

Любимова Г.В. Обряды весенне-летнего пограничья в славянской традиции. Вопросы типологического сходства. // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII – XX вв. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 2003. С. 130-137.

В литературе неоднократно отмечалось, что многие славянские обряды весенне-летнего цикла в силу своего структурного и функционального единства являлись идентичными или взаимозаменяемыми. В своем классическом варианте все они имели трехчастную структуру (изоляция героя ритуала - его временная ритуальная смерть - последующее воскресение), описанную в свое время А. Ван Геннепом применительно к обрядам перехода и обрядам жизненного цикла в целом (Ван Геннеп А., 1999). К календарной обрядности указанная схема была адаптирована А.К.Байбуриным, которому удалось показать, что традиционный сценарий календарного праздника включал в себя изготовление ритуального символа, а также торжественный вынос и уничтожение его за пределами селения путем предания огню, воде или земле. Последующее же «воскресение» символа (в отличие от обрядов перехода) осуществлялось уже «не столько на уровне действий, сколько на уровне представлений» (Байбурин, 1993, С.122, 179-180).

Ритуальные действия, ориентированные на воспроизведение структуры и семантики погребального обряда, получили в литературе название «вторичных похорон» (см.: Толстой, 1995, С.180). Ранее было также предложено рассматривать календарные «проводы-похороны» как **rites de passage**: сожжение ритуального символа, его пускание по воде или растерзание в поле представляли собой, как пишет Л.Н.Виноградова, «равнозначные действия в рамках разных локальных вариантов одного и того же обряда». Все это, по мнению автора, дает возможность проследить «непрерывную линию изменений, цепь постепенных переходов», соединявшую все типы подобных ритуалов, семантическое тождество которых восходит к архаичным представлениям о различных «путях

перехода в загробный мир». При этом основу названных ритуалов составляет идея о «необходимости изгнания (выпровождения в страну смерти) душ умерших, периодически посещавших своих родственников в определенные календарные периоды» (Виноградова, 1985, С.23-26; 1986, С.108-109 и др.).

Разделяя приведенную точку зрения в целом, хотелось бы обратить внимание на иной аспект календарных проводов, также связанный с **переходом**, но уже не *мифологическим*, а *социальным*, предполагавшим, как известно, изменение социовозрастного статуса участников обряда.

Анализ половозрастной структуры весенне-летних обрядов показал, что в своем традиционном варианте все они отличались устойчивым составом исполнителей, исключавшим участие мужской части населения. Главная роль в них отводилась девушкам и молодым женщинам («девицам и молодницам» согласно многим источникам), поэтому сами обряды весенне-летнего пограничья можно рассматривать как «женский текст» славянской культурной традиции (о святочном и масленичном ритуале как «мужском тексте» традиционной культуры русских сибиряков см.: Любимова, 2002, С.131-137).

Рассмотрим подробнее вопрос об отношении **главного персонажа** (героя ритуала) к **ритуальному символу**, являвшемуся фокусом обрядовых действий, тем более что описаний, в которых одновременно была бы представлена роль того и другого структурного элемента, сохранилось не слишком много.

Значительный интерес в этом отношении представляет записанный в начале XX в. в Тобольской губернии вариант широко распространенного в Сибири троцкого обряда с березкой. Главную роль в нем играла девочка 10-12 лет (*«известная плясунья»*), принимавшая участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженного в девичью одежду дерева. Вечером, на берегу реки или озера деревце *«с проголосными песнями»* разряжали, а девочка, которую, как подчеркивалось в описании, также

называли «березкой», бросала его в воду (Городцов, 1915, С.6-7). Уничтожение ритуального символа (троицкой березки) совершалось в данном случае самим главным персонажем (девочкой-березкой), имя которого, как видим, совпадало с названием символа.

Заметим, что Тобольский обряд представляет собой прямую иллюстрацию гипотезы В.Я.Проппа о «фазах рождения божества растительности», согласно которой воплощением отделяемой от дерева растительной силы является на определенной стадии антропоморфное существо. Особенно хорошо эта фаза, по мысли автора, представлена русскими материалами, когда «дерево несет девушка или девушка идет под деревом, как бы воплощая его» (Пропп, 1963, С.98-99).

