

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Г.В. ЛЮБИМОВА

**ВОЗРАСТНОЙ СИМВОЛИЗМ
В КУЛЬТУРЕ КАЛЕНДАРНОГО ПРАЗДНИКА
русского населения Сибири
XIX – начало XX в.**

Ответственный редактор
доктор исторических наук *И.Н. Гемуев*

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СО РАН
НОВОСИБИРСК
2004

ББК Т52 (251)
Л 932

Любимова Г.В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX – начало XX века. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 240 с.

Монография посвящена изучению роли и функций возрастных групп в календарно-праздничной культуре русских старожилов и переселенцев Сибири. В книге исследуется специфика восприятия категорий “возраст” и “время” в обществах традиционного типа, рассматриваются формы проявления возрастной символики в образцах народной лексики и терминологии, а также в одежде и обрядовом поведении. Особое внимание уделяется выявлению и локализации элементов архаичных обрядов перехода в составе календарно-обрядовых циклов. Работу отличает комплексный подход к решению поставленных проблем, а также насыщенность конкретным фольклорно-этнографическим материалом, значительная часть которого вводится в научный оборот впервые. Книга богато иллюстрирована архивными фотоматериалами и предназначена для широкого круга читателей, интересующихся проблемами русской народной культуры.

ISBN 5-7803-0117-4

© Г.В. Любимова, 2004
© Институт археологии и этнографии СО РАН, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Культура русского населения Сибири формировалась в ходе заселения и хозяйственного освоения обширных зауральских территорий на протяжении нескольких столетий, начиная с XVI в. Общинный образ жизни русского крестьянства Сибири, постоянные контакты с исконно языческим аборигенным окружением, относительно медленное проникновение капиталистических элементов в сельское хозяйство – все это, как отмечали наблюдатели крестьянского быта еще в начале XX в., являлось причиной длительного сохранения “до удивления архаичных” нравов и обычаев “русского сибирского народа” (см.: [Макаренко, 1913, с. 10, 11 и др.]).

Ритм крестьянской жизни, определявшийся чередованием труда и отдыха, будней и праздников, задавался народным календарем, подчиненным неизменным ритмам природы. Представления о сопоставимости и взаимодействии человеческих жизненных циклов и циклических явлений природы являлись существенной и устойчивой чертой народного мировоззрения (см.: [Громько, 1986 и др.]). Природные параметры пространства и времени непосредственно соотносились с телесно-соматическими и возрастными характеристиками самого человека. Отношения человека с окружающей средой строились при этом на принципах диалога: природа рассматривалась не столько как объект одностороннего воздействия, сколько как субъект двустороннего взаимодействия, его полноправный участник. Особую напряженность этот диалог приобретал в кризисные, переломные для природы и социума периоды, что нашло отражение во всей системе традиционной обрядности и, прежде всего, в обычаях и обрядах народного календаря.

В отличие от традиционного мировоззрения рационалистическое восприятие мира, возобладавшее в науке и философии начиная

с Нового времени, основывалось на противопоставлении природы и человека. Идея преобразования мира и подчинения человеком природы стала определяющей в развитии всего общества, что как нельзя лучше отразилось в лозунгах советского общества: “природа не храм, а мастерская”, “мы не можем ждать милостей от природы” и пр.

В основе движения западной цивилизации к глобальному экологическому кризису, как пишет Э. Гор [1993, с. 160, 226 и др.], лежала “старая философская ошибка”: с некоторых пор “мы стали считать, что жизнь человека прямо не связана с жизнью природы”; пав “жертвой собственного технологического высокомерия”, мы решили, что бестелесный разум способен манипулировать миром, как только ему вздумается. Обособленный от мира научный интеллект долгое время воспринимал окружающую среду как нечто внешнее не только по отношению к познающему субъекту, но и к самому человеку. Сегодня подобная объективистская позиция сменяется иной, в которой мир и человек едины. Осознание и научное обоснование эволюционного единства мира и человека – одна из новых ценностей, формирующихся в современном общественном сознании [см.: Черникова, 2001, с. 36].

Обретение целостного, холистического мировосприятия, являющееся главной задачей новейших философских течений (таких, как энвайроментализм, глубинная экология и др.), возможно не только на путях обращения к восточным учениям, как видится многим современным философам. [Там же, с. 41]. Пример поразительной “чуткости к Вселенским ритмам”, непосредственного переживания единства мира, ощущения глубокого тождества природы и человека дает нам традиционное мировоззрение и, в частности, богатый пласт дохристианских, языческих представлений и верований сибирских крестьян, сохранявшийся вплоть до XX в.

Тенденция к синхронизации природных и человеческих циклов в обществах традиционного типа получила своеобразное преломление в традиционных способах времясчисления, основанных на соотношении природно-космических и социально-биологических ритмов. В том же ряду стоит и строгое закрепление ритуальных функций за определенными возрастными группами, являвшимися исполнителями календарных обычаев и обрядов на протяжении всего года; говоря иными словами, традиционные варианты календарной обрядности отличались “четкой приуроченностью исполнения отдельных ролей к определенным возрастным груп-

пам” [Левинтон, 1979, с. 174]. Более того, не только возрастное, но и “половое объединение или обособление в социуме никогда не было случайным”, а происходило в соответствии с представлениями “о единстве и различиях космосоциальных жизненных стадий” [Бернштам, 1988, с. 271; 1995, с 17.]

Задача настоящей работы заключалась в изучении роли и функций возрастных групп в культуре календарного праздника русского населения Сибири в XIX – начале XX в. Выбор хронологических рамок исследования был обусловлен как состоянием источников, так и той трансформацией самой обрядности, которая завершилась практически полным ее угасанием в 30-е гг. XX в. Специфика региона позволила выявить особенности календарных комплексов, сложившихся у разных групп старожилов и переселенцев в ходе их адаптации к новым природно-климатическим условиям. Народные праздники в книге рассматриваются прежде всего с точки зрения участия в них представителей различных возрастных объединений, составлявших общину русских крестьян Сибири. Христианские истоки обычаев и обрядов народного календаря не являлись предметом специального рассмотрения.

* * *

Половозрастная символика восходит, как известно, к наиболее архаичным формам социальной организации, основанным на разделении труда по признакам пола и возраста, и пронизывает собою все сферы традиционного общества.

Понятие возрастного символизма, введенное в отечественную этнографию И.С. Коном, включает в себя все возрастные стереотипы, т.е., свойственные той или иной культуре представления о возрасте и связанных с ним социальных ролях и статусах. Складываясь в определенную систему, эти представления находят отражение в различных сферах культуры – языковой, материальной и/или поведенческой [Арутюнов, 1989, с. 6]. Таким образом, проявления возрастной символики следует искать в языке, “вещном мире” культуры, а также в различных видах условного, символического поведения.

С этой позицией непротиворечиво сочетается подход, трактующий культуру как “проекцию человеческих представлений на внешний мир”. Стоявшая у истоков данного направления О.М. Фрейденберг [1978, с. 44, 88], подчеркивала, что проекция этих представлений осуществляется через триаду “слово – действие – вещь”; именно в ней человек репродуцирует сложившиеся у него “осмысления” окружающей действительности, которые чаще всего носят произвольный характер.

Работы О.М. Фрейденберг, по замечанию В.В. Иванова [1976, с. 34, 36], явились “наиболее современной и тщательно

аргументированной формой” развития идей А.Н. Веселовского, в частности, его теории “обрядового синкретизма”, предполагавшей функциональное единство обрядового слова, обозначаемой им вещи и соответствующего действия. Авторы современных этнолингвистических исследований также исходят из триединой структуры обряда, подразделяя ее на словесную (вербальную), предметную (реальную) и действенную (акциональную) части; формы выражения ритуального символа, как подчеркивают Н.И. и С.М. Толстые [1981, с. 97; Толстой, 1982, с. 57 – 71], могут при этом быть представлены словом, предметом (или его изображением) и действием.

Та же, по сути, схема активно используется в таком направлении, как этносемиотика. В исследованиях, посвященных древнейшим типам знаковых систем, речь, в частности, идет о звуковых и зрительных средствах общения, т.е. о двух коммуникативных кодах – акустическом (в том числе, музыкальном) и оптическом (визуальном); последний подразделяется В.В. Ивановым [1976, с. 17 – 27; 1989, с. 38] на язык жестов и язык предметных, в том числе изобразительных символов; таким образом, “универсальная и целостная” знаковая система древности находит, по словам автора, выражение через естественный язык, язык жестов и другие материальные способы информации.

Иными словами, специфика традиционной картины мира кроется в ее способности реализовать себя “сразу по нескольким каналам”, с чем связан, как отмечает А.К. Байбурин [1981, с. 225; 1983, с. 4; 1989, с. 84 – 85], сам факт устойчивости механизма традиции во времени.

Первым ученым, последовательно применившим рассмотренный подход к этнографическим фактам, был, по замечанию В.В. Иванова [1976, с. 5], П.Г. Богатырев. В одной из ранних работ, посвященной святочному колядованию, автор пришел к выводу, что отдельные виды народного искусства (“словесное”, “изобразительное” и “хореографическое”) органично связаны друг с другом и составляют “единую художественную структуру” [Богатырев, 1971, с. 422 – 431].

Плодотворность указанного подхода в конкретных этнокультурных исследованиях определяется тем, что вышеназванная триада охватывает все формы социальной деятельности – живую (“слово” и “действие”) и опредмеченную (“вещь”), что обеспечивает системное изучение культурных явлений и, в частности, такого явления, как возрастной символизм.

Носителем возрастной символики в традиционном обществе является возрастная группа. Наряду с этим термином в литературе используются такие понятия, как возрастная слои, ступень, класс, организация и пр., причем разные авторы нередко вкладывают в них различное содержание (см.: [Трайде, 1986, с. 119]). К примеру, И.С. Кон [1988, с. 92 – 93] определяет возрастную группу как некую “организацию, имеющую свою структуру, функции и знаковые средства”. Вместе с тем в отечественной этнографической литературе утвердилось такое понимание термина, при котором он используется прежде всего для обозначения широких слоев населения, выделяемых на основе принятой в данной культуре периодизации жизненного пути (см. работы Н.П. Гринковой, В.И. Чичерова, Г.С. Масловой, М.М. Громько, Л.А. Тульцевой, Т.А. Бернштам и др. исследователей). В связи с этим, целесообразно, видимо, различать употребление термина “возрастная группа” как в узком (“возрастная организация”), так и в широком (“возрастная слои”) смысле.

Ряд признаков, характеризующих возрастную группу – общее название ее членов, их внешний облик, одежда, поведение, а также семейные, трудовые и религиозно-обрядовые функции (см.: [Бернштам, 1988, с. 53]) – позволяет наметить подходы к изучению проявления возрастной символики в речевой и внеязыковой (материальной и поведенческой) сферах культуры, к которым, соответственно, относятся:

1) образцы народной лексики и терминологии, а также устного народного творчества, связанные с обозначением и характеристикой различных стадий жизненного цикла;

2) материалы по народному костюму, т.е., комплексу, включавшему одежду, обувь, головной убор, прическу, украшения и другие атрибуты [Маслова, 1984, с. 4], в которых фиксировались все социовозрастные изменения, происходившие с человеком на протяжении его жизни;

3) поведение представителей разных возрастных групп в сферах трудовых и семейно-брачных отношений, а также в обрядах календарного и жизненного циклов, включая родильно-крестильные, свадебные, похоронно-поминальные и, по возможности, элементы переходных обрядов.

Письменные источники XIX – XX вв., как отмечается в современных исследованиях, содержат сведения о позднейших, пережиточных формах возрастных объединений, изучение которых

на живом этнографическом материале представляется затруднительным; тем не менее, как подчеркивает Л.А. Тульцева [1984, с. 60; 1989, с. 59], при исследовании духовной культуры восточных славян и особенно аграрной обрядности на базе уже имеющегося материала довольно четко можно видеть следы половозрастного деления общины; более того, можно утверждать, что вплоть до XX в. каждый структурный комплекс восточнославянской аграрной обрядности исполнялся определенным сообществом сверстников, особой половозрастной группой. Таким образом, именно аграрная (и шире – календарная) обрядность содержит наиболее широкие возможности для изучения символики возрастных процессов и состояний. С другой стороны, по справедливому замечанию Т.А. Бернштам [1980, с. 25 – 26], без учета роли и функций возрастных групп, составлявших крестьянскую общину XIX – начала XX в., невозможно осмыслить многие явления самой календарно-обрядовой системы. При этом необходимо принимать во внимание, что к прижизненной смене возрастов естественным образом подключалось и посмертное существование, поскольку участие в природных и человеческих циклах принимали, согласно народному мировоззрению, как давно, так и недавно ушедшие из жизни (см.: [Громыко, 1984, с. 76; 1986, с. 10]).

* * *

Проблема половозрастных объединений затрагивалась в отечественной литературе с середины XIX в. в связи с составлением первых сводных трудов по календарной обрядности восточных славян (см.: [Снегирев, 1837 – 1839; Терещенко, 1847 – 1848; Калинин, 1877; Степанов, 1899; и др.]), однако самостоятельное звучание она приобрела лишь в конце XIX в., когда возрастные сообщества были выделены в качестве специального объекта исследования: В. Боржковский рассматривал малорусское “парубцтво” как “особую группу сельского общества” [1887]; “общинам парубков и дивчин” южнорусских губерний посвятил специальную работу А.Я. Ефименко [1880]; в связи с исследованием белорусских волочечных братств этой проблемы касался М.В. Довнар-Запольский [1893, с. 263], охарактеризовавший ее как “крайне интересную и загадочную”.

Вопрос о роли возрастных объединений в обрядовой жизни общины впервые был четко обозначен В.Н. Харузиной [1911, с. 47]. Рассматривая формы участия “еще растущей части населения”

(молодых членов общины) в религиозно-обрядовой жизни, она пришла к выводу, что все они были обусловлены стремлением повысить производительные силы природы – обеспечить рост злаков, обилие плодов, размножение животных и пр. Отметим, что указанная постановка вопроса шла вразрез с устоявшимся к тому времени мнением, согласно которому участие детей в обрядах расценивалось как показатель деградации последних: как было замечено исследователями XIX в., с утратой своего магического содержания обряд превращался в увеселение, развлечение или забаву, переходя при этом в детскую среду.

Будучи верной в общеисторическом плане отмеченная закономерность не снимает вопроса об участии детей в обрядовой жизни, не получившего однозначного разрешения вплоть до настоящего времени. В современной литературе на этот счет имеются противоположные точки зрения: согласно одной, в традиционной культуре любого народа можно найти “множество примеров магических обрядовых действий, исполнявшихся детьми” [Розов, 1975, с. 284]; это положение, в частности, богато иллюстрируется материалами четырехтомника “Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы” [1973, 1977, 1978, 1983]. Согласно другой точке зрения, традиционное общество как бы игнорировало детство, а сам период жизни до вступления в брак оставался в нем не отмеченным ритуально (см.: [Ариес, 1977; и др.]); считается также, что европейское средневековье характеризовалось отсутствием представлений о детстве как особом состоянии человека, а сам ребенок рассматривался лишь как уменьшенная копия взрослого [Гуревич, 1984, с. 22, 316].

Участие детей в обрядовой жизни рассматривалось также в контексте изучения механизма трансмиссии культуры. Приоритет в этом направлении принадлежит сибирскому этнографу и фольклористу Г.С. Виноградову [1924 – 1926]. Поиски формы, дававшей возможность нарисовать “наиболее полную картину” жизни крестьянских детей, привели ученого к идее составления детского народного календаря. В середине 1920-х гг. автор разработал положение о том, что передача культурного наследия от старшего поколения к младшему и “врастание” нового поколения в жизнь взрослых составляют два встречных потока в культуре народных масс [Виноградов, 1926, с. 1]. Изучение каждого из них выделилось позднее в отдельные направления этнографической науки: первый явился предметным

ядром этнопедагогики, второй составил суть собственно этнографии детства.

Вопрос о женских переходных обрядах на материалах русской этнографии впервые был поставлен Д.К. Зелениным [1911, с. 236 – 239]. Раскрыв связь обряда надевания поневы с празднованием “совершеннолетия девицы у русских”, автор тем самым отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что “обряды инициаций на девушек не распространяются”. Однако в целом следует признать, что вопрос о переходных обрядах в славянской культурной традиции все еще далек от однозначного решения. 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; в этой связи заслуживают внимания попытки реконструкции юношеских инициаций на основе данных древнерусских былин [Балушок, 1991, 1993; и др.]. С другой – многие исследователи выражают сомнение в том, что переходные обряды когда-либо существовали в славянской традиционной культуре в четко оформленном виде. Так Е.С. Новик [1984, с. 13], к примеру, пишет, что “факт существования инициационных обрядов у славян не зафиксирован”, В.И. Еремина [1991, с. 93] обращает внимание на то, что древние славяне “не знали инициации как ритуального действия в целом”. По мнению Т.А. Бернштам [1988, с. 53], элементы переходных обрядов, составляющих “более или менее самостоятельную обрядовую систему”, были включены в различные обряды календарного и жизненного циклов. Сходной точки зрения придерживается А.К. Байбурин. Отсутствие инициации у славян, считает автор [1993, с. 65], компенсировалось тем, что “ее функции в какой-то мере оказались распределены между другими обрядами”. Более того, в совместной с Г.А. Левинтоном статье им высказана гипотеза о том, что “не наличие, а именно отсутствие” ритуала, возможно, явилось основанием для появления фольклорных текстов на сюжет инициации [Байбурин, Левинтон, 1984, с. 241].

Ясное понимание статуса переходных обрядов в славянской традиции, как и определение их места в традиционной обрядности в целом пока затруднено в связи с отсутствием общепризнанной типологии последней: как констатировал К.В. Чистов [1990, с. 102], “фундаментальные исследования обрядов восточных славян...

не привели до сих пор к созданию единой и в достаточной мере научно обоснованной типологии”.

Материальное воплощение возрастной символики в костюме впервые было обстоятельно раскрыто Н.П. Гринковой [1936, с. 23 – 24], поставившей задачу показать, каким образом материалы русской одежды “отразили остатки деления общества... на определенные возрастные группы”. В связи с изучением женских головных уборов и магического значения волос ранее этой темы касались Д.К. Зеленин [1926 – 1927] и Н.И. Гаген-Торн [1933]. Из работ современных исследователей следует назвать монографию Г.С. Масловой [1984], основанные на сибирских материалах публикации А.А. Лебедевой [1972], Л.А. Сабуровой [1972], О.Н. Шелегиной [1992], П.Е. Бардиной [1995], Е.Ф. Фурсовой [1997] и др. Отметим, что в целом сегодня наблюдается стремление авторов рассматривать костюм как “своеобразное продолжение, экстериоризация личности, знак половозрастной и общественной роли человека” [Топорков, 1989, с. 98 и др.].

В связи с исследованием различных аспектов славянской культуры в целом вопросы, касающиеся роли возрастных групп, ставились в работах С.А. Токарева, В.И. Чичерова, В.Я. Проппа, В.К. Соколовой, Б.А. Рыбакова, Н.И. и С.М. Толстых, Л.А. Тульцевой, Л.Н. Виноградовой, Т.А. Бернштам, Ф.Ф. Болонева, М.М. Громыко, Н.А. Миненко, Л.М. Русаковой, Е.Ф. Фурсовой и других исследователей. Определенное внимание им было уделено коллективом авторов, подготовивших четырехтомное издание “Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы”. Вместе с тем, в итоговом томе серии С.А. Токарев констатировал, что “особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто, собственно, являлся субъектом, иначе говоря, – носителем обычаев и обрядов календарного цикла? Какой человеческий коллектив?” [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 194].

Дискуссия 1984 – 1985 гг., инициированная статьей М.М. Громыко [1984], обозначила существующие в отечественной науке методологические подходы к исследованию феномена, связанного с деятельностью половозрастных групп. Наряду с семьей, общиной и внутриобщинными объединениями (родственными, соседскими, хозяйственными и пр.) половозрастные группы были признаны одной из форм социальных общностей (малых социальных групп), в рамках которых происходит

процесс стереотипизации группового опыта, а также его пространственной и временной трансмиссии [Громыко, 1984, с.70 – 80].

В то время, как в мировой этнографической науке вопросы организации общества на основе возрастных классов входят в число наиболее важных, вопрос о половозрастных объединениях в восточнославянской этнографии, как подчеркнула Л.А. Тульцева [1984, с. 60], все еще остается недостаточно изученным. Вместе с тем, значение половозрастных групп и их первичное (в стадийном отношении) место в ряду других социальных общностей, как показала Т.А. Бернштам [1985, с. 64 – 67], определяется сохранением ими наиболее архаичного слоя социального опыта, связанного с задачей воспроизводства населения – одной из главных функций человеческого коллектива. В ходе дискуссии было также отмечено, что половозрастная иерархия сельской общины являлась основой ее коммуникативных связей [Бернштам, 1984, с. 55].

В итоговом выступлении М.М. Громыко [1985а, с.75] было подчеркнуто, что изучение воспроизводства традиций в малых социальных группах должно строиться на принципах историзма, который предполагает разграничение ритуального поведения половозрастных групп, восходящего к архаическому уровню их развития, и поведения, связанного с проведением досуга и присущего позднему феодализму и капитализму.

Обсуждавшиеся в ходе дискуссий положения нашли вскоре отражение на страницах различных научных изданий. Половозрастные характеристики участников обрядовых действий были признаны одним из наиболее значимых признаков обрядов [Толстая, 1986а, с. 20]. В предисловии к сборнику “Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в.” [1985, с. 3], была поставлена задача изучения “проблемы взаимоотношения поколений, общественной репутации и функций отдельных возрастных групп”. В монографии М.М. Громыко [1986], посвященной традиционным нормам поведения русских крестьян, глубокую проработку получили вопросы, связанные с этикой внутри- и межпоколенного общения.

Первым монографическим исследованием половозрастного аспекта русской традиционной культуры явилась книга Т.А. Бернштам [1988], в которой был реализован комплексный подход к изучению проблемы участия возрастных групп в обрядовой жизни общины. В серии последующих статей [1986, 1990, 1991 и др.] автором были убедительно раскрыты возможности традиционной

молодежной игровой культуры восточных славян для реконструкции переходных обрядов совершеннолетия. Игровой аспект русской народной культуры праздника активно исследуется в работах И.А. Морозова и И.С. Слепцовой [1993 и др.]. Проблеме соотношения игры и ритуала посвящен специальный раздел монографии А.К. Байбурина [1993].

Вопросы, связанные с символизацией возрастных процессов и жизненного пути, находят отражение в исследованиях по фольклору: на основе сибирских материалов опубликованы сборники “Обрядовые песни русской свадьбы Сибири” [1981] (составитель Р.П. Потанина), “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” [1981] и “Хороводные и игровые песни Сибири” [1985] (составители Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников); с начала 1990-х гг. выходит серия “Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре”, отдельные выпуски которой посвящены характеристике различных стадий жизненного цикла (“Младенчество”, “Детство”, “Девичество” и т.д.). Соотношение музыкального кода славянского народного календаря и социо возрастных характеристик исполнителей календарных песен рассматривается в монографии О.А. Пашиной [1998].

Теоретическую основу настоящей работы составили концептуальная исследования отечественных авторов, посвященные природе ритуала, его структуре и функциям [Новик, 1984; Иванов, 1989; Топоров, 1988; Еремина, 1991; Байбурин, 1993; Толстой, 1995; и др.], а так же методологические подходы ученых-сибириеведов, авторов трехтомника “Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири” Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагалаева, М.С. Усмановой [1988, 1989, 1990], И.Н. Гемуева [1990] и других к изучению и реконструкции традиционного мировоззрения в целом.

В зарубежной науке изучение вопросов, связанных с категориями пола и возраста, по праву занимает одно из ведущих мест в этнологии и смежных с нею дисциплинах. Уже в начале XX в. возрастные классы и мужские союзы рассматривались Г. Шурцем [1902] как первые в истории человечества искусственные объединения людей, не связанных кровно-родственными и семейными отношениями. Л. Фробениус [1928] развивал теорию существования “мужских” и “женских” культур.

Непосредственное отношение к избранной теме исследования имеют классические труды Дж. Фрэзера [1980], А. Ван Геннепа [1999], М. Элиаде [1987, 1999 и др.].

Исследования жизненного пути в современной мировой науке носят в целом междисциплинарный характер, поскольку осуществляются на основе плодотворного сотрудничества социологов, психологов, демографов, этнографов и историков. Их проблематика охватывает вопросы, касающиеся закономерностей развития человека

от рождения до смерти, влияния на него таких социальных переходов, как начало и конец образования, начало трудовой жизни, вступление в брак, связь этих событий с меняющимися социальными ролями, условиями и пр. Особое внимание в последнее время уделяется изучению гендерных стереотипов общественного сознания, связанных с полоролевыми установками современного общества (см.: [Пушкарева, 1999; и др.]).

* * *

Источниковой базой исследования послужили архивные материалы, публикации в центральной и местной периодике, а также полевые сборы автора.

Архивные данные, охватывающие период от второй трети XIX до начала XX в., были извлечены из рукописных собраний Русского Географического общества (РГО), СПб.; Российского этнографического музея (РЭМ), СПб.; Петербургского филиала архива Российской академии наук (ПФА РАН); Центра хранения архивных фондов Алтайского края (ЦХАФ АК – б. ГААК), Барнаул, а также из районных архивов Новосибирской области.

Авторами отложившихся в архивах документов являлись, как правило, непрофессиональные исследователи – краеведы-любители (приходские учителя, священники, чиновники особых поручений, служащие волостных правлений, политические ссыльные и пр.), использовавшие по сути метод глубокого погружения (“включенного наблюдения”) в культуру и быт изучаемого населения. В заметках, сборниках наблюдений, исторических, статистических, этнографических и других описаниях авторы корреспонденций приводят разнообразные сведения, касающиеся отдельных сибирских сел, хозяйственной деятельности, обычаев, обрядов и праздников сибирских крестьян.

Особый интерес представляют самые ранние записи сибирского народного календаря, сделанные в 1852 г. Ф.В. Бузолиным, – “Описание главнейших праздников в Западной Сибири” (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59), материалы персональных фондов Д.К. Зеленина (ПФА РАН, ф. 849), П. Шейна (ПФА РАН, ф. 104) и С.И. Гуляева (ГААК,

Рис 1. Переселенцы начала XX в. из Черниговской губ. Маслянинский р-н, Новосибирская обл. (Фото автора).

ф. 163), содержащие важные с точки зрения историко-сравнительного анализа сведения. Ценным этнографическим источником являются также рукописные сборники воспоминаний краеведов-любителей.

Разнообразные материалы по теме исследования содержатся в публикациях изучаемого периода – изданиях РГО, сборниках литературной и общественно-политической направленности, журнальной и газетной периодике, в том числе, в сибирских губернских ведомостях. В качестве источников также привлекались материалы по народному костюму, сборники семейного и календарного фольклора, а также словари сибирских народных говоров.

Сбор полевых материалов в течение многих лет осуществлялся в различных районах Новосибирской и Тюменской областей, Алтайского края и Республики Бурятия. Анализ собранных материалов позволил выявить особенности обрядовых комплексов у разных групп русского населения Сибири – сибиряков-старожилов, чалдонов, старообрядцев, а также российских переселенцев более поздних периодов, которых обычно, независимо от мест выхода, называли обобщенным термином “русские”.

Глава 1

СИСТЕМА ВОЗРАСТНОГО СИМВОЛИЗМА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ

1.1. КАТЕГОРИИ “ВОЗРАСТ” И “ВРЕМЯ” В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Понятие “возраст” в обществах традиционного типа было наполнено особым смыслом, поскольку несло в себе не столько количественные, сколько качественные характеристики (см.: [Калиновская, 1980а, б]). Установлено, что определение возраста по годам – явление более позднее, чем определение его через “известный уровень роста и силы” [Гавлова, 1969, с. 36]. Многие народы Сибири, например ненцы, еще до недавнего времени не вели счета людским годам и не праздновали дней рождения (см.: [Головнев, 1995, с. 298]).

Осмысление категории “возраст” на разных этапах развития науки имело свои особенности. Так, понятие “возрасты жизни” занимало значительное место в научных трактатах средневековья. Наряду с другими научными категориями оно принадлежало к системе физического описания и объяснения мира. Идея всеобщего детерминизма или фундаментального единства природы, “согласно которой не существует противоречия между естественным и сверхъестественным, принадлежала равно как народным верованиям, унаследованным из языческих времен, так и физике, и теологии”; познание природы ограничивалось поэтому исследованием одного и того же закона, на основе которого осуществлялось одновременно управление “и движением планет, и сезонными вегетативными циклами, и отношением между элементами, и телом, и судьбою человека” [Ариес, 1977, с. 222 – 223]. Именно поэтому “возрасты жизни” стали одной из любимых тем средневековой литературы и живописи, а их художественные образы приобрели со временем свои характерные атрибуты [Там же, с. 224, 227].

В исторической ретроспективе категория “возраст” оказывается наиболее тесно связанной с категорией “времени”, которая, как известно, характеризуется такими парадоксально сочетающимися свойствами, как повторяемость (цикличность) и необратимость (линейность). По мнению Л.А. Файнберга, “почти одновременно с возникновением первых представлений о прошлом и будущем возникло и осознание ограниченности временных рамок человеческого существования” [1977, с. 131], т.е. конечности самой человеческой жизни – “века”. Отметим, что само слово “время”, однокоренное со словами “веретено”, “вертеть”, “вращать”, связанное по своему происхождению с представлениями о цикличности, первоначально означало как бы “вращение” дней, недель, месяцев и т.п. [Цыганенко, 1989, с. 72]. Способ восприятия времени (степень актуализации того или иного его качества) определяется при этом типом социальных отношений той или иной эпохи.

1.2. ПРИРОДНО-АСТРОНОМИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Человеку аграрного (и шире – традиционного) общества было присуще циклическое восприятие времени, когда время измерялось природными циклами – движением небесных светил, числом снятых урожаев, сменой поколений в роду и т.п. [Барг, 1979, с. 44]. Будучи органичной частью природы, непосредственно подчиняясь ее ритмам, земледelec не был в состоянии взглянуть на нее со стороны и рассматривал ее как продолжение собственного “я” [Гуревич, 1984, с. 65 – 67]; самостоятельно создавая предметные предпосылки своего труда, средневековый крестьянин в своем предметном окружении также видел “органическое продолжение” своего тела [Художественная культура..., 1984, с. 190]. Данную особенность земледельческого мировоззрения, связанную с непосредственной включенностью человека в окружающую среду и природные циклы, А.Я. Гуревич метафорически емко выразил в следующей форме: “как и во внешней природе, в жизни человека последовательно сменяются периоды зарождения, расцвета, зрелости, увядания и смерти, которые повторяются из поколения в поколение. И сельскохозяйственные сезоны и поколения людей – кольца на одном и том же древе жизни” [1984, с. 156].

Восприятие календарного года как человека, который рождается, растет, старится и умирает, относится, как уже отмечалось,

к существенным и устойчивым чертам традиционного мировоззрения. Наряду с этим, существовала архаичная по своему характеру традиция отождествления времен года с частями человеческого тела.

Д.К. Зелениным был собран обширный материал о счете времени у разных (в первую очередь, сибирских) народов по частям (суставам) человеческого тела – слева направо, вокруг головы (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 277, л. 69 – 82). Современные исследования подтверждают бытование подобной традиции в культуре коренных народов Сибири. Так, в языке тунгусоязычных народов сохранились такие названия календарных месяцев, как “локоть”, “плечо”, “темя” (“макушка” зимы), “запястье”, “большой палец” и др. [Симченко, Смоляк, Соколова, 1993, с. 202, 213, 218; и др.]. Русским сибирякам был также известен счет месяцев по суставам рук [Там же, с. 213]. “Остатком старой восточноуральской версии года”, созданной уграми и самодийцами Западной Сибири, назвал фрагменты счисления времени “по частям тела” А.В. Головнев [1995, с. 374 – 375]. Авторы коллективной монографии о тюрках Южной Сибири, пришли к выводу, что время в традиционном мировоззрении воспринималось как проявление признаков жизненного процесса, аналогичного человеческому: сезоны сближались с возрастными циклами – рождением, взрослением, умиранием мороза, жары, листьев и т.п. и отождествлялись (наряду с топографическими элементами и отрезками дня) с частями человеческого тела [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 45, 52 – 53]. По образному выражению Мирчи Элиаде [1987, с. 83], традиционные общества пребывали “в раю архетипов”, когда время фиксировалось “лишь в биологическом смысле” (не превращаясь еще в “историю”), т.е., не позволяя своему “разъедающему действию” выявить необратимость происходящих событий.

В этой связи недостаточно обоснованным представляется мнение о том, что подобный способ времясчисления сибирских народов явился заимствованием у русских или же нововведением русской администрации, которой пришлось в XVIII в. “изобрести” “наглядный календарь” с тем, чтобы неграмотное местное население могло регулярно собираться для уплаты ясака [Симченко, Смоляк, Соколова, 1993, с. 213, 220].

Сопоставление традиционных способов фиксации времени у разных народов позволяет сделать предположение об универсальном

характере традиции соотнесения понятий времени с частями тела, в русле которой лежит также зафиксированное среди русских старожилов на Колыме выражение “Адамовы веки” в значении “старина”: *“то было еще при адамышине, при Адамовых веках”* [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 16]. В качестве примера обозначения элементов пространства через категории возраста у русских отметим фразеологизм “дедова сторона”, употреблявшийся как название северной стороны света (который ассоциировался с понятием “старость”) (Новосибирская обл.) [Там же, с. 37].

Исследования Я.В. Чеснова явились своего рода “логическим мостиком”, соединившим телесную (соматическую) и возрастную символику традиционных представлений. Выяснилось, что части человеческого тела в традиционной культуре абхазов служили символами различных возрастных групп. Автору, по его словам, “удалось обнаружить символику возрастов человека, переданную через части его тела”: ноги являлись символом половозрастной группы женщин в репродуктивном возрасте, плечи – символом мужчин молодого и деятельного возраста, голова символизировала старшинство [Чеснов, 1989, с. 136 – 139].

Несомненную связь с подобными представлениями обнаруживает существующий у разных народов обычай наделять всех присутствующих при ритуальном поедании жертвенного животного кусками от разных частей тела последнего в соответствии с социовозрастным статусом приглашенных. К примеру, поедание медвежьего мяса у эвенков включало в себя “ритуальное разделение его на части, предназначенные строго определенным возрастным группам” [Новик, 1984, с. 213]. Общерусский характер носил также обычай собираться в Васильевский вечер (1 января ст.ст.) всей семьей за праздничным столом для поедания “кесаретского” поросенка: *“хозяин делил жаркое... между всеми членами семьи, смотря по возрасту”* (подчеркнуто мною. – Г.Л.), себе при этом он оставлял голову, *“подчеркивая тем самым свое главенство”* [Чичеров, 1957, с. 79 – 80].

Подобная символика возрастных групп (передаваемая через части тела человека или животного) была, видимо, связана с традиционными представлениями о локализации “жизненной силы” в различные периоды человеческой жизни. В работах Н.Е. Мазаловой [1994а, с. 149; 1994б, с. 26], основанных на русском материале, показано, что физические особенности человека (состояние отдельных частей и органов его тела) в традиционном мировоззре-

нии “отражают разные стадии в развитии жизненной силы”, концентрация (распределение) которой в различных органах (и в организме в целом) меняется на протяжении всей жизни. Можно предположить, что аналогом “жизненной силы” в абхазской культуре выступала некая “световая субстанция”, укрытая, по словам Я.В. Чеснова [1989, с. 139], “в ногах и с возрастом переходящая к голове”; принципиальным для настоящей работы представляется вывод автора о том, что “соматическая символика половозрастных групп” может получить свое объяснение “через проблему времени (подчеркнуто мною. – Г.Л.)... переложенного на масштаб человеческой жизни”.

* * *

В обществах, основанных на сельскохозяйственном труде, где производство и потребление носило натуральный характер, изменение условий производства, форм и способов деятельности происходило очень медленно, почти в неизменном виде передаваясь из поколения в поколение. Порядок и характер событий в таких обществах были твердо фиксированы, судьба человека была здесь как бы предопределена заранее и не отличалась принципиально от судьбы его предков. Статус человека средних веков, к примеру, всегда определялся его принадлежностью к корпорации (рыцарским орденом, монастырской братией, гильдией купцов, ремесленным цехом, сельской общиной и пр.), которая так или иначе препятствовала развитию личности, сковывала ее инициативу, лишая возможности поиска новых путей жизни [Гуревич, 1984, с. 172, 200]. По замечанию французского историка-медиевиста Ф. Ариеса, “единый поток коллективной жизни охватывал все возрасты и состояния, не оставляя никому времени для одиночества и интимности” [1977, с. 239].

