь голос – ср.: *“маленький хлопчик, принес Богу снопчик”* и т.п. (см.: Бернштам, 1988, С.169).

Подобные колядки были широко распространены по всей Сибири, что подтверждается как архивными, так и полевыми материалами. В “этнографических заметках” С.И.Гуляева, к примеру, говорится: *“после славления один из “славельщиков”, который побойчее,.. поздравляет хозяев с праздником: “Маленький хлопчик, / Заскочил на стоельчик, / В дудочку играет, / Христа величает, / Господин хозяин, / Госпожа хозяйка, / Идите-ка в клеть / По пироги, по шаньги, да по деньги... / По копеечке в коробеечку, / По пятакчу в сундучок, / По гривенку в ящичек”* (ГААК, ф.163, оп.1, д.214б, л.155, Алтайский окр.). Идентичный тексты о “хлопчике”, которые *“парнишки на Рождество всё твердили”*, были записан у чалдонов и сибиряков-старожилов, причем после слов *“в дудочку играет, / Христа поминает”* следовала иногда концовка: *“Славите, славите, / Вы меня не знаете, / Я парень хороший, / Пришел по гроши, / Сырчик в рукавичку, / Шанешку за пазушку”* и т.п. (Мошковский р-н,

Новосибирская обл.; Ярко́вский и Ялуто́ровский р-ны, Тюменская обл.).

С представлениями о Святках как о “времени рождения” было, по всей видимости, связано и сосредоточение в народном календаре накануне святочного периода дней памяти женских святых - покровительниц брака и “помощниц в чадорождении”.

День **Параскевы-пятницы** (28 октября ст.ст.) повсеместно считался “бабьим праздником”, “особливо чтимым девушками и замужними” (Макаренко, 1913, С.177, Енисейск. губ.); **Екатерине-женодавце** (24 ноября ст.ст.) молились “о даровании хорошей и доброй жены” (АРГО, р.55, оп.1, №59, л.4об., Сиб.) и давали обет при трудных родах; **Варварея Мучельница** (4 декабря ст.ст.) и **Парасковея Мучельница** (14 октября ст.ст.) праздновались “брюхатыми” женщинами (“в тяжестях”), чтобы “роды были лёгки” (Макаренко, 1913, С.116, 122, 125, Енисейская губ.; АРГО, р.59, оп.1, №17, л.66, Иркутская губ.); наконец, следующий после Рождества день отмечался как праздник рожениц и повивальных бабок и назывался “**бабьи каши**”. Как писал И.Я Неклепаев, в этот день “*все роженицы данного года и бабки собираются в церковь и до начала обедни служат общий молебен перед иконой Божьей Матери “Блаженное Чрево”. Потом роженицы приглашают к себе бабок, дают денег и угощают кашей*” (Неклепаев, 1903, С.86, Сургутский край).

В круг подобных же представлений входило и карнавальное обыгрывание темы беременности и родов ряжеными на Святках и Масленице.

Славление Христа по времени нередко совпадало с “хождением со звездой”. Происхождение этого обычая информаторы непосредственно связывают с событиями Священной истории: по словам А.Г.Губкиной (1906 г.р., российск.), “*Богородица Христа в скотском дворе родила на соломке, а звезда привела апостолов ко Христу*”

(с.Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Еще в первые годы XX в. наблюдатели крестьянского быта отмечали, что “звезда” или “вертеп” были особенно популярны именно *“по ту сторону Урала”* (Неклепаев, 1903, С.124, Сургутский край), то есть, в Европейской части России. Полевые материалы также показывают, что данный обычай был более характерен для переселенческой среды, особенно для выходцев из Украины и Белоруссии. А.А.Макаренко обратил внимание на то, что прежде в хождении со звездой участвовали взрослые, теперь же, пишет автор, *“традицию... поддерживают дети и юноши”*, которые группируются накануне Святков *“по несколько человек и вносят денежный сбор на устройство “звезды”* (Макаренко, 1913, С.130, Енисейская губ.). Ф.Е.Ушакова (1912 г.р., б.-рус.), родители которой приехали из Гомельской губернии, подтвердила, что звезду на Рождество носили парни лет 16-ти: *“прутину согнут, звездочку восьмирогую из бумаги сверху прикрепят и ходят”* (с.Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Обычно “звезду” делали из проволоки и разноцветной бумаги, прикрепляли к ней палочку, на которую ставили горящую свечу, а все сооружение украшали лентами. Иногда устройство “звезды” предполагало изображение “сцен”, иллюстрировавших сюжеты “Виноградья” – святочного обходного обряда, распространенного преимущественно на Русском Севере. В этом случае, как сказано у А.А.Макаренко, центр “звезды” делают из обруча сита, внутри пристраивают палочку с гнездом для свечи, оклеивают всё промасленной бумагой красного и зеленого цвета, сквозь которую публике видна внутренняя картина с изображением корабля и Ильи Муромца, одного или “со товарищи”. В Рождество берут “звезду” и “путешествуют” с нею из дома в дом. Среди “виноградчиков” имеется *“один запевало, остальные - хор. Подойдя к дому, запевало испрашивает позволения хозяина*

пропеть “Виноградье”... “Как по морю, морю синему, / Ходил-гулял сокол корабль...” и т.д. (Макаренко, 1913, С.130-133, Пинчутская вол., Енисейская губ.).

Само “Виноградье”, включавшее самые разнообразные тексты, (в том числе, исторические песни), объединенные единым припевом “виноградье красно-зеленое”, являлось святочным величанием хозяина, хозяйки и “малых детушек” (подборку “виноградий”, записанных преимущественно от русских старожилов Восточной Сибири, см. в сборнике: Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, №№11-23, 80, 81). В “Сборнике наблюдений” Ф.К.Зобнина приводится описание, не учтенное в обстоятельной статье В.А.Лапина и Т.А.Бернштам (Бернштам, Лапин, 1981, С.3-109): *“в первые дни Рождественской недели, начиная с сумерек, можно слышать, как собравшиеся кучками молодцы... распевают под окнами домов с согласия хозяев “Виноградье” (“Я хожу ли, я хожу, / По новому городу, / Виноградье, Красно-зеленое мое! / Я ишу ли, я ишу, / Государев двор, / Виноградье, Красно-зеленое мое!”).* Далее “Виноградье” переходит к воспеванию по старшинству членов того дома, перед которым оно поется, начиная с главы дома и кончая кошкой Машкой и собакой... Выслушавши “Виноградье”, хозяин отдает ребятам один или несколько калачей. Иного вознаграждения кроме печеного хлеба не дают” (АРГО, р.61, оп.1, №37, лл.92-94, Тобольская губ.). В полевых материалах данный вид святочного колядования практически не фиксируется.

“СЕЮ, ВЕЮ, ПОСЕВАЮ, С НОВЫМ ГОДОМ ПОЗДРАВЛЯЮ”

Новогодний обычай “посевания” (“обсевания”, “засевания” “посыпания” и т.п.) был известен уже авторам первых сводных трудов по календарной обрядности восточных славян. Не всегда располагая точными данными о

районах его бытования, многие из них предпринимали попытки связать новогоднее “посевание” изб зерном с обычаем “кликать Овсень” на Святки (см. об этом: Любимова, 1998а, С.53-70).

И.М.Снегирев, к примеру, писал, что великорусский Овсень является старинным земледельческим праздником, “в коем главное действие есть обсыпание или обсевание” (Снегирев, 1838, Вып. II, С.103, 108). А.В.Терещенко также отождествлял “малоросский обряд обсевания” с российским Овсенем, утверждая, что “авсень,.. баусень, таусень – (это) испорченные... слова, означающие овес” (Терещенко, 1848, Ч.VII, С.108,110). Той же точки зрения придерживался И.Калинский, полагавший, что Овсень - это “засевальная песня,.. остаток забытого сельскохозяйственного праздника”, а ныне - обряд, “совершаемый детьми поселян,.. (которые) ходят по домам сеять из рукава или мешка зёрна овса, гречихи, ржи и других хлебов” (Калинский, 1877, С.349). А.Н.Афанасьев, М.Я.Никифоровский и Н.П.Степанов считали Овсень божеством, “возжигающим солнечное колесо и дарующим свет миру”, а посыпание зерном рассматривали как обряд, “знаменующий собой весеннее осеменение матери-Земли” (Афанасьев, 1865, Т.1, С.701, 706; Никифоровский, 1875, С.78; Степанов, 1899, С.13). Наконец, М.Забылин рассматривал Овсень в качестве божества-покровителя первых весенних посевов, а истоки обычая бросать зерна при входе в дом относил к тому времени, когда Новый год на Руси начинался весной, в марте (Забылин, 1880, С.34). Сходного мнения придерживался и А.В.Марков (Марков, 1904, С.56-62).

Примечательно, что ни один из авторов, отождествлявших обычаи посыпать зерном и “кликать Овсень” на Новый год, не привел ни одного описания, в котором был бы соблюден принцип единства времени, места и действия: иными словами, эти обычаи исполнялись в разное время суток, в разных местах и разными лицами. Так, у

И.М.Снегирева сказано, что “засев” бывает 1-го Января, “пред обеднею”, в хатах или избах, и производится крестьянскими детьми, мальчиками; Овсень же кличут молодые поселанки - молодки и красные девицы, когда “едва появятся звезды на небе”, и происходит это не в избах, а пред окнами домов (Снегирев, 1838, Вып. II, С.103-104, 167, 178). У А.В.Терещенко также говорится, что посыпать зерном в домах отправляются с рассветом мальчики и молодые парни, а петь Овсень под окна ввечеру Нового года ходят молодые женщины и девицы (Терещенко, 1848, Ч. VII, С.108).