Типологически сходный обряд «*вождение колоса*», записанный в середине XIX в. во Владимирской губ., также характеризовался наличием главной исполнительницы - «*специально наряженной и украшенной лентами девочки лет 12-ти - колоска*». Шествие процессии с нею завершалось возле ржаного поля, где девочка срывала горсть созревающих колосьев и бросала ее у церковной стены (АРГО, р.6, оп.1, д.22, лл.27-31). Уничтожение ритуального символа (ржаных колосьев) здесь, как и в обряде с троицкой березкой, совершалось героиней ритуала (девочкой-колоском), являвшейся в то же время олицетворением указанного символа. Таким образом, не случайно, как писал в свое время Б.А.Рыбаков, «для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов» (то есть, в календарную пору, когда «совершался переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости») выбирались именно девочки-колоски, «сами находившиеся в периоде созревания» (Рыбаков, 1981, С.180).

Обратимся еще к одному примеру из весенне-летней обрядности славянского народного календаря. Редкий для Сибири обряд «похороны кукушки» был зафиксирован нами у группы курских переселенцев, проживающих на территории б. Мариинского уезда Томской губернии (см.: Любимова, 2003, С.133-137).

Ритуальный символ обряда - куклу-кукушку - делали здесь из отходов от переработки льна, в результате чего получалась антропоморфная фигурка с подчеркнuto женскими (девичьими) признаками - ср.: *«Скатаешь хлопья, обтянешь чем-нибудь, ниткой подвяжешь - это голова. Грудочки тоже из хлопьев скатаешь, ручки сделаешь, талию затянешь, рубашку с платьем наденешь, платочек повяжешь - чтоб все, как у девки было»*. Затем куклу-кукушку несли в лес, где и закапывали под березой: *«Выроем ямку, а коробочку с куклой закроем и закопаем»* (записано от О.Д.Дюкаревой, 1933 г.р., с.Курск-Смоленка, Чебулинский район, Кемеровская область). Процедура кумления участниц обряда, подробно описанная работавшей в этих краях около ста лет тому назад М.В.Красноженовой (Красноженова, 1914, С.83), в памяти наших информаторов не сохранилась.

Данный вариант характеризуется отсутствием ярко выраженного героя ритуала и наличием ритуального символа, вокруг которого и были организованы обрядовые действия. Вместе с тем, в литературе известны варианты обряда, в центре которых находилась фигура именно главной исполнительницы обрядовых действий.

Наиболее полная подборка всевозможных вариантов обряда с «кукушкой» на территории его исконного бытования (Тульская, Калужская, Брянская, Орловская, Курская и Белгородская области) было недавно представлена Е.А.Журавлевой. Ею, в частности были зафиксированы варианты, главная роль в которых отводилась изображавшей кукушку девушке. «Особая разновидность кукушки, пишет автор, - девушка с поднятыми над головой руками», запястья ее касаются головы, а сложенные вместе кулаки повязаны белым платком. Отмечены также варианты, когда исполнительница обряда несла наряженную куклу на голове. Очень часто такую девушку так и называли - «кукушкой» (Журавлева, 1998, С.195).

Ритуальный символ (птица-кукушка) здесь, как и в описанных выше обрядах, выступал в качестве атрибута главного персонажа (девушки-кукушки), поэтому его уничтожение, с нашей точки зрения, метафорически означало ритуальную смерть самой исполнительницы.

Приведем в связи с этим важное методологическое суждение О.М.Фрейденаберг о том, что «в первоначальной жертве субъект и объект слиты, это единая нерасчлененная пассивно-активная форма... В родовую эпоху жертвоприношение есть обряд, в котором объект представляет собой то же самое, что и субъект» (Фрейденаберг, 1987, С.92).

В случае отсутствия ритуального символа той или иной форме ритуального умерщвления подвергался сам герой ритуала: участницы обряда «*вождение русалки*», к примеру, при подходе к ржаному полю срывали зелень и венок с ряженой русалкой девушки и толкали ее в жито (Виноградова, 1986, С. 115; см. также Гусев, 1986, С.66).