В силу этих факторов не только природно-астрономическое, но и историческое время также осознавалось в обычных для человека традиционного общества антропоморфных категориях: согласно популярной для средних веков концепции, исторические эпохи от сотворения Адама до рождения Христа и конца света рассматривались как возрасты человечества (детство, отрочество, молодость, зрелость и старость) (см.: [Гуревич, 1984, с. 132]).

Интерпретация исторического времени в категориях возраста следовала из особенностей исторического сознания доиндустриальной эпохи. Собственно социальная (историческая) ритмика еще

не выделилась из циклических ритмов природы, а социальные процессы были подчинены природным, астрономическим, ритмам; следовательно, социально-историческое время в тот период не осознавалось как собственно историческое (необратимое, линейное), а отождествлялось с астрономическим временем, в основе которого лежат природные закономерности или природные циклы (см.: [Лой, Шинкарук, 1979, с. 74]).

Характеризуя феодальное общество, Марк Блок, в частности, отметил “симптомы глубокого равнодушия к времени”, выразившиеся в пренебрежительном отношении к знанию точного возраста не только у простолюдинов, но даже у членов королевских семейств. Помимо этого указанные симптомы проявлялись в отсутствии хронологических данных в многочисленных грамотах, единственным смыслом которых было сохранение памяти о событиях, в нелепых цифрах бесчисленных хроник и поразительных ошибках различных вычислений, причины которых, по мнению автора, крылись в том, что “вкус к точности” с его уважением к числу был глубоко чужд людям той эпохи [Блок, 1986, с. 137 – 138].

Способы восприятия категорий возраста и времени в исторической ретроспективе оказываются, таким образом, тесно связанными, что обуславливает принципиальную возможность их взаимной перекодировки (см.: [Любимова, 1999]).

Капиталистический способ производства обнаружил наличие специфически социальной ритмики, отличной от природной (нетождественность социально-исторического и природно-астрономического времени), небывало активизировал и ускорил развитие всех сфер жизнедеятельности, разорвал исконные узы рода, семьи, общины и других видов корпорации.

Изобретение механических часов в конце XIII в. знаменовало собой, по удачному определению А.Я. Гуревича [1984, с. 163], появление “*бескачественного времени*”, нейтрального по отношению к наполняющему его содержанию. Благодаря неземледельческим занятиям бюргерство первым вырвалось из “заколдованного круга циклического времени”, включилось в борьбу за наиболее разумное и деловое его использование. Новое восприятие времени и новое к нему отношение были, таким образом, следствием развития буржуазных отношений, которые вели к освобождению человека от пут патриархальной связанности, к превращению его в личность, полагающуюся прежде всего на свои силы [Барг, 1979, с. 48 – 50].

Индивидуальный возраст можно в определенном смысле рассматривать как личное время, точное знание которого предполагает определенный уровень развития самой личности. Утвердив личную свободу, капитализм создал у индивида общий подъем чувства личности. Развитие личностного начала вело к тому, что человека в большей степени оценивали по его собственным заслугам и в меньшей – по социальному происхождению и положению. Не случайно значение понятия “возраст” возросло именно в эпоху буржуазных отношений, когда религиозные и гражданские реформы потребовали его введения в различные документы (что отразило потребность в точном количественном выражении прожитых лет и знаменовало собой появление “*бескачественного возраста*”. – Г.Л.). В Западной Европе этот процесс в наиболее образованных слоях общества начался в XVI в. [Ариес, 1977, с. 217]. Понятие “Новое время” явилось, таким образом, не только хронологическим рубежом Всемирной истории, положившим начало отсчета эпохи буржуазных революций, но и новым способом восприятия самого времени.

Приведенные материалы позволяют высказать предположение, что восприятие собственного (личного) возраста во все эпохи находилось в прямой зависимости от типа восприятия природно-астрономического и социально-исторического времени, а потребность в знании точного возраста была тесно связана с уровнем развития самой личности.

1.3. СПЕЦИФИКА РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Общие положения, касающиеся традиционного восприятия категорий “возраст” и “время” (в том числе, в эпоху европейского средневековья), применимы к русской и восточнославянской культурной традиции в целом [Человек и история..., 1987; Белобородова, 1994; и др.].

Об этимологии слова “время”, связанной со значениями “вертеть”, “вращать”, т.е., с понятием цикличности, уже говорилось. Отметим, что относящееся к тому же семантическому гнезду древнерусское слово “верста” имело как пространственный (расстояние, которое проходит пахарь до поворота плуга), так и временной, в том числе возрастной, смысл (“юн верстою” в значении “молод годами”) с некоторым социальным оттенком (возраст, пара, сверстник/ровесник, слой, социальная группа), кроме того, у русских сибиряков бытовало выражение “в версту” в значении “в ровню”:

“в версту нашему Селиверсту” [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 33; Фасмер, 1986, т. 1, с. 300; Цыганенко, 1989, с. 54; Бернштам, 1988, с. 101].

Разноплановые источники XIX – начала XX в. (в силу общинного образа жизни российского крестьянства, его корпоративности) сохранили традиционные представления о возрасте и связанной с ним символикой возрастных процессов и состояний. В публикациях последнего времени вновь обращается внимание на высказанную в свое время В.Я. Проппом мысль об архаическом характере русской традиционной культуры. Напомним, что в его классическом труде о русских аграрных праздниках речь шла о том, что “русский обряд (представленный материалами именно XIX – XX вв. – Г.Л.) по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы... русский материал... показывает земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах” [Пропп, 1963, с. 98]. С.Б. Адоньева, автор предисловия ко второму изданию его труда, замечает: “Если эта идея верна, то она вводит совершенно новую проблематику в описание социокультурных процессов новой и новейшей русской истории. Носителями такой магической культуры “сил” (типологически сопоставимой с культурами народов Океании, индейцев Южной и Северной Америки и т.д.) оказывается значительная часть населения России XIX в., в противном случае не было бы возможности собрать столь значительный по объему и притом актуально бытующий обрядовый материал” [Пропп, 1995, с. 10].

Сибирские материалы подтверждают положение о наличии архаических элементов в русской культуре. “При всей сравнительной трезвости ума русского сибирского народа, – писал в 1913 г. А.А. Макаренко [1913, с. 10, 11], – мысль и душа его, благодаря малой культурности и ничтожному распространению... здорового просвещения”, заполнены “суеверным хламом”; сельскохозяйственная деятельность сибиряков (ангарцев) “закостенела в первичных формах отсталой земледельческой культуры; нравы и обычаи у них до удивления архаичны”.

Знание точного возраста и даты рождения еще в XIX в. не было характерным для основной массы крестьянского населения [Бернштам, 1988, с. 52]. В крестьянской среде, как известно, не принято было отмечать дни рождения (отмечались лишь дни именин. – Г.Л.): в подавляющей своей части русское крестьянство практиковало

иные, традиционные, отсчеты времени и возраста. К примеру, корреспондент этнографического бюро князя В.Н. Тенишева сообщал из Владимирской губ.: *“Время найма не определяют месяцами и числами, а всегда заговеньями и постами... например, от Пасхи до Покрова... Начало пашины, жнитва определяется тоже по праздникам, а в календарь тут уж не смотрят, еще следят за состоянием погоды, сухостью земли, спелостью хлеба на корню. Бабы ведут счет времени неделями... Смышленная баба заранее знает бег календаря, коль скоро узнает число праздника Пасхи, (может сказать) сколько недель будет Рождественский мясоед, и сколько Петровский пост, хотя названий месяцев даже не знает. Они считают десятками недель: от Рождества до Евдокии – 10 недель, от Евдокии до вешиного Николы – 10, от Николы до Ильина дня – 10, от Ильина до Покрова – 10, от Покрова – до зимнего Николы 10 и от Николы до Рождества – лишние дни”* (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 62, л. 6).

Сибирские материалы показывают, что в повседневной жизни время воспринималось крестьянами как определенные циклы сельскохозяйственных работ. Г.С. Виноградов, к примеру, в первые годы XX в. сообщал, что в Иркутской губ. *“крестьяне время исчисляют не по месяцам, а по рабочим сезонам (“сенокосом”, “в страды”, “в пашиню” и т.п.) или по определенным промежуткам времени от праздника до праздника. Назвать текущий месяц и... перечислить месяцы по порядку – это могут не многие (подчеркнуто мною. – Г.Л.)”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 8 – 9). В то же время, следует отметить, что в официальных документах, составленных от имени крестьян в XVIII – XIX вв. (согласно данным сибирских и центральных архивов), названия сезонов и месяцев, а также даты различных событий указывались достаточно точно [Миненко, 1991, с. 170].

В течение суток время также измерялось в относительных, а не в абсолютных (т.е. по часам) величинах. У Г.Н. Потанина сказано, что суточное время сибиряков распределяется следующим образом: *“ставальна пора”, “чайна пора”, “обед”, “паужна”* (4 часа пополудни), *“сумерки”, “сидень”* (вечер), *“потух”* (заря) и т.п. (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 119]. Г.С. Виноградов приводит пояснения: *“«ставальна пора» – когда первый петух после полуночи пропоет; «к свету» – когда измолотят два овина”* и т.п., и заключает: *“...часов не знали – шагами тень мерили, ночное время узнавали по кичигам (созвездиям)”*

(АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 10 – 11). Отметим, что подобные фразеологизмы для обозначения отрезков дня фиксируются и в современных диалектологических исследованиях: *“первая запряжка”* (время работы в поле с утра до обеда), *“вторая запряжка”* (время работы в поле от обеда до вечера (Новосибирская обл.); в том же значении употребляли слово *“уповод”*); *“утичыё гнездо”* (созвездие, по которому узнавали, *“сколь до свету осталось”* (Томская обл., Красноярский кр.)) и т.п. [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 49, 137, 193].

Согласно полевым материалам, вплоть до недавних пор время в деревне определяли *“по петухам”* и *“по солнцу”*. По словам А.Г. Власовой (1934 г.р., росс.*), вставляли обычно *“со вторыми петухами”* (в 4 – 5 часов утра); *“с третьими петухами”* (в 6 часов утра) *“только ленивые хозяйки вставали”*; в светлое время суток отмечали, *“на прибыль”* или *“на убыль”* идет день, что было важно при выполнении хозяйственных работ и некоторых обрядовых действий, например, *“дружка с тысяцким на свадьбе смотрели, чтоб день не на убыль шел, когда невеста с женихом венчаться поедут”* (с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край).

Архаичный способ определения времени по солнцу (через специальное отверстие в стене) был зафиксирован недавно А.Ю. Майничевой [1997] при изучении принципов ориентации жилища русских крестьян-сибиряков.

Так же как и время, возраст, согласно сибирским материалам, воспринимался крестьянами в значительной степени как относительная, а не абсолютная величина. Т. Успенский [1859, с. 31], к примеру, отмечал, что *“каждое семейство повинуется одному из своих членов, большаку, а женщины, кроме того, старшей из них хозяйке, большухе. Большак выбирается... смотря по разуму и расторопности, так что младший летами берет иногда преимущество над старшим без обиды для последнего”* (Шадринский уезд, Пермская губ.).

Особенно наглядно относительность возрастных понятий проявляется на примере такой категории, как *“старик”*. Описывая быт крестьян-старожилов Нарымского края, Н.П. Григоровский подчеркивал: *“Если крестьянин женил своего старшего сына, тогда он*

* Здесь и далее в тексте рядом с фамилией информатора и годом его рождения указывается группа населения, к которой он себя причисляет: сиб. – *“сибиряки”*, чалд. – *“чалдоны”*, росс. – *“российские”*, керж. – *“кержаки”* и т.п.

считает себя уже стариком, хотя ему еще с небольшим 40 лет. Он как будто отдаляется от семейства, устраивая для себя со старухой спальню в особой комнате. Работает он с этого времени меньше и берет на себя стариковскую работу, которую в Европейской России исполняет старик лет 70. Иногда от такого крестьянина, – с иронией добавлял автор, – на так называемой его старости родится человек пять детей!” [1879, с. 4; см. также: Миненко, 1985].

Бытописатель крестьянской жизни из Енисейской губ. в заметке от 1847 г. упоминает такие слои населения, как “взрослые”, “малолетние” и “старики”, причем всех лиц моложе 20-ти и старше 35-ти лет автор, соответственно причисляет к категориям малолеток и стариков. *“Малолетние, – как сказано в описании, – в свободное от полевых и домашних работ время занимаются разными детскими игрушками, а взрослые от 20 до 35 лет... тоже некоторые старики имеют привычку собираться к питейному дому”* (Тесинская волость) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 10 об.).

Отметим, что традиционное деление населения на три возрастные группы накладывало отпечаток на позицию государства в вопросах налогообложения: так, к примеру, в положении о новом порядке сбора податей в Западной Сибири, введенном в 1790 г., речь шла о том, что вся сумма тягла должна располагаться на “годных” работников; “малолетние” же и “престарелые”, как было сказано в документе, от раскладки освобождаются [Миненко, 1985, с. 90].

В хранящихся в районных архивах Новосибирской области дореволюционных документах, касающихся планирования земельных наделов и землеустройства в целом, речь идет о тех же группах населения, причем категория “годных” работников, “бойцов”, несущих основную тяжесть податей и повинностей, включает лиц значительно более широкого возрастного диапазона: *“На пай имеют право лишь годные работники, бойцы в возрасте 15 – 60 лет, вследствие чего у стариков, вышедших из подати, пайки отбирают и передают молодым бойцам”* (д. Никонова, Николаевская вол., Барнаульский уезд, Томская губ., 1908 г.) [Маслянинский районный архив, ф. 1, оп. 1, № 1, л. 5 об.]; *“На полный пай имеют право только “бойцы” (15 – 60 лет); старики же получают лишь часть его”* (д. Ерестная, Чингисская волость, Барнаульский уезд, Томская губ., 1908 г.) [Сузунский районный архив, ф. 7, оп. 1, № 3, л. 4 об.]; *“Малолетние получают пай из пустошей”*

(д. Заковряжина, Чингисская волость, Барнаульский уезд, Томская губ., 1908 г.) [Сузунский районный архив, ф. 7, оп. 1, № 4, л. 3 об.] и т.п.

К архаичным отсчетам времени и возраста, как считает Т.А. Бернштам [1988, с. 52], можно отнести те из них, которые были связаны с лунным календарем или с “отсчетом по биорастиельным циклам, объединявшим рост человека, животных и растений”. В северно- и западнорусских губерниях, к примеру, слово “молодик” употреблялось в значениях “молодожен” и “молодой месяц”; слово “ветох” также имело два значения – “старик” и “месяц на ущербе” [Там же, с. 37, 52, 109]; в Сибири также зафиксированы выражения “на молоду” (в новолуние) и “на старике” (на исходе лунного месяца) (Красноярский край) [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 115, 120]; в “Списке Тобольских слов и выражений”, составленном в 1899 г., читаем: “ветхий” – означает “старый, слабый”; “ветхая пашня – т.е., истощенная” [Зобнин, 1899, с. 489]; слово “ржаница” во Владимирской губ. означало одновременно “женщину, рожающую мальчиков”, и “период жатвы” [Бернштам, 1988, с. 38].

Многие виды хозяйственных работ и ритуальных действий совершались в зависимости от той или иной фазы луны: к примеру, считалось, что “...переход на новоселье следует совершать при свете молодого месяца, хорошо выполнить его и в полнолуние. Но ни в коем случае не следует переходить на новоселье на ущербе месяца, ибо переход в такое время обуславливает собою верный ущерб в хозяйстве, его расстройство и даже гибель” (Тюменский уезд, Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 60 – 63].

Архаичной же, по мнению Т.А. Бернштам [1988, с. 52, 55 – 56], можно считать связь начала года (или какого-либо календарно-хозяйственного цикла) с началом определенной возрастной нормы человека: “битье на межи”, обрядовое “пострижение” и “посаждение на коня”, приуроченные к определенным календарным и сельскохозяйственным вехам, знаменовали собой переход в новый социовозрастной статус. Г.Н. Потанин [1864, с. 58] в очерках юго-западной части Томской губ. привел обрядовую формулу, бытовавшую еще в середине XIX в. как приветствие родителям новорожденного: “Желаю вам сподить, скормить и на коня посадить”.

Такова же заклинательная формула из святочной колядки, записанной от калужских переселенцев: “Зароди вам Боже, жито, пошеничку, / Всякую пашничку, / Кто даст пятачок, тому сына

родить / И на коника садить, / На молоденькова, / На вороненькова!”
[Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, № 136].

Итак, общинный образ жизни российского крестьянства, его корпоративность, относительно медленное проникновение капиталистических элементов в сельское хозяйство явились причиной длительного сохранения архаичных представлений (в том числе, касавшихся восприятия категорий времени и возраста) в русской (и шире – восточнославянской) культурной традиции.

1.4. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ГРУППЫ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ

Русское население сибирского региона в этнографической литературе принято делить на две большие группы – старожилов, предки которых мигрировали в Сибирь с XVII в., и переселенцев, которые 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 гг. XIX в. 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 губ. 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. 9 об.).

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 угодыя (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 угощенье в виде нескольких ведер водки”*, поэтому вынуждены были на первых порах наниматься к старожилам в батраки [Лямзин, 1971, с. 6 – 7].

Обоюдное размежевание на “своих” и “чужих” подкреплялось осознанием значимости, неповторимости собственной культуры и

нередко дополнялось уничижительными характеристиками чужаков. К примеру, “российский” край с. 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 проводах Масленицы у А.К. Третьяковой (1905 г.р.), приехавшей в 16-летнем возрасте из Орловской губ. в Алтайский край, где ее поразила стоявшая на санях печь, из трубы которой шел дым от горевшего в ней кизяка.

Материалы, свидетельствующие о богатом пласте дохристианских, языческих представлений и верований сибирских крестьян, позволяют, по мнению А.М. Сагалаева, говорить не только о сохранении, но и о существенном *оживлении* (курсив мой. – Г.Л.) славянского язычества в специфических условиях сибирской “воли”, вдалеке от зоркого ока Москвы. Масштабы и причины этого явления, считает автор, до сих пор не оценены по достоинству. В частности, не выяснено, насколько этому “второму изданию” восточнославянского язычества способствовала духовная атмосфера исконно языческой аборигенной Сибири.

Планомерный сбор полевого материала, проводившийся в течение многих лет в различных районах Западной и Восточной Сибири, позволил выявить наличие особых 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 в.), включая украинцев и белорусов.

К сибирякам-старожилам мы относим ту часть проживающего за Уралом русского населения, представители которой убеждены, что их деды и прадеды - местные (“здешние”, “коренные”) жители, и не знают, когда и откуда приехали в Сибирь их предки. Подобная группа была, в частности, выявлена в Ярковском и Ялуторовском районах Тюменской области – на территории, избежавшей массового притока переселенцев в начале XX в. [Лебедева, 1992]. Отметим, что термин “чалдоны”, который иногда рассматривается в качестве самоназвания русских сибиряков-старожилов, оказался практически не знаком местным жителям. Г.А. Ганихин (1904 г.р., сиб.), к примеру, категорично заявил, что “чалдонов здесь никогда не было, одни сибиряки жили”. То же самое подтвердили и другие информаторы (с. Иевлево, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Возможно, чалдонами “коренных”

Рис. 2. Женщина в семейском костюме. Бичурский р-н, Республика Бурятия. (Фото автора).

русских сибиряков называли более поздние российские переселенцы, поскольку это название было широко распространено именно в районах контактного расселения указанных групп населения.

Чалдоны (челдоны) составили группу информаторов, представители которой также относят себя к коренным сибирякам, утверждая, что их деды и прадеды родились в Сибири. Нередко термин “челдон” расшифровывается как “человек с Дона”; Е.Ф. Фурсова,

Рис.3. Российские переселенцы на пути к своим участкам, нач. XX в. (АГКМ)

говоря о народной этимологии понятия, рассматривает версию о казачьем происхождении чалдонов [1997, с. 15 – 16]. В XVII – XVIII вв. чалдонами были основаны многие поселения в Болотнинском, Тогучинском, Сузунском, Маслянинском и других р-нах Новосибирской области.

Отличие старообрядцев от основной массы православного населения заключалось, прежде всего, в приверженности староверов старой, дониконианской вере. Термин “кержаки” (от названия легендарной реки Керженец в Нижегородской губернии – места первоначального расселения старообрядцев) широко бытовал в Сибири наряду с другими наименованиями (например, “поляки”), отражавшими названия мест выхода староверов [Фурсова, 1997, с. 17]. Отметим, что название забайкальских старообрядцев - “семейские” - некоторые исследователи также связывают с гидронимом, а именно с названием реки Сейм [Селищев, 1920, с. 69].

В отличие от православных, которых старообрядцы презрительно называли “щепотниками” за то, что те крестились “щепотью” (1-м, 2-м и 3-м пальцами), сами староверы крестились особым крестом, прижимая 1-й, 4-й и 5-й пальцы к ладони. Если “*мирская*” (православная) выходила замуж за кержака, то ее перекрещивали, трижды окуная в прорубь (записано от Е.Т. Чезгановой, 1905 г.р., росс., с. Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). В целом, конфессиональная принадлежность для старообрядцев была, по всей видимости, важнее, чем этническая.

Переселенцы из Европейской части России составили самую многочисленную группу из числа опрошенных. Начиная со второй половины XIX в. российские крестьяне ехали в Сибирь по причине нехватки земли - “*на вольную землю*”, поскольку в Рос-

сии *“села частые были”, “землю лаптями мерили”, “под паном работали”* и т.п. (записано от переселенцев из Курской, Полтавской и Могилевской губерний). В XX в., особенно в 1920 – 30-е гг., в Сибирь бежали от голода и разрухи. Представители этой группы населения до сих пор осознают себя *“российскими”* (*“рассейскими”*), а их дети знают, когда и 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-е гг. 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.

* * *

Всестороннее изучение возрастной символики предполагает, как уже отмечалось, последовательное рассмотрение деятельности всех возрастных групп, которыми была представлена крестьянская община Сибири XIX – начала XX в. [Любимова, 1997б]. Рассмотрим на сибирских материалах характерные аспекты темы, а именно – проявление возрастной символики в названиях, костюме и обрядовом поведении (в данном случае, в сфере семейно-брачных отношений) отдельных возрастных групп.

1.5. СИМВОЛИКА ВОЗРАСТНЫХ НАЗВАНИЙ

Общее название членов половозрастной группы, нередко содержащее архаичные представления, является одним из наиболее

Рис. 4. Ребенок в зыбке, д. Марьясово, Сибирь, 1906 г. (АРЭМ)

значимых признаков последней. Приведем некоторые половозрастные названия, бытовавшие среди русского населения Сибири, привлекая, при необходимости, общерусскую терминологию.

Дети, как правило, имели собирательные (внеполовые и вневременные) названия, характеризовавшие их рост и поведение [Бернштам, 1988, с. 25]: “мелочь”, “без годков” – называли в Сибири детей младшего возраста [СРНГ, вып. 18, с. 102; Зверев, 1985, с. 115]; жители приалтайских сел в качестве переносного обозначения детей употребляли слово “черево” (чрево): “и змея не ест своих черев” [Вербицкий, 1863, № 23].

О начинающих ползать детях говорили “паполза” (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 12, л. 8 об.), о начинающих говорить – “лопотун” (Красноярск. Край) [СРНГ, вып. 17, с. 141], о ребенке, начавшем ходить – стал “дубок (дыбки) стоять” (Новосибирская обл., Хакасия) [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 68, 69].

Неоформленность, неопределенность статуса младенцев подчеркивалась такими терминами, как “кувятка/кувяка”, имевшими значения “младенец, ребенок”, а также “сырой, непропеченный хлеб” (Псковская, Тверская губернии) [СРНГ, вып. 15, с. 393].

Отождествление ребенка и хлеба, характерное для большинства традиционных культур, особенно ярко проявилось в обряде “перепекания” младенцев, которому в некоторых местах (Владимирская губ.) подвергались все дети: при этом мать клала ребенка на хлебную

лопату и сажала его (или имитировала его сажание) в печь [Кабакова, 1994, с. 34 – 36]. В Сургутском крае, как писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 218 – 219], при “рахите” или “собачьей старости” *“три дня сажают ребенка на лопате в печь на несколько минут”*; в Енисейской губ., по свидетельству М.Ф. Кривошапкина [1865, с. 3], таким же образом излечивали “сушец”, но потом обязательно окатывали ребенка *“водой из бутылки, которая некоторое время простояла в тесте”*. Семейские Забайкалья (с. Шаралдай, Мухоршибирский р-н, Республика Бурятия) имитировали “перепекание” заболевшего ребенка следующим образом: мать держала обнаженного младенца возле устья печи, а знахарка, взяв деревянную лопату, которой вынимают из печи хлеб, на мгновение помещала ее внутрь устья; движения лопаты повторялись множество раз во время троекратного прочитывания заговора [Стадник, 2000, с. 31].

Новорожденный, как известно, не считался человеком пока над ним не совершался ряд ритуальных действий; обрядовое “перепекание”, предполагавшее, что всякий ребенок рождается “сырым” и нуждается в “доделывании”, было, таким образом, направлено на отделение ребенка от сферы “чужого” (природного, нечеловеческого) и приобщение его к сфере “своего” (культурного, человеческого) [Байбурин, 1993, с. 41, 53 – 54].

В качестве возрастного термина с “языческим” оттенком (нехристь) нередко использовалось этническое название соседнего народа [Бернштам, 1988, с. 25], примером чего может служить бытовавший в Нарымском крае обычай, согласно которому ребенку

до крещения не надевали рубашку, “почитая это неприличным”, и называли его “татаринном” [Григоровский, 1879, с. 2].

Пренебрежительно-насмешливый оттенок по отношению к детям имели такие термины, как “сарынь”, употреблявшийся в качестве бранного слова в значении “вольница”, и “челядь” (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 37]. В XIX в. слово “челядь” имело общерусское хождение в качестве названия детей, а иногда и подростков. Именно в этом значении его использовал автор “Сибирского народного календаря” А.А. Макаренко [1913, с. 47, 68, 129]: *“Повсеместно «на свету»... первого дня праздника... «челядь» бегают по избам и славят «Рождество твое, Христе Боже наш»”; “В Новый год, на заре, «челядь»... в одиночку и группами «посеват» овсом, как это совершается в России”; “С Егорья женщины и «челядь»... копают «саранки»”*. В значении “члены семьи”, “слуги”, “крепостные” в указанный период оно уже давно считалось анахронизмом. Славянская же основа этого слова, как установил О.Н. Трубачев [1959, с. 150], восходит к индоевропейскому термину *kel, связанному с отсчетом времени и пространственными измерениями: к примеру, славянское слово “чело” (лоб) имело также значение “половина суток” (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 277, л. 82).

В качестве подростковых в Сибири, как и в России в целом, широко использовались названия, употреблявшиеся в то же время для обозначения подрастающих особей в *животном* мире: “недоростыш” в значении “человек, животное или растение маленького роста” (общерусское) [СРНГ, вып. 21, с. 30]. Не достигшего совершеннолетия мальчика в Енисейской губ. называли “недоростиком” [Там же]; девочка-подросток на Русском Севере звалась “недоросленкой” [Там же, с. 29]. В то же время, в Сибири вообще и на Индигирке в частности зафиксированы термины “недорост” и “недоросль”, означавшие “шкуру теленка-оленя до года” и “шкуру молодого оленя” [СРНГ, вып. 21, с. 29, 30]. В качестве возрастных использовались также термины, производные от *рыбных* и *птичьих* названий: “мелюзга” в общерусском значении “дети” и “мелюзга” в значении “мелкая рыба типа окуньков” [СРНГ, вып. 18, с. 103, Сиб.]; “зуёк” в значениях “мальчик-подросток, помощник на промысловом судне” (севернорусское) и “птица из породы куликов, чаек” (Тобольская губ.) [Бернштам, 1988, с. 26; СРНГ, вып. 12, с. 21 – 22]. Из названий, производных от *растительных* понятий, отметим термины “роща” в значениях “подростки обоего пола”,

Рис. 5. Группа детей старообрядцев-поляков в будничной одежде. Горный Алтай, Бийский о., 1924 г. (АРЭМ)

“различного возраста деревенская молодежь” [Макаренко, 1913, с. 126, 170] и “верба” в значении “красавица” (Тобольская губ.) [Попов, 1866, № 17], “красивая, высокая, статная девушка или женщина, покачивающаяся при ходьбе” (Пермская губ., Урал,

Омская обл., Хакасия) [СРНГ, вып. 4, с. 120; Фразеологический словарь..., 1983, с. 24].

Подключение к активной трудовой жизни семьи и общины в подростковом возрасте обусловило обилие социально-хозяйственных терминов, использовавшихся для обозначения данной возрастной категории. Сам термин “ребята/робята”, этимологически связанный с понятием “робить, работать”, обусловил его буднично-трудовое употребление. В краеведческой литературе приводятся подробные перечисления сельскохозяйственных и домашних работ, к которым подключались крестьянские дети подросткового возраста.

Бытописатель жизни крестьян Шадринского уезда Пермской губ. Т. Успенский констатировал: *“Дети мужского пола с 5 лет начинают ездить верхом на лошади и гонять скот на водопой, с 8 лет мальчик зовется борноволом и управляет лошадей при распашке и бороньбе земли, в 14 – хорошо владеет косою, серпом, молотилом, топором и принимается за соху. Дети женского пола садятся за прялку и начинают пасты цыплят, с 10 – берутся за иголку и серп, водятся с зыбочными малютками и домовничают во время страды, с 14 – садятся ткать за кросна, проворно жнут и косят”* (Тесинская волость, Минусинский уезд, Енисейская губ.) [Успенский, 1859, с. 31] (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 6).

Ф. Зобнин счел необходимым дать определение термину “борноволок” в “Списке Тобольских слов и выражений”: *“«...борноволок» – мальчик лет 7 – 11; при полевых работах дети вышеуказанного возраста бывают борноволами, обязанность которых состоит в том, что они ездят верхом на одной из запряженных в бороны лошадей”* [1899, с. 488].

А. Третьяков из того же Шадринского уезда сообщал: *“Всякий крестьянский мальчик 13 лет способен владеть сабаном, а с 16-летнего возраста (подростки) уже отправляют все полевые работы”* [1852, с. 190].

В промысловых районах подключение детей к трудовой жизни взрослых происходило несколько позднее, чем в земледельческих. *“Промысловый образ жизни сургутян, – писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 86 – 87], – мало дает возможности пользоваться... применением детского труда. Даже в школьном возрасте 12 – 13 лет мальчик мало является полезным в промысловой жизни... хотя с этого времени подростки уже начинают принимать участие в тех или других более легких промысловых занятиях: ставят ры-*

боловные сети, смотрят ловушки в лесу, приучаются косить сено, пилят дрова и др.” (Сургутский край).

Н.П. Григоровский [1879, с. 11, 16, 18] наглядно показал, каким образом увеличение трудовых обязанностей в семье сочеталось с нарастанием личной свободы подростков обоего пола: *“В 14 лет мальчик помогает отцу в промысле. Работы ему прибавляется, но зато прибавляется и свободы. Летом он уже не ложится спать в общей избе, а устраивает для себя постель где-нибудь в амбаре или в погребе. Теперь он без дозволения родителей уходит на вечеринку... Дочь в отличие от сына не член семьи, а временная гостья. До 8 лет девка не имеет никакой работы... В 8 лет мать... дает ей пряжу... С 8 до 14 лет дочь находится под строгим надзором матери. С 14 лет девушка сама распоряжается своими поступками. Весной и летом она ложится спать тоже в погребе или амбаре, самовольно отправляется на вечеринки”* (Нарымский край).

Внутри подростковой категории имелись более дробные деления: по сообщению С.И. Гуляева, в заводских селах и городах Алтайского округа “малолетками” считались дети, не достигшие 12-летнего возраста, “подростками” – дети 12 – 17 лет (подразделяясь на три группы – 12 – 13, 14 – 15 и 16 – 17 лет), достигшие 18 лет поступали в число “мастеровых” (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 65 об. – 66); при этом подростки 15 – 16 лет как “лица... несущие половину повинностей”, могли также называться “полудушками” (д. Терская, Бийская волость) (ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 75, л. 1).

Такую возрастную категорию, как молодежь, характеризовала терминология, производная от понятий времени и роста и означавшая достижение поры совершеннолетия, а также готовность к вступлению в брак [Бернштам, 1988, с. 28]. “Полный словарь сибирского говора”, в котором нашел отражение один из типичных русских старожильческих говоров Сибири (села Вершинино, Батурино и Ярское, Томский р-н, Томская обл.), приводит общерусское выражение “войти в года/лета” в значении “стать взрослым, поумнеть”: *“она в года вошла (15, 16, 17 лет), созрела, поумнела”* [ПССГ, т. 1, с. 101]. Общерусский характер имели также бытовавшие в Сибири выражения: быть “на возрасте” (достичь совершеннолетия), “в самом прыску” (о девке или парне в расцвете сил), “в самой поре”, означавшие наиболее оптимальный срок для брака [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 31, 46, 161; Фразеологический словарь..., 1983, с. 156; Иванов, Топоров, 1965, с. 68 – 69; Седакова, 1983, с. 36].

Закономерным для аграрного общества примером отождествления этапов взросления человека и фаз приготовления хлеба являлся термин “поспеть”, употреблявшийся по отношению к совершеннолетним девушкам, в данном случае означая “готовность к вступлению в брак”. К примеру, вошедшую в совершеннолетие девушку в Белоруссии и на Украине “*возили в корыте или в саях по селу с криками «поспела, поспела!»*”, что означало, что девушку можно сватать [Зеленин, 1911, с. 244 – 245; Бернштам, 1988, с. 90].

Подобный обычай, как показывают полевые материалы, бытовал еще в первые десятилетия XX в. некоторых в селах Алтая. “*Невесту, – как рассказывал А.Е. Шепелин (1924 г.р., росс.), – выдавали так: посадят в сани, сундук с приданым поставят, ездят по деревням и кричат: “Поспела! Кому нужно?”*, ну, кому нужно, тот и забирает. Она пофыркает и пойдет, хочешь-не хочешь, а идти надо. Старики все меж собой решали” (с. Красногорское, Красногорский р-н, Алтайский край). В Хакасии бытовал фразеологизм “*киснуть как на опаре*”, употреблявшийся по отношению и к детям в значении “полнеть, добреть”, и к злакам – “*буйно расти*” [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 88]. Согласно общерусскому обычаю, хозяйки, выпекая хлеб, специально звали дочерей поглядеть на подходившее в квашне тесто, что можно рассматривать как “метафорическое пожелание плодovitости в будущей семейной жизни” [Кабакова, 1994, с. 34].

Термины “холостежь”, “холостяжник”, (“молодяжник”) и пр. имели в Сибири хождение в основном в качестве обозначения группы молодых неженатых парней. Отметим, что сама основа слова “парень” восходит к древне-иранскому *rapna – широкому кругу понятий, связанных с обозначением социовозрастного класса холостых и женатых молодых мужчин с присущими им военными и свадебными функциями (см.: [Бернштам, 1988, с. 30 – 31]). “Полный словарь сибирского говора” дает следующее определение: “Холостежь – это вообще все молодые парни” (ПССГ, т. 3, с. 18); также А.А. Макаренко [1913, с. 41 – 42] свидетельствовал, что “*ворожба на «Новой гот» сопровождается пением «подблюдных» песен при участии девушек и «холостяжника» (парней), которые собираются для этого в одну из подходящих жилых изб*” (Енисейская губ.).

Термины, которые использовались для обозначения детей, подростков и неженатой молодежи могли иметь, как уже отмечалось,

некоторый социальный оттенок. В дополнениях к этимологическому словарю М. Фасмера О.Н. Трубачев заметил, что в основе родства слов “холоп” и “холостой” лежит не значение “холостить” (кастрировать), как думали некоторые ученые, а значение “стричь” (ср.: средне-русское диалектное “холить” в значении “стричь очень коротко”); стрижка, “уятие волос”, знаменовала в древности возрастную инициацию мальчика, а поскольку остриженный оставался еще очень молодым (подростком), понятны сопутствующие значения “холостой, неженатый”. Точно так же понятно развитие значений “младший из мужчин, подросток” → “подневольный, холоп, раб” [Фасмер, 1987, т. 4, с. 859].

Некоторые исследователи сближают слова “холостой” и “холст”, полагая, что этимологически они восходят к общему термину со значением “пустой, ненаполненный, чистый”. Хотя М. Фасмер назвал подобную комбинацию “абсолютно фантастической” [1987, т. 4, с. 258], отдельные образцы народной лексики и терминологии позволяют настаивать на подобном сближении: так, наряду с обозначением молодых, еще не проявивших своих брачных способностей парней указанный термин мог использоваться для обозначения пустой, незаполненной вышивкой, т.е. “незасеянной”, согласно народной терминологии, ткани (выражаю глубокую признательность Л.М. Русаковой, поделившейся приведенными наблюдениями. – Г.Л.).