Окончательный итог в разграничении этих обычаев подвел В.И.Чичеров, который с помощью картографирования показал, что там, где бытовало обсыпание (Украина, Белоруссия, Подол, Волынь) само имя Овсеня не было известно, центром же овсеневого песенного типа являлись земли бывшего московского княжества, центральная полоса России и Поволжье (Чичеров, 1957, С.69-70, 116). Наиболее вероятной этимологией термина в настоящее время считается та, которая связывает имя Овсень (Авсень, Таусень, Баусень и пр.) не со словами “сеять” или “овес”, а возводит его к древнерусскому названию одного из зимних месяцев – “просинец” (см., например, Топоров, 1993 и др.).

Обычай новогодних “посеваний”, хорошо представленный в чалдонском народном календаре, распространился в Сибири довольно поздно, под влиянием переселенцев из Европейской части России. Вместе с тем, полевыми материалами зафиксировано его полное отсутствие в районах, которые не были затронуты волной массовых миграций конца XIX - начала XX в. Так, он оказался совершенно не известен русским старожилам Яркового и Ялutorовского районов Тюменской области, большинство из которых считают себя коренными сибиряками и не знают, когда и откуда пришли в Сибирь их деды и прадеды. Что касается старообрядческого народного календаря, то здесь

отмечено либо полное отсутствие данного обычая, либо его частичное исполнение - наличие вербальной части при отсутствии акциональной, как, например, у кержаков; функции “посевальщиков” у семейских в ряде случаев могли выполнять ряженые (см.: Болонев, 1990, С.25).

Подробное описание обычая новогодних “посеваний” приводится в “Сибирском народном календаре” А.А.Макаренко – ср.: “в Новый год на заре “челядь” (дети) бегают по избам в одиночку или группами и “посеват” овсом, как это совершается в России (подчеркнуто мною, Г.Л.). Зерна бросают в “передней” или красной угол, а сами поют: “Сею-вею, посеваю, / С Новым годом поздравляю, / Со скотом, животом, / С малым детушком!”... Маленьких сеятелей... одаривают, чем только могут” (Макаренко, 1913, С.47, с.Ужур, Ачинский у., Енисейская губ). “Еще заутрениа в Новый год не кончится, - читаем у Г.С.Виноградова, - а ребятишки вдвоем или втроем уж бегают по избам, “подсевают”: “Сею, вею, подсеваю, / С новым годом проздравляю! / Со скотом, с животом, / Со пиеничкой, с овсецом, / С малым детушкам, с малолетушкам... / Сколь на кустике веточек, / Столь бы у вас было детушек, / С Новым годом, хозяин с хозяйшкой!”. Дают - копейку, две, блин или оладью” (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.18, с.Шарагул, Тулуновская вол., Нижнеудинский у., Иркутская губ.).

В отличие от “христославов”, испрашивавших у хозяев разрешения “пославить Христа”, “посевальщики” заходили в дома односельчан без разрешения. На поздних этапах традиции обходчики старались прежде всего посетить богатых хозяев (“ходили туда, где дадут побольше”). Бедные хозяева, которым нечего было дать, по словам информаторов, “на крючок запирались”. “Посеванием”, как и “славлением”, занимались преимущественно в своем краю села. В чужой край ходить не разрешалось, в противном случае случались драки из-за “выславленного”. На превращение обычая в

своеобразный вид промысла в свое время обратил внимание Г.С.Виноградов, писавший о столкновении интересов детских артелей на Святках (см.: Виноградов, 1925, С.45, Иркутская губ.).

Чаще всего “посевальщики” бросали в передний угол зерна пшеницы, ржи, овса или проса, которые насыпали в общий мешок или рассыпали по карманам и рукавицам. Зайдя в дом, они пели: *“Сею, вею, посеваю, / С Новым годом поздравляю”, “расти рожь и пшеница”,* затем говорили: *“Здравствуйте, хозяин с хозяйшкой! Пожалуйте пяточок, Вам на потешки, нам на орешки”* (записано от А.Ф.Атаманова, 1905 г.р., чалд., с. Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Видя в “сеятелях” “предвестников будущего урожая, “хлебушка” и нового счастья” (см.: Макаренко, 1913, С.47, Енисейская губ.), хозяева одаривали их всевозможными угощениями - блинами, пирогами, шаньгами и пр. Специально для “славельщиков” сибиряки-старожилы морозили к Рождеству “сырчики” - особое лакомство, приготовленное из творога со сметаной, изюмом и сахаром. На вырученные деньги обычно покупали пряники, орехи и конфеты.

Мотивировка обычая к началу XX в. практически утратила свое магическое содержание. По словам информаторов, ребяташки на Новый год *“для своей потехи посеять бегали”*; наряду с этой бытовала и другая, (*“чтоб урожай был”*), указывающая на то, что данный обычай расценивался его участниками как и м и т а ц и я п о с е в а. По этому поводу В.Н.Харузина еще в 1911 г. писала, что *“в обыкновении женщин... подбирать зерна, разбросанные каледарями, чтобы увеличить урожай,.. ясно прослеживается вера в действенность исполняемого ими обряда”,* а *“одаривание детей... часто соединяется с надеждой на будущий урожай, на благополучие семьи,.. (и) таким образом, диктуется не только стремлением позабавить детей”*.

Указанная трактовка позволила ей прийти к выводу о том, что участие детей в обрядовой жизни далеко не всегда являлось показателем деградации последней; напротив, оно было “возможным, желательным и необходимым” в тех случаях, когда ставилась цель “повысить производительные силы природы, рост злаков, обилие плодов, размножение животных видов” и т.п., поскольку исполнители рассматривались в данном случае как “полная сил, еще растущая, крепнущая часть населения” (Харузина, 1911, С.46-48).

С этим выводом согласуется обычай сажать первого “посевальщика” на порог. По словам Е.Я.Анисимовой (1912 г.р., российск., с.Горновка, Курьинский р-н, Алтайский край), *“кто первый на Новый год подсеять пойдет, того хозяйка на порог сажает, чтобы насадки лучше неслись”*. Заметим, что в районах, где “посевание” не было известно, на шубу или тулуп, *“чтобы овечки лучше велись”* сажали первого из зашедших пославить Христа “славельщиков” (записано от А.М.Плосковой, 1911 г.р., сиб., с.Петелино, Ялуторовский р-н, Тюменская обл.).

На поздних этапах бытования традиции детское колядование, как свидетельствуют полевые материалы, стало преобладающим. Вместе с тем, охватывающие более ранний период источники содержат сведения об участии в святочном колядовании представителей иных возрастных групп. В фонде С.И.Гуляева, к примеру, сказано, что *“христославить”* по знакомым домам ходили не только мальчики (*“по одному, по два и по три человека”*), но также взрослые и старики (*“большую частью по одному”*) (ГААК, ф.163, оп.1, д.214б, л.155, Алтайский округ). Г.С.Виноградов писал: *“прежде христославов-ребятишек мало бегало, никто не умел петь, только старики ходили, больше из бродяг”* (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.72, Иркутская губ.). У А.А.Макаренко читаем: *“в с.Кежме... 18 лет тому назад, собиралось человек по 20 мужиков и холостых ребят, способных петь, которые ходили*

в дни Рождества по домам бедных и богатых и славили Христа” (Макаренко, 1913, С.129-130, Кежемская вол., Енисейский у., Енисейская губ.). Ф.К.Зобнин также отметил, что “Винограды” в первые дни Рождества распевали “сбравшиеся кучками молодцы в возрасте от 7 до 20 лет и более” (АРГО, р.61, оп.1, №37, л.92, Тобольская губ.).

Согласно полевым материалам, отдельные группы колядовщиков составляли взрослые, нищие и старики. На поздних этапах традиции многие из них ходили с единственной целью - “выпивки насшибать”. В этом случае обходы совершались не только в раннее время суток, но и днем. Дальнейшее “размывание” традиции проявилось в расширении круга участников колядования и подключении к нему женских разновозрастных групп, когда совместные обходы дворов совершали “парни с девчатами” и “мужики с бабами”. На заключительных этапах традиции единственными исполнителями обычаев и обрядов нередко оказывались пожилые женщины. В 1989 г. М.М.Татарникова (1909 г.р., российск.), к примеру, сообщила: “В этом году пожилые опять посеять ходили, одна бабушка грамотная молитву читала, зерна пшеницы бросала, ей за это тоже денежку давали, рубль” (с.Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

“ДЕВКИ-ЩЁДРЫ И ХЛОПЦЫ-ЗАСЕВАЛЬЩИКИ”

При явном преобладании мужских святочных обходов в литературе и других источниках зафиксированы также **самостоятельные женские обходы**, сведения о которых носят скорее единичный, чем массовый характер. К примеру, у курских переселенцев, проживающих ныне в Алтайском крае, нами был зафиксирован текст девичьей колядки на известный сюжет о том, что “молодец охотится за ланью (серной, кунницей лисицей), которая оказывается девицей”.