Определение типологической принадлежности подобных обрядов связано с определенными трудностями. Обладая набором признаков, характерных для обрядов календарного цикла, рассмотренные ритуалы обнаруживают явную связь с обрядами жизненного цикла (пространственное перемещение героя ритуала, его временная ритуальная смерть и пр.), являясь, таким образом, переходными по своей сути обрядами совершеннолетия. «Девушки и молодницы» в указанных обрядах выступали как представительницы особой социовозрастной группы, члены которой обладали общим, с точки зрения традиционной культуры, статусом, как лица, уже достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями. Именно они являлись организаторами переходных обрядовых действий, главная роль в которых отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году. Как считает Т.А.Бернштам, генетически обряд «похороны кукушки» восходит к некоему переходновозрастному обряду девушек-невест и молодниц, «вступавших в определенное время года в ритуальную связь между собой и в сакральную

- с тайной высшей силой», представленной образом кукушки (Бернштам, 1981, С.197). При этом сама приуроченность девичьих переходных обрядов ко времени весенне-летнего пограничья оказывается далеко не случайной, поскольку представления о сопоставимости и взаимодействии человеческих жизненных циклов и циклических явлений природы являлись существенной чертой традиционного мировоззрения, ориентированного на осознание единства человека и мира во всех его проявлениях.

В заключение необходимо сказать о том, что вопрос о переходных обрядах в славянской традиции вплоть до настоящего времени является дискуссионным. Впервые он был поставлен еще Д.К.Зелениным, который вскрыл связь обряда «скакания в поневу» с празднованием совершеннолетия девушек и, тем самым, отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что «обряды инициаций на девушек не распространяются» (Зеленин, 1911, С.236-239).

В современных исследованиях наметилась до некоторой степени парадоксальная ситуация. С одной стороны, со ссылкой на классический труд В.Я.Проппа, посвященный русской волшебной сказке, исследователи отмечают детальную разработку и широкую **представленность сюжета инициации** в славянском повествовательном фольклоре (Байбурин, 1993, С.65). В этой связи следует отметить попытки реконструкции юношеских инициаций на основе данных древнерусских былин (Балушок, 1993 и др.).

С другой стороны, многие авторы выражают сомнение в том, что переходные обряды когда-либо существовали у восточных славян в четко оформленном виде: «факт существования инициационных обрядов у славян, - пишет, к примеру, Е.С.Новик, - не зафиксирован» (Новик, 1984, С.13). В.И.Еремина также отмечает, что древние славяне «не знали инициации как ритуального действия в целом» (Еремина, 1991, С.93).

По мнению Т.А.Бернштам, элементы переходных обрядов, составлявших «более или менее самостоятельную обрядовую систему», были включены в различные обрядовые циклы (календарный, родильно-

крестильный, свадебный и похоронно-поминальный) (Бернштам, 1988, С.53). **Отсутствие инициации** у славян, как считает А.К.Байбурин, компенсировалось, таким образом, тем, что «ее функции в какой-то мере оказались распределены между другими обрядами» (см.: Байбурин, 1993, С.65). Более того, в совместной с Г.А.Левинтоном статье, автором было выдвинуто предположение, что «не наличие, а именно отсутствие» ритуала явилось основанием для появления фольклорных текстов на сюжет инициации (Байбурин, Левинтон, 1984, С.241).

Таким образом, можно утверждать, что в отечественной науке не существует пока ясного понимания статуса переходных обрядов в славянской традиции. Определение их места в системе традиционной обрядности в целом также пока затруднено в силу отсутствия общепризнанной типологии последней. Как констатировал К.В.Чистов, «фундаментальные исследования обрядов восточных славян... не привели до сих пор к созданию единой и в достаточной мере обоснованной типологии» (Чистов, 1990, С.102).

Тем не менее, приведенные материалы позволяют, на наш взгляд, говорить об особой системе переходных обрядов, существовавшей в славянской традиции либо самостоятельно, либо, что более вероятно, в качестве составной части других обрядовых циклов. В рамках указанной системы, подразделявшейся на календарно не совпадавшие «мужской» и «женский» тексты культуры, фиксировались различные состояния человека, связанные с изменениями его социовозрастного статуса.

Примечания

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

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. Обряд “крещение и похороны кукушки” // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

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

Виноградова Л.Н. Календарные проводы *rites de passage* // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов конференции. М., 1985.

Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

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

Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1915, Вып. 26.

Гусев В.Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Журавлева Е.А. Структура русского обряда с «кукушкой» // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. М., 1998. Вып. 4.

Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб, 1911. Вып.2.

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

Любимова Г.В. Обряд «похороны кукушки» в культуре сибирских переселенцев // Народная культура Сибири. Материалы XII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск. 2003.

Любимова Г.В. Заметки о сибирской масленице: взятие снежного городка // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002, №4 (12).

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Введение в теорию античного фольклора. М., 1978.

Чистов К.В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Рис. 1. Девичий хоровод «кругом». Деревня Кежемская Заимка. Енисейская губерния, 1904 г. (Фототека РЭМ, ф.773, №92).