Многочисленные примеры использования термина “молодяжник” для обозначения половозрастной группы холостых и недавно женатых парней находим в заметках корреспондентов РГО по сибирским губерниям; у Г.С. Виноградова, к примеру, читаем: “*иной раз молодяжник нанимает ребятишек обойти деревню и пригласить (девушек) на вечерку*” (Иркутская, Енисейская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 73) (см. также: [Арефьев, 1901, с. 99]). Вместе с тем, в изучаемый период зафиксировано употребление данного слова в более широком значении “молодежь, парни и девушки” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 76), так А. Белослюдов уточняет, что песни “каменщиков” р. Бухтармы записаны им “*со слов молодяжника*” и т.п. (АРГО, р. 62, оп. 1, № 28, л. 31) [см. также: Швецова, 1899, с. 53].

Высшая степень уважения коллектива к выросшим женихам и невестам, надежда на скорое выполнение ими важной биосоциальной миссии – рождение детей – выражались общерусскими терминами “славник/славница”, причем само понятие “славы”,

как отмечает Т.А. Бернштам [1988, с. 35], судя по заговорной магии и обрядовому фольклору, носило достаточно архаичный характер и предполагало наличие всех необходимых для брака качеств.

Описание вечеров в с. Усть-Ницынском Тюменского округа Ф.К. Зобнин [1894, с. 61] сопроводил замечанием о том, что девушки специально берут на них работу “для славы”, т.е. для того, чтобы окружающие по достоинству оценили их мастерство (Тобольская губ.); в Томской губ. также бытовало выражение “пропустить славу”, означавшее потерять репутацию из-за дурных слухов [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 171].

К одному из наиболее архаичных пластов возрастной терминологии и народной культуры в целом относится, как уже упоминалось, растительная и орнитоморфная символика, проявлявшая себя в орнаменте, фольклоре, а также обрядово-игровых комплексах. Т.А. Бернштам, в частности, установила, что образы диких (лесных и водоплавающих) птиц в системе возрастного символизма играли роль “символов половозрастных групп молодежи и «молодых» в различных обрядовых ситуациях”, в то же время образы домашних птиц сохранялись за категорией женщин семейных, причем на первый план выступали мотивы, связанные с культом плодородия [Бернштам, 1982а, с. 21 – 22]. Так, к примеру, в записанных С.И. Гуляевым свадебных песнях Алтайского округа в ходе ритуала происходит постепенное замещение образов диких водоплавающих птиц (“утица”, “сера перепелица”, “лебедь белая”, “сер селезень”) домашними (“серые гуси”): “Утица, утица, ты сера перепелица / Ты пошто рано вылетывала / Из тепла гнезда утчьего? / Не сама собой вылетывала / Выводил меня сер селезень / За правое крылышко, за правое перышко”; “Отставала лебедь белая / От стада лебединого, / Приставала лебедь белая / Ко стаду ко серым гусям...” (ГААК, ф. 163, д. 214, оп. 1, л. 37 – 38). На протяжении обряда жениха называют также “добрым молодцем”, “ясным соколом” (ГААК, ф. 163, д. 214, оп. 1, л. 35 – 35 об.).

Название “молодцы”, характеризующее возрастную организацию парней и молодых женатых мужчин, носило несомненно ритуализованный оттенок, подчеркивающий высокие брачные возможности последних; “соколы” как представители данной организации составляли свадебную дружину жениха [Бернштам, 1982а, с. 30; 1988, с. 30]. В качестве названия дружины нередко использовался также термин “бояре”: “бояре – молодые парни, сопровож-

дающие жениха в свадебном поезде” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 33, л. 7); кроме того существовали также следующие названия свадебных чинов: “первый (второй и т.п.) боярин”, “большие бояры”, “малые бояры” и др. [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 27, 103, 137].

Термин “молодица, молодуха”, будучи парным к термину “молодец”, подчеркивал в отличие от последнего именно семейный статус женщины: “*молодица – недавно выданная замуж женщина*” (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 37]. Заметим, что большинство терминов, относящихся к людям взрослым, семейным, представлены в народной лексике как в мужском, так и в женском варианте (“*большак*”/“*большуха*”, “*хозяин*”/“*хозяйка*” и т.п.), обозначающим завершение биологического роста, физическую и социальную зрелость.

Переход в категорию взрослых членов общины, связанный с достижением социальной зрелости и хозяйственной самостоятельности, сопровождался постепенным отходом от дел представителей старшего поколения. В Тарском округе Тобольской губ. процесс этот, по словам Т. Попова, происходил следующим образом: “*От 15 до 20 лет сын становится правой рукой отца, заменой его в отлучках и болезнях, но все еще в полной от него зависимости. В 20 лет время женить... но у нас остаются холостыми до 25 лет и далее... Когда сын, живущий с отцом, подходит к 30 годам, а отец – на другую половину сотни, то отец все управление домом, нередко и капиталом, передает сыну, а сам сходит на второй план. Лет в 70 он уже не принимает участия в делах сына и чуть-чуть не зависит от него*” [Попов, 1866, № 8].

Взрослых трудоспособных мужчин, имевших семью и ведущих собственное хозяйство, характеризовали, как уже отмечалось, такие термины, как “боец”, “годный”, “большак”, “хозяин” и др. Слова, обозначающие различные степени роста, в данной категории уже не употреблялись [Бернштам, 1988, с. 264]. “Бойцом” в Сибири называли “*обложенного вполне всеми повинностями*”, “*в полной силе*” человека (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 37]; “*полного, настоящего мужчину от 20 до 35 – 40 лет*” (Приангарье) [Сабурова, 1967, с. 183]; вопрос о том, можно ли считать данный термин указанием на способность представителей данной категории выполнять не только трудовые, но и военные функции, остается пока открытым. Близким к нему по значению (а в ряде случаев

Рис. 6. Алтайские крестьяне с землеустроителем, нач. XX. в. (АРЭМ)

синонимичным) можно считать термин “годный”, также употреблявшийся по отношению к способным выполнять натуральные повинности работникам “не моложе 15 и не старше 50 лет” (Алтайский край) (ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 4, л. 10). Крестьянин, плативший подати государству, назывался поэтому “годной (гожей) душой”, а выражение “выйти из годных” означало “потерять трудоспособность”, состариться (Томская губ.) [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 51, 55].

Вообще, понятие старости чаще всего обозначалось с помощью фразеологизма “большие года” [Там же, с. 27; Фразеологический словарь..., 1983, с. 44; СРГНО, с. 36]; выражения “быть под годами”, “выйти из годов”, “потерять года” имели значения “состариться”, “быть пожилым”, “войти в преклонный возраст”, [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 32, 51, 149; Фразеологический словарь..., 1983,

Рис. 7. Проводы новобранцев из Сузуна на войну, 1915 г. (АГКМ)

с. 35, 44, 149; СРГНО, с. 81, 96]. В связи с этим выскажем предположение, что термин “годный” был этимологически связан именно с понятием “год” (“находящийся в самых годах”, т.е., в зрелом возрасте) и лишь позднее приобрел значение “способный к определенной, в том числе, военной деятельности”.

Отметим, что термины “дед” и “баба”, “старик” и “старуха” во многих случаях носили ритуализованный оттенок. Вообще понятие “старик” для традиционного общества являлось не просто возрастной категорией, стадией жизненного цикла, но означало своеобразную социальную роль, отмеченную чертами амбивалентности: с одной стороны, выпадая из процесса орудийной деятельности, старики наделялись чертами неполноценности; с другой, их близость к иному миру (миру предков и духов) обусловила функцию стариков как посредников и перенесение на них роли предков [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 78 – 90].

В этой связи представляется показательным зафиксированный в Тюменском уезде “заключительный обряд новоселья”, в котором роль предка – подателя жизненных ценностей и благ – играл специально приглашенный старик. *“Утром, когда печь уже истоплена и хозяйка дома... все приготовила к обеду, хозяин дома одевает приглашенного для выполнения обряда старика в новую овчинную шубу, хотя бы дело было в жаркую летнюю пору, дает ему... кринку*

Рис. 8. Лекарка-знахарка, Енисейская губ., нач. XX в. (АРЭМ)

с маслом... (и) хлеб с солью... со всем этим старик спускается в подполье избы, а хозяин дома, тоже одетый в шубу, остается... у открытой западни... (и) сверху громко спрашивает... “Кто там ходит?”. ...старик снизу отвечает: “Сам Исус Христос в новой шубе, с кринкой масла, с хлебом-солью, тебе, хозяин, желает доброго здоровья на новом месте. Аминь”... вопрос и ответ повторяются три раза. После этого старик вылезает из подполья, ставит... (продукты) на стол, а затем кланяется хозяину и хозяйке дома и поздравляет их с новосельем” (Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 65].

Известно также, что в славянской мифологии духи предков назывались “дедами” [МНМ, 1987, с. 363 – 364]; “дедушкой-соседушкой” в Сибири, как и в России в целом, называли домашнего духа в образе старика – домового, которым нередко пугали детей (Амурская, Иркутская области) [Фразеологический словарь..., 1983, с. 56]; термин “бабушка” имел общерусское хождение в значении “лекарка-знахарка” [СРГНО, с. 14]; выражение “ветер с дедовой стороны” использовалось для обозначения “холодного, северного ветра” (Новосибирская обл.) [Словарь фразеологизмов..., 1983, с. 37], являясь наглядным примером того, что умершие предки, согласно народным воззрениям, перемещались в мифическое (дикое) природное пространство [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 218].

Особое положение в социовозрастной структуре общины занимали вдовы, солдатки, бессемейные, чернички, вековухи, схимницы, больные от рождения, калеки, юродивые и незаконнорожденные; последняя группа, как отметила Т.А. Бернштам [1988, с. 40], нередко составляла одну категорию под названием “нищие”, “убогие”. Для незаконнорожденных в Сибири, как и в России в целом,

существовали многочисленные названия: “сураз”, (“суразёнок”) (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 37; СРГНО, с. 526]; “байструк”, “девичий сын”, “заугольник”, “найдёныш”, “крапивник” (“подкрапивник”), “подзаборник”, “скверна” [СРГНО, с. 15, 119, 188, 316, 399, 401, 500]. Подобная отмеченность была, несомненно, связана с их аномальным положением в традиционной системе родства; подобно “поскребышу” – последнему ребенку в семье – незаконнорожденный рассматривался как пограничное по своей природе существо, обладавшее в силу этого противоречивыми свойствами [Кабакова, 1994, с. 34 – 36]. Маргинальное положение “черничек”, “старок” (девушек, не вышедших замуж) (общерусское) (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 267, л. 10), бессемейных “одноколки” (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 37] и других представителей данной категории также предопределило двойственное отношение к ним со стороны сельского коллектива.

В целом, названия половозрастных групп русского населения Сибири, как показывают материалы по народной лексике, этнографии и фольклору, во многих случаях сохранили архаичные представления, связанные с ритуальными функциями представителей обозначаемых групп, а само понятие “возраст” означало не столько количественное выражение прожитых лет, сколько определенное состояние человека, фиксировавшее уровень его физического, умственного и нравственного развития, включая брачный и социальный статус.

С этой точки зрения показательным представляется термин “роща”, зафиксированный, как уже отмечалось, в начале XX в. в Иркутской и Енисейской губерниях в качестве названия подростков и неженатой молодежи. В “Сибирском народном календаре” А.А. Макаренко [1913, с. 33, 170] говорится, что крестьяне различают “девыи” и “бабьи” праздники, почитаемые девушками и женщинами, а также праздники той или иной “рошиши”, т.е., “различного возраста деревенской молодежи”. В день Иннокентия Иркутского (26 ноября ст.ст.), к примеру, “рошиша” ангарских подростков устраивает “перву вечереньку с игришишами”; на Николу зимнего (6 декабря ст.ст.) “рошиши” подростков обоего пола устраивают “втору вечереньку с игришишами” и т.д. [Там же, с. 123, 126]. Происхождение термина автор, по-видимому, связывал с обычаем отмечать весенне-летние праздники в лесу, в рощах, что видно из следующего примера: 1 мая “молодежь справляет маевку, для чего собирается по возрастам в рощах на берегу озера или

реки. Девушки варят яйца, парни приносят водку, прянички и прочие гостинцы” [Там же, с. 76].

Полевые материалы подтверждают наблюдение А.А. Макаренко о том, что в праздничные дни деревенская молодежь собиралась “по возрастам”, в том числе, в лесу, в рощах; девушки разного возраста (10 – 12, 13 – 16 и 17 – 19 лет), к примеру, совершали обрядовые действия на Троицу отдельно друг от друга (записано от Т.Ф. Ивановой, 1915 г.р., росс., с. Чемское, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Однако происхождение термина “рошша” (роща) как половозрастного названия связано, как представляется, не с этим обычаем. В.Н. Харузина [1911, с. 47], к примеру, подчеркивала, что участие детских и молодежных групп в обрядовой жизни признавалось “возможным, желательным или необходимым” тогда, когда участники обрядовых действий стремились повысить производительные силы природы – рост злаков, обилие плодов, размножение животных видов и пр., поскольку исполнители в данном случае рассматривались как “полная сил, еще растущая, крепнущая часть населения (подчеркнуто мною. – Г.Л.)”.

В материалах А.А. Макаренко [1913, с. 89] термин “рошша” употребляется для обозначения подростков и молодежи обоего пола; лишь в одном случае из приведенного автором примера следует, что указанный термин обозначал только девичью группу: “...в Петров день, ангарские девицы, делясь на «рошиши», в сопровождении парней уходят на озеро, реку или в лес варить яйца, разговляться «молосным» и повеселиться вволю”. Можно предположить, что первоначально термин “рошша” использовался для обозначения только девичьей группы и лишь со временем распространился на всю группу подростков, которая противопоставлялась группе “взрослой молодежи”. “...со второго дня Рождества, – читаем у А.А. Макаренко, – открываются по селениям вечерки... Этому удовольствию предаются «рошиши» подростков обоего пола, но только в первые три дня: взрослая же молодежь продолжает свои игрища во все святы вечера и страшны вечера” [Там же, с. 135].

Предположение об изначальной принадлежности термина “рошша” исключительно девичьей возрастной группе подтверждается исследованиями по свадебной обрядности, и в частности – действиями со свадебным хлебом на разных этапах свадьбы. Так, Л.С. Гвоздикова [1981, с. 207, 213] пишет, что название “роща” (“сад”, “коровай”) для свадебного хлеба было известно

в южной Великооруссии, в Белоруссии и, отчасти, на Севере; обряд продажи свадебного хлеба жениху подругами невесты, по мнению автора, целиком повторяет обряд продажи “девьей красоты” (елочки, березки, ленты), основным мотивом которого, по мнению исследовательницы, выступает мотив потери невестой девственности.

Особенно наглядно эротическая символика выступает в описании обряда, зафиксированном В.Н. Харузиной [1914, с. 179 – 181] во Владимирской губ.: *“свадебное печенье”,* приготовленное в доме невесты ее родственницами и подругами, *“изображает лес и называется “роща”. Лес изображают палочки разной высоты, окутанные разноцветной бумагой. Эти деревца воткнуты в “землю”, т.е., в самое печенье... “Роща” привозится в дом молодого после венчанья... После ужина печенье раскупают гости. В “землю” втыкают две палочки, к которым прикрепляется переключатель со свободно на ней двигающимся кольцом... через колечко продевают нитку, один конец которой прикрепляется к выбранному дереву, и тащат за другой конец. Когда лес весь раскуплен, жених должен выкупить “землю”. Он кладет больше других. После выкупа “земли” невеста разламывает (печенье) на куски и раздает присутствующим”.*

Более ярко роль подруг невесты выступает в описании М.В. Красноженовой [1914, с. 99 – 110], сделанном в том же году в Томской губ.: *“Подруги невесты готовят тесто, потом сваха кладет каравай на лист и “обряжает” его... Перед отъездом к венцу... подружки украшают репейник или сосновую ветку цветными бумажками, лентами, цветами, втыкают ее в коровай и ставят на стол; затем невесту переодевают... девушки просят “позолотить тарелочку” дружку... (и) с украшенным репьем провожают невесту до ворот. После отъезда к венцу в доме невесты угощают подружек в последний раз. После обеда они расходятся по домам, их роль в свадьбе закончена”* (подчеркнуто мною. – Г.Л.). В приведенных описаниях тесто выступает как некая исходная субстанция, поставляемая девичьей группой и подвергающаяся обработке со стороны свахи, а приготовление и поедание свадебного хлеба, по образному выражению А.К. Байбурина [1993, с. 81], “отчетливо уподобляется “переделке” девушки в молодую женщину”, поскольку связано с моментом прощания невесты с девичеством и переходом ее в новую возрастную группу [Гвоздикова, 1981, с. 213]. Описанные действия, являлись составной

частью целой серии обрядов, символизировавших соучастие всего взрослого состава свадебного ритуала в центральном моменте брачного “перехода”, одновременно с этим означая “включение молодых... во взрослую часть населения общины” [Бернштам, 1988, с. 62].

Отметим также, что еще в первой половине XIX в. название “роща” было зафиксировано в качестве девичьей обрядовой игры в Шадринском уезде Пермской губ.: “...девушки составляют круг и начинают петь: *“Пойдемте, девушки, рощицу смотреть, / Пойдемте, красные, зелену смотреть / Велика-ли рощица выросла? / Велика-ль, зеленая, повыросла? / Ох, наша-то рощица эдакая, / Наша-то, зеленая, вот эдакая!”*... При словах “вот эдакая” девушки отмеривают руками на аришин от земли, (затем) песня начинается снова и... продолжается дотоле, пока... девушки не отмеряют («рощу») с прискочкой выше головы” [Миненко, 1991, с. 49]. В данном описании, к сожалению, не приводятся календарные сроки игры, однако, есть основания полагать, что она была связана с семицко-троицким комплексом.

Приведенные материалы показывают, что термин “роща”, употреблявшийся в качестве собирательного названия возрастной группы девушек, использовался, кроме того, для обозначения девичьей обрядовой игры, а также – свадебного хлеба, приготовлявшегося подругами невесты, т.е. наряду с вербальной формой имел акциональную и вещественную формы выражения.

Отметим, что белорусско-украинским аналогом термина “роща” в качестве собирательного названия девичьей группы выступал термин “куст” [Бернштам, 1991, с. 239; и др.].

Вместе с тем, предметное, материальное воплощение символики, характеризующей различные социовозрастные группы, наиболее ярко проявлялось именно в костюме и отдельных его элементах, являвшихся, как уже отмечалось, “своеобразным продолжением, экстериоризацией личности, знаком половозрастной и общественной роли человека” [Топорков, 1989, с. 98].

1.6. ВОЗРАСТНАЯ СИМВОЛИКА В КОСТЮМЕ

Уже первые попытки представить классификацию народного костюма строились на том, что крестьянская одежда “разнообразится по полам, по возрастам и по временам года” (Тобольская губ.) [Зобнин, 1898, с. 142]. Действительно, переход из одной возрастной группы в другую, включение человека в систему род-

Рис. 9. Крестьянские девушки и девочки, Алтай, нач. XX. (АРЭМ)

ственных связей – все это находило отражение в традиционном костюме [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 171].

К примеру, в работе Л.М. Сабуровой отмечены “значительные половозрастные отличия” в одежде русского населения Приангарья. Автором зафиксированы особенности в типах рубах, которые носили такие категории женского населения, как девушки и молодые бездетные женщины; женщины, имеющие грудных детей, а также “старухи и средних лет замужние женщины”. Особое внимание исследовательница обращает на то, что в разряд старушечьей нередко переходила старинная, вышедшая из моды одежда [Сабурова, 1972, с. 100 – 102].

Н.П. Гринкова [1934, 1936, 1955] впервые в отечественной науке поставила задачу показать, каким образом материалы русской одежды “отразили остатки деления общества... на определенные возрастные группы”; с этой целью она проанализировала весь комплекс женской одежды, включая элементы головного убора, прически и убранства волос, и выделила следующие возрастные категории: 1) лица, не достигшие половой зрелости, состоящие вне брачных отношений; 2) лица, достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями; 3) лица, имеющие детей и сохраняющие способность к деторождению; 4) лица, лишившиеся способности к деторождению в силу своего преклонного возраста [Гринкова,

1936, с. 23, 30 – 31, 53]. В рамках второй категории она отметила такие “переходные ступени” для женщин, как совершеннолетние и просватанные девушки, а также женщины первого года после свадьбы (“молодицы”, “молодухи”, “молодки” и т.п.) [Там же].

Вопросы, связанные с символикой женских возрастных групп, нашедшей отражение в особенностях прически и головных уборов, затрагивались ранее Д.К. Зелениным и Н.И. Гаген-Торн. В работе о женских головных уборах Д.К. Зеленин предпринял попытку их классификации по возрастным группам, отметив, что непокрытая макушка и коса являются символом девичества, а “рогатые” головные уборы – принадлежностью исключительно женского костюма, игравшей роль оберега матери и ребенка (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 223, л. 2 – 3, 7). Исследуя магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы, Н.И. Гаген-Торн [1933, с. 76, 80] пришла к выводу, что костюм в целом являлся отражением “социально-полового положения женщины” (т.е. ее социального и брачного статуса), а тщательное закрывание волос в браке было связано со стремлением обезопасить окружающих от содержащейся в волосах магической силы, “принадлежавшей чужому (по отношению к родне мужа. – Г.Л.) роду”; ранее Д.К. Зеленин по этому поводу отмечал, что, *“не покрыв головы, замужняя женщина призывает гнев божий: неурожай хлеба, падеж скота, болезни людей”* и пр. (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 223, л. 5).

Попробуем проследить, каким образом изменения социовозрастного статуса русских крестьян Сибири отражались в традиционном костюме, в первую очередь, женском, поскольку материалы по символике мужской одежды более ограничены, что связано с нечеткостью традиционных представлений о юношеском совершеннолетии в целом [Бернштам, 1988, с. 92 – 93; 1994, с. 120].

Как и во многих других культурах, в русской традиции ребенок до определенного возраста считался существом бесполом [Байбурин, 1991, с. 257]: дети играли в общие игры и носили одежду, практически не имевшую различий, связанных с признаком пола. В конце XIX в. половая дифференцированность в одежде чаще всего фиксировалась с началом приобщения ребенка к мужским или женским трудовым функциям. В Нарымском крае, как отмечал Н.П. Григоровский [1879, с. 16], *“девка”* до 8 лет *“не имеет никакой работы, а бегаёт по улице босиком в одной рубашонке с ребятишками. В 8 лет мать шьёт для нее суконную*

юбку... и дает ей пряжу (подчеркнуто мною. – Г.Л.), у нее появляются подруги, которые приходят к ней со своими пряжами на посиденки”. Вообще возраст 5 – 7 лет во многих культурных традициях считался особым периодом, отмеченным действиями ритуального характера: осознание ребенком своей половой принадлежности традиционно рассматривалось как признак “появления ума” [Кон, 1988, с. 96 – 97]. В западных областях России к этому возрасту происходило торжественное “посвящение” девочки в пряжи: к примеру, в Смоленской губ. девочка должна была проглотить золу от первой спряденной ею нити. По мнению А.К. Байбурина [1991, с. 262], подобные действия имели глубокий мифологический смысл, поскольку их можно соотнести с символическим оформлением важнейших характеристик жизненного пути – его протяженностью, длиной века и пр., “не говоря уже об устойчивой связи нити с представлениями о судьбе, доле”. Д.К. Зеленин привел сведения о том, что первый самостоятельно спряденный клубок пряжи – наряду с первыми доношенными штанами или юбкой – традиционно сжигали в печи, и высказал предположение об инициационном характере подобных обрядов (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 269, л. 681, 684).

В более ранний исторический период появление юбки в костюме девушки было связано с достижением ею брачного возраста. Д.К. Зеленин, как уже отмечалось, первым из отечественных исследователей вскрыл связь обряда надевания поневы с празднованием совершеннолетия девушек, и тем самым отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что “обряды инициаций на девушек не распространяются”. Впоследствии, как подчеркивал автор, обряд совершеннолетия “растворился” в свадебном и некоторых очистительных обрядах [Зеленин, 1911, с. 236 – 239].

Заметим, что обряд скакания в поневу относится, скорее, к группе пубертатных, т.е. связанных с достижением физической зрелости обрядов, и не является инициацией в строгом смысле слова, которая характеризуется приобщением посвящаемого к сакральным, эзотерическим знаниям, включением его в замкнутую корпорацию, а также искусственной заданностью ситуации, иначе говоря, отсутствием прямой связи с физическим созреванием [Тендрякова, 1992, с. 29 – 40].

В использованных Д.К. Зелениным архивных материалах по Тульской губ., относящихся к 30-м гг. XIX в. говорится, что “*девушки*

ходят здесь до 15 – 16 лет в одних только рубашках, опоясанные красным шерстяным поясом. По прошествии этого срока на девушку надевают поневу. Обычай... совершается в день именин девушки, в присутствии родных ее. Именинница становится на лавку и начинает ходить из одного угла в другой. Мать ее, держа в руках открытую поневу, следует за нею подле лавки и приговаривает: “Вскоци, дитячко, вскоци, милое”, а дочь каждый раз на такое приветствие сурово отвечает: “Хоцу – вскоцу, хоцу – не вскоцу”. Но как вскочит в поневу, значит объявит себя невестой (подчеркнуто мною. – Г.Л.) и даст право женихам за себя сватать”, “если она прыгнет не впопад, то церемония откладывается на целый год”, поэтому, как писал автор корреспонденции, девушки упражняются заранее, ибо “промах в прыжке влечет за собою отсрочку в сватовстве до следующего года” (АРГО, р. 42, оп. 1, № 45, л. 1 – 2).

Согласно полевым материалам, в Алтайском крае еще в начале XX в. “девчонки до 12 лет юбок не носили, в становинах ходили”, а ребята (вплоть до этого возраста) – “без штан бегали, в длинных рубахах” (записано от З.Н. Нелюбовой, 1911 г.р., росс., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Подобная ситуация была характерна для южнорусской традиции в целом: “один старик вспоминал, что будучи женихом, 18 лет, ходил в одной рубахе до колен и венчаться поехал уже в тяжелых штанах... – подарке невесты” [Бернштам, 1988, с. 110, сноска 258].

По наблюдениям П.Е. Бардиной [1985, с. 208], на территорию Приобья понева была занесена переселенцами из южнорусских губерний; в старожильческой же среде указанный термин использовался как бранное слово для неряшливого человека.

На поздних этапах своего бытования обряд “скакания” в поневу (пояс или сарафан) мог находиться внутри свадебного ритуала или вне его и соотноситься то с девушкой-невестой, то с реальной невестой, то с молодой [Бернштам, 1988, с. 89]. Согласно полевым материалам, у кержаков – переселенцев из Вятской губернии – он совершался во время сватовства: по словам К.В. Демина (1902 г.р., керж.), “когда сватают, невеста по лавке ходит и говорит: «Хочу скакну, хочу – нет»; если согласна замуж идти, то прыгает с лавки в мешок, который держит жених или сват” (с. Болотное, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Заметим, что в данном (переходном по сути) обряде не последнюю роль играл такой элемент жилища, как лавка. Наряду с окнами, дверь-

ми и другими значимыми элементами, образующими, по мнению А.К. Байбурина [1983, с. 133 – 137, 159], своего рода систему границ от внешнего мира, лавки, соединявшие “центр” и “периферию”, “в обрядовых ситуациях иногда принимали значение пути”, чем и была обусловлена их роль в обрядах переходного типа, что явствует, например, из обращения во время свадебного обряда к жениху: *“Ты моги-ка стать подняться / Со брусчатой белой лавочки, / Ты моги дойти до занавеси, / До кручинной красной девицы...”*, а также из обращения невесты к подружкам и отцу: *“Подымайтесь, красны девушки, / Со белой-то со скамеечки, / С дубовой-то лавочки, / Котора по праву руку, / Котора по левую, / Отведите-ка меня в парну баенку...”*, *“Ой, тятенька, тятенька, / Сядь вперед на лавочку, / Напиши-ка белу грамотку, / Не пером пиши, не чернилами, / А горячими слезами, с дочкой расставаючись...”* (записано от М.Д. Пинаевой, 1902 г.р., росс., с. Чудиново, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Особенно важным в обряде “скакания” в поневу представляется вопрос о его изначальной приуроченности. Д.К. Зеленин отнес его ко дню именин. Однако, это правомерно скорее всего для поздних этапов его бытования. Будучи переходным обрядом, он, по всей видимости, изначально носил не индивидуальный, а коллективный характер. Т.А. Бернштам [1988, с. 89 – 90] обратила внимание на то, что обряжание в поневу сохраняло следы приуроченности к определенному времени года. “Это, – как пишет исследовательница, – мы склонны считать архаичным обычаем, носившим групповой, общественный характер: всех девушек, достигших возрастной нормы, публично переводили в категорию совершеннолетних в одно время”.

В материалах Н.П. Гринковой [1936, с. 38] по Рязанской губ. сказано, что первое надевание поневы девушками совершалось на Пасху или в другой большой весенний праздник, например, Троицу; если же девушка к этому времени еще не достигла зрелости, обряд откладывался до следующего года; в приведенных материалах, по мнению автора, можно также усмотреть “некоторые, хотя и отдаленные связи с особыми женскими весенними праздниками”, во время которых и совершался “обряд переодевания совершеннолетних девиц в женскую одежду”.

Г.С. Маслова [1984, с. 120] на материалах южнорусских губерний подтвердила вывод о том, что одежда весенне-летних праздников наиболее ярко отражает переход девушек в группу невест в год достижения ими зрелости. Сравнительный материал

по южнославянской обрядности также показывает, что переходные обряды, связанные с достижением девушками зрелости и наступлением совершеннолетия, были приурочены к весенне-летним праздникам. В работе Т. Колевой [1974, с. 77 – 78], к примеру, говорится, что, исполнив лазарский обряд, девушки-лазарки “переходят в группу зрелых девушек, имеющих право на замужество”; это, в свою очередь, дает им право “надеть свою первую девичью одежду (с украшениями)”.

Не менее важными возрастными маркерами являлись головной убор и соответствующая ему прическа. В Тобольской губернии, как отмечал Ф.К. Зобнин [1898, с. 142 – 143], *“девицы уже с 3 – 4 лет волос не стригут, а дают им расти и затем заплетают в одну косу. В косу вплетают приплеток, а на конец косы привязывают одну или несколько лент различных цветов”*. На Алтае, по свидетельству М. Швецово́й [1899, с. 32], девушки-“полячки” *“привязывают к косе длинные ленты или «подвески» – бисерные или вязаные шерстяные полоски с бахромой и пуговицами”*.

Отметим, что девушки, в домах которых занимались изготовлением подобных украшений, имели некоторые привилегии в кругу своих сверстниц: по словам Т.П. Булошевой (1918 г.р., сиб.), у них дома *“косники плели”*, по этой причине ее *“с 12 лет венки завивать на Троицу брали”* (с. Иевлево, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Данное сообщение может служить косвенным свидетельством того, что накосные украшения появлялись в costume девушек, возможно, не ранее их первого участия в троицком обряде.

Обратив внимание на то, что смена прически (в отличие от смены одежды), традиционно происходила только в ритуальной сфере, Г.А. Левинтон [1979, с. 175] высказал предположение, что некогда должен был существовать обряд “первого заплетания косы”: *“если косу расплетают во время свадьбы, то ее должны были когда-то в первый раз заплести”*. Приведя пример ритуально отмеченного заплетания косы пятилетней девочке А.К. Байбу́рин [1991, с. 259] пришел к выводу, что оно имело тот же смысл для девочек, что и постриги для мальчиков и может рассматриваться как *“один из многих видов инициаций”*.

Девичьи головные уборы в Сибири не отличались таким разнообразием названий и форм, как женские. На Алтае девушки-“полячки”, как сказано в описании М. Швецово́й [1899, с. 32], носят *“свернутые широкой полосой» шали, обернутые вокруг головы так, что «темя остается при этом открытым... с боков*

и спереди прикалывают живые цветы, за неимением их – искусственные... Спереди, под шаль, прикрепляют перья дикого селезня – «косички»". В Алтайском округе, как говорится в записях С.И. Гуляева, *"у девиц... вместо шамиуры или чепца волосы тщательно вычесаны и в заплетенную косу вплетены одна-две ленты алого или голубого цвета и сверху этого – косынка"*, концы которой завязываются спереди (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 33). В Тобольской губернии, читаем у Ф.К. Зобнина, *"в будни на голову девушка надевает платок... выставивши сзади... угол платка сверх узла, или же ходит "космачем", т.е., не подвязавшись платком"* [Зобнин, 1898, с. 143]. В целом же головные уборы девушек "на выданье" отличались особой красочностью и нарядностью.

Исследуя головные уборы русских "полячек" Алтая, Е.Ф. Фурсова обратила внимание на особые способы повязывания шали, которые характеризовались информаторами как "рогатые". "Рогатость", как отмечает автор, была свойственна именно женским головным уборам; девушки же носили повязанные подобным образом шали только в определенных случаях – на Масленицу или "на полянку"; особые девичьи повязки "с рожками" являлись, по мнению автора, "дериватами прежних «рогатых» причесок из кос, подобных карельским «сукего», выполнявшим роль знаков совершеннолетия девиц" [Фурсова, 1985, с. 57, 62]. Вероятным представляется и то, что в особые праздничные дни девушки как бы "уравнивались" в правах с молодыми женщинами, что не могло не найти отражения в костюме.

В пользу этого предположения говорят некоторые особенности головного убора молодых замужних женщин у "поляков" Алтая и семейских Забайкалья. Наличие "лебяжьих или утичьих пушков" или "косичек" из перьев дикого селезня в ушах у "полячек" Алтая отмечали Н.М. Ядринцев [1886, с. 44], М. Швецова [1899, с. 32] и другие авторы; "кучеря" или селезневые перышки в головном уборе семейских женщин привлекли внимание Г.С. Масловой [1975, с. 53, 66], которой удалось выявить "значительное сходство" и даже "поразительную близость" основного комплекса одежды семейских с одеждой других групп старообрядцев, проживавших на Алтае. По словам С.М. Перельгиной (1922 г.р., семейск.), *"молодухи пришивали к кичке «пояску» из бисера, а в сережки подтыкали черные и белые пушки из перьев селезня"*. В отличие от молодых девушек в будние дни таких украшений не носили, однако им

разрешалось надевать “пушки” и “пояски” на праздники (записано в с. Бичура, Бичурский р-н, Республика Бурятия). Побывавшая в Бичуре А.А. Лебедева [1972, с. 153] пишет, что “кучеря” – передняя часть кички молодых женщин – представляла собой кайму из черных перьев селезня, “которые опускали в горячее масло для образования завитков”. По данным Н.П. Гринковой [1955, с. 30], парные височные украшения в русском народном костюме являлись принадлежностью головного убора именно замужней женщины, вместе с тем наличие подобных украшений в девичьем головном уборе, по мнению исследовательницы, можно объяснить лишь особым статусом девушки – если она невеста или просватанная.

Материальным воплощением особого статуса просватанной девушки обычно выступали серьги, кольца или перстни. В Курганском округе Тобольской губернии, по свидетельству местного священника А. Адрианова [1858], еще в середине XIX в. существовал обычай, согласно которому *“разряженные и нарумяненные”* девушки выстраивались во время съезжих праздников в две шеренги вдоль всего базара и высматривали суженых; *“здесь-то ...часто без ведома своих родителей, при посредстве какой-нибудь разбитной кумы или сватьи... (они) давали слово и обзадачивались перстнями с удалыми ребятами”* (о “смотре невест” в Сургутском крае см.: [Неклепаев, 1903, с. 148]). В Алтайском крае сговорившиеся между собой парень и девушка обменивались подарками, причем *“парни получают от девушек в подарок самотканые пояса, а им дарят серьги, ленты... такие пары впоследствии обыкновенно соединяются браком... в случае расхождения обычно возвращаются подарки потерпевшей стороне”* [Швецова, 1899, с. 54].

В Енисейской губернии в набор обязательных подарков жениха входили зеркальце, румяна и белила для невесты. Описывая в 1897 г. использование косметических средств в народе, А.А. Макаренко особо отметил, что *“прочие девушки – не невесты – никогда не румянились, потому как почиталось за стыд. Разве какая гулящая найдется, у той хватит стыда намалеваться... Румянились так: натирали лицо бодягой, что растет в озерах... краской оберточной бумаги из-под конфет... фосфором серных спичек”*; белились следующим образом: *“от веснушек мазали лицо “кислой березовкой”, что скопляется весной на пнях... От загара мазались свежей сывороткой и березовым дегтем...”* (АРГО, р. 57, оп. 1, № 24, л. 1 – 2).

Рис. 10. Старообрядцы-поляки в праздничной одежде, 1924 г. (АРЭМ).