Практически идентичный текст в Томской губернии (также от курских переселенцев) был записан в 1914 г. М.В.Красноженовой – ср.:

“Накануне Нового года молодые женщины и девушки ходят “колядовать”: подходя к окнам домов, обращенных на улицу, говорят: “Щедры-ведры! Богатый вечер! Можно коляду сказать?” и, получив разрешение, поют:

Раным-рано заря занялась...
Куры запели,
Иван-то вставал,
Звонком зазвонил,
Братьев разбудил,
Вставайте, братья,
Езжайте в поле,
За куницами,
За лисицами.

Колядовщицы ходят от дома к дому и везде припевают кого-либо из семейных,.. заканчивая каждую строку песни припевом “Святой вечер” (Красноженова, 1914, С.69-70, д.Покровка, Тяжино-Вершинская вол., Томская губ.).

“На Новый год девушки под окошками пели:

Куры, куры,
Куры ранние,
Кочаты молодые,
(Г)ребени золотые,
Не пойте рано,
Не будите пана,
Как наш пан
Молодой Иван,
На войне он был,
С войны приехал,
Лучком прозвонил,
Братцев разбудил,
Вставайте, братья,
Седлайте коней,
Ступайте в поле
За куничками,
За лисичками,
За красными
За девичками”

(Е.Е.Повелева, 1910 г.р., с.Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

7 Отметим, что сходные тексты, представленные в сборнике “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” (№№148, 149), были записаны от черниговских переселенцев, а широко известный в славянском фольклоре сюжет с изображением охоты как сватовства для русского колядного материала в

целом, как считает Л.Н.Виноградова, был нетипичен (см.: Виноградова, 1982, С.71-72).

Относительно женских обходов, пронизанных брачными мотивами, в литературе высказывалось мнение о том, что в славянской традиции они ограничивались функциями семейных благопожеланий и “совершались в основном для сбора коллективной ритуальной трапезы или чего-нибудь, необходимого для гаданий”, вследствие чего носили “ситуативный (окаzionaliальный)” характер (Бернштам, 1988, С.165).

Полевые материалы показывают, что женское колядование не всегда ограничивалось указанными функциями. В традиции черниговских переселенцев (белрусов по происхождению), проживающих ныне в Маслянинском р-не Новосибирской области (с.Петропавловка), нами были зафиксированы две девичьи колядки на сюжет о том, как Бог со своим “семейством” (“*боженятками*” или “*ангеляточками*”) оказывается под Новый год в гостях у хозяина. Отметим, что новогоднее колядование парней и девушек четко разграничивалось информаторами по времени и месту исполнения. По словам М.Н.Дударевой (1920 г.р., б.-рус.) и М.В.Цыганковой (1919 г.р., б.-рус.), “*хлопцы-засевальцики утром на Новый год по домам ходили, а девки-щёдры - вечером (то есть, накануне Нового года) под окнами пели*”:

Ти дома дома,
 Сам пан хозяин?
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Кали ён дома,
 Прибирай свой дом - (припев)
 Прибирай свой дом,
 Застилай столы – (припев),
 Застилай столы,

А у пана, пана,
 Пана Ивана,
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Посярёд двора
 Стояла яворя – (припев),
 На той явори
 Свечи гарели – (припев),
 Свечи гарели,

Клади пироги – (припев),
 А приде к табе
 Сам Бог вечерять – (припев),
 Там жа он сяди
 Да-й на покути – (припев),
 Ангеляточки
 По застолику.

Воски капали – (припев),
 Воски капали,
 В озёра стаяли – (припев),
 А в тых озерах,
 Сам Бог купався – (припев),
 Сам Бог купався
 С боженятками.

Образ дерева (“явори”) приобретает здесь поистине космическое звучание, являясь своего рода “осью”, соотносенной с верхним и нижним мирами, и превращающей двор хозяина в центр мироздания (ср. сходные тексты в сб. “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” (№№89, 90, 117, 138), две из которых также записаны от переселенцев из Черниговской губ.).

Девичье (женское) колядование, как видно из приведенных примеров, имело ряд особенностей, связанных с временем, местом и тематикой исполнения (ср. с обычаем “кликать Овсень” по описаниям И.М.Снегирева и А.В.Терещенко). Во-первых, оно совершалось вечером, в темное время суток; во-вторых, оно происходило не в доме, а под окнами избы, на улице, то есть, относилось к “подоконному” типу колядования, обладавшему, по мнению ряда исследователей, признаками большей архаичности (Бернштам, Лапин, 1981, С.17; Виноградова, 1982, С.29); в-третьих, для него характерна прежде всего брачно-семейная тематика. В целом женское колядование, по всей видимости, носило вторичный характер (см.: Любимова, 1999а). Первоначальный состав обходчиков был, вероятно, мужским, поскольку символика сева традиционно связывалась именно с мужскими обрядовыми функциями.

Характерной чертой мужского колядования были угрозы обходчиков навлечь всевозможные бедствия на негостеприимных хозяев. А.А.Макаренко по этому поводу

писал, что не пустившим пославить Христа хозяевам “славельщики” до 3-х раз пели: “*Не крещиона изба!..*”; далее следовало: “*Хозяин во дому, / Што дьявол во аду...*” (вместо “*Хозяин во дому, / Што Адам во раю...*”); остальным же, пропев поздравления, грозили: “*Хто не дас(т) пирога, / То корову за рога, / Телку за холку, / Быка за хвос(т), / На великий пос(т)...*” и т.п. (Макаренко, 1913, С.129-130, Енисейская губ.). Полевыми материалами зафиксировано множество подобных припевок: “*Открывайте сундучки, / Доставайте пяточки, / Не дадите пятака, / Берем корову за рога*” (за бока, со двора), “*Кто не даст пирожка, / Я корову за рожка*” и пр.

В литературе требование колядовщиками подаяния одно время принято было рассматривать лишь как “шуточную концовку”, свидетельствующую о “превращении колядования из обрядового действия в детскую забаву” (см., например: Колпакова, 1962, С.34). Действительно, утрачивая свое магическое содержание, обычаи и обряды календарного цикла начинали восприниматься как развлечение, увеселение, забава, переходя при этом в детскую среду, что было отмечено исследователями еще в конце XIX века. Общую закономерность развития традиционной обрядности Н.Н.Велецкая выразила в следующей схеме: ритуал - драматизированное действие - молодежное игрище - детская игра (Велецкая, 1978, С.77). В исторической ретроспективе она представляется верной, однако ее буквальное прочтение позволяет отрицать наличие у детей любых обрядовых функций. Между тем, считая поспешным вывод о том, что требование вознаграждения в колядках носит лишь шуточный характер, А.Н.Розов в свое время заметил: “на сегодня еще не доказано, что колядование как магическое обрядовое действие было исконно привилегией взрослых. Можно привести множество примеров магических обрядовых действий, исполнявшихся детьми” (Розов, 1974, С.104; 1975, С.284).

Функция мальчиков-подростков в обычае святочного “засевания”, является, как считает Т.А.Бернштам, “достаточно архаичной”, что подтверждается формульностью словесного приговора (“сею, вею посеваю”), временной приуроченностью, песенным репертуаром, а также особыми видами съестного одаривания обходчиков. Далее автор пишет: “если мы не можем с уверенностью доказать архаичность тех или иных детских обрядов, то по крайней мере можем говорить об их причастности к взрослым обрядам... Сам факт участия детей в обходных обрядах обусловил со временем и переход к ним некоторых элементов взрослых обрядов того же рода” (Бернштам, 1988, С.166-168).

Требование вознаграждения, настойчиво звучащее в “посевальных песнях”, стало со временем доминирующим мотивом в композиции колядок, однако, как считает А.Н.Розов, очень важно установить, когда и почему этот мотив впервые появился в колядных песнях (Розов, 1974, С.104). Несомненно, что некогда колядовщики “осознавали себя реальными подателями благополучия, а потому не просили, а требовали вознаграждения” (см.: Календарные обычаи и обряды, 1983, С.74). Формулы угрозы, как считает Л.Н.Виноградова, возникли с появлением тенденции к разрушению обряда, но и они были еще тесно связаны с осознанием могущества пришедших (Виноградова, 1982, С.188).

В.И.Чичеров одним из первых обратил внимание на то, что колядовщики - “не скромные просители, нищие, а коллектив людей, совершающих магический обряд”, и подчеркнул, что они являются “выразителями активной силы в определении будущего”, то есть, “диктуют свою волю, облакаясь силой власти над окружающим миром” (см.: Чичеров, 1957, С.126, 129). В.Я.Пропп развил положение о том, что колядовщики выступают, по сути, в роли “вершителей судеб”, вольных наслать урожай, обилие и

довольство или, напротив, скудость, разорение и смерть. В связи с этим он поставил принципиальный вопрос, имеющий непосредственное отношение к проблеме генезиса колядования, а именно: “Кто же их уполномочил выступать в этой роли, какой силой они наделены, что могут брать на себя эту роль?”. Всестороннего разрешения этот вопрос у автора не нашел, однако он оставил важное указание на то, что колядование являлось привилегией холостых, и что в артелях колядовщиков сохранились следы некой половозрастной организации (Пропп, 1963, С.54-55).