Т.А. Бернштам обратила внимание на то, что обычай белиться/румяниться, которому, как правило, приписывается позднее происхождение или заимствование из высших слоев общества [Маслова, 1984, с. 30], имеет древние корни и ритуальный смысл, о чем свидетельствуют заговоры и обрядовый фольклор, в первую очередь, свадебные песни и причитания. Обычай белиться/румяниться для участия в хороводах и игрищах выступал в качестве обязательного условия для девушек и молодых. Автор относит раскрашивание лица к древним ритуальным действиям, связанным с переходными обрядами совершеннолетия и брака, символика которых обозначала различные аспекты “брачного состояния” (наделение здоровьем и сексуальной энергией через космические и природные стихии: белила – серебро – месяц; румяна – огонь – солнце) [Бернштам, 1988, с. 83 – 85].

Головной убор замужних женщин в Сибири отличался значительным разнообразием форм и названий. Обтянутый холстом обруч – “*кичку*” – носили женщины-“полячки” Алтая; кичка

с закрученной вокруг головы и прикрывающей темя шалью называлась “шамшурой” [Швецова, 1898, с. 32]; у забайкальских старообрядцев, как уже было сказано ранее, замужние женщины носили “однорогую кичку”, украшенную бисерной “пояской”, а также “пушками” из перьев селезня. В Алтайском округе дополнением к шамшуре или “цепцу” служил платок, 3 – 4 нитки стеклянных бус, а также серьги или серебряные кольца, к которым привешивалась “часть лебяжьего пуха” (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 32 об., 33) – парное височное украшение, являвшееся, как уже отмечалось, принадлежностью головного убора замужних женщин [Гринкова, 1955]. В Каинском уезде Томской губернии свахи надевали на голову молодой “подобрусник” (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 17). В Ялуторовском округе Тобольской губернии невесте на голову надевали “повойник”, поверх которого подвязывали “узкосложенный платок, концами вперед” (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 58 об.). В Тюменском округе той же губернии головной убор замужней женщины носил название “наколка” (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 14). Ф.К. Зобнин [1898, с. 143] в 1898 г. уточнил, что наколки вытеснили “кокошники” – головные уборы “с вышитыми золотом верхушками”, которые, по его словам, носили лет 30 назад, и счел необходимым добавить, что голова замужней женщины “обязательно завязывается платком, причем косяк платка, в отличие от девичьей повязки, кладется под узел” (Тобольская губ.). Е.Ф. Фурсова отметила, что кокошники составляли одну из самых нарядных частей одежды русских “полячек” Алтая, которая выполнялась из дорогих материалов (атлас, бархат), вышивалась золотыми нитями, украшалась разноцветной шерстью и позументом. Согласно ее наблюдениям, “самшур” поляцких женщин являлись, по существу, старинным головным убором под названием “сорока”, наибольшую рогатость которому придавала надеваемая по праздникам и на свадьбу твердая основа – кичка [Фурсова, 1985, с. 60 – 61; Лебедева, 1972, с. 151]. О.Н. Шелегиной на архивных материалах удалось выявить распространение со второй половины XVIII в. в южной части Томского уезда так называемого “стеганца” – женского головного убора, практически не изученного современными авторами. Исследовательница пришла к выводу, что стеганец – локальный вариант головного убора, появившийся на основе привнесенного из европейской части страны кичкообразного комплекса [Шелегина, 1992, с. 173 – 174].

Т.А. Бернштам отметила, что на смену “сорокам” – головным уборам женщин разряда “взрослых-семейных” – уже в середине XIX в. пришли повойники и высказала предположение, что образ сороки (наряду с курицей) мог быть символом указанной возрастной категории женщин. Весьма перспективными, по мнению автора, могут быть исследования по линии синонимов сорока – ворона, “вещего” характера этих птиц, представлений о женском оборотничестве в сороку и т.д. [Бернштам, 1988, с. 32; Зобнин, 1896а]. Отметим, что сибиряки-старожилы среднего течения Оби называли рожавших одних дочерей или одних сыновей женщин “сорочьей (вороньей)” или “соколовой” матерью соответственно [СРСГ, т. 3, с. 162, 168].

Наряду с различиями во внешнем облике молодых замужних женщин и девушек, достигших брачного возраста, существовали элементы костюма, объединявшие эти возрастные группы. Некоторые из этих элементов, например, парные височные украшения, которые девушкам разрешалось носить лишь в праздничные дни, имели временный характер, другие – являлись постоянными. Так, Н.П. Гринкова [1936, с. 40 – 41] отметила общую деталь в одежде молодых женщин и взрослых девушек Воронежской губернии, где те и другие носили рубахи с красными “пельками” (вставками в верхней части стана); старухам и девочкам их шили из белой ткани: о состарившейся женщине говорили, что она “перестала красные пельки носить”. Таким образом, “красные пельки отмечали производительный (т.е. детородный. – Г.Л.) период в жизни женщины” [Маслова, 1984, с. 62].

Изучая пережитки язычества в быту русских крестьян XIX в. Б.А. Рыбаков также обратил внимание на то, что характерный “ромбо-точечный” узор, украшавший орнамент свадебных понев, рукава женских рубах и девичьи головные уборы, никогда не встречался на детской или старушечьей одежде. Автор пришел к выводу, что данное “возрастное ограничение” обусловлено семантикой знака, которая, как удалось показать с помощью археологических данных, связана с земледельческой символикой, являясь своего рода “идеограммой вспаханного поля... или засеянной семенами нивы”; это, в свою очередь, позволило ему считать образцы ритуальной пластики Триполья (глиняные фигурки беременных женщин с изображением ромбо-точечного узора на животе) воплощением идеи “бессменного круговорота жизни” и “рождающей силы зерна”, когда женщина уподоблена земле, а рождение ребенка – рождению зерна, колоса [Рыбаков, 1981, с. 41 – 50, 180, рис.].

Заметим, что еще в начале XX в. эту мысль в отечественной науке развивал Б.Л. Богаевский, полагавший, что “параллелизм человеческого тела и хлебного поля” является характерной чертой всех земледельческих обрядов и аграрных культов в целом. “Охваченная стремлением к сочетанию” земля, как писал автор, ждет оплодотворяющего удара плуга, принимает в свои недра зерно, беременеет, вынашивает и рождает человеку посеvy; более того, все явления природы – как самые крупные, космические, так и мелкие, обыденные, – “существуют и изменяются согласно жизни и изменениям человеческого организма” [Богаевский, 1912, с. 3 – 4; 1916, с. 7, 87, 90 – 93].

Именно эта идея лежала в основе символики внешнего облика группы, которая, по определению Н.П. Гринковой [1936, с. 23, 45 – 46, 53], объединяла девушек, достигших брачного возраста, и “молодок”, еще не имевших детей, что подтверждается совместным участием тех и других “в праздниках, вечеринках и хороводах”. В.И. Чичеров [1957, с. 51, 179, 184, 189] также подчеркивал, что ведущую роль в обрядах и играх, направленных на “возрождение плодотворной силы земли и природы в целом”, играли “незамужние женщины или молодые женщины, недавно вышедшие замуж. Они были главными исполнителями обрядов”.

Ритуальное объединение девушек-невест и молодых женщин прослеживается во всех узловых моментах календарной обрядности. По мнению Т.А. Бернштам [1981, с. 191; 1988, с. 65], оно восходит к древнейшей стадии общественной жизни славян, (когда половозрастные группы – наряду с родовыми институтами – имели первостепенное значение в функционировании коллектива и регулировании брачных отношений), и определяется нормативными представлениями народа о “единстве переходных признаков” или тождестве биосоциального статуса обеих социовозрастных категорий.

Не вступившие по тем или иным причинам в брак девушки не имели права на женскую прическу и носили одежду, представлявшую “странную смесь девичьего и старушечьего наряда” [Бернштам, 1988, с. 76]: к примеру, у русских “поляков” Алтая вышедшие по возрасту из невест девушки продолжали заплетать одну косу, но носили ее не на спине, а вокруг головы; платок же при этом повязывали по-девичьи, т.е. обязательно с открытым затылком [Фурсова, 1985, с. 58]. Отношение к ним со стороны сельского коллектива, как уже отмечалось, было двойственным: с обрядово-религи-

озной точки зрения считалось, что они, как и вдовы, обладают особой магической силой как положительного, так и отрицательного свойства. С одной стороны, их участие считалось необходимым в обрядах опахивания, при зажинах (начале жатвы), в качестве повитух и знахарок. С другой – им приписывались такие вредоносные действия, как засуха, пожары, “пережины” и пр., вследствие чего они нередко слыли ведьмами, колдуньями [Бернштам, 1988, с. 75; Тульцева, 1970].

Сведения о мужском костюме в целом носят более фрагментарный характер. Так же как у девушек и молодых женщин, одежда молодых мужчин отличалась яркостью расцветок, обилием декоративных деталей. Примером может служить описание поступившей в РЭМ из Семипалатинской области старообрядческой свадебной мужской рубахи, обильно украшенной “кумачом, кружевом, вышивкой, в том числе и вышивкой бисером” [Сабурова, 1972, с. 118, 119]. Правила ношения головного убора данной категорией мужского населения предполагали обязательное наличие праздничного украшения: так, на Алтае, по сведениям М. Швецово́й [1899, с. 30], *“молодежь (мужчины) носит большие круглые шляпы, украшенные разноцветными перьями”*. В праздничной и обрядовой ситуации, а также в ходе молодежных игр, когда происходили однократные снятия или приподнимания шапки для поцелуя с девушкой, головной убор парня сохранял, как считает Т.А. Бернштам [1988, с. 89], ритуальное значение с символикой холостого статуса и готовности к браку, а непокрытая голова в играх молодежи символизировала “брак”.

В мужских прическах и стрижках фиксировались не только возрастные, но и конфессиональные различия: в Тюменском уезде, по наблюдениям Ф.К. Зобнина [1898, с. 143], *“проборы или ряды, которые делают при расчесывании”*, бывают двух видов – “прямой”, который носят старики, и “на боку”, который носится молодыми; в Алтайском округе мужчины, по свидетельству С.И. Гуляева, *“стригут волосы кругом или в скобку”*, причем *“по стрижке различают секты”* (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 28).

В целом, особенности прически и головного убора для разных возрастных групп в мужской среде были не столь существенны, как в женской.

Переход в категорию стариков связывался с невозможностью иметь детей и потерей трудоспособности, а также зависел от сроков выполнения тягловых повинностей и вступления детей в брак.

Обретение новых качеств трактовалось при этом как близость человека к иному миру [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 215]. Стариковская одежда по целому ряду признаков приближалась к детской и характеризовалась практически полным отсутствием половых различий, запретом на новое платье, отсутствием украшений и пр.: авторы повсеместно отмечали, что молодые женщины употребляют одежду и платки ярких цветов, а пожилые предпочитают темные (Тобольская губ.) [Зобнин, 1898, с. 143]; по словам А.Д. Вишняковой (1922 г.р., семейск.), “старухи (в отличие от молодых) пояску не носили, без лентов ходили” (с. Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Переход к темной одежде в пожилом возрасте совершался, таким образом, внеритуальным путем, постепенно [Левинтон, 1979, с. 175].

В целом, старость (как и младенчество) была отмечена печатью физической и социальной неполноценности. Вместе с тем, приближаясь к категории “предков”, старики, согласно народным воззрениям, становились носителями и распорядителями некой сакральной плодородной потенции иного мира [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 134; Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 80]. Этим, по-видимому, компенсировалась их неспособность к реальному воспроизводству и обуславливалась особая роль в земледельческой обрядности.

1.7. ВОЗРАСТНОЙ СИМВОЛИЗМ В ОБРЯДОВОМ ПОВЕДЕНИИ (на материалах семейно-брачной обрядности)

Будучи срединным обрядом жизненного цикла, свадьба наиболее ярко отразила “механизм” изменения социовозрастного статуса основных участников ритуала. Просватанье, как показывают полевые материалы, у различных групп старожилов и переселенцев Сибири называлось “запой”, “заручины”, “сговор”, “рукобитье” и т.п.

Статус просватанной девушки подчеркивался не только изменениями ее внешнего облика, но и особенностями поведения. К важнейшим из них следует отнести ограничения в передвижении [Байбурин, 1993, с. 66]. Не случайно указанный период в жизни девушки имел общерусское название “сидеть в невестах”. В рукописи Ф.К. Зобнина за 1891 г. о “народной жизни в Тобольской губернии”, по этому поводу говорится: “После того, как просватанье состоялось и пированье кончилось, девица становится невестой, начинает “сидеть в невестах”... при-

глашая из своих родственниц подружек, которые живут у нее, помогая ей приготавливать разного рода наряды” (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, сб. 3, л. 7).

К тому же кругу явлений принадлежал и запрет невесте самостоятельно одеваться в день свадьбы: по словам А.Г. Власовой (1934 г.р., росс.), *“невесту перед венцом одевали пожилые родственницы; своими руками она не должна была прикасаться к одежде”* (с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край).

“Жизненное пространство” прсватанной девушки на период, предшествующий венчанию, резко сужалось, поэтому каждый ее выход оказывался особо значимым. Показательным в этом отношении представляется зафиксированный у “поляков” Змеиногорского округа обычай “вывода невесты на зарю”, значение которого, по словам М. Швецовоу [1899, с. 60], было уже не известно самим исполнителям. *“К промежутку между рукобитьем и браньем, – как сообщает исследовательница, – приурочивается и «вывод на зарю» невесты... подруги каждый день на утренней заре выводят невесту на двор или на улицу и она там причитает («голосит»): «Уж вы милые-то мои подруженьки, / Выведите меня на белу зарю, / С новой горницы во новы сени, / С новых-то сеней на красно крыльцо, / Со красна-то крыльца на широкий двор, / Со широкого-то двора на широку улицу! / Раздуйте-ка, мои ветры буйные, / Раскачайте-ка вы, мои ветры буйные, / Гробову доску – лютую тоску!».* Наголосившись, невеста уходит обратно в дом и благодарит подруг: *«Спаси-то вам, Господи, милые подруженьки, что сводили меня на белую зарю»*”.

Свадьба, как уже отмечалось, как никакой другой обряд впитала в себя элементы инициации, общая схема которой, по мнению А. Ван Геннепа, была представлена тремя основными блоками:

изоляция объекта – его ритуальная смерть и возрождение – возвращение в коллектив в новом статусе (Ван Геннеп, 1999). Подготовка к временной символической смерти одного из главных персонажей свадебного ритуала, как представляется, явственно прослеживается в обычае “вывода невесты на зарю”.

Тема смерти нашла также отражение в широко распространенном обычае, согласно которому свадебная рубаха использовалась в погребальной обрядности: *“подвенечная рубаха обыкновенно хранится (женщиной) до самой смерти. В нее одевается она, переступая за порог сей жизни”*, - писал корреспондент РГО из Тобольской губернии (г. Березов) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 28, л. 12).

В очерке о воззрениях на “смерть и загробную жизнь... русского старожилото населения Сибири” также содержится упоминание о том, что “женщины берегут подвенечный “лоскуток” к смерти” [Виноградов, 1923, с. 14]; русские сибиряки Приангарья говорили, что “венчальна одежда, она к смерти лежит”, “в чем бывают к венцу, в том и кладут в могилу” [Сабурова, 1972, с. 137].

Особая уязвимость главных персонажей свадебного ритуала, их подверженность действию “нечистых сил” косвенным образом проявлялись в целой системе мер, направленных на “отвращивание порчи от жениха и невесты”. К примеру, чиновник особых поручений В. Паршин писал: “Дружка – он же немного и колдун. Надев через плечо полотенце, с пlectью в руке он ходит вокруг свадебного поезда и шепчет, и наговаривает, пересыпая слова свои прибаутками... вооружает жениха с невестой... восковыми с наговором шариками, навязывая их на шею ко кресту; советует невесте сверх обыкновенных подвязок к чулкам надеть еще мочальных и крестится пред каждой дверью, пред каждым порогом” (Нерчинский округ, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 13, л. 121 об. 122).

Большую часть времени до венчания невеста проводила в кругу подруг, представительниц своей возрастной группы. Корреспондент РГО сообщал из Иркутской губернии: “После рукобитья девки почти все время проводят у невесты, помогают ей шить, стряпать... (причем) содержание и угощение их обычно обходится очень дорого” (д. Тихонова Падь, Усть-Балейская вол.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 33, л. 4). Как показывают исследования последних лет, “девичья гостьба” – обычай длительной гостьбы у просватанной девушки молодых родственниц (в основном по материнской линии) – была особенно характерна для Русского Севера, в том числе, для проживающих там карел и вепсов, и представляла собой своеобразный институт межродового характера, имевший непосредственное отношение к браку [Винокурова, 1995, с. 62].

Прощание невесты с “девьей красотой”, связанное с ее переходом в группу молодых замужних женщин, являлось ключевым моментом предвенечного этапа свадьбы, который мог быть приурочен к девичнику, бане, утру перед венцом и другим эпизодам свадебного обряда.

В песнях, записанных в Восточной Сибири, “девья красота” (“кисть шелковая”) прямо отождествляется с девичеством, т.е., с “волей батюшковой... негой матушкиной” (ПФА РАН, ф. 104,

Рис. 11. Крестьянин в костюме дружки, с. Большой Улой, Енисейская губ., 1906 г. (АРЭМ)

оп. 1, № 487, л. 5 – 5 об.); при этом пора девичества резко противопоставлена “бабьей доле”: *“Христова девичья красота / В сахару-меду купалася, / На солнушке сушилася, / Ко сестрице моей пригодилася. / Распроклята та бабья красота, / Она в дегте-смоле купалася, / По подлавочью валялася, / На печи в углу сушилася”* (Киренский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 23, л. 16 – 16 об.). В свадебных песнях Алтайского округа “бабья доля” отождествляется со “схимой черной”: *“А теперь мою русу косу / Расплетают ее надвое, / Обвивают вокруг буйной главы, / Надевают схиму черную. / Мне не снять ее, не сбросити, / Что от младости до старости, / До седого бела волоса. / Как доселе схима черная, / По дворам она валялася, / По подлавочью таскалася, / А теперь-то схима черная, / Она мне-то пригодилася”* (ГААК, ф. 163, д. 2146, л. 97). Отметим, что сама “красота” в приведенных отрывках выступает как живое существо.

Как правило, “девья красота” воплощалась в некоем предметном символе. В сообщении из Минусинского уезда Енисейской губернии за 1847 г. читаем: *“Накануне свадьбы, в субботу, делается девишник. Невеста собирает своих подружек и поет с ними унылую песню: «Благословите, родимые батюшка и матушка, / Мне русу косу расплести, / По могучим плечам раскласти». Отец, мать, братья и сестры расплетают невесте косу... (при этом) невеста раздает подругам свою красоту, т.е. каждой...- разноцветные ленточки, затем... отправляется с подругами в баню”* (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 15 об. – 16). В материалах М.В. Красноженовой,

собранных в той же губернии более полувека спустя, сказано: *“...подруги ведут невесту в баню, после нее заплетают невесте (в последний раз) косу; невеста прощается с домом отца, потом раздает подружкам «красоту», т.е. цветы, (раньше, – отмечает автор, – давали ленточки)”* (д. Злобина) [1907, с. 20 – 21]. У В.С. Арефьева [1901, с. 69] применительно к тому же краю говорится, что *“после расплетанья невеста оделяет подруг «косниками», т.е. лентами из косы, которые называются «красотой»”*.

Воплощением “девьей красоты”, которую невеста “смывала” в бане, мог выступать также кусок мыла. Автор описания крестьянской свадьбы в Алтайском округе отмечал, что *“мыло, которым моют невесту, девушки делят между собою и сберегают долго”*, добавив при этом: *“но для чего – не знаю”* (ГААК, ф. 163, д. 214б, оп. 1, л. 142).

Отметим здесь же, что некий, без сомнения, архаичный банный обряд прослеживается в зафиксированном М.В. Красноженовой [1907, с. 30] обычае: *“накануне свадьбы жених и дружка шли в баню, где дружка обливал жениха водой, взятой из трех ключей, со словами: «Как в ключах никольском, рождественском и крещенском морозом не выморозить воду, так бы и молодого князя... не могли попортить еретик и еретица»”* (Енисейская губ.). В целом же, как отмечают исследователи, жениховая обрядность даже в свадьбе была выражена крайне слабо, а в молодежной организации играми и поведением парней по существу руководила девичья группа [Бернштам, 1994, с. 118].

Итак, каждая подруга в ходе обряда как бы получала свою часть невестиной “красоты”; при этом сама “красота”, как подчеркивает А.К. Байбурин [1993, с. 70], может рассматриваться как некая принадлежность, “общее достояние возрастной группы девушек”, сближаясь в этом отношении с понятием доли. Особенно наглядно это проявлялось в действиях со свадебным венком, что было характерно, в первую очередь, для традиции украинско-белорусских переселенцев. Так, у кержаков, выходцев из Витебской и Виленской губерний, роль “девьей красоты” играл специально приготовленный к свадьбе венок, ленты для которого собирались у девушек со всего села: *“Венок для невесты делали из лент, собранных в борочку и украшенных бантиками из красного, розового и малинового шелка. На один венок до 10 лент уходило, их по всей деревне собирали, а потом обратно раздавали”* (записано от Е.С. Дудкиной, 1920 г.р., керж., с. Макаровка, Кыштовский р-н, Новосибирская обл.);

по словам М.В. Цыганковой (1919 г.р., белор.), *“девки на девешнике делали венок из бумаги – с лентами, цветами, с ырлами (орлами. – Г.Л.) – такими птушечками под вид орлов, штуки четыре”* (с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

В тех случаях, когда *“девья красота”* не была представлена специальным предметным символом (ленты, цветы, косники, венки и пр.), ее принадлежность к группе девушек могла подчеркиваться обязательным участием каждой из подруг в последнем заплетании/расплетании невестинной косы.

В Нарымском крае, по свидетельству Н.П. Григоровского [1882, с. 24], невестину косу расплетают по прядке *“сваха и каждая из девиц”*. В Тобольской губернии, как сказано в описании М. Костюриной [1898, с. 7 – 8], после смотрин, *“когда жених с родней уезжает, невесте распускают косу, мать выплетает косник, а девицы начинают вновь ее плести, причем каждая старается хоть немного подержать косу в руках, чтобы скорее выйти замуж”*. В Риддерском крае (Бийский уезд, Томская губ.), как отмечено у М. Швецово́й [1898, с. 18], *“по возвращении из бани начинается обряд расчесывания косы. Отец, мать, братья, сестры и подруги проводят по волосам невесты гребнем, наконец, одна из девушек заплетает косу возможно замысловатее и туже”*. В Иркутской губ., по сообщению корреспондента РГО И. Устьянцева, *“утром перед венчанием собираются к невесте подруги, начинается обряд «расплетания косы», (который) тянется довольно долго, (поскольку) каждая родственница или желающая из подруг подходит (к невесте) и расплетает одну прядь; таким образом постепенно расплетается вся коса при участии 20 – 25 человек”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 23, л. 13 об. – 14).

Основная роль в обряде последнего заплетания/расплетания косы, как следует из приведенных примеров, отводилась подругам, т.е. представительницам той возрастной группы, к которой принадлежала сама невеста [Байбурин, 1993, с. 75]. Не случайно, прощаясь с невестой перед ее отъездом к венцу, подруги обращались к ней со словами: *“Злая изменница, красна девица!”* (Бийский уезд, Томская губ.) [Швецова, 1898, с. 20].

Рассмотренные формы предметного воплощения *“девьей красоты”* были так или иначе связаны с девичьей прической или головным убором. Наряду с этим существовали иные формы, восходящие к образу дерева [Любимова, 1998в, с. 439 – 443]: это могло быть либо настоящее деревце, украшенное бусами, цветами и лентами,

либо предметы, являвшиеся его символами, – ветка, веник и даже обычная палочка (ср.: в свадебном обряде “красотой могла быть палочка с прикрепленными к ней лентами и бумажными цветами” [Обрядовые песни русской свадьбы Сибири, 1981, с. 38]). По словам белорусских переселенцев, проживающих ныне в Маслянинском районе Новосибирской области, *“подруги на девичник приносили елку (елец, ельчик), украшенную цветной бумагой и лентами; невеста всю свадьбу сидела под елкой, а девки со свашками пели: «Край стола елочка стояла, / Под той елкой Нюрочка сидела, / Да гостей чествовала, / Пейте вы, гости, гуляйте, / Да только мне не берите, / Я у мамочки една, една, / Да як ружа в городе, / Да як вишенка в саде...»;* когда невесту со двора увозили, тогда и елец со стола убирали, девки вставали, а гости за столы залаживали (садились)” (записано от М.Н. Дударевой, 1920 г.р., белор., с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). В Томской губернии, как уже упоминалось, перед венчанием *“подружки украшают репейник или сосновую ветку цветными бумажками, лентами, цветами, втыкают ее в каравай и ставят на стол... Девушки просят «позолотить тарелочку» дружку: «Наша коса не алтынная... не полтинная... не рублевая... а сторублевая»”* (д. Покровка, Тяжино-Вершинская вол.) [Красноженова, 1914, с. 105 – 108].

Наконец, символом “девьей красоты”, также восходящим к образу дерева, мог служить украшенный веник. Д.К. Зеленин [1991, с. 339], к примеру, прямо писал о том, что роль ритуального деревца в свадьбе мог играть “березовый банный веник, который иногда украшают”. По словам вятских переселенцев, *“подружки с невестой после бани веник ленточками и тряпочками разными наряжали и по деревне возили”* (записано от А.Н. Малыгиной, 1932 г.р., росс., с. Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край); *“завтра, к примеру, под венец ехать, – рассказывала В.Н. Дараганова*

(1913 г.р., укр.), – так сегодня девки собираются, веник берут, платок на него повязывают, ленты нашивают и по деревне возят; потом возвращаются и в баню идут. Ленты, которыми веник украшали, потом в виде цветов собирали и венки для невесты делали” (с. Чудиново, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.); отметим, что в Ордынском р-не Новосибирской области зафиксированно также выражение “катать веник” [Словарь фразеологизмов..., 1972, с. 35].

Отметим, что ритуальные действия с украшенным веником, который заместил собою свадебное деревце, практиковались лишь

в тех локальных традициях, где свадебный обряд включал в себя посещение бани: в свадебной сибирской лирике содержится прямое указание на то, что *“расшелковым кудреватым венчиком”* невеста смывает в бане *“девью красоту”* [Обрядовые песни..., 1981, № 156; и др.]. Там же, где баня не входила в состав свадебного ритуала, обычай катать (возить) по деревне украшенный веник не фиксируется: *“такого закону, чтобы невесту в баню водить, у нас не было”* (записано от переселенцев с Черниговщины).

Основные манипуляции с головным убором и деревцем во время свадьбы производились, как видим, во время обряда расставания с *“красотой”*. Т.А. Бернштам [1982б, с. 47, 57] выдвинула в связи с этим гипотезу, согласно которой сама *“красота”* не просто символ *“вольного девичьего житья”*, но сложное понятие, в основе которого лежат древние славянские представления о множественности *“душ”*, сосуществующих вместе или сменяющих друг друга в определенные периоды человеческой жизни.

В лирике русской свадьбы Сибири *“красота”* предстает как живое существо, некая принадлежность девушки-невесты, ее подруг и всего рода-племени: *“Я отдам да свою девью красоту / По сестрицам да по подруженькам, / По всему да роду племени”* [Обрядовые песни..., 1981, № 78]. Путь *“красоты”*, трактуемый обычно как путь в иной мир (см.: [Денисова, 1995, с. 66]), представляет собой сложную траекторию, которая как бы охватывает все родовое пространство по горизонтали и пронизывает его по вертикали: вначале *“красота”* отлетает *“за горы высокие”*, *“реки глубокие”*, *“леса дремучие”*, *“болота тонучие”*, затем поднимается вверх – *“на самый крест”*, *“на маковку божьей церкви”*, падает вниз – *“на матушку сыру землю”* и, наконец, прорастает *“травой-муравой”*, расцветает *“цветами лазоревыми”* и созревает *“черной ягодкой-смородинкой”*, возвращаясь в итоге к сестрицам-подруженькам [Обрядовые песни..., 1981, № 80 – 85, 87 – 89, 92, 96 – 99].

В центре очерченной родовой территории находится дерево – *“часть ракитов куст”*, на который невеста вешает свою красоту, вопрошая: *“Привилась ли девья красота / Ко кусточку алой ленточкой”*, *“Не сидит ли она где под кустичком?”* [Там же, № 85, 96 – 100]. Таким образом, дерево оказывается тем местом, куда отправляется *“красота”* и где происходит цикл ее последовательных перевоплощений. Соотнесенность *“красоты”* со всем родом-племенем позволяет, по мнению И.М. Денисовой [1995, с. 59, 94],

рассматривать свадебное деревце как символ священного родового дерева, связанного с образом женского божества плодородия, от которого зависели жизнь, продолжение рода и благополучие всего коллектива, вместе с тем глубинные истоки обряда расставания с “красотой” следует, как считает исследовательница, искать в семицко-троицкой обрядности.

Вообще комплексное изучение свадебной и троицкой обрядности обнаруживает множество параллелей на уровне фольклорных мотивов и образов, а также атрибутики (украшенное дерево, ленты, цветы, венки и пр.). Указанное сходство давно привлекает внимание исследователей, но трактуется ими по-разному. Д.К. Зеленин [1991, с. 339] рассматривал его как случайное совпадение, полагая, что свадебное деревце восточных славян в большей степени “напоминает западноевропейское рождественское дерево”, чем троицкую березку. Большинство современных исследователей обращают внимание на функциональное единство указанных символов, отмечая, что свадебное дерево, “как и в календарной обрядности”, являлось “символом плодородия и благополучия” [Колесницкая, Телегина, 1977, с. 122]. Интуитивную догадку о генетической связи указанных обрядовых комплексов высказала Г.Г. Шаповалова [1977, с. 111], выразив ее в лаконичной формуле: “семицкая березка вошла в свадебный ритуал как девья красота”.

Идея выкупа косы, как считает И.М. Денисова [1995, с. 58, 84], могла возникнуть с установлением жесткой патрилокальности брака, когда особенно актуализировалась идея условной смерти девушки (в силу взаимоналожения двух “переходов” в новый социальный статус и в новый родовой коллектив), а представления о “девичьей душе” неразрывно слились с понятием “родовой души”. По этой причине акт продажи косы-“красоты” совершался, как правило, при непосредственном участии мужчины из рода невесты, чаще всего – ее брата. В сообщении священника П.А. Шалабанова по этому поводу сказано: *“Перед временем поездки к венчанию, жених... дарит брата невесты за косу, это называется выкупом косы... равным образом жених и у девиц выкупает косу”* (Каинский уезд, Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 15 об.). В заметке священника А. Некрасова также говорится о том, что жених с родственниками *“находят невесту, уже сидящую за столом с братом, а за неимением такового – с родственником, у которого на голове надета шапка, а в руке нагайка (плеть), увязан-*

ная вся шелковыми лентами. Тысяцкий подносит ему чарку вина... но он, не снимая шапки, принимает чарку и, выпив, ставит оную на поднос вверх дном и произносит: «...если угодно, положите за невестину косу хотя бы 5 рублей»» (Канский уезд, Енисейская губ.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 17, л. 5 об.). По словам П.М. Манаковой (1927 г.р., сиб.), «невесту утром перед венцом, когда ей косу расплетают, продает брат, при этом наряжают веник – ленточкой обвяжут и продают» (с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край).

Особая роль брата невесты нередко подчеркивалась его прозвищем и внешним обликом. В описании свадьбы в Алтайском округе С.И. Гуляев отметил, что во время выкупа косы *«впереди сидит брат невесты, вымаранный и в шубе навыворот, называемый у них «букушка», (который) с девицами выкупает косу»* (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 37). Термин «букушка» был также известен вятским переселенцам, проживающим ныне в Алтайском крае: *«...рядом с невестой букушка сидел, его по-страшней нарядить старались; у него и подружек углы стола откупали»* (записано от К.И. Устиновой, 1931 г.р., росс., с. Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край); по словам А.Н. Малыгиной (1932 г.р., росс.), *«утром, во время бранья, когда жених за невестой приезжал, чтобы в церковь ее везти, за столом возле невесты сидел букушка, ее брат; букушка по-страшному наряжался – шапку и шубу вывороченную надевал, лицо сажжей мазал, усы рисовал; жених должен был девкам и букушке конфет и вина дать»* [Там же]. Отметим также, что «букушками» на Русском Севере (Вологодская обл.) называли ряженых на Святках [Ивлева, 1994, с. 55].

Особую, не совсем ясную роль на данном этапе свадьбы играли дети, которых гости со стороны жениха (так же, как «букушку» и девиц) одаривали подарками. По свидетельству Н. Абрамова, накануне венчания, *«перед приездом жениха с поезжанами в дом невесты, за стол на обе лавки усаживают маленьких ребят, у которых приехавшие должны откупать их места. Дружка насыпает на тарелку пряников и орехов, ребята, схвативши эту тарелку, выбегают из избы и делят выкуп между собой»* (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 56). В описании П.А. Шалабанова говорится, что *«дружка за труды девицам подносит каральки из пшеничной муки, 1 фунт мыла и стакан вина, потом сей дружка обращается с каральками к малолетним детям и произносит сии речи: «Маленьки ребятки, / Сини пупятки, / Косы желудки, / Зелены сопли, / Наши новобрачный князь /*

Просит сей подарок принять»” (Каинский уезд, Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 15 – 15 об.).

Отметим, что стилистика данного обращения напоминает “корильные песни”, которыми обменивались партии жениха и невесты во время свадьбы. Так, у черниговских переселенцев подруги невесты пели на свадьбе “корилки” друзьям жениха: *“Наши дружки дурни, / Заехали в гумны...”*; свашки с обеих сторон дразнили друг друга: *“Дайте свашкам гороху, / Чтоб дристали всю дорогу...”* и т.п. (записано в с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). Рассмотрев тему смерти в свадебных корильных песнях, Е.А. Самоделова [1993] пришла к выводу, что представители обеих партий рисуются в них выходцами из иного мира: про свекровь, к примеру, пели, что она *“к свадьбе спешила, над трубой юбку сушила”*, прозрачно намекая, что она является ведьмой или колдуньей.

Особенно ярко роль детей, как следует из архивных материалов, проявлялась после приезда свадебного поезда из церкви. В рукописном сборнике Ф.К. Зобнина сказано, что *“после венчания толпа ребятишек ждет у церковной ограды сваху... (которая) должна выбросить ребятам «калачи»: пряников или орехов. Без этого нельзя обойтись, иначе ребята споят гогону. Гогона – это неприличная свадебная прибаутка, и чтобы избавиться от нее в такое время, свахе всегда приходится разорять себя на фунт пряников”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 13).

Заметим, что функция детей перекликается здесь с функцией колядовщиков, которых одаривали гостинцами за то, что они пели святочные благопожелания, с той лишь разницей, что в данном случае их одаривали с тем, чтобы они не пели свадебных прибауток.

Далее автор пишет: *“Следует (также) упомянуть об обычае садить перед приездом свадьбы из церкви детей за тот стол, за который должны... сесть молодые. Ребята за столом ничего не едят, но не затем они садились, умысел другой тут был. Как только приехала свадьба из церкви, один из дружек бежит в избу с кнутом: «Выходите, ребята, из-за стола, кнутом задеру!». Но ребята не промах, знают, что не тронет... тогда дружка вынимает и дает каждому по копейке, и ребята сами уходят... снимают с невесты цветы, заплетают распущенные волосы и надевают наколку – головной убор замужней женщины”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 13 – 14).

Таким образом, у ребят, так же, как у “букушки” и девиц, на данном этапе свадьбы откупали места за столом (“углы стола”). Не исключено, что со временем к детям перешла особая роль мужчин из рода невесты, которую они играли прежде в акте продажи косы.

Значение стола как мифического центра, где происходило окончательное прощание невесты с “красотой”, определило его роль в обряде “посада”. Сажанию невесты за стол предшествовал троекратный обход вокруг него: по словам А.Н. Малыгиной (1932 г.р., росс.), *“свахи перед венцом невесту с женихом три раза вокруг стола водили”* (с. Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край). Само название “посад”, как показала Т.А. Бернштам [1982б, с. 58, 61], могло быть связано не только со словом “садиться”, но и с понятием “зеленого сада” (рая) – местом рождения и смерти девичьей души. В мифологизации стола-сада принимало участие и стоявшее на нем деревце [Там же, с. 60]. По словам М.В. Цыганковой (1919 г.р., белор.), родители которой приехали из Черниговской губернии, *“девку садили на посад, коло елец у ней стоял, подруги при этом пели: «Край стола елочка стояла...»”, “Прощай, прощай Нюрочка, сестра наша...”* и др. (с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). В свадебном ритуале переселенцев из Белоруссии посад невесты за стол был оттеснен сажанием ее на квашню (дежу), что выдвинуло на первый план продуцирующий смысл обряда: *“...невесту перед венцом на хлебную кадочку сажали, шубой покрытую; девки с парнями эту кадочку начинали перетягивать: девки – на улицу, чтоб замуж выйти, а парни – на печь, чтоб девки замуж не шли, дома сидели”* (записано от Е.С. Дудкиной, 1920 г.р., керж., с. Макаровка, Кыштовский р-н, Новосибирская обл.).

Предвенечная обрядность характеризовалась, таким образом, постепенным лишением невесты признаков девичьего состояния; после венца, напротив, происходило наделение молодой признаками, соответствовавшими статусу замужней женщины. Важнейшую роль при этом (кроме перемены самого названия) играла перемена прически и головного убора, причем женский способ плетения косы, когда пряди укладывали сверху вниз, отличался от девичьего, при котором пряди укладывали снизу вверх.

Женщину, продолжавшую после свадьбы плести косы по-девичьи, мог, по поверьям русских сибиряков, задрать в лесу медведь [Бардина, 1995, с. 198].

Перемена прически и головного убора молодых совершалась свахами, которые, как писал корреспондент РГО П. Алексеев, *“из шали делают ширму для молодых, тут же, за столом, дают им гребень, молодой причесывает свои волосы и передает гребень свахам... (которые), придерживая шаль зубами, расчесывают косу у молодой, затем заплетают ей две косы и, обернув вокруг головы, завязывают голову шелковой косынкой; исполнив этот обряд, шаль снимают, молодые прощаются со всеми, и свахи уводят их в клеть, где приготовлена постель”* (Минусинский уезд, Енисейская губ.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 27). В сообщениях из Томской и Тобольской губерний упоминается такая деталь, как совместное смотрение молодых в зеркало: молодым подают зеркальце, и они, *“посмотревшись в оное несколько раз, целуются”*; после чего молодых *“отводят... в особую комнату”* (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 58 об. – 59; р. 62, оп. 1. № 8, л. 17).

Закрывание жениха и невесты ширмой, расчесывание волос и совместное глядение в зеркало должны были, по всей видимости, символизировать “рождение” молодых как мужа и жены, утверждая их в новом статусе [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 43].

Отметим, что молодые “полячки” Алтая, ходившие на свадьбе после окучивания с платком, повязанным по-бабьи, потом, еще год до рождения ребенка, носили платок по-девичьи [Фурсова, 1997, с. 120].

Асоциальное поведение девушки также находило конкретные формы предметного выражения. В записях Д.К. Зеленина, к примеру, говорится, что *“гулящей девке озорники ребята мажут ворота ее родителей... (и) отрезают косы”* (общерусское) (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 267, л. 15).

Особенно подробно в народной культуре была проработана символизация представлений о “честности” или “нечестности” невесты. Если невеста оказалась “честной”, утром, на второй день свадьбы, у дверей помещения, где ночевали молодые, нередко разыгрывались диалоги следующего содержания: *“дружка спрашивал: «Печку топили?», крестная отвечала: «Топили», «Хорошо горела?» – «Хорошо», «Ярко?» – «Ярко»*” и т.п. (записано от А.Н. Малыгиной, 1932 г.р., росс., с. Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край). Кроме того, производился ряд ритуальных действий с подвенечной рубахой девушки: в Сургутском крае *“невестину рубашку несут свекру, свекрови и прочим гостям”* [Неклепаев, 1903, с. 172]; в Алтайском округе *“свахи, сняв с молодой рубашку, при-*

возят ее немедленно с тысяцким... к отцу и матери, благодарят за воспитание дочери и просят к столу” (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214а, л. 96). Согласно полевым материалам, наряду с открытой демонстрацией рубахи существовали также иные формы, когда “рубаху просто сворачивали и на тарелочке ставили на стол” (записано от вятских переселенцев в с. Чудиново, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.; с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край). Помимо этого, совершалось битье посуды, повязывание красных лент гостям и непременно катание по селу: “дождавшись исполнения молодыми супружеских обязанностей, сваха вбежала в дом... хватала горшок и разбивала его об пол” (Киренский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 23, л. 23); у черниговских переселенцев “всему роду невесты и всем “гулевым” (гостям) повязывали на рукава красные ленты, а свахи жениха при этом пели: “Спасибо мамочке за дочку, / Что держала ее в фартучку...” (записано от М.В. Цыганковой, 1919 г.р., белор., с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.); “хохлы” – “обвязывали бутылку красной лентой, к дугам также привязывали ленты и катались по селу” (записано от В.Н. Дарагановой, 1913 г.р., укр., с. Чудиново, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.). Иногда катание поезжан сопровождалось ряженьем. “На другой день после венца, – писал корреспондент РГО А. Гинтович, – свахи и поезжане с заслонками и побрякушками в вывернутых шубах едут на кожах, прикрепленных к саням, в баню...” (Усть-Балейская волость, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 33, л. 7 – 8). Отметим, что в контексте свадебного обряда заслонка связывалась с невинностью невесты [Байбурин, 1983, с. 166].

В случае “нечестности” невесты или, как писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 172], “если девушка оказалась виновной, то тогда ее муж и его родня страшно позорят ее в присутствии всех гостей, а нередко даже и бьют. Родители ее долго не появляются на пировье, а когда приезжают – еще круче расправляются с провинившейся дочерью” (Сургутский край). По данным М.В. Красноженовой [1914, с. 115], на крышу невестинного дома в подобных случаях “затаскивают борону и вешают дырявый мешок” (д. Покровка, Тяжино-Вершинская вол., Томская губ.). Полевые материалы содержат сведения о том, что идея “дырявости” могла воплощаться в самых разных формах: у сибиряков-старожилов “свекровь выкусывала середину блина”, у вятских переселенцев “невесту сажали в корзину дыроватую”, у переселенцев с Черниговщины “на саму

невесту либо на ее мать жених надевал хомут” (записано в селах Наумово и Шишкино, Тальменский р-н, Алтайский край; с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Свадьба являлась переходом в новый социальный статус не только основных героев ритуала – жениха и невесты, но и многих остальных его участников: одна из побочных функций свадьбы, как подчеркивал Г.А. Левинтон [1979, с. 175], состояла в “конституировании изменения статуса участвующих в ней лиц”: таким образом, фиксировалось первое участие в свадьбе в качестве дружки, в качестве отца или матери одного из молодых и т.п. К примеру, первый ритуальный выход матери молодого в качестве свекрови зачастую совершался с элементами ряженья. *“После ухода молодых в баню, – писал Ф.К. Зобнин, – наряжают мать молодого в шубу наыворот, лицо намазывают сажеей, в руки дают кнут и в таком виде сажают на скамью и везут в баню на руках. Около бани свекровь бьет кнутом по дверям, предлагая молодым выходить... Молодая дарит свекрови платок”* (Тюменский уезд) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 16).

Утверждению новых родственных отношений по линии “невестка – свекровь” содействовал обычай “мести сор”. У вятских переселенцев и сибиряков-старожилов, проживающих в Алтайском крае, *“на второй день свадьбы дружка притаскивал соломы, гости набрасывали денег, а молодая «мела сор» специально наряженным веником, на который надевали новый платок и навешивали ленточек”*; *“свекровь бывало завернется во что-нибудь (покрывало или одеяло – невестке в подарок) и на сор ляжет; пока молодая ее не поднимет и мамой не назовет, она не встанет”* (записано в с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край). В свете вышесказанного данный обычай можно интерпретировать как окончательное “выпрояживание” “родовой души” невесты из родового пространства жениха (на Святки же, напротив, было запрещено мести сор, чтобы не вымести души умерших, которые, как считалось, посещают в дни праздника живых).

Отметим, что символизация представлений о смерти “родовой девичьей души” невесты при вступлении ее в родовое пространство жениха могла принимать самые разные формы: *“После венца молодых встречают родственники жениха с веткой белены, намазанной салом и украшенной красными тряпочками, которая в момент встречи зажигается* (подчеркнуто мною. – Г.Л.)” (д. Злобина, Енисейская губ.) [Красноженова, 1907, с. 24].

Итак, обрядовое поведение человека определялось его социовозрастным статусом, изменение которого, происходившее ритуальным путем, состояло в последовательном лишении героя ритуала признаков прежнего состояния и наделении его новыми культурными признаками. Наглядным проявлением этого явились этапы свадебной обрядности.

В целом, приведенные материалы показывают, что традиционные представления о возрасте были тесно связаны со способом восприятия природно-астрономического и социально-исторического времени, организация которого в масштабах годового цикла нашла отражение в обычаях и обрядах народного календаря.

Глава 2

ОСЕННЕ-ЗИМНИЙ ЦИКЛ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ. СВЯТКИ. МАСЛЕНИЦА

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 был не просто отражением трудовых процессов и потребностей крестьянства. Будучи своеобразным слепком крестьянской жизни, календарная обрядность вместе с тем играла роль ее организующего начала. Так, имея в виду “русское старожилое население Сибири”, Г.С. Виноградов в 1918 г. отметил: *“Праздники для народа – (это) такие моменты года, когда начинается какой-либо новый период хозяйственных или бытовых отправлений”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 8).

Рис. 12. Зимняя ярмарка в с. Алтайское, 80-е годы XIX в. (АРЭМ)

Рис. 13. Праздничное гуляние в г. Барнауле, 1902 г. (АГКМ)

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-земледельца, осуществляли своеобразное “программирование” его повседневной жизни, задавая ритм труда и отдыха, будней и праздников.

Храмовые (престольные), съезжие и т.п. праздники играли значительную, в том числе, социально-престижную, роль в жизни сибирского крестьянина и на поздних этапах традиции [Миненко, 1987]. *“Приехав из любопытства в деревню, – писал корреспондент РГО из Енисейской губ. в 1857 г., – увидишь, как... старый и малый, 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, бренча 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”* (Тесинская вол.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 7 об., 9 об.). *“Праздники престольные и издревле заведенные, – сообщал в 1849 г. из Томской губ. священник П. Шалабанов, – отправляются большей частью с хлебосольством и трехдневным пиршеством”* (Каинский уезд) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 21). 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” [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 [1903, с. 122], – 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”* (Сургутский край).

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

Н.В. Поньрко, в частности, пришла к выводу, что не только Святки, но и весь период от Масленицы до Пасхи “следует рассматривать как единый цикл”. Предваряемый масленичными кострами, Великий пост заканчивался пасхальными обливаниями. Точно так же и святочный период начинался с ритуального возжигания огней (церковный обряд “пещного действия”, народный 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” [Поньрко, 1984, с. 154 – 202].

Одна из функций календарного праздника заключалась в том, чтобы “узаконить” (санкционировать) переход мира к новому состоянию, т.е. 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.

СВЯТКИ

Зимний поворот солнца на лето фиксировался в календарной обрядности днем Спиридона-солнцеворота (12 декабря ст.ст.), с которым были связаны разнообразные приметы и поверья. Счи-

Рис.14. Ряженая в святочном костюме. Сузунский р-н, Новосибирская обл. (Фото автора)

талось, 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 евангельским событиям, связанным с рождением Христа и его крещением в реке 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”: мир как бы утрачивал на это время свои пространственные очертания, т.е. привычный облик и форму. Иными словами, более всего “старение” мира проявлялось в размывании границ “своего” и “чужого” [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: “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, л. 19, 75). Именно в это время “нечистая сила”, как считалось, “стремится волю натешиться над «хрещионым людом».

Рис. 15. Роспись стены “Ермак, поражающий татарина”, с. Красновское, Енисейская губ., 1906 г. (АРЭМ)

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...*(как считалось) *проявляет особую активность*” (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 62].

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 [Традиционное мировоззрение... , 1988, с. 48]. В описании “забав”, “*бываемых только во время святков, начиная с Нового года, с 1-го по 7-е число января*” (т.е. в период “страшных вечеров”), корреспондент РГО отметил, 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” (Тесинская вол., Минусинский уезд, Енисейская губ.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 11 об.).

Интересную зарисовку праздничного общения русских сибиряков и сибирских татар оставил священник И.Бедняков из Тобольской губернии: *“На праздники к русским приходят и татары, и когда последние запоют свою песню, в которой упоминается Ермак, почитаемый завоевателем их, то сами плачут, а русские хохочут”* (АРГО, р.61, оп.1, №10, л.3).

2.1. “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”* (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 122], ворожба, таким образом, приходилась на период “страшных вечеров”.

Попытки узнать судьбу и даже повлиять на нее, по наблюдению А.К. Байбурина [1993, с. 124 – 125], “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.

Наиболее распространенными местами святочных гаданий, происходивших в темное время суток, ближе к полуночи, у русских сибиряков являлись нежилые помещения (подпол, баня, хлев), 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 [1903, с. 129], – 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”*. По словам Т.К. Жуковой (1912 г.р., чалд.), *“ворожили те, кому взамуж 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 [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”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 50 об.). В материалах Г.С. Виноградова сказано: *“Накануне Нового года, в Васильев вечер, как только стемнеет... девушки бегают по селу и под окнами соседей подслушивают, добры ли речи говорят”* (Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 14).

Информаторы неоднократно приводили случаи, подтверждавшие “вещий” характер услышанных ими разговоров. М.Н. Дударева (1920 г.р., белорус.), 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: *“в Крещенский*

сочельник... ходят слушать в загородь, как разговаривает скотина, чтобы узнать о своей судьбе” (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 63].

На поздних этапах традиции нередко происходило взаимоналожение (контаминация) разных видов святочного поведения, например, гадания и ряжения. *“Новый год, – писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 62], – 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»*” (Сургутский край).

Самым разнообразным звукам, 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 в особом сакральном пространстве (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 [Виноградова, 1999, с. 312 – 313]. В Сургутском крае таким образом ходили на “разстань” (перекресток) “*полоть снег*”. *“Сперва девушка зачерчивает себя васильевским огарком, обводя... круг «супротив солнца», «не по-божьи», затем расстилат 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», т.е. обводят круг «по солнцу, по-божьи»*” [Неклепаев, 1903, с. 130; см. также: Арефьев, 1901, с. 128].

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 подола 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 зазвенит – оттуда суженый-ряженный будет (села 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., рос., 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 [1993, с. 204], создавало предпосылки для объективирования (сверхпроявленности) идей и представлений, обычно (т.е. вне ритуальной обстановки) невидимых. Именно поэтому разглядывание (рассматривание, высматривание и т.п.) также выделялось в качестве самостоятельной процедуры гадания. Еще в начале XX в. В.С. Арефьев [1901, с. 126] зафиксировал в Енисейском уезде гадание по луне, отражения которой старались разглядеть в зеркале: *“Берут зеркало, наводят на луну: сколько отражений... увидят, столько будет человек в новой семье”*. 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 [1986, с. 321 – 322], гадание по небу и его светилам (“зеркало пришло на смену небу”). Более распространенный среди российских переселенцев вариант предусматривал использование наряду с зеркалом других атрибутов: *“...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., рос., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Не менее широко бытовал такой вид святочных гаданий, в котором связь с иным миром намеренно осуществлялась через осязание. 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”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 46]. Согласно полевым материалам, подобные варианты гаданий бытовали практически повсеместно, в том числе у забайкальских старообрядцев (см. также: [Арефьев, 1901, с. 125; Неклепаев, 1903, с. 131]).

Сходный способ гадания по овечьей шерсти был зафиксирован у российских переселенцев: *“на Святках в овчарню ходили овечек ловить, если с длинной шерстью попадетя – жених богатый будет, с короткой – бедный”* (записано от А.Ф. Донковой, 1908 г.р., росс., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Сибиряки-старожилы гадали “вслепую” с дугой: *“девки ночью на перекрестке с завязанными глазами в хомуты пролезали; если в дугу попадешь, то замуж в этом году выйдешь”* (села Иевлево, Плавново, Ярковский р-н, Тюменская обл.). Отметим, что при лечении младенцев аналогичную роль играло душло или расщепленное дерево, через которое протаскивали дитя; сами же отверстия символизировали при этом “вход в иной мир” [Байбурин, 1993, с. 54].

Элементы жребия (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”* (т.е. 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 их цель при этом состояла в определении доли членов семьи на предстоящий год. В Рождественский и Крещенский Сочельник, как писал А.А. Макаренко [1913, с. 50, 122, 128], *“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”* (Енисейская губ.). Гадание на всех членов семьи женщины-хозяйки совершали также

перед Пасхой. По данным Л.В. Новоселовой [1977, с. 31] (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.

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 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”* (Тюменский уезд) [Городцов, 1915, с. 32 – 33].

Не останавливаясь подробно на таких способах разыгрывания жребия, как пение подблюдных песен, гадание с сочнем на первого встречного и пр. [Авдеева, 1837, с. 58; Арефьев, 1901, с. 124; Макаренко, 1913, с. 42 – 43, 51] (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 19 – 20), 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”.

2.2. МОЛОДЕЖНЫЕ БЕСЧИНСТВА

Носившие, по всей видимости, ритуальный характер молодежные бесчинства являлись составной частью различных обрядовых циклов. 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. [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

Рис. 16. Группа парней у резных ворот, с. Большой Улой, Енисейская губ., 1906 г. (АРЭМ)

“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, Ярковского р-на и в селах Петелино и Хохлово Ялуторовского р-на Тюменской обл.). В общественном мнении подобные действия считались не слишком предосудительными.

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

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

Многие исследователи склонны рассматривать молодежные бесчинства как пример ритуального воровства, связанного с коллективным сбором топлива для священных костров [Соколова, 1979, с. 254] или с перераспределением “совокупной доли жизненных благ”: “уворованное”, как пишет А.К. Байбурин [1993, с. 126], нередко использовалось “в обменных операциях с чужим в качестве жертвы”. 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, захламляли дворы и улицу, сваливали грязь в печные трубы и т.п.) являлись следствием “ритуализации разгула “нечисти”, которую молодежь как бы олицетворяла” в Святки [Бернштам, 1988, с. 247]. Тем не менее, особая роль в этом мужских молодежных объединений требует специального объяснения.

В этой связи представляет интерес мнение В.Г. Балушок [1993, с. 60 – 61], 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 характерное 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.

Представления о ритуальном перерождении иницируемых юношей в волков были характерны для самых разных народов (о мужских союзах у скифов см., к примеру: [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. Одну из таких быличек нам удалось записать в с. Петропавловка Маслянинского р-на Новосибирской обл. По словам М.И. Панюшкиной (1914 г.р., белор.), *“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, т.е. 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 [Байбурин, 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.

2.3. СВЯТОЧНЫЕ ОБХОДЫ ДВОРОВ

Зимние мужские обходы дворов существовали, как установлено, повсеместно, в то время как весенние имели менее широкое распространение [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 ряженных. Сам термин и его производные (“коляда”, “колядки”, “колядовщики” и пр.) не получил здесь широкого бытования, что было

отмечено бытописателями крестьянской жизни еще в XIX в. В 1849 г. священник П.А. Шалабанов, к примеру, писал, что игры и забавы в с. Покровском (Каинский уезд, Томская губ.) *“получают начало... на Кануне Нового года... в сумерки или когда приспеет темнота, дети обоюго 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 – 21 об.). В 1891 г. приходский учитель Ф.К. Зобнин утверждал, что *“в селе Усть-Ницынском... о коляде не имеют понятия”*, то же самое *“можно сказать и про целую Тобольскую губернию”*, добавлял автор (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 92 – 94).

2.3.1. “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 [1957, с. 163], распространился в русской деревне довольно поздно, под воздействием церкви и находившейся под ее влиянием школы. Появление в репертуаре Святок церковных песнопений не привело к исчезновению старинных новогодних величаний, поскольку тот и другой обрядовый текст оказались разграниченными во времени. 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 христославщиками после того, как они пропоют тропарь: «Рождество Твое, Христе Боже наш...» и кондак: «Дева днесь Пресушественнаго рождает...»”* (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214б, 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 праздничком, с Рождеством Христовым!”*), христославы 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* (“учахуся”), / *Тебе кланяемся* (“кланяются”), *Солнце правды*, / *И Тебе видеть* (“ведети”) *с высоты Востока*, / *Господи, слава Тебе!*”, и далее: “*Дева днесь Пресущественнаго рождает*, / *И земля вертепному, преступному приносит* (“земля вертеп Непреступному приносит”), / *Анделы с пастырями слово славят* (“Ангелы с пастырьми славословят”), / *Волх видим за звездою путешествует* (“волсви же со звездою путешествуют”), / *Наш Бог роди-родися* (“нас бо ради – т.е. ради нас – родися”), / *Отроче* (“Отроча”) *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., укр.), 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”: “*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 времени “рождения”, 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: *“уродилась коляда”, “маленький хлопчик, принес Богу снопочик”* и т.п. [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 стольчик, / 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»* (Алтайский округ) (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 2146, л. 155). Идентичные тексты о “хлопчике”, которые *“парнишки на Рождество всё твердили”*, были записаны 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.; Яркоковский и Ялуторовский районы, Тюменская обл.).

В свете вышесказанного, не случайным представляется сосредоточение в народном календаре накануне Святков 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” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 177]; Екатеринбургене-женоклада (24 ноября ст.ст.) молились “о даровании хорошей

и доброй жены” (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 4 об.) и давали обет при трудных родах; Варвара Мучельница (4 декабря ст.ст.) и Парасковья Мучельница (14 октября ст.ст.) праздновались “брюхатыми” женщинами (“в тяжестях”), чтобы “роды были лёгки” (Енисейская, Иркутская губернии) [Макаренко, 1913, с. 116, 122, 125] (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 66); наконец, следующий после Рождества день отмечался как праздник рожениц и повивальных бабок и назывался “бабьи каши”. Как писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 86], в этот день *“все роженицы данного года и бабки собираются в церковь и до начала обедни служат общей молебен перед иконой Божьей Матери «Блаженное Чрево». Потом роженицы приглашают к себе бабок, дают денег и угощают кашей”* (Сургутский край).

В круг подобных же представлений входило также 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., росс.), *“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], т.е. 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 [1913, с. 130] обратил внимание на то, что прежде в хождении со звездой участвовали взрослые, теперь же, пишет автор, *“традицию... поддерживают дети и юноши”*, которые группируются накануне Святка *“по несколько человек и вносят денежный сбор на устройство «звезды»”* (Енисейская губ.). Ф.Е. Ушакова (1912 г.р., белор.), родители которой приехали из Гомельской губ., 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 [1913, с. 130 – 133], центр “звезды” делают из обруча сита, внутри пристраивают палочку с гнездом для свечи, оклеивают все промасленной бумагой красного и зеленого цвета, сквозь которую публике видна внутренняя картина с изображением корабля, а на нем – Илья Муромец, один 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 спрашивает позволения хозяина пропеть «Виноградье»... «Как по морю, морю синему, / Ходил-гулял сокол корабль...»*” и т.д. (Пинчугская 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.: [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 [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 ищу 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» (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 92 – 94). Полевыми материалами данный вид святочного колядования практически не фиксируется.

2.3.2. “СЕЮ, ВЕЮ, ПОСЕВАЮ...”

Новогодний обычай “посевания” (“обсевания”, “засевания” “посыпания” и т.п.) был уже известен 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 [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 [1848, ч. VII, с. 108, 110] также отождествлял “малоросский обряд обсевания” с российским Овсенем, утверждая, что “авсень... баусень, таусень – (это) испорченные... слова, означающие овес”. Той же точки зрения придерживался И. Калинин [1877, с. 349], полагавший, что Овсень – это “засевальная песня... остаток забытого сельскохозяйственного праздника”, а ныне – обряд, “совершаемый детьми... (которые) ходят по домам сеять из рукава или мешка зерна овса, гречихи, ржи и других хлебов”. А.Н. Афанасьев [1865, т. 1, с. 701, 706], М.Я. Никифоровский [1875, с. 78] и Н.П. Степанов [1899, с. 13] считали Овсень божеством, “возжигающим солнечное колесо и дарующим свет миру”, а посыпание зерном рассматривали как обряд, “знаменующий собой весеннее осеменение матери-Земли”. Наконец, М. Забылин [1880, с. 34] 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. Сходного мнения придерживался и А.В. Марков [1904, с. 56 – 62].

Примечательно, что ни один из авторов, отождествлявших обычай 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 [1838, вып. II, с. 103 – 104, 167, 178] сказано, что “засев” бывает 1 января, “перед 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 перед окнами домов. У А.В. Терещенко [1848, ч. VII, с. 108] 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.

Окончательный итог в разграничении этих обычаев подвел В.И. Чичеров [1957, с. 69 – 70, 116], 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. 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 древне русскому названию одного из зимних месяцев – “просинец” (см.: [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 знаком русским старожилам Ярковского и Ялutorовского районов Тюменской обл., 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 [Болонев, 1990, с. 25].

Подробное описание обычая новогодних “посеваний” приводится в “Сибирском народном календаре” А.А. Макаренко [1913, с. 47]: *“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”* (с. Ужур, Ачинский уезд, Енисейская губ.). *“Еще заутреша 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 хозяйской!».* Дают – копейку, две, блин или ола-

дью” (с. Шарагул, Тулуновская вол., Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 18).

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 [1925, с. 45], писавший о столкновении интересов детских артелей на Святках (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” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 47,], 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 имитация посева. 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., росс., с. Горновка, Курьинский р-н, Алтайский край), *“кто первый на Новый год подсеять зайдет, 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 послать 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. У 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 часть по одному”*) (Алтайский округ) (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214б, л. 155). Г.С. Виноградов писал: *“Прежде христославов-ребятишек мало бегало, никто не умел петь, только старики ходили, больше из бродяг”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 72). У А.А. Макаренко [1913, с. 129 – 130] 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”*, (Кежемская вол., Енисейский уезд, Енисейская губ.). Ф.К. Зобнин также отметил, что *“Виноградье”* в первые дни Рождества распевали *“собравшиеся кучками молодцы в возрасте от 7 до 20 лет и более”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 92).

Согласно полевым материалам, отдельные группы колядовщиков составляли взрослые, нищие и старики. Многие из них в ука-

занный период ходили с единственной целью – “выпивки *нашибать*”. 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 девочками*” 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., росс.), к примеру, сообщила: “*В этом году пожилые опять посеять ходили*, одна бабушка грамотная молитву читала, зерна пшеницы бросала, ей за это тоже денежку давали, рубель” (с. Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

2.4. ДЕВКИ-ЩЁДРЫ И ХЛОПЦЫ-ЗАСЕВАЛЬЩИКИ (к проблеме мужского и женского колядования)

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, куницей, лисицей), которая оказывается девицей”. Практически идентичный текст в Томской губ. (также от курских переселенцев) был записан в 1914 г. М.В. Красноженовой – ср.:

<p>М.В. Красноженова пишет: <i>“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:</i></p> <p>Раным-рано заря занялась... Куры запели, Иван-то вставал, Звонком зазвонил,</p>	<p>По словам Е.Е. Повелевой (1910 г.р., росс.), девушки <i>“На Новый год под окошками пели:</i></p> <p>Куры, куры, Куры ранние, Кочаты молодые, (Г)ребени золотые, Не пойте рано, Не будите пана, Как наш пан Молодой Иван,</p>
---	--

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” (д. Покровка, Тяжино-Вершинская вол., Томская губ.) [Красноженова, 1914, с. 69 – 70].

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”

(с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Отметим, что сходные тексты, представленные в сборнике “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” [№ 148, 149], были записаны от черниговских переселенцев. В целом же широко известный в славянском фольклоре сюжет с изображением охоты как сватовства для русского колядного материала, как считает Л.Н. Виноградова [1982, с. 71 – 72], не был типичен.

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 (окказиональный)” характер [Бернштам, 1988, с. 165].

Полевые материалы показывают, что женское колядование не всегда ограничивалось указанными функциями. В традиции черниговских переселенцев, проживающих ныне в Маслянинском р-не Новосибирской обл. (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., белор.) и М.В. Цыганковой (1919 г.р., белор.), “хлопцы-засевальцики утром на Новый год по домам ходили, а девки-щёдры – вечером (т.е. накануне Нового года. – Г.Л.) под окнами пели”:

Ти дома дома,
 Сам пан хозяин?
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Кали ён дома,
 Прибирай свой дом.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Прибирай свой дом,
 Застилай столы.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Застилай столы,
 Клади пироги.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 А приде к табе
 Сам Бог вечерять.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Там жа он сяди
 Да-й на покути.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Ангеляточки
 По застолику.

А у пана, пана,
 Пана Ивана.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Посярёд двора
 Стояла яворя.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 На той явори
 Свечи гарели.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Свечи гарели,
 Воски капали.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Воски капали,
 В озёра стаяли.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 А в тых озерах,
 Сам Бог купався.
 Святый вечер,
 Добрым людям!
 Сам Бог купався
 С боженятками.

Образ дерева (“явори”) приобретает здесь поистине космическое звучание, являясь своего рода “осью”, соотнесенной с Верхним и Нижним мирами, и превращающей двор хозяина в центр мироздания (сходные тексты опубликованы в сб. “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” [№ 89, 90, 117, 138], два 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, т.е. 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 [Любимова, 1999а]. Первоначальный состав обходчиков был, вероятно, мужским, поскольку символика сева традиционно связывалась именно с мужскими обрядовыми функциями.

Характерной чертой мужского колядования, тематически связанного прежде всего с хозяйственным благополучием, были угрозы обходчиков навлечь всевозможные бедствия на негостеприимных хозяев. А.А. Макаренко [1913, с. 129 – 130] по этому поводу писал, что не пустившим послать Христа хозяевам “славельщики” до трех 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. (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” [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 в. Общую закономерность развития традиционной обрядности Н.Н. Велецкая [1978, с. 77] выразила в следующей схеме: ритуал – драматизированное действо – молодежное игрище – детская игра. 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 [1974, с. 104; 1975, с. 284] в свое время заметил: “На сегодня еще не доказано, что колядование как магическое обрядовое действо было исконно привилегией взрослых. Можно

привести множество примеров магических обрядовых действий, исполнявшихся детьми”.

Функция мальчиков-подростков в обычае святочного “засевания”, является, как считает Г.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 [1974, с. 104], очень важно установить, когда и почему этот мотив впервые появился в колядных песнях. Несомненно, что некогда колядовщики “осознавали себя реальными подателями благополучия, а потому не просили, а требовали вознаграждения” [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 74]. Формулы угрозы, как считает Л.Н. Виноградова [1982, с. 188], возникли с появлением тенденции к разрушению обряда, но и они были еще тесно связаны с осознанием могущества пришедших.

В.И. Чичеров [1957, с. 126, 129] 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”, т.е. “диктуют свою волю, облакаясь силой власти над окружающим миром”. В.Я. Пропп [1963, с. 54 – 55] 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.

Исключительно важным для решения поставленного вопроса представляется исследование Л.Н. Виноградской [1982, с. 117 – 119], 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. Одаривание колядников рассматривается в монографии в одном семантическом ряду с такими формами раздачи обрядового хлеба, как скармливание 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. Виноградской явилось наиболее полным и последовательным развитием идей Д.К. Зеленина [1991, с. 401], 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. Идея автора о Рождестве как празднике, посвященном прежде всего предкам, была поддержана В.Я. Проппом [1963, с. 15 и др.]. Отметим, что и А.А.Макаренко, приступая к описанию сибирских Святков, [1913, с. 128] сделал следующую пометку: “*Рождественской Сочельник. Старикам праздник* (подчеркнуто мною. – Г.Л.)”.

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. Громько [1986, с. 10], 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.

Выводы Л.Н. Виноградской 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 [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”. На пример, М.В. Красноженовой [1914, с. 70] при описании “засевого обряда” в Томской губернии были зафиксированы такие заклинательные формулы: “*Мальчики становятся у порога и, бросая по горсти хлебного зерна, поют: «Засей, Боже, / Зароди, Боже, / Жито, пшеницу, / Всякую пашницу»*”. Святочные обходы являлись, таким образом, своего рода миссией сообщения “высшей воли”, о которой обходчики могли узнать тайным и чудесным образом, т.е. пройдя обряд посвящения [Бернштам, 1988, с. 141 – 142].

С этой точки зрения исключительный 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, связанные с новогодними “посеваниями”:

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

Практически тот же зачин содержится в колядке, записанной от черниговских переселенцев: *“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., белор., 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 (Курской, Смоленской, Витебской, Черниговской и др.).

В литературе отмечалось, что наиболее полное развитие указанный мотив (“Бог и святые помощниками у хозяина”) получил в белорусских волочебных песнях [Соколова, 1979, с. 124 – 125; Виноградова, 1982, с. 95, 101]. Типичный вариант волочебного величания с работающими в поле *“святыми 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: *“...на Пасху мужики 35 – 40 лет, человек 5 – 6, с гармошкой и скрипкой ходили, Христа под окошками славили: «Хозяин наш батюшка, Христос воскресе, сын Божий...»; хозяину, хозяйке, парню или девке пели, чтоб скот родился, чтоб дети счастливые были”* (записано от А.С. Федотовой, 1930 г.р., кержачка).

Отметим, что дифференцированное величание разных членов семьи, не являясь собственно волочебным, выделяется некоторыми исследователями в особый разряд “великодных”, т.е. пасхальных, песен [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 [1982, с. 221 – 222], “генетически” данный обычай означал “кормление” и “выпрояживание” духов предков на Святках; его народная трактовка (“имитация посева”) появилась тогда, когда первоначальный смысл его был утрачен. Вместе с тем еще в XIX в. 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 [Бернштам, 1988, с. 134].

Параллелизм некоторых обычаев, связанных с зимним и весенним новолетием, проявился, в частности, в стремлении обеспечить максимально возможную целостность семьи и хозяйства в указанные периоды: в Новый год сибиряки *“не дают в долг ни хлеба, ни денег (и сами) не отдают долгов”, “чтобы не испытывать недостатка... в течение года”* (Иркутская, Енисейская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 18) (см. также: [Макаренко, 1913, с. 48,]). Сходный обычай, приуроченный 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 селах 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 Святки 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 [1993, с. 134 – 146], 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”.

Обычай новогодних “посеваний” имел, по всей видимости, общие генетические корни 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. Обряд вспахивания снега 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 подобного рода святочные обычаи просуществовали 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 Рождестве 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 наряда бесовскую кобылку водят...”* [Акты исторические..., 1842, с. 124 – 125; Чичеров, 1957, с. 116; и др.]. В Рязанских землях “окливание плуги” под Новый год (*“Плуга, плуга, ты где была?”*) сохранялось вплоть до 20-х гг. прошлого 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 [1984, с. 96 – 99, 112], 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 при-

шельцев 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. По мнению Я.В. Чеснова [1999, с. 20], пахота снега у некоторых народов Кавказа являлась по своему характеру апокалиптическим ритуалом, который может поэтому быть “приравнен космогоническому действию”.

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

2.5. 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 [Там же, 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 ряженные, по данным Л.М. Ивлевой, *“иногда приносят... борону. По снегу сеют пепел... вываливают снег в избе и делают вид, что пахут”* 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. Ф.К. Зобнин [1894, с. 62 – 63] описал действия ряженных, изображающих не пахоту, а торговлю “мукой” (снегом): *“...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» (Тюменский округ). Отметим, что семантика снега, выступавшего атрибутом разных форм обрядового поведения на Святках и Масленице, имела отношение к аграрно-продуцирующей магии.

Вербальным аналогом описанных действий (пахоты, сева и др.) нередко выступали тексты, в которых крестьянские работы в поле как бы освящались непосредственным участием высших сил. При этом магические способности самих ряженных, коренившиеся, как пишет Л.М. Ивлева [1994, с. 52], в «определенных возрастных потенциях» исполнителей (подчеркнуто мною. – Г.Л.), являлись результатом перемены облика и приобретались *«именно в процессе преобразования»*. В Сибири конца XIX – начала XX в. 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 ряжения получил здесь следующие названия: *«ходить маскированными (замускерованными)», «машкароваться», «рядиться», «наряжаться», «снаряжаться», «шуликанами («шулюкенами») бегать», «шуликаться»* и т.п. Самих ряженных называли, таким образом, *«маскированными», «наряжниками»* 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 [Фурсова, 1994, с. 69 – 70].

На поздних этапах традиции в хождении ряженными принимали участие представители всех возрастных групп за исключением малолетних детей и стариков: как писал Н.Л. Скалозубов [1901, с. 118], на Святках маскируется все население *«от 7-летнего возраста до 60-летнего»* (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 [1903, с. 122] привел подробное описание святочного ряженья в Сургутском крае, относящееся к началу XX-го столетия. *“Задолго до Святки, – 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”*. Приведенное описание содержит практически исчерпывающую типологию святочного ряжения: обычно ряженные олицетворяли собой разного рода нечисть, мертвецов и представителей мира предков; кроме того, значительная группа “нарядчиков” 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”; маски делают из сахарной бумаги, в рот *“ретешные (из редьки) зубы”* вставляют, сажей намазываются (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 75).

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 районы, Новосибирская обл.; Ярковский, Ялуторовский районы, 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., росс., 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. [Ивлева, 1994, с. 91]: *“...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 переменой 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 травестиизм сопровождался, как правило, гротескным подчеркиванием признаков пола, а также обыгрыванием эротических мотивов, нередко основанным на противопоставлении “молодой” – “старый” [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., росс., 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 [1994, с. 184], 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”.