Исключительно важным для решения поставленного вопроса представляется исследование Л.Н.Виноградовой, посвященное зимней календарной поэзии западных и восточных славян. На основе скрупулезного анализа обширного материала ею был сделан вывод о том, что наиболее полно архаичные элементы колядования сохранились в сопутствующих (вступительных и заключительных) обрядовых формулах. Именно в них колядовщики называют себя “небывалыми гостями”, приходящими раз в год издалека, и произносят пожелания здоровья, счастья, богатого урожая и приплода скота (Виноградова, 1982, С.117-119). Одаривание колядников рассматривается в монографии в одном семантическом ряду с такими формами раздачи обрядового хлеба, как скамливание его скоту, выбрасывание в печь, в проточную воду, закапывание в землю и пр., которые представляли собой “взаимозаменяемые способы передачи умершим родственникам... ритуальной пищи” (Там же, С.141-142). Таким образом, вся святочная обрядность, как подчеркивает автор, была основана на архаичных представлениях о встрече и проходах в эти дни душ умерших предков, а сами колядовщики отождествлялись с персонифицированными духами предков-опекунов (Там же, С.216).

Исследование Л.Н.Виноградовой явилось наиболее полным и последовательным развитием идей Д.К.Зеленина, который в свое время обратил внимание на то, что блюда рождественской трапезы, (прежде всего, кутья), совпадали с поминальными кушаньями и, тем самым, заложил традицию возведения разных форм колядования к культу предков-опекунов (см.: Зеленин, 1991, С.401). Идея автора о Рождестве как празднике, посвященном прежде всего предкам, была поддержана В.Я.Проппом (Пропп, 1963, С.15 и др.). В этой связи отметим, что, приступая к описанию сибирских Святков, А.А.Макаренко сделал следующую пометку: “*Рождественской Сочельник. Старикам праздник*” (подчеркнуто мною, - Г.Л.) (Макаренко, 1913, С.128).

Верования в единство мира живых и умерших обусловили всеобщую пронизанность поминальными мотивами практически всех видов традиционной обрядности. Обращение к предкам и приобщение умерших к празднествам, как пишет М.М.Громыко, органично входило во все календарные обычаи и обряды русских крестьян: в единстве жизненных циклов природы и человека участвовали как давно, так и недавно ушедшие из жизни (Громыко, 1986, С.10).

Выводы Л.Н.Виноградовой о связи колядовщиков с “тем светом” и миром предков очень важны, вместе с тем, отождествление их с духами предков-опекунов не объясняет половозрастного состава обходных групп, на что обратила внимание Т.А.Бернштам (Бернштам, 1983, С.40-41). Это позволило ей выдвинуть плодотворную гипотезу о связи коллективных мужских обходов с **переходными обрядами**, смысл которых состоял в наделении обходчиков высшими полномочиями сакрального характера, что проявилось в содержании песен, как бы задававших программу сельскохозяйственных работ и человеческой жизнедеятельности “свыше” - ср., к примеру заклинательные

формулы, зафиксированные М.В.Красноженовой при описании “засевого обряда” в Томской губ: “*мальчики становятся у порога и, бросая по горсти хлебного зерна, поют: “Засей, Боже, / Зароди, Боже, / Жито, пшеницу, / Всякую пашницу”*” (см.: Красноженова, 1914, С.70). Святочные обходы являлись, таким образом, своего рода миссией сообщения “высшей воли”, о которой обходчики могли узнать тайным и чудесным образом, то есть, пройдя о б р я д п о с е в я щ е н и я (Бернштам, 1988, С.141-142).

С этой точки зрения значительный интерес представляют колядные песни, в которых в качестве пахарей и сеятелей выступают христианские святые или сам Иисус Христос.

У курских переселенцев, проживающих в Курьинском р-не Алтайского края, нами были записаны следующие колядки:

Илья и Василий	Ребята под Новый год
По полю ходили,	посевали:
Увидали плужок,	Сето, сето,
Как за тем плужком	На новое лето,
Сам Бог ходя,	Ходит Илья
Пресвятая Богородица	На Васильева дня,
Кушаньянося,	Носит пугу жительную,
Бога прося	Ишо мытельную,
Создай, создай, Боженька,	Куда конь хвостом,
На каждой божничке	Туда рожь кустом,
Проса, пшенички,	Куда коза рогом,
На каждом месте	Туда сено стогом.
Пудов по двести.	(Е.Е.Повелева, 1910 г.р.,
(А.А.Затуливетрова, 1911 г.р.,	российск., с.Ивановка,
российск., с.Горновка,	Курьинский р-н, Алтайский
Курьинский р-н, Алтайский	край).
край).	

Практически тот же зачин содержится в колядке, записанной от черниговских переселенцев – ср.: “*Ходит Илья*

на Василия, / Носит пугу плетяную, дретяную, / Иде пугой махне, / Там жито росте, / В поле ядро, / А в доме добро” и пр. (М.И. Панюшкина, 1914 г.р., б.-рус., с.Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). Образы Иисуса Христа и святых помощников являются здесь тем фоном, на котором обходчики как бы исполняют роль “пославших их” святых покровителей, за которыми стоят высшие сакральные силы с преобладанием светлого начала (Бернштам, 1988, С.142). В этом, возможно, заключается причина того, что временем обхода было именно раннее, светлое время суток, а первоначально, может быть, и года.

Отметим, что тексты с аналогичным сюжетом, представленные в сборнике “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” (№№95-111), были записаны от переселенцев из южно-, западно- и малорусских губерний (курских, смоленских, витебских, черниговских и др.).

В литературе отмечалось, что наиболее полное развитие указанный мотив (“Бог и святые помощниками у хозяина”) получил в белорусских волочечных песнях (см.: Соколова, 1979, С.124-125; Виноградова, 1982, С.95, 101). Типичный вариант волочечного величания с работающими в поле “святými праздничками” (“*Ягор святой ржу пускаит, / Микола святой яр засеваит,.. / Илья святой жито дожинаит... / Покров святой землю вскрываит...*”) был записан М.Н.Мельниковым в с.Бергуль (Северный р-н, Новосибирская обл.) от потомков русских старообрядцев, выходцев из Белоруссии (Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, №380).

Принадлежащие к тому же переселенческому кусту старообрядцы-кержаки, проживающие в с.Макаровка (Кыштовский р-н, Новосибирская обл.), также сохранили воспоминания о мужских обходах, приуроченных к Пасхе – ср.: “*на Пасху мужики 35-40 лет, человек 5-6, с гармошкой и скрипкой ходили, Христа под окошками славили: “Хозяин наш*

батюшка, Христос воскрес, сын Божий... ”; хозяину, хозяйке, парню или девке пели, чтоб скот родился, чтоб дети счастливые были” (записано от А.С.Федотовой, 1930 г.р., керж.). Отметим, что дифференцированное величание разных членов семьи, не являясь собственно волочебным, выделяется некоторыми исследователями в особый разряд “великодных”, то есть, пасхальных, песен (см., например: Соколова, 1979, С.132).

В настоящее время трудно сказать, с каким из календарных обходов (зимним или весенним) был изначально связан обычай разбрасывания зерен. По мнению Л.Н.Виноградовой, “генетически” данный обычай означал “кормление” и “выпрояживание” духов предков на Святках; его народная трактовка (“имитация посева”) появилась тогда, когда первоначальный смысл его был утрачен (Виноградова, 1982, С.221-222). Вместе с тем, еще в прошлом веке в литературе высказывалась мысль о том, что обычай символического “засевания” возник в то время, когда Новый год на Руси отмечался весной, а приуроченность его к Святкам была связана с перемещением празднования Нового года на зимний период. В пользу этой точки зрения говорит и тот факт, что в большинстве случаев символический засев не был отделен от настоящего сева значительным промежутком времени (см.: Бернштам, 1988, С.134).

Параллелизм некоторых обычаев, связанных с зимним и весенним новолетием, проявился, в частности, в стремлении обеспечить максимально возможную *ц е л о с т н о с т ь* семьи и хозяйства в указанные периоды – ср.: в Новый год сибиряки *“не дают в долг ни хлеба, ни денег (и сами) не отдают долгов”, “чтобы не испытывать недостатка... в течение года”* (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.18, Иркутская губ.; Макаренко, 1913, С.48, Енисейская губ.). Сходный обычай, приуроченные к Чистому четвергу, был зафиксирован у сибиряков-старожилов Тюменской области: *“в Страстной*

четверг перед Пасхой деньги до солнца считают, чтобы целый год не переводились, хлеб в амбаре лопатой пересыпают, чтоб недостатка не было, в долг ничего не дают” и т.п. (записано в сс.Иевлево, Плавново и Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Не случайно женщины-хозяйки, как уже упоминалось, гадали с целью определения доли всех членов семьи в наступающем году именно в период Святков и в ночь перед Пасхой.

Оба праздника характеризовались также обилием и даже избыточностью еды, которое можно объяснить не только “магией первого дня”. Воплощая совокупную долю жизненных благ, предназначенных для распределения между всеми категориями “своих” и “чужих”, еда, как считает А.К.Байбурин, была призвана символизировать в указанные периоды весь мир. Раздача ритуальной пищи умершим предкам, колядовщикам, домовому, скоту, нищим и пр., по мнению автора, представляла собой “своего рода потлач”, в котором участвовали “и люди, и предки, и Бог, и стихии - все участники регулярно повторяющейся космической драмы” (см.: Байбурин, 1993, С.134-146).

Обычай новогодних “посеваний” имел, по всей видимости, определенную типологическую связь с обычаем предновогоднего “вспахивания”, в наиболее полном виде сохранившемся у восточнороманских народов: известно, что накануне Нового года в Молдавии и Румынии группы парней, изображая пахарей, проводили плугом борозды по снегу. Обычай с плугом нередко исполнялся последовательно сменявшимися друг друга группами, начиная с 7-8-летних мальчиков и кончая женатыми мужчинами (Календарные обычаи и обряды, 1973, С.290-292; Попович, 1974, С.30-54).

Примечательно, что болгарские кукуеры, сохранившие, по мнению ряда исследователей, наиболее архаичные элементы календарных обычаев и обрядов, совершали ритуальную пахоту и сев не в святочный период, а на масляной неделе

(Календарные обычаи и обряды, 1977, С.278-279). На Украине святочные обычаи с плугом существовали вплоть до XIX в. Некогда они были широко распространены по всей территории России, в том числе, в Сибири. Так, в “Памяти Верхотурского воеводы Рафа Всевожского прикащику Ирбитской слободы Григорию Барыбину” за 1649 г. читаем: *“Ведомо де Государю учинилось, что в Сибири, в Тобольску и в иных Сибирских городах и уездах, мирские всяких чинов люди, и жены их и дети... к церквам Божиим не ходят, и умножилось в людях во всяких... глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми,.. а о Рожестве Христове и до Богоявленьева дни, сходятся мужского и женского полу многие люди в бесовское сонмище, по дьявольской прелести,.. клички бесовские кличут, Коледу и Таусень и Плугу,.. и накладывают на себя личины и платье скоморошеское, меж себя нарядя бесовскую кобылку водят...”* (Акты исторические, 1842, С.124-125; о содержащихся в “Стоглаве” и других средневековых документах запретах “кликать коляду, овсеня и плугу” на Святках см.: Чичеров, 1957, С.116 и др.). В Рязанских землях “окликание плуги” под Новый год (*“Плуга, плуга, ты где была?”*) сохранялось вплоть до 20-х годов XX столетия (Мансуров, 1929, С.25).

Ритуальное изображение колядниками пахоты, сева и других работ, связанных с приготовлением хлеба (вплоть до испечения коровая), являлось, по мнению Т.В.Цивьян, не просто “протокольным описанием производственных действий” или своего рода “аграрной энциклопедией”, но представляло собой “развертывание мифопоэтического образа мира”, доступного лишь посвященным (подчеркнуто мною, - Г.Л.): в качестве пришельцев из иного мира колядники посещают этот мир в строго определенный в масштабах годового цикла момент, соответствующий обновлению (творению) мира, когда все происходит впервые и от правильности “перводействий” зависит благополучие не

только данного дома или общины, но и всего мироздания (Цивьян, 1984, С.96-99, 112. Ср. с мнением Я.В.Чеснова о совершившейся в конце зимы у некоторых народов Кавказа ритуальной пахоте снега, которая, как считает автор, носила апокалиптический характер и может поэтому быть “приравнена космогоническому действию” (Чеснов, 1999, С.20).

Сцены символической имитации полевых работ, а также иных “перводействий” (прядения, возжигания, выковывания и т.п.) разыгрывались на Святках и Масленице ряжеными.

РЯЖЕНЬЕ (“деревенский маскарад”)

Являясь важным феноменом русской (и шире - славянской) культурной традиции ряженье в равной мере принадлежало как обрядовой, так и зрелищно-игровой культуре и было одинаково свойственно обрядам календарного и жизненного циклов (см.: Ивлева, 1994, С.36 и др.). Вместе с тем, именно святочный период отличался наибольшим разнообразием форм и способов ряженья; с другой стороны, “деревенский маскарад” являлся едва ли не самой характерной приметой самих Святков.

Исследователи выделяют две формы святочного ряженья: **обходную**, связанную с обрядовым обходом дворов, и **вечерочную**, связанную с традицией святочных посиделок (Ивлева, 1994, С.83, 95). К специфически обходным относят сцены символического воспроизведения ряжеными ряда полевых работ и трудовых процессов - от пахоты, сева и косьбы до молотьбы и сбивания масла. В разных регионах России подобные сцены имели свои особенности. На Русском Севере ряженые, по данным Л.М.Ивлевой, “иногда приносят... борону. По снегу сеют пепел”, “вываливают снег в избе и делают вид, что пашут” и т.п. (Там же, С.92-93).

Не исключено, что зафиксированные в Сибири способы святочных гаданий с названием “полоть снег” и “сеять золу (пепел)” были связаны именно с указанным типом ряжения. Ср. также описание Ф.К.Зобнина, в котором действия ряженных со снегом изображают не пахоту, а торговлю “мукой”: *“толпа нарядчиков, почему-либо не благоволящая к известной вечерке, (иногда) вздумает погалиться над нею: наберет в мешки снегу и придет на вечерку “мукою торговать”, среди комнаты высыплет мешков пять снегу и уйдет, а вслед за этой толпой прибежит другая”* (Зобнин, 1894, С.62-63, Тюменский о.). Отметим, что связанная с аграрно-продуцирующей магией семантика снега, выступавшего атрибутом разных форм обрядового поведения на Святках, заслуживает специального изучения.

Вербальным аналогом описанных действий (пахоты, сева и др.) нередко выступали тексты, в которых крестьянские работы в поле как бы освящались непосредственным участием высших сил (см. выше). При этом магические способности самих ряженных, коренившиеся, как пишет Л.М.Ивлева, в “определенных возрастных потенциях” исполнителей (подчеркнуто мною, – Г.Л.), являлись результатом перемены облика и приобретались “именно в процессе преобразования” (см.: Ивлева, 1994, С.52). В Сибири конца XIX – начала XX вв. дети-колядовщики во время исполнения “посевальных” песен ограничивались, как уже отмечалось, разбрасыванием зерен; элементов ряжения при этом зафиксировано не было.

Более характерным для Сибири было ряженье вечерочного типа, приходившееся, как правило, на период “страшных вечеров”. Указанный тип ряженья получил здесь следующие названия: *“ходить маскированными (замускерованными)”*, *“машкароваться”*, *“рядиться”*, *“наряжаться”*, *“снаряжаться”*, *“шуликанами (шулюкенами) бегать”*, *“шуликаться”* и т.п. Самих ряженных называли, таким образом, *“маскированными”*, *“наряточиками”* или

“шуликанами” (“шулюкенами”); у сибиряков-старожилов отмечен также термин “страшные” (Ялуторовский р-н, Тюменская обл.). Приведенные названия не были в равной степени характерны для разных районов и разных групп русского населения Сибири. Выявление устойчивых корреляций требует специальных исследований с применением метода картографирования. Отметим пока, что термин “шуликан” не был зафиксирован у переселенцев из южных и центральных губерний России (см. также: Фурсова, 1994, С.69-70).

На поздних этапах традиции в хождении ряжеными принимали участие представители всех возрастных групп за исключением малолетних детей и стариков: как писал Н.Л.Скалозубов, на Святках маскируется всё население “от 7-летнего возраста до 60-летнего” (Скалозубов, 1901, С.118, Тобольская губ.). Чаще всего в качестве участников ряженья информаторы называют молодежь, подчеркивая при этом большую греховность ряженья по сравнению с другими видами святочного поведения. По словам А.С.Шмаковой (1911 г.р., керж., с.Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.), “из кержацкой веры шулюканами только дурачки бегали, которыми бесы водили, нечистая сила” (подчеркнуто мною, - Г.Л.). Что касается участия девушек, то на этот счет от информаторов были получены противоречивые сведения: согласно одним сообщениям, “девки чаще, чем парни, машкаровались”, в других - говорится, что “девушки нарядчиками (шулюкенами) не бегали”.

И.Я.Неклепаев привел подробное описание святочного ряженья в Сургутском крае, относящееся к началу XX столетия. “Задолго до Святков, - писал автор, - парни и девушки начинают готовиться: придумывают какие-нибудь замысловатые костюмы, запасаются музыкой. Молодежь старается разодеться получше, но встречаются и чисто

святочные костюмы - шьют одежду из рогожи, наряжаются в вывороченные шубы, приделывают себе горбы, представляются стариками и старухами, наряжаются в самоедские и тунгусские малицы. Некоторые надевают на себя маски из бумаги, другие - расписывают лицо сажей, приделывают бороду и усы из конских и коровьих хвостов; большинство же “машкарадников” закрывают голову салфеткой, простыней или белым платком” (Неклепаев, 1903, С.122). Приведенное описание содержит практически исчерпывающую типологию святочного ряжения: обычно ряженные олицетворяли собой разного рода нечисть, мертвецов и представителей мира предков; кроме того, значительная группа “наряточиков” представляла лиц иной социальной, профессиональной и этнической принадлежности; наконец, отдельную группу составляли ряженные животными.

По свидетельству Г.С.Виноградова, с третьего дня Рождества “молодятник начинает машкароваться”: шубу шерстью вверх вывернут, овчины натянут, бороду из кудели “доспеют”; делали маски из сахарной бумаги, в рот вставляли “ретешные (из редьки) зубы”, намазывались сажей (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.75, Иркутская губ.). Согласно полевым материалам, изображение нечисти оставалось одним из самых популярных мотивов и на поздних этапах традиции.