В отличие от других категорий ряженных внешний облик шуликанов нередко характеризовался таким признаком, как остроголовость: “...шуликуны на Святках в острых шапках бегали (подчеркнуто мною. – Г.Л.), по-страшному наряжались” (записано от А.Г. Губкиной, 1906 г.р., росс., с. Новоселово, Яркоковский р-н, Тюменская обл.). Указанная особенность “шиликунов” была отмечена еще Ф.К. Зобниным [1899, с. 517], 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*” (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: “...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*»” (Тюменский округ, Тобольская губ.) (АРЭМ, ф. 1, оп. 2, № 739, л. 38 – 38 об.). В том же значении (“нечистый дух”) указанный термин был зафиксирован в Ишимском округе: “*Боюсь идти в пустой дом, там шиликун живет*” (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 12, л. 14). В Восточной Сибири А.А. Макаренко [1913, с. 47] записал быличку о неких “шишкунах” (по авторской ремарке – род “нечистой силы”), облик и поведение которых во многом совпадали с действиями шуликунов: “*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, и разогнали вечеринку*” (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 Святки. “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 Святки, 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 [1986], посвященной полесской русальной традиции.

Еще раньше попытка объяснить поведение ряженных через представления о сезонной активности водяных духов была предпринята Н.Л. Скалозубовым [1901, с. 118]. Автор привел бытовавшее в Тобольской губ. 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”*.

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 [1927] удалось доказать, что термин “сюлюкан” в качестве названия нечистого духа появился у якутов довольно поздно, под влиянием русских. В современных исследованиях показано, 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 [Денисова, 1995, с. 29 – 30; Толстой, 1995, с. 270 – 279].

Значительная часть ряженных, как уже отмечалось, изображала 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” [Ивлева, 1994, с. 149]. У И.Я. Неклепаева [1903, с. 122 – 123] по этому поводу сказано: *“«Цыганки» гадают, «знахарки» лечат пиявками, обливая водой из бутылок, «тунгусы с самоедами» торгуют шкурками лисиц и белок”* (Сургутский край). В Тюменском уезде Тобольской губернии ряженные одевались *“остяками”* (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 34 – 35). В Минусинском округе Енисейской губ. партии *“замускерованных”* молодых парней и девиц наряжались *“евреями, цыганами и прикащиками”* (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 11, 11 об.) (см. также: [Костров, 1858, с. 27 – 33]). На поздних этапах традиции этот тип ряженных был чаще всего представлен *“цыганами и цыганками”*, причем цыганки делали иногда “ребен-

ка” 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 [1863, с. 378], 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»” (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 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 на выворот, а другой изображает вожака” (Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 62]. 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]. Полевыми материалами зафиксированы также такие зооморфные персонажи, как “медведь”, “коза”, “верблюд”, “журавль” и др., костюмы которых практически не отличались друг от друга.

На протяжении вечера одна группа ряженных 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: “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., белор., с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Обычно ряженные 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 гремели”, “у российских такого не было” (записано в селах Дергоусово, Коурак, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Хозяева, не желавшие принимать ряженных, наглухо закрывали ставни (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 122]. Все действия, акцент в которых ставился на “странных телодвижениях” (кривлянье, скаканье, верчение и т.п.), совершались, как правило, молча; получив угощение, ряженные шли в другой дом.

Многообразию представленных ряженными образов долгое время смущало исследователей, искавших идею, которая могла бы объединить их. В.Я. Пропп [1963, с. 111] 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. Отметив, что уже сами названия ряженных отчетливо указывают на их способность к оборотничеству и, следовательно, к переходу из одного мира в другой, А.К. Байбурин [1993, с. 131 – 133] пришел к выводу, что различные группы ряженных объединял один общий признак – все они в той или иной степени были связаны со сферой чужого и противопоставлены своему. Ряженные представляли собой своего рода “парад представителей чужого мира”, т.е. 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.

По мнению Н.В. Поньрко [1984, с. 171, 175] святочное ряжение несет в себе идею обновления через рождество и крещение: все Святки ряженные изображали ветхого человека, а в день Богоявления смывали грехи и возрождались к новой жизни.

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 характерные свидетельства того, что в некоторых местах “*ряжение начиналось с Николина дня (6 декабря ст.ст.)*” или “*с первой недели Филиппова поста (14 ноября ст.ст.)*”, т.е. за две-три недели до Святки (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 124].

2.6. 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 в Тулуна почтовом старосте”, который “наряжался на святках атаманом, а ребятишки 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). В Сургутском крае во время Святков представляли “очень популярного там «Царя Максимильяна», вывезенного в конце 50-х гг. из Питера бывшими там на службе сургутскими казаками”. По словам И.Я. Неклепаева [1903, с. 122 – 123], “сначала его представляли взрослые парни, таперь... только ребятишки”. В Березове, по свидетельству К. Губарева, одним из святочных развлечений был “театр”, в котором “солдатики представляли неизменную «Лодку», а казачки «ломали» распространенного солдатиком 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].

2.7. “КРЕЩЕНИЕ – СВЯТКАМ ПРОЩЕНИЕ”

Хождение ряжеными с надеванием на лицо “чортовой рожки” (маски) считалось в народе самым тяжким святочным грехом (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 52]. “Если из дома ходят на вечерку, – писал Г.С. Виноградов, – машкаруютца, ворожут – сыновья ли, дочери ли – (значит, что) они черту угождали, черта тешили” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 20). 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., росс.), – 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” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 135]. В указанную сферу деятельности входило “угощение домового во всякое розговне или заговне” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 71), а также “закрещивание” жилища и надворных построек: в последний день Святков хозяйки ставили мелом (глиной или угольком) крестики – на косяки, на двери, окошки, ворота, в пригоне у скота и пр. (Тобольская, Енисейская губернии, Сургутский край и др.) [Зобнин, 1894, с. 62; Неклепаев, 1903, с. 62 – 63; Макаренко, 1913, с. 51]. “...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.).

2.8. ПОСИДЕЛКИ, СУПРЯДКИ, ВЕЧЕРКИ. СВАДЬБЫ

Продолжавшийся с Рождества до Масленицы мясоед повсеместно считался самым благоприятным временем для свадеб. По свидетельству наблюдателей крестьянского быта, свадебный период в Сибири начинался с Покрова (1 октября ст.ст.): считалось, что девушки в этот день “просят у Божьей Матери женихов и прикрыть их невинность” (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 4 об.). Хорошим началом для свадеб считались последние недели осеннего

мясоеда (Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 65), т.е. весь период вплоть до Филиппова поста (с 14 ноября ст.ст.) (Алтайский округ) (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 2146, л. 92).

Большим праздником (*“с весельем, попойкой и групповыми переходами из гостей в гости”*) в Кежемской волости Енисейского уезда был день Казанской Божьей Матери (22 октября ст.ст.): *“в Казанску”* и после нее усиленно совершаются *“сватанья”* и справляются свадьбы. Девушки, наряженные женихом, невестой, *“дружкой”* и другими членами свадебного поезда, *“ездят «свальбой» по улицам селения”*. Подобные *“улошные представления”* являлись *“весьма прозрачным напоминанием”* о том, что *“пришла пора парням да спожениться”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 116].

Однако чаще всего крестьянские свадьбы приходились именно на *“промежговенье, после Рождества”* (Ялуторовский округ, Тобольская губ. и др.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 62 об.); наконец *“последние свадьбы”* играли *“на пестрой неделе”*, перед Масленицей [Авдеева, 1849, с. 224].

Вступление в брак являлось логическим завершением периода *“молодой игры”*, который продолжался не менее одного года и заканчивался масленичным чествованием молодоженов. За это время группа совершеннолетней молодежи овладевала навыками *“ритуально оформленного поведения”* [Бернштам, 1995, с. 17 – 18]. Предшествуя либо совпадая по времени с периодом свадеб, осенне-зимние формы молодежного досуга служили *“в некотором роде, прелюдией к браку”* (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 90].

Организация посиделок требовала от девушек больших затрат, поэтому нередко они зарабатывали на них средства, участвуя в различного рода *“помочах”* (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 6 – 6 об.). *“Супрядкой”*, к примеру, называлась *“помощь в прядении кудели”* (Нижнеудинский округ, Иркутская губ.; Ишимский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 4, л. 3 об.; р. 61, оп. 1, № 12, л. 12 об.): *“хозяйка дома раздает прясти куделю посторонним девицам, и когда они доставят ей моты с пряжей, назначается день для угощения. Супряжницы, а с ними родственники – молодые парни, собираются в гости и после угощения бывает под игры на балалайке или песни пляска молодых людей, продолжающаяся далеко за полночь”* (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 47 об.). *“Капустку”* корреспондент РГО определил как *“вечерку... для рубивших днем капусту”* (Ишимский округ, Тобольская губ.; Алтайский округ) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 12,

л. 4; см. также: ГААК, ф. 163, д. 214, оп. 1, л. 89 – 89 об.). “Копотухами” назывались “помочи” при обработке льна (Шадринский уезд, Пермская губ.) [Успенский, 1859, с. 41]. В Сургутском крае вечерки для девушек устраивались хозяевами, приглашавшими их “копать огороды, собирать мох для конопатки домов, месить глину для кирпичей” и т.п. [Неклепаев, 1903, с. 94].

В литературе неоднократно высказывалось мнение о связи посиделок с древней организацией “женских домов”. Прямых свидетельств об этом нет, но поздний материал содержит ряд косвенных данных о посиделке как женской форме половозрастной организации [Бернштам, 1988, с. 239]. К примеру, в Ишимском округе “посиденки”, как писал священник П. Лепехин, представляли собой “собрания девиц, молодых и пожилых женщин в один дом и их угощение. Хозяйка, зовя на посиденки, одевается в какой-нибудь смешной вид, например, по-цыгански или в мужское платье. Собираются после обеда и сидят до вечера, занимаясь шитьем, вязанием, а большие – пряжей. Довольно бывает смеху, шуток, песен. Угощение – обильное, перемен по 20 – 30. Посиденки делаются только в будни, каждый день: сегодня у той, завтра – у другой, послезавтра – у третьей” (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 29, л. 30 – 31). На “посиденках” в Енисейском уезде также бытовали разные формы женского ряженья, носившие, по всей видимости, достаточно архаичный характер: с Покрова начинаются девьи и бабьи “посиденки”, “беседы” и “вечерки” с работой или с “игришиам”. “В Кежемской и Пинчугской волостях... девушки бегают “наряточикам”, т.е. потехи ради наряжаются, посещая в таком виде вечереньки” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 115].

Девичья группа, считает Т.А. Бернштам [1988, с. 240], по сути исполняла роль “хозяек” посиделочной избы, при этом их исключительная роль была сравнима с ролью мужчин в реальной семье: девушки занимали мужскую часть избы (передний угол, за столом, на лавках), в то время как парни находились на женских местах (в печном углу, на полу, у дверей); девушки занимались работой, а парни бездельничали и озорничали; наконец, девушки заботились о порядке, а парни нарочно таскали грязь, били окна, портили утварь, одежду и пр. “В длинные осенние и зимние ночи, – писал Н. Абрамов, – девицы собираются то в тот, то в другой дом на посиденок и занимаются пряжей кудели. Туда же приходят и молодые парни. Во время этой работы бывают разные

шутки, загадки, сказывание старухами сказок, бывальщинок о разбойниках, о кладах, о... вампирах, потом ужин, а после него – пляска с песнями и под игру балалайки” (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 50 об.). Исключительная роль девушек на посиделках была, вероятно, связана с мифологическим осмыслением процесса прядения как начального этапа “творения” мира (изготовление исходного материала для последующего творения “предметных существ”) [Бернштам, 1988, с. 160 – 161].

В организации вечеров и игр, собиравшихся уже без работы по выходным и праздничным дням, напротив, самое непосредственное участие принимали парни. П.А. Городцов [1915, с. 13 – 15] писал, что осенний сезон – веселая пора в жизни деревенской молодежи. Парни и девушки *“строят вечерку”,* причем *“парни составляют складчину, нанимают дом и покупают вин и сластей для угощения девушек... Деревенский этикет требует, чтобы парни заранее обошли всех девушек и поименно пригласили их на вечерку”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.). В описании священника Е. Ландышева сказано, что *“особенно бойкие и ловкие крестьянские молодцы”* нанимают в праздничные дни у какого-либо бедняка просторную избу и с 12-ти часов дня начинают ходить по домам, приглашая девиц на вечерку. Обойдя все дома, где есть дочери-девицы, они *“запрягают в сани лошадь и ездят по селу с песнями и игрой в гармонику, показывая... своим товарищам, что скоро будет вечерка”* (с. Романово, Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 53, л. 1 – 3). У Г.С. Виноградова также читаем: *“...парни нанимают для вечеров избу либо откупают вскладчину дом, а перед вечером, обходя улицу, заходят в избы, где есть взрослые девушки, и приглашают: «Милости просим на вечерку к такому-то»”* (Иркутская губ.) (АРГО, р.59, оп. 1, № 17, л. 73 – 74). Полевые материалы показывают, что подобный порядок сохранялся и на поздних этапах традиции: по словам информаторов, ребята девушек *“уважительно приглашали, с гармошками мимо окон ходили”, “хороминку у вдовушки какой-нибудь за дрова откупали”,* на вечерку несли по ведру картошки, брюквы, керосину и пр. (записано в селах Иевлево и Криволукское, Ярковский р-н, Тюменская обл.; с. Чемское, Тогучинский р-н, Новосибирская обл. и др.). Обычно *“парень какой-нибудь”* руководил порядком: *“про него так и говорили: «Сегодня вечерку такой-то проводит». Девиц на вечерках*

рядом с парнями сажали, если какая не хотела идти, ее плеточкой стегали” (записано от Т.А. Близняк, 1911 г.р., чалд., с. Доронино, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

Особенность вечеров в северных промысловых районах заключалась в том, что там они заменяли собой “русские” хороводы и посиделки, поэтому устраивались круглый год. По словам И.Я. Неклепаева [1903, с. 95], *“как только девушка становится невестой (лет с 16 – 17), она уже во что бы то ни стало старается пригласить на свои именины знакомых подружек и дать им вечерку. Девушка-хозяйка берет на себя обязанность угостить подружек... и осветить комнату... Парни являются без приглашений, принося с собой музыку или приводя нанятых музыкантов”* (Сургутский край).

Святочные вечера, отличавшиеся особой свободой поведения, практически повсеместно назывались игрищами: в Каинском уезде Томской губернии вплоть до *“до 5 Января”*, т.е. 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, л. 21 – 21 об.). В Забайкальской области святочные вечера, по сообщению П.И. Перфильева, назывались *“игрушками”* (д. Сухая, Кударинская вол.) (АРГО, р. 58, оп. 1, № 27, л. 50). Как сообщила А.Г. Власова (1934 г.р., росс., с. Наумово, Тальменский р-н, Алтайский край), *“игрища устраивались дважды в год – на Святки и на Троицу”*.

Приходившиеся на самое темное время года (и суток) святочные игрища были одновременно тем местом, которое посещалось ряжеными и где разыгрывались мужские театрализованные представления, носившие особенно откровенный эротический характер [Гусев, 1974, с. 49 – 59; и др.], становясь, таким образом, центром своеобразного “антимира” – игры. Молодежные игры с символическим “пережениванием” всех участников (“Ящер”, “Олень” и др.) (Иркутская губ.; Алтайский округ; Сургутский край) [Авдеева, 1837, с. 118 – 119; Гуляев, 1839, с. 69 – 70; Неклепаев, 1903, с. 118] были насыщены переходной семантикой, причем доминирующей целью “игровых переходов” являлось получение “брачных” способностей, которые символически демонстрировались в игровом кругу [Бернштам, 1986, с. 25 – 26; 1990, с. 17; Русакова, 1989, с. 114 – 126] и получали непосредственную реализацию в приуроченных к указанному периоду свадьбах.

МАСЛЕНИЦА

Общественное чествование молодоженов, способствовавшее утверждению их в новом социальном статусе, повсеместно происходило на масленичной неделе. *“Последние счета со свадьбой”*, как писал Ф.К. Зобнин, заканчиваются *“в ближайшие праздники, преимущественно на Масленицу”*: родители и *“поезжане” “зовут друга друга в дом и угощают пивом, вином и разными кушаньями”*; все это называется *“чины отводить”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 14). Н. Абрамов также сообщал, что родные молодых гуляют на Масленице *“со среды до чистого понедельника... в первую неделю Великого поста теща забирает у зятя дочь с золовками или, если их нет, с девицами из родни, и делает для них у себя посиденок... Во второе воскресенье поста молодой приезжает за женой и увозит ее с гостями домой”* (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 62 об. – 63). Сходный обычай в окрестностях Ялуторовска можно было зафиксировать сто с лишним лет спустя: *“Как Масленку проводят, теща к молодым придет, зятю каральку спечет, на рубаху даст, а дочь с подружками к себе на неделю отвезет, потом муж с родней за ней приезжает”* (записано от А.М. Плосковой, 1911 г.р., сиб., с. Петелино, Ялуторовский р-н, Тюменская обл.).

Повышенное внимание к молодоженам со стороны всего коллектива на Масленице проявлялось в разного рода *“смотрах”*, общественных *“испытаниях”* молодых и пр. П.А. Городцов [1915, с. 17] в связи с этим подчеркивал, что *“деревенский этикет вменяет чуть ли не в обязанность”* молодоженам, *“поженившимся в текущем зимнем сезоне... катанье на Маслянице”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.). В северно- и центральнорусских губерниях существовал масленичный обычай *“ездить бобром”* или *“протаскивать”* молодого, когда парни и мужики садились на молодого сверху в розвальни и скатывались, давя друг друга, с горы или же просто били, стегали и мяли его [Соколова, 1979, с. 39; Бернштам, 1988, с. 63 – 64]. Некоторую параллель этому можно увидеть в обычае, зафиксированном у сибиряков-старожилов Тюменской области: по словам А.Г. Устюгова (1914 г.р., сиб.), когда парень женился, односельчане *“должны были его “в мужики принять” – т.е. вшестером или всемером побороть. Один мужик так и не дался, всех раскидал”* (с. Иевлево, Ярковский р-н). Отметим, что общественное осуждение не вступивших в брак молодых людей у русских

встречалось гораздо реже, чем у белорусов и украинцев, хотя неоправданное безбрачие также, как и везде, рассматривалось как фактор, негативно влияющий на природу [Соколова, 1979, с. 43].

В целом, плавный переход свадеб в календарный цикл способствовал, как считает А.К. Байбурин [1993, с. 88], “повышению ранга” ритуального преобразования, поскольку каждая конкретная свадьба переходила при этом из события индивидуального в разряд социально значимых, а сама брачная обрядность “оказывалась соотнесенной со структурообразующими ритмами календаря”.

В контексте “синхронизации различных ритмов жизнедеятельности человека с помощью сезонных ритуалов” [Там же, с. 137] следует, по-видимому, рассматривать и приуроченный к Рождеству обычай “бабы каши”, во время которого родившие в истекшем году женщины чествовали повивальных бабок.

2.9. ВСТРЕЧА. КАТАНЬЕ С ГОР И НА ЛОШАДЯХ

Цикл масленичных гуляний обрамлялся ритуалами “встречи” и “проводов” Масленицы, причем кульминация праздника приходилась именно на заключительный этап. *“Встреча Масленицы в сибирской деревне, – писал П.А. Городцов, – совершается очень скромно и не бросается в глаза наблюдателю. Другое дело проводы”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 15].

Отметим, что направление движения участников “встречи” было обычно ориентировано на восток, в то время как “проводы” совершались по направлению к западной части селения [Ивлева, 1994, с. 107].

Праздничная неделя начиналась со всеобщего катанья с гор, некогда, вероятно, входившего в обряд встречи Масленицы, который совершался на возвышенных местах: *“...нам, ребятишкам, в начале недели говорили: «Идите Масленку встречайте». – «А где она?» – «За рекой сидит, на берегу». Вот мы и шли на горку кататься”* (записано от Т.П. Булошевой, 1918 г.р., сиб., с. Иевлево, Яркоковский р-н, Тюменская обл.) (см. также: [Соколова, 1979, с. 13, 16]).

Г.С. Виноградовым был записан сходный диалог, в котором праздник, в данном случае – Новый год, также выступал в персонифицированном виде: на вопрос детишек, скоро ли Новый год и где он *“таперичи”*, матери, по словам автора, отвечали – *“за лесом уж”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 13).

Устройством масленичных гор обычно занимались парни: недели за две до Маслянки они соединялись в *“артели”* и сооружали

одну общую “катушку”. В обязанность парней входило также “заведывание” ее благоустройством и поддержание порядка катанья, в котором, как писал А.А. Макаренко [1913, с. 140], принимают участие все “*в ком дух веселья просится наружу*” (Енисейская губ.). Сами катушки – “*длинные, узкие ледяные горы*” – устраивались в Сибири “*с берега на реку или, если не широка река, то прямо по длине ее*” и обсаживались елками или пихтами “*для красоты*” (Тобольская, Томская, Иркутская, Енисейская губернии) (см.: АРГО, р. 55, оп. 1, № 36, л. 3; р. 61, оп. 1, № 23, л. 49 об.; р. 62, оп. 1, № 8, л. 21 об.) (см. также: [Авдеева, 1849, с. 226; Неклепаев, 1903, с. 125; Красноженова, 1924, с. 23 – 24]). Молодые ребята катали на санках девиц, за что получали “*обязательные поцелуи*” (Тюменский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 28); если же по дороге парень вывалит девушку из санок, то, по словам И.Я. Неклепаева, он лишается права на поцелуй (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 126].

Катанью с гор издавна приписывалось свойство оказывать влияние на урожай (“*катались, чтоб лен долгий уродился*” – записано от М.М. Татарниковой, 1909 г.р., росс., с. Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.), что не противоречит набору предметов, которые использовались для катанья в случае отсутствия лотков или саней – а именно: кожи (бычьей шкуры), донца от прялок, снопы соломы и пр.

Н.В. Поньрко [1984, с. 178, 183 – 185] обратила внимание на то, что масленичная обрядность всегда рассматривалась как исключительно языческий праздник, не имеющий ничего общего с христианством; вместе с тем, считает исследовательница, надо увидеть Великий пост как путь от Адама ко Христу, чтобы понять органичность вхождения Масленицы в пасхальный цикл. Тема молодоженов также рассматривается ею в связи с главной литургической темой сырной недели – грехопадением Адама и Евы: “*всякий мужчина – новый Адам, всякая женщина – новая Ева. Их соединение – “обновление” грехопадения*”. Само катанье с гор представляется с этой точки зрения символическим жестом: “*не есть ли это образ (грехо)падения?*”.

Не отрицая возможностей подобного подхода, отметим, что большая часть святочных и масленичных обрядов имела дохристианское происхождение, а “христианизация” народного календаря носила в значительной степени внешний характер. Более убедительным представляется мнение В.К. Соколовой [1979, с. 44] о том,

Рис.17. Спортивные состязания между пешим и конным. Ангарский край, 1904 г. (АРЭМ)

что масленичное катанье с гор являлось вариацией древнего приема карпогонической магии – катанья по земле, цель которого заключалась в том, чтобы разбудить ее плодоносные силы. Тема изобилия, связанного с масленичными горами, нередко обыгрывалась и в песнях, исполнявшихся в течение всего праздника: *“Сыром горушку набивали... / Блином горушку выстилали... / Сверху маслом заливали... / Наша горушка, будь катлива... / От сыра будь крепка, / От блина будь длинна, / От масла будь ясна”* (записано от белорусских переселенцев, д. Баженово, Тарский р-н, Омская обл.) [Новоселова, 1974].

В отличие от катанья с гор катанье на лошадях было приурочено ко второй половине Масляной недели: *“в последние два-три дня Масленки катанье с катушек само собой прекращается. Его сменяет катанье на лошадях”* (Енисейская, Иркутская губернии; Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 63; Макаренко, 1913, с. 142; Красноженова, 1924, с. 24] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 76). Коней к Масленице специально готовили: *“подкармливали, чтоб плясали”*, а хомуты украшали лентами и бумажными цветами. В Забайкалье (с. Новотроицкое, Читинский уезд) парни, подростки и даже девушки катались верхом *“на лучших лошадаках с подвитыми хвостами”*. Для забавы или потехи иные, как сообщал С.М. Долгих, катаются на быках, что,

видимо, объяснялось малоросским происхождением переселенцев (АРГО, р. 58, оп. 1, № 17, л. 11).

Любопытная подробность катанья на лошадях, названная П.А. Городцовым “крайне симпатичной особенностью сибирской деревни”, состояла в том, что его очередность предусматривала последовательную смену практически всех возрастных групп населения – от самых младших до взрослых, уважаемых членов общины. *“Катанье на конях, – писал автор, – всегда открывается катаньем детишек самого малого возраста, иногда грудных... (какой-нибудь) мужик берет с утра большую кошеву, запрягает в нее смирную лошадь и сажает в нее своих и соседских детей... В раннюю пору дня на улицах деревни можно видеть несколько таких кошев... Спустя некоторое время выезжает... уже взрослое молодое поколение: парни и девушки, а главным образом молодые женатые люди – мужики и бабы и особенно молодожены... Затем появляются на улице уже сами хозяева – большаки, кондовые и богатые крестьяне... Тут начинается соревнование в красоте и ценности коней... добротности украшений”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 16 – 17]. Подобный порядок, в котором можно проследить “идею смены возрастных этапов жизни человека” [Громыко, 1975, с. 115], сохранялся и на поздних этапах традиции: с четверга Масляной недели ребятишек в “торбушку” сажали и на лошадке “нерасторопной” катали; с обеда молодые “со звонками” в кошовках ездили (Курьинский р-н, Алтайский край; Болотнинский и Тогучинский районы, Новосибирская обл.; Яркоковский р-н, Тюменская обл.).

Указанный вид масленичного катанья также расценивался как средство, способное оказать влияние на урожай – кержаки, к примеру, говорили: *“Надо на лошадках покататься, чтоб лен большой вырос”* (записано в селах Козловка и Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

2.10. ВОЕННО-СПОРТИВНЫЕ СОСТЯЗАНИЯ. ВЗЯТИЕ СНЕЖНОГО ГОРОДКА

Помимо санного катанья любимым развлечением на Масляной неделе были конные состязания, которые в ряде мест устраивались также на Святках (Иркутская, Енисейская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 19) [см. также: Макаренко, 1913, с. 47]. В городах, например, в Иркутске, на Масленицу “делали бег” для *“охотников до лошадиной скачки”* [Авдеева, 1849, с. 226]. На селе ребятишки

Рис. 18. Снежный город на Маслянице, Енисейская губ., нач. XX в. (АРЭМ)

ездили в эти дни верхом на “лончаках” (1 – 2-годовалых жеребят), а взрослые устраивали конские бега (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 143; см. также: Красноженова, 1924, с. 25]. Согласно полевым материалам, парни на Масленицу “верхами в бегова бегали”. По словам Т.А. Близняк (1911 г.р., чалд.), “иные хозяева нарочно бегуниц держали, чтобы народ удивить. В праздник на бегуниц сажали мальчишек 12 – 13 лет и парами наперегонки пускали. При этом говорили: «Я за этого мажу» (ставлю. – Г.Л.). – «А я за этого». Кто обежит, тому награду дадут, а кто проиграет, тот деньги отдаст или корову, если «по корове мазали»” (с. Доронино, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Сибиряки-старожилы устраивали “беги” (бега) – “кто первым прибежит, тому мануфактуры 3 – 4 аршина дадут или денег” (Ярковский и Ялуторовский районы, Тюменская обл.).

Распространенным видом мужских развлечений на Масленицу была борьба, носившая название “кулачки” – когда “улица на улицу дралась” (Курийинский р-н, Алтайский край). Кроме кулачных боев по типу “стенка на стенку” существовали иные формы борьбы, выявлявшие лидера внутри отдельных возрастных групп. По словам А.Г. Устюгова (1914 г.р., сиб., с. Иевлево, Ярковский р-н, Тюменская обл.), “на Масленку или на другой какой праздник мужики соревновались, “кто круг возьмет”: вначале парнишки ма-

ленькие боролись, потом парни постарше, молодежь, наконец, дело до стариков доходило”. В заметке “Кулачные бои в Томске”, опубликованной в № 27 “Томских губернских ведомостей” за 1858 г., приводится сходное описание: “В настоящее время кулачные бои... по праздникам...преследуются полицией, (а раньше) молодежь собиралась... где-нибудь в предместьи города и делала из себя большой круг, в который и выступали борцы, один против другого. Борьбу открывали самые слабые охотники; который был поборот, выходил за круг, а к оставшемуся победителю являлся другой и таким образом перебиралась вся партия, пока не оставался в кругу такой молодец, против которого не находилось уже более желающих состязаться в борьбе”.

Подобный же способ борьбы (под названием “унести круг”) был описан Ф.К. Зобниным: *“Борьбу всегда открывают маленькие борцы, остальные окружают место борьбы толстым живым кольцом. С маленьких борьба постепенно переходит к большим. В конце концов остается самый искусный боец... он и уносит круг, что составляет предмет гордости всего «конца» или деревни, к которым он принадлежит”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) [1894, с. 53 – 54].

Состав бойцов (все население мужского пола – от детей до стариков), а также ритуальный, символический характер битвы (отсутствие социальных причин для драки) позволили Т.А. Бернштам [1988, с. 92 – 95] считать организацию кулачников “реликтом мужского союза воинов” с архаичными формами ритуализованного военно-борцовского поведения. Развивая указанную точку зрения, Б.В. Горбунов [1990, с. 20, 23] пришел к выводу, что традиционные состязания мужчин, приуроченные к Масленице и весенне-летним праздникам, занимали видное место “в системе аграрно-магических действий древних славян” с их представлениями о воздействии ритуального противоборства и пролития крови в рукопашных состязаниях на аграрное плодородие в целом. Особенно ярко это проявлялось в такой масленичной забаве, как “взятие снежного городка”, хорошо известной по одноименной картине В.И. Сурикова.

Созданная художником на основе ярких впечатлений детства, прошедшего на берегу Енисея, эта картина великолепно передает не только отдельные детали праздника, но и всю его атмосферу. В суриковском “Городке”, пишет М. Волошин [1985, с. 131 – 132], ясно можно увидеть, с какой силой нахлынули на художника все “бодрые и удалецкие воспоминания детства”: тут есть все – “и сани,

и розвальни с их деревянными переплетами... и расписные дуги, и валдайские колокольцы, и цветные валенки, и тулупы, и дохи, и меховые шапки, а главное – родные сибирские лица, цельные, крепкие, освещенные радостными улыбками, чуждые каким бы то ни было душевным драмам, раздвоениям и надрывам”.

“Малоизвестная” в Европейской России игра за обладание снежной крепостью-городком получила за Уралом широчайшее распространение, став своего рода “визитной карточкой” сибирских масленичных гуляний. Не случайно происхождение самого обычая русские старожилы нередко связывают с событиями сибирской истории, объясняя его бытование воспоминаниями о “боях (казаков) за стенами острожков с осаждавшими их инородцами” (см: [Красноженова, 1924, с 26]). Подобная же точка зрения нашла отражение и в некоторых исследованиях по фольклору, где появление данного обычая у сибирских крестьян рассматривается как результат “внесения героического содержания” в календарную обрядность казаков-первопроходцев [Мельников, 1984, с. 71].

В наиболее полном виде традиция “взятия снежных городков” на Масленицу сохранилась в среде старожилков. По словам С.В. Чепчуговой (1917 г.р., чалд.), в четверг на Масляной неделе *“мужики за мостом ворота из снега делали и с лопатами с обеих сторон вставали, чтоб «навершиного» (верхового) снегом забрасывать, когда он через ворота поедет. Если конь не испугается и на дыбы не станет, то навершиному бутылку дадут, а если его снегом закидают, то он сам бутылку ставит. В воскресенье ворота ломали”* (с. Ташара, Мошковский р-н, Новосибирская обл.).

Приведенное описание содержит все основные черты данной масленичной забавы. Во-первых, все участники – *“мужчины, а особенно молодые парни”* – делились на две партии (*“наступающих и обороняющихся”*, *“осаждавших и осаждаемых”* и т.п.): *“одни – пешие, другие – верхом на конях. Первые стоят около города для защиты его, вторые – отъехав с пол версты, пускаются во весь мах;.. пешие защищают город, бросая... комья снегу”*, обороняясь *“хворостинами и метлами”*, а также *“пугая лошадей холостыми ружейными выстрелами”* (Тобольская губ.; Енисейская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 49 об.) (см. также: [Широков, 1844, с. 53; Макаренко, 1913, с. 143; Красноженова, 1924, с. 35]). Во-вторых, *“забавы”* эти всегда продолжались *“до тех пор, пока не возьмут городка”*, когда *“сотни мальчишек с оглушительным криком бросаются на крепость и в не сколько минут разрушают*

ее до основания” (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 49 об.) (см. также: [Широков, 1844, с. 54.]). В-третьих, победитель, взявший город, не только получал награду, но, судя по многочисленным свидетельствам, нередко подвергался настоящим истязаниям. Н. Абрамов об этом писал: если кто из конных успеет вбежать в городок, но не успеет вырваться из толпы пеших, то последние, *“стащив его с лошади, бросают... в снег и накладывают в рот снегу”* (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 50). У А. Новикова [1929, с. 176] сказано, что *“всадника-победителя догоняет толпа... стаскивает его с коня и «моет» в снегу, (т.е.) наполняет комьями снега его шаровары, рубашку и пр. до тех пор, пока победитель не потеряет сознания* (подчеркнуто мною. – Г.Л.). *Бывают при расправе с победителями-счастливыми и несчастные случаи – ломают герою руку, ногу... Затем его везут в деревню, приводят в чувство и поят вином. Все присутствующие складываются на такое дело”*. В очерке М.В. Красноженовой [1924, с. 35] приводится сводка опубликованных данных по Европейской части России о том, что после взятия городка победители нередко купали своего предводителя в ледяной проруби.

Обычай ритуального истязания победителя представляется исключительно важной особенностью масленичных состязаний (обзор существующих в литературе мнений см.: [Любимова, 2002, С.135]). Отметим, что героями масленичных игр, как правило, выступали парни и молодые мужики. Силовые и состязательные игры типа конских ристалищ и взятия снежного городка давали им возможность продемонстрировать крестьянскому миру качества (силу, здоровье и пр.), необходимые не только для трудовых и ратных дел, но и для успешного продолжения рода. Все это позволяет согласиться с Б.В.Горбуновым [1994, с. 110] в том, что подобные состязания могли играть роль “элементов инициации” мужской молодежи.

В ряде случаев наблюдалась контаминация обычаев взятия снежного городка и проводов самой Масленицы, роль которой исполнял ряженный крестьянин: *“в прежнее время”* грамотный крестьянин читал около снежного города *“какое-то сказание... в котором о Масленице говорилось как о существе обжорливом, истребившем много блинов, масла, рыбы”* и пр. (Тюменский округ, Тобольская губ.) [Зобнин, 1896, с. 541]. Из наблюдений А. Новикова [1929, с. 176, 178] следует, что взятие городка было заключительным моментом речи персонажа, игравшего роль “царя”

и наряженного, судя по описанию, в костюме самой Масленицы: *“на голове у царя из яркой бумаги колпак, лицо вымазано сажей, одет он в рваные тряпки... широкие шаровары”*. Подъехав к городку, царь вычитывает речь, *“полную остроумных, подчас циничных”*, прибауток, по окончании которой подает знак к началу взятия городка. Вообще на эту роль, подчеркивает автор, приглашается один из *“наиболее разбитных и красноречивых жителей местного края”*, в обязанности которого помимо прочего *“входило произносить пред зрителями речь и притом «в костюме Адама»”*. П.А. Городцов [1915, с. 21] также отметил, что для исполнения главной роли в обряде масленицы обычно приглашается опытный и знающий крестьянин – *“хороший знахарь... посказитель и певец народных песен и стихов”*, находчивый и остроумный.

Описание Т. Попова [1866, № 9] содержит некоторые, не совсем ясные сведения о том, что уничтожение крепости имело непосредственное отношение к указанному персонажу: *“При ломании этого... города, совершенно голый человек, возимый до этого на разряженных лошадях, как бы бесновался все это время, выражая какую-то скорбь и сожаление”* (Тарский округ, Тобольская губ.).

Возведенная на реке или площади крепость обычно имела вид сложенных из льда или снега стен, в которых проделывались ворота. Наверху ставились *“грубые изображения людей, птицы или зверя из снега”*. Иногда на ворота насаживали *“всякую пададь (дохлых собак, кошек, кур и пр.), (которую), обливая водой, примораживали”* [Широков, 1844, с. 53; Зобнин, 1896, с. 541; Новиков, 1929, с. 175]. Указанные детали позволили М.М. Громыко [1975, с. 112, 121] высказать предположение о связи масленичных городков с “древними славянскими святилищами” со следами былых жертвоприношений.