Сибиряки-старожилы на Святки “чертями мазались” - лицо сажей чернили, усы рисовали, коровьи рога приделывали, бычьи или лошадиные хвосты привязывали (Тогучинский, Кыштовский р-ны, Новосибирская обл.; Ярковский, Ялуторовский р-ны, Тюменская обл.). Довольно часто рядились “мертвецами”: “как покойники во все белое одевались и в простынях на мосту скакали” (записано от А.Ф.Атаманова, 1905 г.р., чалд., с.Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

Обычай надевать белые одежды, олицетворяя собой смерть, в новое время приобрел неожиданную трактовку: Е.Р.Романова (1921 г.р., российск., с.Мошково, Мошковский р-н, Новосибирская обл.), к примеру, вспомнила, что однажды, уже после войны, *“колхозники на Святки врачами нарядились, зашли дорогу спросить”*.

Широко распространенными персонажами святочного ряженья являлись “старик и старуха”, воплощавшие собой умерших предков. В их облике непременно подчеркивались те или иные уродства – чудовищная горбатость, косматость, хромота и т.п. (см.: Ивлева, 1994, С.91) - ср.: *“ребята на Святки горбы приделывали, лохмотья на себя надевали, девки космы распускали. Я, прости меня, Господи, раз стариком оделась, бороду приделала, тулуп выворотила”* (записано от Т.А.Близняк, 1911 г.р., чалд., с. Доронино, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Переодевание, как видно из приведенного примера, нередко сопровождалось переменной пола с добавлением какого-нибудь атрибута из облика нечисти: *“мужики в женское платье одевались, хвосты из веника приделывали, девки штаны с фуфайками надевали, шапки мохнатые, метлу с колотушкой возьмут и ходят - ну, бесы и бесы”* (записано от А.Ф.Атаманова, 1905 г.р., чалд., с.Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Обрядовый травестизм сопровождался, как правило, гротескным подчеркиванием признаков пола, а также обыгрыванием эротических мотивов, нередко основанным на противопоставлении “молодой” - “старый” (о ряженных “беременными старухами” и прочих персонажах см.: Ивлева, 1994, С.91-92 и др.).

Значительным разнообразием отличались святочные **маски**, сделанные, как правило, из тряпок, марли, белой бумаги или картона. В качестве исходного материала, по словам информаторов, использовались также береста и тыква: *“рот и глаза прорежут, нос пришьют и ходят”* (записано от

З.П.Шукуновой, 1912 г.р., российск., с.Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). Кроме того, для изменения своего облика ряженые “зубы из картошки вставляли”, “глаза углем рисовали”, “усы из кудельки делали” или просто платок на лицо накидывали, “чтобы не узнали”. По наблюдениям Л.М.Ивлевой, надевание маски оказывалось “уделом избранных членов коллектива, а не всех без исключения. Тут, - как считает исследовательница, - безусловно можно различить следы каких-то привилегий, дающих отдельным носителям традиций особое право на маску в силу их половозрастной принадлежности” (Ивлева, 1994, С.184)

В отличие от других категорий ряженых внешний облик шуликанов нередко характеризовался таким признаком, как остроголовость – ср.: *“шуликуны на Святках в вострых шапках бегали* (подчеркнуто мною, - Г.Л.), *по-страшному наряжались*” (записано от А.Г.Губкиной 1906 г.р., российск., с.Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Указанная особенность “шиликунов” была отмечена еще Ф.К.Зобниным, который писал, что это - *“такие нарядчики, которые одеваются в белое (покойницкая одежда), на голову надевают остроконечный берестяной колпак, в рот вставляют репные зубы, лицо расписывают углем и белой глиной*” (Зобнин, 1899, С.517, Тобольская губ.). Несколько ранее он обратил внимание на то, что данный термин использовался не только по отношению к “нарядчикам” (маскированным), но и для обозначения *“особого вида нечистой силы*”; при этом автор констатировал следующее: *“что такое шиликун, какие его права и обязанности, в точности не известно. Время его существования приурочено к Рождественским праздникам, святкам,.. он служит страшилищем для ленивой пряжи, (которую стращают): “шиликун утащит кудельку...”; в святочные ночи говорят: “теперь шиликуны бегают, страшно ходить*” (АРЭМ, ф.1, оп.2, №739, лл.38-38об.,

Тюменский окр., Тобольская губ.). В том же значении (“нечистый дух”) указанный термин был зафиксирован в Ишимском округе - ср.: *“Боюсь идти в пустой дом, там шуликун живет”* (АРГО, р.61, оп.1, №12, л.14, Тобольская губ.). В Восточной Сибири А.А.Макаренко записал быличку о неких “шишкунах” (по авторской ремарке – род “нечистой силы”), облик и поведение которых во многом совпадали с действиями шуликунов – ср.: *“Было однажды, по поверью пинчужан,.. что на вечерку, затянувшуюся далеко за полночь, прибежали черти в виде маленьких людей на конских ногах, в “голых парках” (тунгусская одежда), с острыми головами* (подчеркнуто мною, - Г.Л.), *и разогнали вечеринку”* (Макаренко, 1913, С.47, Пинчугская вол., Енисейская губ.).

Д.К.Зеленин, считавший шуликунов “весьма своеобразными демонами”, отметил их связь с водой, а также временный характер пребывания на суше в период Святков. “У великороссов Сибири, - писал автор, - тесная связь святочного ряжения с шуликанами весьма ясна... Погружение в прорубь после святочных увеселений должно символизировать возврат в воду настоящих шуликунов” (ПФА РАН, ф.849, оп.1, №375, л.220, 229-230).

Некоторую аналогию выходу водяных духов на сушу в период Святков, как считал автор, можно увидеть в русалках, которые в Семик или Троицу покидают воду и поселяются в лесах, где живут до Петрова дня (Там же, л.226). Позже эта гипотеза получила всестороннее развитие в работе Л.Н.Виноградовой, посвященной полесской русальной традиции (Виноградова, 1986).

Еще раньше попытка объяснить поведение ряженных через представления о сезонной активности водяных духов была предпринята Н.Л.Скалозубовым. Автор привел бытовавшее в Тобольской губернии предание, согласно которому все святые вечера черти, опасаясь водосвятия, *“переходят из тех озер и рек, где будут святить воду, в*

другие, где водосвятия не будет, и берут с собой всякий скот и живот"; в это же самое время, подчеркивал автор, крестьяне *“изображают из себя демонов и маскируются во всяких зверей”* (Скалозубов, 1901, С.118).

В литературе неоднократно высказывались самые разнообразные предположения по поводу этимологии слова “шуликан” – вплоть до попыток связать его происхождение с названием божества из пантеона тюркских народов Сибири. Г.С.Виноградову удалось доказать, что термин “сюлюкан” в качестве названия нечистого духа появился у якутов довольно поздно, под влиянием русских (см. об этом: Виноградов, 1927). Современные этнолингвистические исследования показывают, что этимология слова “шуликун”, попавшего в Сибирь с потоком переселенцев из севернорусских губерний, восходит к понятиям “левый, плохой, нечистый” и связана с представлениями о душах умерших предков (Толстой, 1995, С.270-279; Денисова, 1995, С.29-30).

Значительная часть ряженных, как уже отмечалось, представляла собой лиц иной социальной, профессиональной и этнической принадлежности. Для этой группы особенно характерным было так называемое “ролевое поведение”, являвшееся своеобразным “средством принуждения собравшихся к контакту с окрутником” (см.: Ивлева, 1994, С.149). У И.Я.Неклепаева по этому поводу сказано: *“Цыганки” гадают, “знахарки” лечат пиявками, обливая водой из бутылок, “тунгусы с самоедами” торгуют шкурками лисиц и белок*” (Неклепаев, 1903, С.122-123, Сургутский край). В Тюменском уезде Тобольской губернии ряженные одевались *“остяками”* (АРГО, р.61, оп.1, №37, л.34-35). В Минусинском округе Енисейской губернии партии *“замускерованных”* молодых парней и девиц наряжались *“евреями, цыганами и прикащиками”* (АРГО, р.57, оп.1, №3, лл.11, 11об.; Костров, 1858, С.27-33). На поздних этапах традиции этот тип ряженных был чаще всего представлен

“цыганами и цыганками”, причем цыганки делали иногда “ребенка” из тряпок и просили для него в бидон “молочка”. Помимо этого, сибиряки рядились “татарами”, “солдатами”, “казаками”, “коновалами” и пр.

Особенно популярным указанный тип святочного ряжения был в городах. К.Губарев, к примеру, писал, что единственное развлечение на Святках для жителей г.Березова заключалось в приеме ряженных: *“чиновники, мещане и казаки упражняются в маскараде,.. слуги интригуют своих господ... - шагая в безмолвии по комнатам, изображают грозного “турку”, любят наряжаться в русские костюмы, в большом ходу “татары” и “татарки”* (Губарев, 1863, С.378; см. также: Куприянов, 1985, С.61; Маркова, 1985, С.45).

Отдельную группу, как уже отмечалось, представляли ряженные животными. В с.Усть-Ницынском Тюменского уезда, *“около Нового года”* нарядчики водили коня: *“к чучелу конской головы, как писал Ф.К.Зобнин, - привязывают множество колокольчиков и бубенчиков, украшенных ленточками, а вместо туловища прикрепляют белую простыню. Один из нарядчиков представляет коня, другой – водит... Большой популярностью пользуется также медведь, когда один из нарядчиков надевает шубу навыворот, а другой изображает вожака”* (Зобнин, 1894, С.62, Тобольская губ.). В Сургутском крае *“мальчуганы, а иногда и взрослые парни”* водили по домам и показывали *“за деньги или за что дадут искусно устроенных коров и лошадей”* (Неклепаев, 1903, С.122-123). В полевых материалах зафиксированы такие зооморфные персонажи, как “медведь”, “коза”, “верблюд”, “журавль” и др., костюмы которых практически не отличались друг от друга.

На протяжении вечера одна группа ряженных нередко сменяла другую. Мозаика святочного представления складывалась из “минимальных единиц сюжетно оформленного действия” (Ивлева, 1994, С.123), особой

популярностью среди которых пользовались сцены с изображением смерти и воскресения животного - ср.: *“На Новый год парни козу водили - шубу вывернут, шапку на нее наденут. Она попрыгает и упадет, тогда поют: “Дайте козе сала, / Чтоб она у(в)стала”. Хозяева их угостят, и они дальше идут”* (записано от М.В.Цыганковой, 1919 г.р., б.-рус., с.Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Обычно ряженые ходили по домам в сопровождении толпы зевак, стараясь произвести как можно больше шума: *“идут - на гармошке играют, на балалайке, скрипке, бубне, на стиральной доске, на вальке гладильном, палкой по заслонке от русской печки бьют - шум стоит!”*, *“еще - пуговицы на юбки нашивали, чтоб грели”*, *“у российских такого не было”* (записано в сс.Дергоусово, Коурак, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Хозяева, не желавшие принимать ряженых, наглухо закрывали ставни (Неклепаев, 1903, С.122, Сургутский край). Все действия, акцент в которых ставился на “странных телодвижениях” (кривлянье, скаканье, верчение и т.п.), совершались, как правило, молча; получив угощение, ряженые шли в другой дом.

Многообразие представленных ряжеными образов долгое время смущало исследователей, искавших идею, которая могла бы объединить их. В.Я.Пропп обратил внимание на то, что обычно на Святках “наряжаются лицами, не принадлежащими к кругу деревенской молодежи. Это прежде всего старики и старухи,.. с огромными бородами... мохнатые или горбатые,.. различный пришлый люд, непохожий на своих деревенских жителей - цыгане, шерстобиты, солдаты” и пр. (Пропп, 1963, С.111). Отметив, что уже сами названия ряженых отчетливо указывают на их способность к оборотничеству и, следовательно, к переходу из одного мира в другой, А.К.Байбурин пришел к выводу, что различные группы ряженых объединял один общий признак -

все они в той или иной степени были связаны со сферой чужого и противопоставлены своему. Ряженые представляли собой своего рода “парад представителей чужого мира”, то есть, практически все разряды чужого, помогая создавать “картину дезорганизации и бесструктурности” в ситуации временного хаоса, необходимой для обновления мира, разделения сфер и упрочения границ между ними (см.: Байбурин, 1993, С.131-133).

Делая акцент не на “обветшании”, а на “обновлении” мира, Н.В. Понырко приводит христианское толкование святочного ряженья, которое совпадало с идеей обновления через рождество и крещение, являясь одновременно и переодеванием Бога в ветхого человека (рваные, худые наряды ряженных), и облачением тленного человека в нетленное Божество. Все Святки, как считает автор, ряженые изображали ветхого человека, а в день Богоявления смывали грехи и возрождались к новой жизни (см.: Понырко, 1984, С.171, 175).

Отметим, что “нелогичное” расположение ряженья в структуре праздничного цикла, которое (в свете вышесказанного) должно было бы открывать собой, а не завершать святочный период, явилось, возможно, следствием наложения христианской идеи на дохристианские представления. В связи с этим, приведем характерное свидетельство того, что в некоторых местах *“ряжение начиналось с Николина дня”* (6 декабря ст.ст.) или *“с первой недели Филиппова поста (14 ноября ст.ст.)* (см.: Неклепаев, 1903, С.124, Сургутский край), то есть, за две-три недели до Святков.

НАРОДНЫЙ ТЕАТР

Рассмотренным типам святочного ряженья была свойственна достаточно размытая половозрастная структура.

Лишь группа зооморфных персонажей (с их “вожаками”) отличалась сравнительно однородным составом участников. Вместе с тем, наряду с рассмотренными культурными явлениями, святочно-масленичный период народного календаря отличался наличием особого типа представлений, который характеризовался исключительно мужским составом исполнителей. Речь идет о таком феномене, как народный театр.

В “Материалах для народного календаря” по Иркутской губернии Г.С.Виноградов привел сведения о *“жившем лет 30 назад (то есть, в 80-е годы XIX в., Г.Л.) в Тулуне почтовом старосте”*, который *“наряжался на святках атаманом, а ребяташки годов по 12-14, человек 12, наряжены (были) у него разбойниками, с деревянными кинжалами,.. на головах - красные колпаки. Заходит (такая) “шайка” и поет: “Если есть у вас, хозяин, / В доме лишнее бревно, / Так мы вырубим его...”* (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.75 - ср. характерный для колядных песен мотив “угрозы”). В Сургутском крае во время Святок представляли *“очень популярного там “Царя Максимильяна”, вывезенного в конце 50-х годов из Питера бывшими там на службе сургутскими казаками”*. По словам И.Я.Неклепаева, *“сначала его представляли взрослые парни, таперь... только ребяташки”* (Неклепаев, 1903, С.122-123). В Березове, по свидетельству К.Губарева, одним из святочных развлечений был *“театр”*, в котором *“солдатики представляли неизменную “Лодку”, а казачки “ломали” распространенного солдатиками по всем концам России “непокорного сына Адольфа” (Синадольфа, как произносят солдаты),.. Подобную чепуху и бестолковщину трудно себе вообразить”*, - резюмировал автор (Губарев, 1863, С.379. О генетической связи святочных игр и народных драматических представлений см.: Крупянская, 1972, С.272-273; Савушкина, 1974, С.43-68).

Рассмотрев данные, касающиеся Европейской части России, Т.А.Бернштам пришла к выводу, что мужские представления обычно исполнялись в святочно-масленичный период, причем в одних районах преобладали “языческие” игры, в других - христианские мистерии, и повсюду фиксировались исторические сцены типа “Разбойники”, “Степан Разин”, “Ермак Тимофеевич” и пр. Анализ подобных “массовых дотеатральных форм” мог бы, по мнению автора, многое дополнить из области народных верований, а также социальных мужских организаций типа “жреческих” действий и переходных обрядов (Бернштам, 1988, С.227).

“КРЕЩЕНИЕ – СВЯТКАМ ПРОЩЕНИЕ”

Хождение ряжеными с надеванием на лицо “чортовой рожи” (маски) считалось в народе самым тяжким святочным грехом (Макаренко, 1913, С.52, Енисейская губ.): *“если из дома ходят на вечерку, - писал Г.С.Виноградов, - машкаруютьца, ворожат - сыновья ли, дочери ли - (значит, что) они черту угождали, черта тешили”* (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.20, Иркутская губ.). Надежным средством очищения от святочных грехов считалось омовение в “Иордани”. В крещенский день, после заутрени все шли с иконами на реку (“на Ярдань”), мужики высекали во льду прорубь, а батюшка святил крестом воду. *“Которы на Святках по-страшному рядились, - рассказывала Е.Т.Чезганова (1905 г.р., российск.) - те в проруби купались, потом в тулуп завернутся, на коня - и домой”* (с.Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

Взрослые семейные женщины хранили крещенскую воду “за иконами”, брызгали ею “от порчи” в доме, по святым углам, во дворе, лечили “скотинку и ребятишек”, кропили этой водой могилы. Таким образом, на представительницах данной возрастной категории лежала обязанность “принятия предохранительных мер в отношении жилья и домашнего

скота” (Макаренко, 1913, С.135, Енисейская губ.). В указанную сферу деятельности входило *“угощение домового во всякое розговне или заговне* (АРГО, р.59, оп.1, №17, л.71, Иркутская губ.), а также *“закрещивание”* жилища и надворных построек: по словам информаторов, в последний день Святков хозяйки ставили мелом (глиной или угольком) крестики - на косяки, на двери, окошки, ворота, в пригоне у скота и пр. (см. также: Зобнин, 1894, С.62, Тобольская губ.; Неклепаев, 1903, С.62-63, Сургутский край; Макаренко, 1913, С.51, Енисейская губ. и др.); *“я и сейчас крестик на гараж от пожара ставлю”*, - сообщила в 1990 г. А.Ф.Колчанова (1912 г.р., сиб., с.Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.).