Устройство крепости в ряде случаев ограничивалось возведением столба с *“товарчиком”*, за которым лазали наверх парни. Примечательно, что и в этом случае сооружение называлось “городом”: *“на открытом месте близ деревни, в особенности на озерах и реках, ставится перпендикулярно слега вышиной от 3 до 5 сажень. Верхний конец... обливается холодной водой, а иногда обмазывается свиным салом. На самой верхушке привязывается бутылка вина или платок, а иногда петух или поросенок. К этим “городам” в последний день Масленицы собирается очень много крестьян, являются (также) охотники взять город, т.е. подняться*

на верхний конец слези и достать привязанный там приз” (г. Курган, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 25, л. 8) (см. также: [Попов, 1866, № 9; Новиков, 1929, с. 177 – 178]).

Перемещение вдоль вертикальной оси являлось, как известно, частью обрядов посвящения – в том числе, в шаманы – у многих народов Сибири. К примеру, у хантов, по данным В.Н. Чернецова [1959, с. 143], пережитком инициации являлся обряд, имевший место в роде Крылатого Старика (орла) на Оби: по достижении определенного возраста юношу вели на священное родовое место, где его заставляли влезть на дерево, на котором обитал крылатый предок рода. Стоявшие внизу старики читали при этом заклинания, состоявшие в основном из добрых пожеланий. Спустившийся на землю юноша считался уже полноправным членом рода.

Во время обряда посвящения у бурят в юрте посвящаемого устанавливалась длинная и толстая береза, верхушка которой выходила через дымовое отверстие наружу. Собравшиеся в юрте шаманы призывали богов-покровителей, а сам посвящаемый повторял за ними слова молитвы, держа в руке саблю, которую, как считалось, он получил в знак обретения шаманского дара “от неба”. Иногда при этом он вылезал по березе из юрты и, сидя на верхушке дерева, громко призывал своих покровителей [Дугаров, 1991, с. 34 – 35].

Символ мирового дерева как семантического центра и опоры всех сфер мироздания универсален. Наряду с ежегодным воссозданием и обновлением мира, совершавшимся в ходе принесения жертвы у мирового дерева, его образ воплощал собой традиционные представления о непрерывном воспроизведении жизни в мире людей. По этой причине, как пишет Н.С. Коровина [1995, с. 297 – 304], движение по вертикальной оси вверх до рубежа верхнего мира и обратный спуск до рубежа среднего мира можно рассматривать как временную смерть посвящаемого и его воскресение.

Залезание на вершину столба (шеста, жерди, слези) во время масленичных гуляний у русских также, по всей видимости, символизировало получение неких ценностей из верхнего мира, материальным воплощением которых оказывался тот или иной “приз”. Подчеркнем, что речь не идет о прямом заимствовании традиций коренного населения Сибири. В данном случае мы скорее имеем дело именно с оживлением неких глубинных архетипов сознания и поведения русских крестьян вдали от центров христианского мира в условиях языческого аборигенного окружения.

2.11. ПРОВОДЫ. ПРОЩЕНЫЙ ДЕНЬ

Подлинной кульминацией праздничного гулянья были проводы Масленицы приходившиеся на последний день масленой недели. Сибиряки-старожилы Тюменской области в этот день говорили: *“Пора Масленку отвязывать”*. Задолго до самого события, как писал П.А. Городцов [1915, с. 18], готовились атрибуты масленичного поезда, намечались его участники, распределялись роли (Тюменский уезд). Сибирские материалы, как подчеркивает Л.М. Ивлева [1994, с. 102], сохранили свидетельства о довольно развитых и даже театрализованных формах масленичного ряженья.

В европейской части России чучело Масленицы “с подчеркнuto женскими атрибутами” делали обычно женщины [Соколова, 1979, с. 25 – 27, 37]. Именно это дало исследователям основание считать образ “сударыни Масленицы” у русских – “поистине космическим олицетворением женского начала” [Бернштам, 1988, с. 270]. В Сибири, напротив, изготовлением его, как правило, занимались парни, поэтому сама “Маслянка” наделялась мужскими атрибутами и чертами. Согласно описанию В.С. Арефьева, в масленичном поезде возили *“чучело мужика из соломы в мужичьей лопоти”* и *“с трубкой в зубах”* (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 138]. По словам А.А. Макаренко [1913, с. 145], *“«Масленка» была представлена «соломенным чучелом» с мужскими атрибутами”*. Заготовив чучело и принарядив его в “мужичье” платье, *“робята”* усаживали его в специальный экипаж и *“в сопровождении толпы скоморохов”* возили по селу (Енисейская губ.). У П.А. Городцова [1915, с. 18] сказано, что чучело Масляницы, изображавшее старуху, делалось из негодного тряпья, набитого соломой и сеном. Голову ее делали из белой тряпки, на которой углем рисовали глаза, нос и рот. Костюм также составляли из ветхих и старых вещей: кофты и юбки, а иногда – *“рваных мужицких штанов”*, на голову надевали платок, сверху – *“рваную мужицкую шляпу или шапку”*. При этом старались, чтобы чучело было *“страшно и до смешного отвратно”* (Тюменский уезд). Уничтожение соломенного чучела знаменовало собой окончание масленичных гуляний: как только поезд выезжает за деревню, *“вся толпа бросается на Масленицу, стаскивает чучело... разрывает его в клочья и разбрасывает по дороге... Все это... складывают (потом) в костер и поджигают”* [Там же, с. 28].

Согласно полевым материалам, роль Масленицы обычно исполнял какой-нибудь *“чудной мужик”*; масленичное чучело также чаще

всего изображало “старика”, но даже в тех случаях, когда Масленка была представлена “старухой”, в ее костюме обязательно присутствовали элементы мужской одежды – шапка, “чинбары”, “пинжак” и пр. Все это подтверждает мнение Л.М. Ивлевой [1994, с. 105] о том, что наиболее ранние архивные сведения о масленичном ряжении – как в европейской части России, так и в Сибири – “изобилуют указаниями на преимущественное участие в нем мужчин”.

Отметим, что идея “старого”, “изжитого” подчеркивалась нарочитой ветхостью, изношенностью наряда. Теми же признаками отличались все персонажи масленичного поезда, включая “лошаденку”, “худую старую клячу”, на передние ноги которой надевали изношенные шаровары – “старые и рваные чамбары”, на голову привязывали старую шапку, на плохонькую дугу – веник и редьку; сбруя же делалась “из обрывков мочальных веревок или негодных ремешков” (Енисейский уезд; Тюменский уезд) [Арефьев, 1901, с. 138; Городцов, 1915, с. 19]. Кроме того, информаторы упоминают такие атрибуты “наряда”, как тушки птиц и мелких животных: “к дуге подвешивали дохлую сову или курицу”, “один парень дохлых кошек к дуге привязал, чтоб народ смешить” (записано от российских переселенцев Курьинского р-на Алтайского края и чалдонов Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Масленичный поезд представлял собой сложное сооружение, которое тащили “до 10 и более лошадей” [Авдеева, 1849, с. 227]. П.А. Шалабанов в 1849 г. писал: “Сани или дровни для поезда обшиваются худыми рогожами... в середину саней утврждают аршин в 8 жердь, сверху которой находится крепко привязанное колесо, на котором сидит сама госпожа Масленица, т.е. человек, одетый в самую смешную одежду, вымаранный сажеею” (с. Покровское, Каинский уезд, Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 21 об. – 22). Сходное описание приводит А. Широков [1855, с. 50]: “В середине экипажа укрепляется высокий шест с горизонтально надетым наверх колесом, на котором сидит шут, забавляющий почтеннейшую публику гримасами, пением кукареку, лаем и мяуканьем” (см. также: [Красноженова, 1924, с. 25]). Подобный вариант проводов Масленицы долгое время сохранялся у сибиряков-старожилов.

Согласно другим источникам, к колесу крепилось чучело, однако принцип самой конструкции оставался неизменным: посередине саней “водружалась жердь в 9 – 10 аршин высоты, на нее

надевалось... колесо, а на нем привязывалось чучело... с куском коровьего масла и бутылкой со стаканом” (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 138; Макаренко, 1913, с.14;].

Для русской сибирской традиции, как видим, характерно чередование двух разных способов персонификации Масленицы: один из них связан с игрой ряженого, нередко происходившей на фоне взятия снежного городка, другой - с изготовлением чучела. Сценарий праздника, таким образом, предусматривал уничтожение либо соломенного чучела, либо - снежного города. Сочетание тех и других обрядовых действий в рамках одной локальной традиции на сибирских материалах не прослеживается (подробнее см.: [Любимова, 2002]).

Вопрос о том, “насколько обе формы символизации одного и того же мифического существа равноправны исторически” является спорным и, по мнению Л.М. Ивлевой [1994, с. 102 – 103], на имеющемся материале пока не имеет решения. Отметим, что вопрос этот должен решаться с учетом данных по весенне-летней обрядности, для которой также характерно чередование разных способов персонификации одних и тех же мифологических образов (обзор существующих в литературе мнений см. далее, в главе 3).

Шест, на котором восседал человек или к которому крепилось чучело, в ряде случаев превращался в мачту, при этом сама конструкция масленичного поезда приобретала вид корабля. По наблюдениям В.С. Арефьева [1901, с. 138], к шесту привязывали белый парус, “как на лодке” (Енисейский уезд). В описании П.А. Городцова [1915, с. 19] лодка выступает уже в качестве атрибута поезда: “берут старые сани-дровни, на них ставят другие, сверху – выброшенный по негодности бат (челн, выдолбленный из цельного дерева) или небольшую лодку... В середине бата ставится мачта, к которой сверху прикрепляется старое колесо; от вершины мачты протягивают веревки, увешанные разноцветными флажками, колокольчиками и бубенчиками” (Тюменский уезд). По свидетельству Е.А. Авдеевой [1849, с. 22], в Иркутске, в последние дни сырной недели по улицам возили Масленицу, при этом сколачивали несколько дровней, на них устраивали из досок “нечто вроде корабля”, приделывали паруса и разноцветные флаги; такой же “экипаж в виде большой лодки на полозьях” возили и в Москве. Наличие такого атрибута масленичного поезда, как бат (долбленая лодка), отметили сибиряки-старожилы всех обследованных сел Яркового и Ялуторовского районов Тюменской области. Пред-

ставители других групп русского населения Сибири признали эту деталь проводов Масленицы нехарактерной.

Состав масленичной процессии в разных местах существенно варьировался. “В настоящее время, – писал П.А. Городцов [1915, с. 21], – деятельность лиц, сопровождающих масляницу, представляет собой... ломанье и кривлянье подгулявших мужиков, имеющее целью... посмешить народ” (Тюменский уезд). Подобное поведение, как уже отмечалось, характеризовало действия ряженных на Святках. Персонажи масленичного поезда нередко изображали своего рода “военный оркестр”: одетые в военную форму музыканты – “казаки”, “енералы”, “фетьмаршалы” – “утешали зрителей игрою” в бубны, скрипки, балалайки, гармоники, стремена и барабаны (Бийский, Каинский уезды, Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 3, л. 7; р. 62, оп. 1, № 8, л. 21 об. – 22) (см. также: [Широков, 1855, с. 50]).

Группы ряженных нередко разыгрывали целые представления, подобно тому, как это делалось на Святки. Особенно популярными были сцены, в которых обыгрывалась смерть и воскресение какого-нибудь животного. В.С. Арефьев [1901, с. 139] зафиксировал масленичное представление с “рыбой”. “На санях, – как сказано у автора, – помещается 10 – 12 мужиков, один из них изображает казака, другой – рыбу... Сзади едет особая подвода, на которой везут лодку и невод. Подъехавши к какому-нибудь дому, компания просит позволения «поневождать»... В случае согласия... крестьянин, который изображает рыбу, начинает метаться в пространстве, окруженном неводом, но в конце концов, попадает в мотню... Затем метание рыбы затихает и ее вываливают на снег. После этого рыбаки играют в гармошку и пляшут. Рыба начинает постепенно оживать и пускается в пляску. Хозяин дома должен угостить всех участников игры водкой или подарить их деньгами” (с. Кежемское, Кежемская вол., Енисейский уезд). Спустя десять с лишним лет в той же Кежемской волости А.А. Макаренко [1913, с. 146] записал: масленичный поезд сопровождает “специальная труппа парней, наряженных в самую худую одежку и с выпачканными сажею лицами”. Один из участников делает вид, что мутит воду, другой изображает рыбу, остальные – рыбаков. Остановившись перед домом торговца или богатея “наряткики” растягивают поперек улицы невод, в который попадает “рыба”, начинающая метаться, стоя “на четырех костях”. Рыбаки ударяют ее полегоньку чем попало; в заключение “дружка” наносит “рыбе”

своим “бичиком” последний удар, а та, распластавшись на земле, делает вид, будто “околела”. Спустя немного времени, она поднимается. Рыбаки дружным хором поют “величанье” домохозяину, который обязан отблагодарить потешников водкой, если не желает, чтобы ему устроили “кошачий концерт” (см. также: [Красноженова, 1924, с. 25]).

Согласно полевым материалам, сибиряки-старожилы Тюменской обл. также практиковали подобный вид масленичных представлений: по словам А.И. Пульниковой (1911 г.р., сиб.), *“в последний день масленой недели мужики наряжали лошадь, запрягали лодку, складывали туда сети, всю утварь рыбацкую и ехали «рыбу ловить»”* (с. Плавново, Ярковский р-н). Помимо этого, отмечены случаи ряжения “медведем”, а также вождения самого медведя на Масленицу (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 77) (см. также: [Авдеева, 1849, с. 227]).

Значительный интерес представляют описания масленичного поезда, персонажи которого в действенной (акциональной) форме выражали идею создания нового мира. Символическая имитация полевых работ колядовщиками разыгрывалась, как уже отмечалось, на Святках. Персонажи масленичного поезда представляли собой своего рода “живые картины”, имитируя различные “перводействия” с помощью таких атрибутов, как прялка (“выпрядение”), корыто (“очищение”), кузница (“выковывание”), ступа с угольями (“возжигание”) и пр. В описании В.С. Арефьева [1901, с. 139], к примеру, говорится, что *“на тех же санях (где крепится жердь с чучелом) устроена кузница; крестьянин, наряженный кузнецом, отбивает на наковальне молотком литовку. На тех же санях находится мялка; здесь мужики мнут ею солому, (причем обыкновенно ею мнут куделю). Здесь же находится корыто, в котором мужики же стирают белье, и ступа, в которой они толкут пестом уголья”* (Енисейский уезд) (см. также: [Сабурова, 1974, с. 232]). Комизм ситуации усиливался тем, что в данном случае мужчины выполняли некоторые сугубо женские функции.

Сходное описание читаем у Г.С. Виноградова: “Сани... запрягут задом наперед, на сани поставят лавку, на ней сидит старуха с прялкой, куделю прядет, а старик сзади стоит... кулаками размахивает... только бы чуднее было” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 77). По мнению М.В. Красноженовой [1924, с. 25], баба с прялкой, ездившая в коробе по улицам, и была самой “госпожой Масленицей” (Енисейская губ.). В сообщениях информато-

ров также содержатся сведения о том, что чучело Масленицы “имитировало” иногда какое-то действие. По словам П.И. Юсовой (1906 г.р., рос.), “Масленке в руку поварешку давали, а рядом квашню в кадочке ставили, будто она блины печет”. С этой же целью в сани иногда ставили печь, в которой жгли солому или кизяк (с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Таким образом, приуроченный к порубежной ситуации “синтез” разных видов деятельности способствовал решению главной для ритуала задачи, заключавшейся в обновлении мира [Байбурин, 1993, с. 223].

Отметим, что символика старого и нового в масленичном обряде обыгрывалась на самых разных уровнях. Так, в описании А. Широкова [1855, с. 51 – 52] упоминаются такие характерные персонажи масленичного шествия, как старик, старуха и грудной младенец: шествие “открывают две уродливые фигуры, представляющие старика и старуху. Голова старика покрыта высоким киргизским малахаем... мохнатый костюм увешан мертвыми зайцами, воробьями и воронами... Старуха же, приплясывая, вертит в руках соломенную чучелу, изображающую грудного ребенка... Возле богатого дома разыгрывается представление... потом выскакивает на сцену старуха со своим соломенным ребенком и, кривляясь перед стариком, начинает с ним пляску, припевая: «Сарафан мой, сарафан...»”. М.М. Громыко [1975, с. 112] высказала предположение, что мертвые птицы и звери в костюме старика восходят к древним жертвоприношениям, а соломенная кукла, изображающая ребенка, имеет прямое отношение к аграрно-производящей сущности масленицы.

Особую семантическую нагрузку в данном случае имел сам образ старухи с младенцем как воплощение одной из универсальных мифологических оппозиций (“молодой” – “старый”), помогавших в “воссоздании” мира во время празднеств карнавального типа [Иванов, Топоров, 1988, с. 454]. Этот образ можно также рассматривать сквозь призму концепции М.М. Бахтина, согласно которой традиционное мировосприятие характеризуется преобладанием материально-телесного начала, носителем которого является народ. Это начало мыслится как “вечно творимое и творящее тело”, отсюда – свойственное народу ощущение коллективной вечности, своего земного исторического бессмертия [Бахтин, 1965, с. 271]. Исключительно важными представляются наблюдения автора о том, что возрасты этого “вечно творимого и творящего тела” берутся в народной культуре “в максимальной близости к рождению или смерти

(младенчество и старость с резким подчеркиванием их близости к утробе и к могиле), к рождающему и поглощающему лону”. В тенденции оба тела объединяются в одном, которое рассматривается как телесная могила и как нива, в которую сеют и в которой вызревают новые всходы [Там же, с. 30 – 37]; в качестве примера автор упоминает терракотовые фигурки “смеющихся беременных старух”, хранящиеся в Эрмитаже.

В связи с вышесказанным отметим, что в отечественной традиции также можно найти карнавальные образы, в которых указанная оппозиция (“молодой” – “старый”) воплощалась в одном теле, например, в дряхлой фигуре, наделенной признаками младенческого возраста: в описании масленичного маскарада, устроенного в 1763 г. для Екатерины II, говорится, что в одном из представлений слуги везли “две люльки – на одной сидел спеленутый старик, а в другой – старуха, сосавшая рожок” [Степанов, 1899, с. 46].

Под историческими наслоениями разных эпох исследователям удалось вскрыть исходную семантику масленичного шествия, представлявшего собой погребальную процессию, о чем, в частности, свидетельствует лодка как атрибут обряда захоронения многих народов. Опираясь на классическую работу Д.Н. Анучина (“Сани, лодья и кони как принадлежности похоронного обряда”. – М., 1890), М.М. Громько [1975, с. 94] показала, что уничтожение масленичного чучела было необходимым условием весеннего возрождения растительных сил земли. В тоже время, по мнению А.К. Байбурина [1993, с. 153], такие детали масленичного обряда, как установка шеста, подготовка антропоморфного чучела и последующее его уничтожение, позволяют, рассматривать его в качестве “типичного ритуала принесения жертвы у мирового дерева”, в котором жертва использовалась в качестве “материала для воссоздания Вселенной”.

* * *

Завершающим аккордом масленичного гулянья был ритуал прощения/прощания, включавший в себя посещение кладбища: “в прощенный день ходят прощаться к старшим и на могилки к родственникам” (Сургутский край; Иркутская, Енисейская губернии и др.) [Неклепаев, 1903, с. 63; Макаренко, 1913, с. 144] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 78). Испрашивание прощения совершалось в торжественной обстановке и “запечатлевалось братским поцелуем”, отчего сам обряд получил название “целовник” (Ишимский округ, Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 16]

(АРГО, р. 61, оп. 1, № 12, л. 13 об.). *“Когда стемнеет, – писал А.А. Макаренко [1913, с. 149], – поселяне “предаются покаянию”, посещая друг друга с целью испросить себе прощение за вольные и невольные обиды; младшие при этом кланяются в ноги старшим”* (Енисейская губ.).

Характер очищения от масленичных грехов носил также обычай банного омовения в Чистый понедельник (первый день Великого поста), который может рассматриваться как аналогичный обычаям Крещенского дня, завершавшим период Святков. В этот день сибиряки-старожила шли после бани на гору *“катать (проводить. – Г.Л.) Масленку”* (записано в Ярковетском и Ялуторовском р-нах Тюменской обл.). Отметим, что кучера в старое время праздновали в Чистый понедельник *“кучерскую Масленку”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 78).

Приуроченные к датам народного календаря поминальные дни (в том числе, входивший в масленичный цикл прощенный день) способствовали плавному переходу похоронной обрядности в календарь. Будучи даром умерших предков, основные жизненные блага (урожай, приплод скота и пр.) поступали, согласно народным воззрениям, в мир людей из мира мертвых. По этой причине *“прагматический статус поминальной обрядности”* был гораздо выше, чем у свадебного и родильно-крестильного ритуалов. В отличие от частных поминок календарные поминовения были, таким образом, связаны не с конкретными похоронами, а с категорией предков вообще [Байбурин, 1993, с. 119].

* * *

Итак, праздничные циклы Святков и Масленицы во многом, как видим, дублировали друг друга, поскольку некогда (вплоть до XIV в.) Масленица совпадала с празднованием Нового года, начинавшегося на Руси весной, в марте. С некоторой долей условности Святки и Масленицу можно рассматривать как части единого ритуала. В первой части (Святки) акцент ставился на десемiotизации мира, когда мир лишался своего привычного облика, исчезали границы между *“своим”* и *“чужим”*, а представители иного мира оказывались среди людей, иными словами, воссоздавалась *“ситуация распада”*. Во второй части (Масленица) происходило создание новой семиосферы; при этом ритуальный символ (в данном случае, Масленицу) можно, как подчеркивает А.К. Байбурин [1993, с. 150 – 151], рассматривать либо как образ состарившегося мира,

либо как воплощение нечистой силы (если следовать мотивировкам “изнутри” традиции), либо как образ вновь создаваемого мира, ритуальное “уничтожение” которого есть распределение совокупной доли между всеми участниками ритуала, включая представителей иного мира.

Рассмотренные с точки зрения половозрастного состава участников осенне-зимние обычаи и обряды русского населения Сибири (рождественское и новогоднее колядование, святочное и масленичное ряженье, народный театр, молодежные бесчинства, устройство масленичных гор, организация военно-спортивных состязаний и пр.) выявили безусловное преобладание в них мужских разновозрастных групп. Участие в ряжении и колядовании женщин представляется вторичным.

Пронизанные мотивами общественного благополучия мужские обходы дворов на Святках и Масленицу призваны были обеспечить нормальную жизнедеятельность крестьянской общины накануне нового календарно-хозяйственного периода. Принимая гипотезу о том, что первоначально участниками подобных обходов могли быть лица, прошедшие ритуал посвящения, можно наметить последующую эволюцию обрядовых действий, связанную с подключением к ведущей группе иных (в том числе, детских) групп мужского населения. Дальнейшая деритуализация действий проявлялась в максимальном расширении круга участников за счет включения в его состав разновозрастных групп женщин. На заключительном этапе традиции, утратив свое магическое содержание, обычаи и обряды превращались в род традиционного развлечения или забавы, переходя при этом в сферу исключительной компетенции пожилых женщин.

Юношеские союзы, как показала на западнославянских материалах Э. Хорватова [1989, с. 162, 165], играли ведущую роль в организации святочных колядований, масленичных шествий, пасхального обливания водой и тому подобных обрядовых действий; именно к этим моментам народного календаря были приурочены обряды “молодецкого крещения” – приема новичков в “парубки”, носившие, по мнению исследовательницы, характер юношеских инициаций.

Совмещение во времени ритуалов посвящения и дней празднования Нового года можно, по мнению М. Элиаде [1987, с. 78, 80], объяснить широко распространенной верой в посещение в эти дни живых душами мертвых, а также тем, что тайные союзы, как раз

и представлявшие умерших предков, одновременно с этим осуществляли инициацию. Имея в виду святочный цикл обычаев и обрядов, автор писал, что для ритуалов посвящения невозможно найти более подходящих рамок, чем те 12 ночей, когда истекший год исчезает, чтобы дать место новому году (о новогодних обрядах как “космических инициациях” см. также: [Дьяконов, 1990, с. 130]).

Вместе с тем в целом приходится констатировать, что доступные источники по календарной обрядности русского населения Сибири содержат лишь косвенные сведения о возможной приуроченности мужских обрядов посвящения к праздничным циклам Святков и Масленицы.

Глава 3

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ. ПАСХА. ТРОИЦА

Находившаяся на скрещении стабильной и подвижной части календаря (т.е. в символическом безвременьи) Масленица была своего рода точкой отсчета, дававшей начало новому календарно-хозяйственному циклу. Следовавший за нею Великий пост – *“Великие говины”*, как назывался этот период у сибиряков (Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 34, л. 1), был также временем, с которого начинался новый цикл *“молодой игры”*.

Представления о женской природе земли лежали в основе всех обрядов, пронизывавших земледельческую сферу. Главную роль в символическом пробуждении земли, а также в ритуальных призывах и встрече весны играли девушки и женщины. День Евдокии-плющихи (1 марта ст.ст.) в одном из ранних описаний *“главнейших праздников в Западной Сибири”* характеризовался как время пробуждения от зимнего сна животных, которые *“своим криком и свистом возвещают о наступлении весны”* (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 1); в календаре Г.С. Виноградова этот день снабжен пометкой: *“Авдокеи живут; празднуют только бабы”* (Иркутская, Томская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 26) (см. также: [Потанин, 1864, с. 120]). День *“Сорока мучеников”* (9 марта ст.ст.) также отмечен как *“праздник баб и девок”*; мужики и взрослые парни, как сказано у А.А. Макаренко [1913, с. 61], в этот день работают (Енисейская губ.).

Совпадение *“святых сороков”* по срокам с весенним равноденствием нашло отражение в пословице *“на сорок мучеников день с ночью меряется”* (Тобольская губ.) [Скалозубов, 1898, с. 74]. Порубежный характер даты еще более усиливался в том случае, когда на нее приходилась середина поста (*“Средокрестье”*); в этом случае сибиряки говорили: *“«Сороки» делят пост пополам”*. Тюмен-

ский краевед Ф.В. Бузолин привел в своем описании любопытное наблюдение: *“Накануне 40 мучеников матери не дают спать детям, заставляя их слушать, как переломится пост, и сами утверждают, что они слышали, как он треснул пополам. В этом они уверяют детей, просящих скоромной пищи, которую им не дают, говоря, что уже говеть недолго. Ребятишек еще покрывают решетом и бьют сверху, чтобы они слышали, как переламывается пост пополам”* (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 1 об.).

3.1. “ВЕСНА-КРАСНА, НА ЧЕМ ПРИШЛА?”

День “Сорока святых” был повсеместно отмечен обычаями “закликанья весны”, которую, как считалось, приносят на крыльях прилетающие из теплых стран птицы. У Г.Н. Потанина читаем: *“...считается, что в этот день прилетает 40 сортов птиц или 40 сорок и 1 ворон...”*; по этой причине женщины *“пекут жаворонков или гагар, кладут их на божницы или в сусеки с хлебом”* (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 120]. Г.С. Виноградов отметил, что жаворонков пекут из расчета, *“сколь народу в семье и на каждую скотину”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 26). По словам информаторов, *“хозяйки стряпали на Сороки 40 птичек (“сороковок”) и давали их скотине и ребятам”* (записано от российских переселенцев, с. Мошково, Мошковский р-н, Новосибирская обл.). Такое же печенье – *“под вид птушечек с глазками конопляными”* – пекли иногда на Благовещенье (25 марта ст.ст.) (записано от С.С. Пекачовой, 1901 г.р., чалд., с. Дубровино, Мошковский р-н, Новосибирская обл.). В Средокрестье, считавшееся *“скотским праздником”*, пекли из теста *“крестики”*, которые скармливали скоту, когда в первый раз после зимы гнали его в поле (Иркутская, Енисейская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 79) (см. также: [Макаренко, 1913, с. 152]).

Приготовлением ритуальной пищи в указанные дни занимались взрослые женщины (“матери”, “хозяйки”), обрядовые же действия с выпечкой совершались девушками или “малыми ребятами”. В описании А.А. Макаренко [1913, с. 61 – 62] читаем: *“...захватив с собой печеных «жаворёнков», представительницы женского пола отправляются на гумно... «кормить жаворёнков»: крошат печенье на мелкие кусочки и разбрасывают по сторонам, припевая: «Жаворёнки прилетели на завалинку, на приталинку!»”* (Енисейская губ.). М.В. Красноженова записала более полный текст веснянки, предварив его следующим рассуждением:

на Сороки в каждом доме пекут “кулики”; в д. Покровка, где это печенье употребляет взрослая молодежь, “закливание весны” и “кулики” “сохранили форму старинного обряда”, тогда как в Курской губернии, где оно употребляется детьми, “этот обычай приобрел характер детской забавы”. Далее автор пишет: “Девушки и парни берут по «кулику», идут на гумно, кто-нибудь собирает куликов и прячет их в солому, потом все поют: «Весна-красна, / На чем пришла? / На сохе, на бороне, / На кривой кочерге... / На ржаном колоску, / На пшеничном пирожку». Затем вся молодежь ищет своих куликов, съедает их и, выходя на улицу, (все) поют «весенние песни»” (Тяжино-Вершинская вол., Томская губ.) [Красноженова, 1914, с. 72] (о переходе обряда в детскую среду см.: [Шереметева, 1930, с. 34]).

Согласно полевым материалам, дети были активной группой в женских обрядах призыва и встречи весны. Вместе с тем приходится согласиться с Т.А. Бернштам [1988, с. 167], что пока еще трудно сказать, в какой степени “детскими” по происхождению были такие весенние обрядовые роли детей, как игры с ритуальным печеньем в виде птиц и др. Вначале, по словам информаторов, “ребятишки 6 – 10 лет несли «жаворонков» на крышу сарая, амбара или пригона”, играли с ними, “гукали” (пели веснянки), затем “подбрасывали печенье вверх, прыгали вслед за ним на землю и только тогда съедали”. Содержание закличек сводилось либо к заклинанию птиц (“Жаворонушки, мои матушки! / Прилетите к нам, / Принесите к нам / Красну вёснушку, / Тёпло летечко! / Нам зима надоела, хлеб и соль поела...”, “Кулик бежал по дорожке, / Обморозил себе ножки, / Жаворонка прилети, / Весну-красну принеси” и и.п.), либо к ритуальному диалогу с Весной, выступавшей в данном случае в качестве мифологического персонажа (“Весна-красна! / На чем пришла? / На сохе, на бороне, / На кобыле вороне”, “...на кнутуку, на хомутику, / на жердочке, на берездочке...” – записано от российских переселенцев в Курьинском р-не Алтайского края, а также в Болотнинском и Тогучинском р-нах Новосибирской обл.).

Сходные тексты, представленные в сб. “Календарно-обрядовая поэзия сибиряков” [№ 345 – 355, 360, 361, 365], были записаны от российских переселенцев из Пензенской, Самарской, Смоленской, Минской, Могилевской и Черниговской губерний. Отсутствие весенних закличек и обрядовых действий с печеньем на Сороки и Средокрестье у сибиряков-старожилов компенсировалось обы-

чаем, приуроченным к Благовещению: по словам Т.П. Булошевой (1918 г.р., сиб.), *“девушки в этот день залезут на повити (навес над скотом. – Г.Л.), где сено лежит, и песни поют старинные”* (с. Иевлево, Ярковский р-н, Тюменская обл.).

В наиболее архаичных по форме веснянках, сохранивших так называемое “гуканье” с обращением к сакральным силам высшего порядка, закликание весны предстает событием природно-космического значения: *“Благослови, Боже, / Весну гукать... / Нам весну гукать, / Зиму провожать,.. / Уроди нам, Боже, / Жито в колосе... / Жито в колосе / Колосистое...”* и т.п. (записано от переселенцев из Пензенской губ. в с. Мошково Мошковского р-на Новосибирской обл.) [Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, № 356].

Все действия с обрядовым печеньем, которое, как видно из приведенных примеров, оставляли на божницах, в сусеках с хлебом, зарывали в солому, подбрасывали вверх, раскрашивали по земле, скармливали скоту и пр., представляли собой, как и в дни Святков, различные способы передачи ритуальной пищи умершим родственникам, являясь отражением “упорного, с наступлением весны все нарастающего стремления почтить своих предков” [Пропп, 1963, с. 19]. Поедание людьми и домашним скотом ритуального хлеба, предложенного вначале птицам или растительности, совместные трапезы в ранний весенний период на воздухе, вблизи мест ритуального кормления стихий и тому подобные действия, символизировали максимальное слияние человека с природой, растительным и животным миром [Бернштам, 1988, с. 148].

Смысл кормления природных “стихий” [Островский, 1999, с. 78 – 80] мог быть при этом различным: одни из них (к примеру, растительность и птиц) кормили для появления и роста, другие (например, мороз как олицетворение зимы и холода) кормили с просьбой исчезнуть. Так, кормление диких зверей в Тюменском уезде осуществлялось следующим образом: для ограждения скотины от волков и медведей хозяин в Чистый четверг *“берет четыре небольших куса свежего мяса и идет с ними на розстань... там он раскладывает (мясо)... на четырех путях... становится на восток, делает поясной поклон и произносит трижды такой наговор: «Черные лютые звери, серые волки, принес я вам питание-еду, не надейтесь более на меня. Аминь»”* [Городцов, 1915, с. 51].

3.2. БЛАГОВЕЩЕНЬЕ. ПРОБУЖДЕНИЕ ЗЕМЛИ

В некоторых локальных традициях Благовещенье (25 марта ст.ст.) считалось больше, чем Пасха. *“Благовещенье – праздник больше Пасхи”*, – читаем в календаре Г.С. Виноградова (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 27) (см. также: [Неклепаев, 1903, с. 66]). По словам А.И. Шмаковой (1918 г.р., чалд.), Благовещение относилось к разряду *“грозных праздников”* с особенно строгими запретами на некоторые виды работ и супружеские отношения (с. Лебедево, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.): в этот день, как считалось, *“грешно работу работать”* (Томская губ.) [Потанин, 1864, с. 120], *“робить ничево нельзя”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 70] и пр. *“В день недели, в какой было Благовещенье, – писал в “Народном календаре” Н.Л. Скалозубов [1898, с. 74], – крестьянин целый год не начнет никакого дела, не решится даже хлеба посеять”* (Тобольская губ.). Если в Рождество родится ребенок, то священник *“накладывает на мужа епитимью”*, так как считает, что тот был зачат на Благовещенье (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 66]. Старообрядцы полагали: *“Если Благовещение с Пасхой совпадет, то наступит «светопреставленье»”* (записано от Ф.С. Самошиной, 1925 г.р., керж., с. Макаровка, Кыштовский р-н, Новосибирская обл.).

Все запреты обычно объяснялись словесной формулой: *“птица на Благовещенье гнезда не вьет, а красна девка косу не плетет”*. А.А. Макаренко [1913, с. 68] привел более развернутое “объяснение”, записанное на Ангаре: *“Девка пряла на Благовещеньё – Бог проклянул. Она полетела кукушкой. Кукушка завилла гнездо, Бог проклянул ее и оставил без гнезда”*.

Будучи особой формой народной религиозности, календарная обрядность отличалась как от богословского восприятия православия, так и от церковного, канонического его воплощения. День зачатия Святой Девы Марии получил в народном календаре значение особой вехи, связанной с подготовкой к весеннему севу земли.

Не случайно именно к этому дню были приурочены “гадания молодок на урожай”: в день Благовещенья недавно вышедшие замуж женщины *“взвешивают три первых яйца, снесенных курицей-молодкой: больший вес первого предвещает хороший урожай хлебов от первого посева,.. больший вес среднего предвещает хороший урожай от среднего посева,.. больший вес третьего – показатель урожая от последнего сева... То же самое определяется по тол-*

щине молоки у щуки первого лова” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 70]; отметим, что в Иркутской губернии гадания молодок по яйцам о том, *“какой сев будет удачным – ранний, средний или поздний”*, были приурочены ко дню Еремея-запрягальника (1 мая ст.ст.), т.е. дате, с которой повсеместно связывалось начало сева яровых (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 33).

Исследования полесского календаря выявили традиционные представления о Благовещении как о рубежном дне в состоянии земли: спит – плодоносит [Толстые, 1982, с. 113]. В этот день запрещались все действия, связанные с прикосновением к земле (вбивать колья, рыть ямы, ставить заборы и пр.), именно с этого дня наблюдалось появление из-под земли змей, лягушек и “прочих гадов”, уход которых под землю совершался на Воздвижение (14 сентября ст.ст.); кроме того, крестьяне верили, *“что медведь ложится в берлогу на Воздвиженье, а выходит из берлоги на Благовещенье”* (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 140]. В силу изоморфности частей суток и времен года в славянском языческом календаре Благовещенье соотносилось с восходом, а Воздвиженье, соответственно, с закатом [Толстые, 1982, с. 114 – 115].