Завершая описание святочного цикла обычаев и обрядов, отметим, что святочные вечерки, отличавшиеся особой свободой поведения, практически повсеместно назывались **игрищами** - ср.: в Каинском уезде Томской губернии вплоть до *“до 5 Генваря”*, то есть, до Крещенского Сочельника *“молодые люди обоего пола собираются на так называемые игрища,.. поют всякие песни и пляшут под музыку - балалайку, скрипку и гармонию”* (АРГО, р.62, оп. 1, №8, лл.21-21об., с.Покровское). В Забайкальской области святочные вечера, по сообщению П.И.Перфильева, назывались *“игрушками”* (АРГО, р.58, оп.1, №27, л.50, д. Сухая, Кударинская вол.). Непосредственно предшествуя периоду свадеб, приходившемуся на мясоед, который длился до Масленицы, святочные вечерки были, по определению И.Я.Неклепаева, *“в некотором роде прелюдией к браку”* (Неклепаев, 1903, С.90). Как сообщила А.Г.Власова (1934 г.р., российск., с.Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край), *“игрища устраивались дважды в год - на Святки и на Троицу”*.

Приходившиеся на самое темное в р е м я года (и суток), святочные игрища были одновременно тем м е с т о м, которое посещалось ряжеными и где разыгрывались мужские театрализованные представления, носившие особенно

откровенный эротический характер (см., например: Гусев, 1974, С.49-59 и др.), становясь, таким образом, центром своеобразного “антимира” - игры. Молодежные игры с символическим “переjuvenанием” всех участников (“Ящер”, “Олень” и др. - см.: Авдеева, 1837, С.118-119, Иркутская губ.; Гуляев, 1839, С.69-70, Алтайский окр.; Неклепаев, 1903, С.118, Сургутский край) были насыщены переходной семантикой, причем доминирующей целью “игровых переходов” являлось получение “брачных” способностей, которые символически демонстрировались в игровом кругу (см.: Бернштам, 1986, С.25-26; Бернштам, 1990, С.17; Русакова, 1989, С.114-126) и получали непосредственную реализацию в приуроченных к указанному периоду свадьбах.

Рассмотренные комплексы святочных обычаев и обрядов, зафиксированные у сибиряков-старожилов, чалдонов, старообрядцев и российских переселенцев, выявили наличие специфических черт, характерных для каждой из названных групп.

Старообрядческий календарь отличался большей аскетичностью по сравнению с обрядовыми комплексами других групп русских сибиряков. Святочный цикл старообрядцев характеризовался “растягиванием” (иногда до двух недель) рождественского периода за счет отсутствия либо усеченного (“редуцированного”) исполнения других обычаев и обрядов. Хождение ряжеными и ворожба расценивались староверами как безусловно греховные действия.

Указанная особенность старообрядческого календаря была отмечена П.И.Мельниковым - известным знатоком культуры и быта керженских старообрядцев: “теперь на Керженце не помнят Ярилу, не хоронят Кострому, забыли про

братчины, - писал автор, - скитская обрядность все до конца извела” (см.: Мельников, 1977, Т.2, С.371).

Календарь **сибиряков-старожилов** выявил некоторые архаичные детали обрядности, (например, святочные гадания с зеркалом на перекрестке), но при этом обнаружил полное отсутствие некоторых обычаев и обрядов, характерных для переселенческой традиции - таких, к примеру, как новогодние “посевания” зерном. Это частично компенсировалось менее строгим отношением коренных сибиряков к “треховным”, с точки зрения староверов, действиям - ворожбе и “машкарованию”.

Значительное разнообразие обычаев и обрядов **переселенческого** календаря было связано с сохранением традиций мест выхода переселенцев из Европейской России. Так, появление новогоднего “посевого” комплекса в чалдонском народном календаре в значительной степени было обусловлено контактами чалдонов с “российскими”; в то же время, рождественское “хождение со звездой” сохранилось лишь в качестве характерной особенности “российского календаря”, не получив “прививки” на сибирской почве.

Сохранив известную консервативность старожильского календаря, **чалдонский календарь** оказался более восприимчивым к инновациям российских переселенцев.

Различия в календарных комплексах сибиряков-старожилов и переселенцев были, таким образом, обусловлены особенностями исторического и духовного опыта разных групп восточнославянского населения Сибири, а также спецификой их адаптации к окружающей среде и новым природно-климатическим условиям.

Примечания

ВСО РГО - Восточно-Сибирский Отдел Русского Географического общества

ГААК - Государственный архив Алтайского края

ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея

ЗСО РГО - Западно-Сибирский отдел Русского географического общества

ПФА РАН - С.-Петербургский филиал архива Российской академии наук

СБФ – Славянский и балканский фольклор

СЭ - Советская этнография

ЭО - Этнографическое обозрение

Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837.

Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. Т.4. СПб, 1842.

Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губ. // Известия ВСО РГО. Иркутск, 1901, Т.XXXII, №1-2.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, Т.1.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Балушок В.Г. Инициации древних славян (попытка реконструкции) // ЭО, 1993, №4.

Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье - песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

Бернштам Т.А. Предки-опекуны или участники переходного обряда? (К генезису коллективного обхода дворов у восточных славян) // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР. Краткое содержание докладов 1983 г. Л., 1985.

Бернштам Т.А. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ, 1986, №6.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам Т.А. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх “Ящер” и “Олень” (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.

Болонев Ф.Ф. Месяцеслов семейских Забайкалья. Новосибирск, 1990.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Виноградов Г.С. Детский фольклор и быт. Программа наблюдений // Библиотека собирателя. Иркутск, 1925. Вып.3.

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской “русальной” традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Виноградова Л.Н. Гадания по звукам // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Губарев К. От Тобольска до Березова // Современник. СПб, 1863. Т.XCIV.

Гуляев С.И. О сибирский круговых песнях // Отечественные записки. СПб, 1839, Т.III.

Гусев В.Е. От обряда к народному театру: эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.

Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зобнин Ф. Из года в год. (Описание круговорота крестьянской жизни в селе Усть-Ницынском Тюменского округа) // ЖС, СПб, 1894, Вып.1.

Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ, 1988, №5.

Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб, 1994.

Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. (Сост. Ф.Ф.Болонев, М.Н.Мельников). Новосибирск, 1981.

Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX - начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.

Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX - начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

Калинский И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки РГО по отделению этнографии. СПб, 1877, Т.VII.

Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.-Л., 1962.

Красноженова М.В. Из народных обычаев крестьян деревни Покровки // Известия Красноярского подотдела ВСО РГО. Красноярск, 1914, Т.II, Вып.6.

Круглый год. Русский земледельческий календарь. Сост., вступит. статья и примеч. в тексте А.Ф.Некрыловой. М., 1991.

Куприянов А.И. Общественные праздники в Омске в первой половине XIX вв. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII - начало XX в. Новосибирск, 1985.

Лебедева А.А. Русские Притоболья и Забайкалья. Очерки материальной культуры. XVII – начало XX в. М., 1992.

Любимова Г.В. О роли детей в обычаях и обрядах календарного цикла // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. Новосибирск. 1998.

Любимова Г.В. “Хлопцы-засевальщики” и “девки-щедры”: к вопросу о соотношении мужского и женского колядования в восточнославянской традиции // Славяне и их соседи. Межславянские взаимоотношения и связи. Средние века - раннее Новое время. Сб. тезисов 18 конф. памяти В.Д.Королюка. М., 1999.

Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отделению этнографии. Спб, 1913, Т.XXXVI.

Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929, Вып.2.

Марков А. Что такое Овсень? // Этнографическое обозрение, М., 1904, №4.

Маркова И.Б. Досуг сибирских чиновников в первой половине XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII - начало XX в. Новосибирск, 1985.

Мельников П.И. (Андрей Печорский) В лесах. Т.1-2. М., 1977.

Миненко Н.А. Социальные функции календарных обычаев и обрядов в сибирской деревне первой половины XIX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск. 1987.

Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО, Омск, 1903, кн.XXX.

Никифоровский М.Я. Русское язычество. М., 1875.

Новоселова Л.В. Весенний период народного календаря в Западной Сибири. Пасхальный цикл // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1977. Вып.4.

Понырко Н.В. Святочный и масленичный смех // Смех в Древней Руси. М., 1984.

Попович Ю.В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев. 1974.

- Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- Пропп В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 2-е изд.
- Розов А.Н.** Древнегреческая коронисма и русские колядки // Русский фольклор. Л., 1974, Вып. XIV.
- Розов А.Н.** Изучение колядки в современной русской науке // Русский фольклор. Л., 1975, Вып. XV.
- Русакова Л.М.** Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989.
- Скалозубов Н.** Народный календарь // ЕТГМ, Тобольск, 1901, Вып. XII.
- Снегирев И.М.** Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837-1839. Вып. I-IV.
- Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- Степанов Н.П.** Народные праздники на Святой Руси. СПб, 1899.
- Терещенко А.В.** Быт русского народа. М., 1847-1848, Ч. I-VIII.
- Толстая С.М.** Ритуальные бесчинства молодежи. (Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Толстой Н.И.** Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров В.Н.** Три заметки о малых фольклорных формах. 1. Авсень и “авсеньевые тексты” в свете реконструкции // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.** Ч. I. Пространство и время. Вещный мир. (Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.). Новосибирск, 1988.

Фурсова Е.Ф. “Шуликаны” и нечистая сила в селах Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 1994, №3, С.68-80.

Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск, 1997.

Харузина В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // Этнографическое обозрение. 1911. №1-2.

Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста “Плугушор” // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Чеснов Я.В. По страницам работ С.А.Токарева о происхождении и ранних формах религии // ЭО, 1999, №5.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI - XIX веков. Очерки по истории народных верований. М., 1957.