3.3. “ВЕРБОХЛЁСТ БЪЕТ ДО СЛЕЗ”

По мнению ряда исследователей, освящение вербы, совершавшееся в последнее (“Вербное”) воскресенье перед Пасхой в память о торжественном входе Господнем в Иерусалим, было, по сути, первым в ряду обычаев и обрядов весенне-летнего цикла, посвященных культу растительных сил. Украшенные ветви вербы в ночь с субботы на воскресенье святили в церкви или моленной. По словам А.К. Беловой (1904 г.р., керж.), это делали следующим образом: *“свечку к вербочке прилепят, платочком ее повяжут, помолятся и – домой”*. Она же указала на то, что *“молодые наряжали ветки ленточками и цветками из бумаги, а старые – одни сучки носили”* (с. Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

По возвращении из церкви домой, как писал А.А. Макаренко [1913, с. 153], вербной лозой стегали *“домашний скот и ребятишек, приговаривая: «Как вербочка растет, так и ты расти!»...чтобы «здоровьецо» у них прибыло”* (Енисейская губ.); этой же вербой *“выгоняли первый раз (после зимы) скотину в поле”* (Иркутская губ.; Енисейский уезд) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 79 – 80) (см. также: [Арефьев, 1901, с. 137]). Сибиряки-старожилы

“понужали” скот в поле со словами: *“Как моя верба ветров и дожжов не боится, так и моя скотинка в поле ничего не бойся; как моя вербочка растет-пушится, так и моя скотинка расти”*. Считалось также, что освященная верба может предохранить дом от пожара (записано в Янковском и Ялуторовском районах, Тюменская обл.). Целый год веточки вербы хранились в переднем углу, за иконами; по истечении же этого срока их, по словам информаторов, *“сжигали”*, *“бросали в речку или в рошу”*.

Приведенные материалы показывают, что освященной вербе приписывалась особая плодоносная и обережная сила. Видимо, не случайно ее атрибутами являлись элементы девичьего головного убора (платок, цветы, ленты), а способы ее уничтожения (предание огню, земле или воде) напоминали действия с ритуальными символами в обычаях и обрядах весенне-летнего пограничья.

3.4. “ЧЕТВЕРЁЖНАЯ” МАГИЯ

Очистительные и обережные мотивы, которыми была наполнена обрядность раннего весеннего периода, достигали своего апогея в преддверии Пасхи и проявлялись в обычаях и обрядах Чистого (Великого, Страшного и т.п.) четверга.

Утром этого дня (*“покуль солнышко не взошло”*) вся семья, шла в баню. Первыми мылись всегда мужчины, потом – женщины с ребятами, которым говорили: *“Пойдемте в баню, сегодня ворон своих воронят купает”*. Наряду с Ивановым (24 июня ст.ст.) и Семеновым днем (1 сентября ст.ст.) Чистый четверг считался одним из *“главных ворожейных дней”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 63), особенно благоприятных для деятельности знахарей, колдунов, волхиток и других категорий *“знающих”* людей (*“знатков”*). По этой причине хозяева в этот день предпринимали особые предохранительные меры. *“Добрый хозяин и заботливый крестьянин, – писал П.А. Городцов [1915, с. 35], – совсем не должен спать в ночь со среды на четверг страстной недели, чтобы не проспять утренней зари. Советуют в эту ночь положить 12 сотен земных поклонов – столько, сколько положил Иисус Христос в Гефсиманском саду перед смертью. Признается также полезным искупаться ночью в реке или просто умыться из проруби”* (Тюменский уезд). Рано утром (*“до солнца”*) хозяйки *“мажут смолой кресты на дверях изб и скотских хлевов, чтобы колдуны и колдуницы не могли войти; на детишках, коровах и овцах – во избавление от «порчи»”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 155 – 156].

“Великодѣнный” четверг рассматривался сибиряками как день, когда следовало произвести ревизию всего хозяйства – не допустить в нем никакой убыли и тем самым гарантировать сохранение благосостояния в предстоящем году накануне нового календарно-хозяйственного периода.

Представления о порубежном характере даты нашли отражение в обычае возжигания нового огня. По свидетельству Г.С. Виноградова, прежде с Благовещенья “до Великого четверга не зажигали... огня в доме” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 27 – 28); в указанный день “старые люди до солнца добывают деревянный огонь” [Там же, л. 81]. По словам информаторов, “за новым огнем в страшную ночь, с четверга на пятницу, ходили в церковь, где читали 12 Евангелий и 12 раз зажигали свечу, которой дома разжигали печь” (записано от сибиряков-старожилов в Яркоковском и Ялуторовском районах Тюменской области, а также от российских переселенцев в Тогучинском р-не Новосибирской области).

Вообще, если возжигание огня являлось одной из самых важных ритуальных функций мужчин [Макаренко, 1897], то поддержание его в очаге входило в круг важнейших обрядовых функций женщин. “Каждая хозяйка дома, – писал П.А. Городцов [1915, с. 56 – 58], – озабочена тем, чтобы поддерживать непрерывный огонь в загнетке – углублении, расположенном по левую сторону от устья печи. Если недосмотром или небрежностью хозяйки в загнетке потухнет огонь, то это признается тяжким грехом и признаком грядущих бедствий и испытаний в доме. Русская печь как хранительница домашнего очага, есть место священное, поэтому темной и нечистой силе не дано власти над нею. Человеку, желающему избавиться от бесовских козней и от силы вражьей, достаточно залезть на русскую печь... и он будет в полной безопасности. Достать человека на печи бесы не могут” (Тюменский уезд).

Значительная часть обычаев и обрядов Чистого четверга была направлена на обеспечение приплода скота и птицы. В.С. Арефьев [1901, с. 131] записал предписание хозяйкам, у которых “куры не водятся”: в этом случае “в четверг на страстной неделе нужно вывалить тесто из квашни, посадить под нее курицу или петуха, а самой сесть на дно квашни и кудахтать” (Енисейский уезд). Тот же прием привел в своем описании Г.С. Виноградов: “хорошие хозяйки в этот день встают до солнца, расплетут волосы...

(и) в одной «станушке» идут во двор», где «сев на клюку верхом», начинают имитировать поведение домашнего скота и птицы – *“то бегом бегают, то шагом ходят... то ржут по-конски, то мычат, как корова, то клохчут по-куричьи”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 81). Сходный способ, применявшийся женщинами “для предохранения домашнего скота от мора”, зафиксировал А.А. Макаренко [1913, с. 156]: в этот день “в старину” хозяйки *“садились верхом на клюку... (и) объезжали вокруг хлевов со скотом... трижды повторяя: «Восподи, благословесь! Стань железный тын!»”* (Енисейская губ.).

По свидетельству П.А. Городцова [1915, с. 41 – 44], важнейшим из всех обрядов, выполнявшихся в ночь на Великий четверг, был обряд *“взятия скотинки в круг”*, который совершался хозяином дома с целью оградить самого себя, членов своей семьи, а равно - хозяйство и всю скотину от бедствий наступающего летнего времени - *“тяжкой поры”*, по выражению крестьян. За несколько дней до обряда нужно было *“приготовить катышки из воска, вложив внутрь крошку ржаного хлеба, щепотку соли и пороха”*. После полуночи, держа в руках икону и зажженную свечу, хозяин *“выходит в ограду своего двора, куда согнан весь скот”*, и трижды обходит скотину, *“читая заговор... от болезни, пули и уроков-призоров”*. Затем он подвязывает катышки в гриву лошадям и в челку коровам и, возвратившись домой, бросает под печь монету со словами: *“Вот тебе, суседушко-батанушко, гостинцы от меня”*. Рано утром он несет на задний двор домовому *“хлебную жертву”* из приготовленных хозяйкой маленьких ржаных хлебцев (Тюменский уезд) (о заговорах на приплод скота с помощью муравьев, “четверговой соли” и “вихорева гнезда” (см. также: [Городцов, 1915, с. 38, 51; Клеменц, 1888, с. 45]). Согласно полевым материалам, описанный обряд долгое время сохранялся в Ярковском районе Тюменской области: в этот день, *“чтоб скотина не болела”*, ее, по словам информаторов, обходили кругом (*“по солнышку”*), окуривая вереском или богородской травой, при этом *“шерсть на каждой скотине залепляли воском”* принесенной из церкви свечи; обычно это делал сам хозяин или же *“звали кого, кто знает”* (записано от сибиряков-старожилов в селах Иевлево и Плавново).

Большая часть магических действий и заговоров, направленных на обеспечение урожая, была приурочена к Пасхе, хотя некоторые из них приходились на Великий четверг: взяв из печи не-

много золы, писал П.А. Городцов [1915, с. 51 – 54], *“хозяйин... несет ее в амбар, сыпет в сусек с хлебом и произносит такой наговор: «Как эта зола в загнетке не переводится, так бы и в моих сусеках хлебушко не переводился»* (Томская губ.) (см. также: [Красноженова, 1914, с. 115]). Приготовленный хозяйками *“четверговый пепел”* сыпали в *“сусеки”* с зерновым хлебом, чтобы избавить пшеницу от *“сажи”*, а рожь – от *“спорыньи”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 155 – 156]. Отметим, что в пасхальных обычаях магическим средством умножения будущего урожая являлись уже не пепел и зола, а освященное зерно или яйцо.

Отметим, что *“четверёжные”* предметы, выступавшие в качестве атрибутов обрядовых действий Великого четверга, наделялись *“лечебными”* свойствами и рассматривались как обереги от порчи, сглаза, испуга, уроков или призоров.

Скрученной *“наобоко”* четверговой нитью перевязывали больные руки и ноги (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 155]; опоясывали человека по голому телу, оставляя носить, пока она сама не спадет; повязывали такую нить невесте перед венцом, *“чтобы ее не изурочили и не испортили”* (Тюменский уезд) [Городцов, 1915, с. 40]. Оставленной под столом в ночь с Великой среды на четверг смолой лечили людей и скот (Енисейская губ.) [Арефьев, 1901, с. 131, 136], мазали *“лоб и рога скоту... курицам ноги... ребятам – пяточки”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 82). *“Молчаная вода”*, заготовленная хозяйками в ночь на Великий четверг, признавалась целебной и полезной от всяких болезней [Красноженова, 1914, с. 115; Городцов, 1915, с. 36 – 37] (о приготовлении и применении *“четвережного огарка”* см.: [Неклепаев, 1903, с. 63]; *“четверговой соли”* – см.: [Зобнин, 1898, с. 325; Макаренко, 1913, с. 156; Городцов, 1915, с. 38 – 39]). Вообще же магической силой, по народным воззрениям, наделялись любые предметы, оставленные в ночь на Великий четверг на столе или под столом, будь то даже охотничьи принадлежности или рыболовные снасти (Енисейская губ. и др.) [Арефьев, 1901, с. 131; Макаренко, 1913, с. 155 – 156].

ПАСХА

Будучи главным православным праздником, Пасха (Красное, Светлое воскресенье, Великдень и т.п.) отмечалась как величайшее торжество в честь воскресения Иисуса Христа. Определяющая

для праздника тема жизни и смерти звучала в пасхальных песнопениях: *“Христос воскрес из мертвых / Смертию смерть поправ / И сущим во гробех живот даровав”*. Вместе с тем в народном календаре Пасха получила значение рубежной даты, связанной с началом непосредственной подготовки к весенним полевым работам. Сибирские крестьянки старались непременно закончить к Пасхе все работы, имевшие отношение к ткачеству, мотивируя это тем, что *“после Пасхи ткать уж некогда”* [Фурсова, 1997а, с. 132].

Атмосфера ликования, пронизывавшая праздник, усиливалась беспрестанным колокольным звоном. По свидетельству Ф.К. Зобнина [1894, с. 42], *“хоть один раз в течение христовой недели сходить на колокольню”* считалось обязательным для всех (Тюменский округ, Тобольская губ.). Старожилы хорошо помнят о том, как *“...в Пасху на колокольню залезут и звонят, пока не надоест”* (записано от С.В. Чепчуговой, 1917 г.р., чалд., с. Ташара, Мошковский р-н, Новосибирская обл.). Собиравшиеся у храмов и часовен *“ружейники”* оповещали о начале заутрени стрельбой из ружей. Все это, по словам А.А. Макаренко [1913, с. 159], называлось *“Христа встречать”* (Енисейская, Иркутская губернии) (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 85 – 86).

Ритуальным символом праздника, знаком новой зарождающейся (и возрождающейся) жизни стало яйцо. Накануне Пасхи, утром в Великую субботу, в каждой семье варили и красили яйца, которые затем делили *“поровну между старыми и малыми”* (Тюменский окр., Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 42]. Обычно к празднику яйца красили *“луковым пером”* в бурый цвет, вместе с тем встречаются упоминания о синей, зеленой, бордовой и другой окраске. Российские переселенцы, в основном *“хохлы”*, дополнительно поверх краски *“скоблили узоры”*.

Всю пасхальную неделю, по словам информаторов, дети и взрослые катали яйца: *“рыли в земле ямки, ставили желобки и пускали по ним свои яички, чтобы сбить чужие”*. Катание яиц, как подчеркивала В.К. Соколова [1979, с. 113], некогда несомненно являлось магическим актом, призванным через соприкосновение с землей *“пробудить ее от зимнего сна, (и тем самым) оплодотворить”*. Кроме того, яйцами разговлялись в первый день праздника, добавляли их в посевные семена, а также одаривали участников пасхальных обходов.

Занимая центральное место в пасхальных обрядах, яйцо являлось атрибутом всех весенне-летних праздников. А.А. Макаренко

Рис 19. Варка яиц на Петров день, д. Кежемская Заимка, Енисейская губ. (АРЭМ).

[1913, с. 76], к примеру, писал: *“весельем и варкой яиц в лесу на берегу рек или озер ангарская молодежь ознаменовывает также праздники Ивана Богослова (8 мая ст.ст.), Николы вёшнова (9 мая ст.ст.)... Петров день (29 июня ст.ст.), Вознесенье и Троицу, причем кроме Пасхи повсеместно на Ангаре хозяйки готовят в эти праздники “крашонки” (окрашенные яйца)”* (Енисейская губ.). Заговенье на Петровский пост (1-е воскресенье после Троицы) в некоторых традициях называлось “Яичным”: в этот день, после обедни, как писал П.А. Городцов [1915, с. 9 – 10], *“из каждого дома выходят хозяйки... с котелками или с чугунками, наполненными яйцами... Все идут на берег реки или озера, разводят костры, на которых варят яйца, при чем почти всегда красят их в буровато-желтый цвет луковичными перьями”*. Наевшись и взаимно наугощавшись, мужики и бабы начинают бросаться оставшимися яйцами друг в друга, *“причем этому бросанию яиц придается какой-то таинственный и непристойный смысл”* (Тюменский уезд). Согласно полевым материалам, обычай отмечать Яичное заговенье долгое время сохранялся у сибиряков-старожилов Ярковского р-на Тюменской обл., которые, по словам информаторов,

“копили к празднику яйца целыми ведрами” (села Иевлево, Плавново, Новоселово).

Наряду с детскими пасхальными обходами *“по яички”* на поздних этапах традиции продолжали бытовать обходы дворов духовенством, заменившие собой прежние весенние мужские обходы с благопожеланиями (см. гл. II). “На другой и третий день (праздника), – писал, к примеру, Ф.К. Зобнин [1894, с. 42], – из дому в дом ходит причт с тремя иконами... пред которыми ставят зерновой хлеб, предназначенный на семена, и на стол – хлеб и яйца, которые собираются причтом; за посещение каждого дома причт получает кроме того деньги” (Тюменский округ, Тобольская губ.) (см. также: [Макаренко, 1913, с. 159]).

Посещение кладбища с приношением на могилы яиц и другой ритуальной пищи занимало важное место в пасхальной обрядности, вместе с тем своей кульминации поминовение умерших достигало в “родительскую Пасху”, приходившуюся на вторник Фоминой недели, когда мертвые, как считалось, “встают из гробов”. В этот день, принято было “посещать могилки” и “христосоваться с умершими”, т.е. крошить на могилы блины, яйца и “прочие приношения”, включая вино и масло (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 164] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 90). Помимо этого, “угощение умерших”, как писал В.С. Арефьев [1901, с. 137], включало в себя одаривание всех встречных по пути на кладбище, а также зарывание крашенных яиц “в песок на могилах” (Енисейский уезд). Крашенные яйца несли на кладбища и в другие поминальные дни весенне-летнего цикла, поскольку “забота о покойниках”, по мысли В.Я. Проппа [1963, с. 26 – 27], являлась своеобразным преломлением “заботы о посевах”. Усопших надо было умиловить, выразить им свою любовь и почитание, поддержать питьем и пищей, приобщить к кругообороту “жизнь – смерть – жизнь”, которым жила природа и который был нужен земледельцу. “Воскресение божества, воскресение природы и ее сил, хранителями и носителями которых считались находящиеся в земле... предки”, – все это, как писал автор, сливалось в один поток “ясных в своей аграрной направленности” обрядов.

Пасха повсюду служила вехой в общественном признании особого статуса “молодой игры”, когда “игре разрешалось выйти на открытое пространство своего поселения” [Бернштам, 1995, с. 18]. Именно с Пасхи начинались *“улошные увеселения молодежи”*,

Рис. 20. “Качули” на Пасху, Енисейская губ., 1904 г. (АРЭМ).

“хороводы и игрища” на открытом воздухе – на “полянках”, собиравшие иногда “до 100 девушек из окрестных деревень” (Иркутская, Енисейская, Тобольская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 88) (см также: [Костюрина, 1895, с. 3 – 5; Макаренко, 1913, с. 162 – 163]).

К специфическим пасхальным увеселениям следует отнести “скачки на досках” и качели, о которых упоминается во всех описаниях сибирских народных праздников. Автор заметки “Игры и забавы в Западной Сибири” в 1852 г. писал: “Во время Светлой недели... нарочно устраивают качели” (Тобольская губ.; Бийский, Каинский уезды, Томская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 36, л. 3; р. 62, оп. 1, № 3, л. 6 об.; р. 62, оп. 1, № 8, л. 22). Ф.К. Зобнин отметил сезонный характер указанного развлечения: “Качель – общеизвестная забава, (которая) устраивается на праздник Пасхи. В остальное время года качелей не делают” (Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 37, л. 28).

Устройство “качулей” входило в круг обязанностей парней, преимущественно тех из них, которые имели “взрослых или подростков сестер”. “Материал для качелей, – писал А.А. Макаренко [1913,

с. 163], – *всегда артельный – кто дает бревна, кто веревку, кто доску; другие помогают ставить «козлы», «слегу» втаскивать, веревки вешать*” (Енисейская губ.). И.Я. Неклепаев [1903, с. 126] также подчеркивал, что качели *“устраивают любители-парни, но предназначены они для девушек, которые по вечерам, покачиваясь, поют проголосные песни”* (Сургутский край).

“Скакули”, относившиеся к разряду *“самых простых и обыкновенных забав поселянок и городских девушек”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 36, л. 1), устраивали следующим образом: на *“деревянный отрубок толщиной вершков 10-ти... кладется серединою доска аршин 5, по концам этой доски становится по девице и скачут попеременно, скоком поднимая одна другую кверху”* (Ялуторовский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 50).

Скакание на досках и качание на качелях в ранний весенний период, несомненно, имело магическое значение; не случайно представители духовенства называли качели *“дьявольскую сеть”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 38, л. 3 – 3 об.). Подобно таким совершавшимся в ранний весенний период действиям, как подбрасывание ритуального печенья вверх, восхождение на горы, горки или возвышенные места* (крыши домов, сараев, амбаров и т.п.), *“скачки девиц на доске”*, призваны были стимулировать предстоящий рост хлебов и созревание урожая.

Подтверждением этого являлся повсеместно фиксируемый запрет скакать по земле после окончания сева. Так, по словам Г.С. Виноградова, поздний сев яровых, завершавшийся в Иркутской губ. в день матери Елены и царя Константина (21 мая ст.ст.), был датой, после которой ребятам запрещалось скакать: *“уж все посеют, земля беременна”*; бабушка запрещала бить по земле палкой: *“...не бейте, ребяткишки, землю, она, матушка, тапери брюхата, скоро травки даст”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 38, 40).

3.5. “УЛОШНЫЕ” УВЕСЕЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ

С Пасхи, как уже отмечалось, начиналось постоянное функционирование *“молодой игры”*. Игровое пространство и внутреннее

* К примеру, из Бийского уезда в 1849 г. сообщалось о том, что *“в день Благовещенья молодой народ в большом количестве восходит на Риддерскую гору”*, где (все) поют песни и играют *“в разлуку”* (АРГО, р. 62, оп. 1, № 3, л. 6 об.) (о культуре гор и “красных горок” у древних славян см. также: [Рыбаков, 1981, с. 285]).

Рис.21. Девичий хоровод “кругом”, д. Кежемская Заимка, Енисейская губ. (АРЭМ)

содержание хоровода выстраивалось и насыщалось девичьей группой. Существенный интерес в этом отношении представляют игры, имеющие семантику женского творения – плетения, прядения, ткачества и пр. [Любимова, 1998а] Сибирские девушки, писал, к примеру, корреспондент РГО, пляшут в праздничные дни в поле с песней: *“Заплетайся плетень, заплетайся, / Золотая труба, завивайся, / Тиги, гуси, домой, / Тиги, серые, домой”* и т.п. (АРГО, р. 55, оп. 1, № 77, л. 1). В Пермской губернии троицкие игры девушек изображали *“все работы при ткани холстов”*: *“навивать”*, *“сновать”*, *“кишку (основу для холста) снимать”*, *“надевать”* и *“ткать”*. *“Наигравшись вовсю, – писал автор корреспонденции Яков Безруков, – девушки идут домой”* (с. Богородское, Красноуфимский уезд) (ПФА РАН, ф. 104, оп. 1, № 460, л. 1 – 3 об.). Само слово *“танок”* в значении *“хоровод”*, как показала Т.А. Бернштам [1986, с. 33], этимологически было связано с кругом понятий, относящихся к ткачеству, и являлось производным от термина *“стан”*. В связи с этим отметим, что использование технологического кода в ритуальных целях соответствовало основной идее ритуала как

“делания”, “созидания” и было обычно связано с переходом к новому состоянию природы и социума [Байбурин, 1993, с. 213].

Особенно широкое бытование в весенне-летний период получили разнообразные игры с символикой сеянья/роста. Со второго дня *“Красной недели молодежь обоого пола открывает свои весенние хороводы и «игришша»: ходят с песнями «кругом» и «воротцами», «просо и лен сеют» и пр.*” (Енисейская, Тобольская, Иркутская губернии) [Макаренко, 1913, с. 163; Зобнин, 1894, с. 53] (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 89). Разыгрывание пробуждения и расцвета растительности происходило именно в девичьем хороводе; участие в нем парней увеличивалось постепенно, по мере приближения к летнему солнцевороту [Бернштам, 1991 с. 236].

Типичной в указанном отношении можно считать записанную от российских переселенцев игру с песенным зачином “На горе-то мак”: “Ставши кругом, девушки запевали: «На горе-то мак, мак, / Под горою так, так, / Маки, маки, маковицы, / Золотые головки, / Барховы листочки, / Лазоревы цветочки, / Станемте, девки, в ряд! / Не поспел ли мак?» Стоявший в кругу парень отвечал: «Только поехали пахать!»; затем шла подпляска: «Чуешь ли, воробей, / Знаешь ли, молодой, / Как у девушек мак поспел, / Как у красных зеленый забурел?» Парень на это отвечал: «Нет, не видал, / Нет, не слыхал». После этого все повторялось с начала, а парень на вопрос, поспел ли мак, каждый раз отвечал: «взошел», «отцвел», «созрел» и т.п.” (с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Являясь своего рода “текстами творения” (о “магической, оборонительной силе” подобного рода текстов см.: [Толстой, 1995а, с. 41]), подобные игры не только продуцировали будущий урожай [Соколова, 1979, С. 116 – 117], но и манифестировали рождение и созревание новых девичьих “Я” (“душ”) [Бернштам, 1982б, с. 58; 1991, с. 241 – 242]. Символика роста и созревания, особенно характерная для обрядово-игровых комплексов российских переселенцев, имела, таким образом, непосредственное отношение не только к природным, но и к биосоциальным процессам, являясь метафорическим отражением готовности девушек к вступлению в брак.

3.6. НАЧАЛО ПОЛЕВЫХ РАБОТ. ПАХОТА. СЕВ

В соответствии с представлениями о “мифологическом прецеденте” действия, приуроченные к началу нового календарно-хозяй-

ственного периода (первый сев, первый выгон скота и пр.), имели ритуальный характер (“высший семиотический статус”), выделявший их из общего потока явлений. “Незапланированная” встреча с “первым” в повседневной жизни также приобретала ритуализованный оттенок [Байбурин, 1993, с. 146]. Такие явления природы, как первый гром или крик кукушки, воспринимавшиеся как своего рода “звуковые сигналы весны” [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 46], в самых разных традициях требовали ритуализованного ответного поведения. Так, среди русских сибиряков бытовало поверье, что с Миколы вёшного *“следует запастись хлебом за пазухой или копейкой в кармане, чтобы кукушка не окуковала”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 35). При звуках первого грома, происхождение которого в народе связывалось с *“ездой... пророка Ильи... взошедшего на небо в колеснице по облакам”* (Ояшская вол., Томская губ.) (ГААК, ф. 81, д. 73, оп. 1, л. 11 об.), необходимо было сразу же *“подпереть спиной телегу”, “три раза кувыркнуть через голову”* или *“перекинуться кубарем”* (вниз головой) через порог (АРГО, р. 55, оп. 1, № 78, л. 1 об.; р. 59, оп. 1, № 17, л. 37; ГААК, ф. 163, д. 2146, оп. 1, л. 158) (см. также: [Арефьев, 1901, с. 129]). Согласно поздним мотивировкам, все эти действия совершались с тем, *“чтобы голова и спина «от жнитва» не болели”*. Та же мотивировка сопровождала обычаи катания по земле, которые обрамляли самый ответственный для земледельца период от сева до жатвы. Г.С. Виноградов, к примеру, неоднократно наблюдал в Иркутской губернии следующий обычай: *“когда отпахнутся с вешным все сохи выезжают на межу... ребята держат лошадей, а пахари ложатся на вспаханную землю, катаются по спине, как кони, и говорят: «Пашня, пашня, хлеба нам дай, а силу нашу отдай» – три раза”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 43) (о сходных дожиночных обычаях см. далее).

Пахать и сеять, по словам информаторов, начинали обычно после Пасхи – *“как снег сойдет”, “лишь бы плуг брал”*. Сроки посевов варьировались в зависимости от природно-климатических условий: в Тарском округе Тобольской губернии хлеб начинали сеять под Георгиев день (23 апреля ст.ст.) и заканчивали до Николина дня (9 мая ст.ст.) [Попов, 1866, № 6]; в Шадринском уезде Пермской губернии посев начинался *“с 25 апреля, но никак не позже 1 мая. Сперва сеется горох, потом пшеница и ярица, затем овес и ячмень, наконец, лен, конопель и просо”* [Успенский, 1859, с. 17];

в Нижнеудинском уезде Иркутской губернии началом вешней пахоты и сева считался день Еремея-запрягальника (1 мая ст.ст.): *“до него – ранний сев яровых, с него и до Миколы – средний сев”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 32); начиная с этого дня, как сказано у Ф.В. Бузолина, повсюду *“производится большая сельская работа – очистка полей, садов, рассадка растений, копанье гряд и засев”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 3); наконец, в Ояшской волости Томской губернии посев яровых хлебов совершался в начале мая, примерно, 10-го числа (ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 73, л. 7 об.) (обстоятельное изложение опыта сибирской народной агрономии см.: [Горюшкин и др., 1993]).

Символические засев и запашка производились не только на Святки и Масленицу, но и непосредственно перед началом полевых работ. В большинстве случаев символические действия в поле не были отделены от настоящих значительным промежутком времени. В Енисейской губернии, к примеру, независимо от погодных условий в день Еремея-запрягальника говорили: *“Хотя мало, а посеять надо”* [Макаренко, 1913, с. 76]. Благоприятными для засева считались особые дни недели, например, день, на который приходилось в данный год Рождество (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 121]. В Шушенской и Тесинской волостях Минусинского уезда той же губернии начало сева всегда совершалось в понедельник и вторник: *“случись хлебопашцу какое-нибудь помешательство в доме, он ожидает другого понедельника и вторника”* (АРГО, р. 57, оп. 1, № 2, л. 56; № 3, л. 51 об.).

Отъезд на пашню семейного *“посевщика”* сопровождался всевозможными охранительными мерами. Все домашние, как сказано у А.А. Макаренко, провожали его за ворота: считалось, что отъезжающему *“негоже”* переходить дорогу, поскольку это может принести несчастье – *“не взойдет семё”*. Во избежание *“порчи”* *“сведущий крестьянин («знаткой»), который всегда найдется в семье”*, читал в избе или перед лошадью уезжающего *“отпуск”* или *“отговор”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 76]. По сведениям Ф.В. Бузолина, крестьяне обычно окропляли земледельческие орудия богоявленскою водой, *“дабы Коцуну и Лиходеи не вредили им своими дьявольскими заговорами”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 3).

Выбор семейного засевальщика совершался, как правило, при помощи жребия с использованием обрядового печенья, которое готовилось в течение Великого поста (*“жаворонки”*, *“кулики”*,

“гагары”, “крестики”, благовещенские “просвирки” и пр.). С этой целью, как писал А.А. Макаренко [1913, с. 61], на Ангаре внутрь “жаворёнков” закатывали конопляное семя (Енисейская губ.). По данным Т.А. Бернштам [1988, с. 134], семейным засеивальщиком мог стать любой мужчина семьи независимо от возраста – от ребенка до старика. Согласно полевым материалам, в печенье также запекали монеты, зерна овса, пшеницы и пр.: *“кому копеечка попадет – тот первым в поле поедет, соберет большой урожай”* (записано от И.Т. Лашкова, 1922 г.р., рос., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Переосмысление обычая выразилось в следующем толковании: *“если денежка попадет, будешь кассиром или продавцом”* (записано от Е.Я. Анисимовой, 1912 г.р., рос., с. Горновка, Курьинский р-н, Алтайский край).

Пахота и сев традиционно мыслились как исключительно мужское занятие. “С наступлением весны, – писал корреспондент Алтайского подотдела ЗСО РГО, – начинаются сельские полевые работы – мужички идут на пашни и пашут, боронуют, сеют яровые хлеба, сажают картофель” (с. Маралиха, Нижне-Чарышская вол., Бийский уезд, Томская губ.) (ГААК, ф. 81, д. 36, оп. 1, л. 7 – 8). В связи с представлениями о мужской природе этих занятий, Ф.Зобнин [1894, с. 45] писал: “Отправляясь на пашню, (сыновья) кланяются родителям в ноги и просят благословить. Прежде чем выехать за ворота, высылают посмотреть, нет ли где бабы на улице. Дурной приметой считается, когда при таком важном выезде баба пересечет дорогу; после такой беды, если еще не выехали со двора, снова идут в горницу обождать” (Тюменский окр., Тобольская губ.).

Вместе с тем боронование, особенно в тех случаях, когда оно носило символический характер, допускало совместное участие обоих полов. Как писал Г.С. Виноградов, в день Еремея-запрягальника, рано утром, тулуновская крестьянка Аксинья Васильевна Перова надевает *“белу рубаху”*, *“белы чулки”* и, сложив под себя ноги *“калачиком”*, *“космачем”* садится на борону (*“хошь тут тебе грязь, хошь снег”*); муж в это время водит в поводу по ограде коня. *“Ездит она на бороне, – говорится в описании, – (а) сама наговор читает: «Как я веска и тяжка, так и хлеб мой, будь на полосе веской и тяжелой, чтобы никто не мог на моей полосе свет ни снять ни сдуть, и чтобы дождь не обмыл и человек не оснимал, окромя меня, хозяйки». Затем муж перепрягает коня и делает три*

небольшеньких борозды по ограде, а Аксинья Васильевна идет за сохой и читает тот же наговор. Потом она уходит взапятки в избу". Тот же наговор читается ею, когда она *"отправляет мужа на пашню с севом"* (Тулуновская вол., Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 32 – 33). В подборке Д. Клеменца [1888, с. 42] приводится следующий заговор на пшеницу: *"Во имя Отца и Сына, и Святого Духа, Аминь! Как красное солнышко восходит ясно и светло, и чисто, так же бы моя матушка белояровая пшеница восходила бы и светла и чиста"* (Минусинский окр., Енисейская губ.).

Смысл совмещения мужских и женских обрядовых функций, данные о котором *"немногочисленны, но достаточно выразительны и архаичны по форме"*, связан, по мнению Т.А. Бернштам [1988, с. 135, 149], с мифологическими представлениями о пахотно-посевном цикле как акте зачатия. Важно отметить, что обрядовые функции мужчин и женщин при этом не дублировали, а дополняли друг друга, что особенно четко проявлялось в вербальной части обрядов: женщины произносили заговоры и заклинания, а мужчины – молитвы к Богу.

В этой связи показателен набор запретов и предписаний, которыми регулировался первый сев. В *"Сибирском народном календаре"*, к примеру, читаем: *"...принято, чтобы сеятель перед первым засеваем мылся в бане и надевал чистое белье; чтобы женатые воздерживались от... общения с женой. Местами на время посева муж... разобщается с женой («хозяйкой», «старухой») и ночует отдельно под «навесом»"* (Енисейская, Иркутская губернии) [Макаренко, 1913, с. 76] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 33, губ.).

Отъезд пахаря или сеятеля из дома совершался в торжественной обстановке и сопровождался рядом ритуальных (в том числе, охранительных) действий: *"приступая к насыпке хлеба в мешки, (хозяин) делает знамение креста в сусеке на хлеб и потом, сотворив молитву,.. крестится... с поклоном в пояс... сказав: «Благослови, Господи, начать сыпать в мешки зерно». Насыпав мешки, приказывает хозяин жене своей отыскать освященное зерно, которое и всыпает понемногу в каждый мешок... Запряжи лошадей, входит все семейство в избу; затеплив пред иконами свечи, садятся по местам, потом, встав, читают молитву и... сделав три поклона до земли, отправляются, кому следует, в поле для посева"* (Тесинская вол., Минусинский уезд, Енисейская губ.)

(АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 51 об.). Тот же ритуал приводится в описании Ф.К. Зобнина [1894, с. 45]: *“Всякое дело надо начинать с молитвой. С этого начинается и пахота. Когда лошади уже бывают запряжены, вся семья собирается в горницу, затворяются двери и перед иконами затепливаются свечи. Перед началом молитвы все должны присесть, потом уж вставать и молиться”* (Тюменский округ, Тобольская губ.; Иркутская губ.), (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 33).

Действия сеятеля в поле также имели ритуальный оттенок: прежде чем бросить на *“пахотну землю”* первую горсть семян, *“сеятель обязательно помолится на «востошну сторону»”* (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 76]. Помимо освященного зерна, сказано у Г.С. Виноградова, *“хозяйки заранее кладут (в посевные семена) яишну курушу (скорлупу), хлебные крошки от пасхального розговня и четвережный пепелок. К мешку или лукошку, из которого сеют, привязывают мешочек с просвиркой... (и) вербой... (туда же) кладется свечка, с которой Христа погребали; иные хозяйки кладут еще сорочку, если кто в семье родился в сорочке, пасошно яичко... (и) краюшку хлеба. Ковды отсеют... краюшку разламывают на мелкие кусочки и разбрасывают по засеянному полю. Так же поступают и с просвиркой... На вешный сев хорошо читать «Сон Богородицы», кто неграмотный – привязывают книжечку эту к севу. На осенний сев хорошо читать «Отчу»”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 34). По словам Ф.П. Емельянова (1906 г.р., керж.), *«хозяин во время сева наговаривал: “Зароди, Господи, на всех добрых людей – на пленного, на военного, на убиенного”»* (с. Болотное, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Словесные приговоры, произносившиеся в начале посевных работ, в изучаемый период сводились, как правило, к молитве *“Отче наш”* или просьбе типа *“Благослови (зароди), Боже...”* об изобилии хлеба для всех, в том числе для нищих и душ умерших предков: *“на всех православных”, “на всю нищу братью”, “на птиц небесных”* [Соколова, 1979, с. 148]. Вместе с тем обращения сеятелей к верховному Божеству, по мнению Т.А. Бернштам [1988, с. 135 – 136], некогда являлись средоточием высшего мифолого-религиозного смысла и значения обрядовых функций мужчин, символика которых сохранила следы архаичных представлений о пахоте и севе как об *“акте оплодотворения земли”*.

В еще более явном виде символика оплодотворения выступала при посеве льна и конопли: сеятель зачастую производил посев в одной рубашке или вообще в обнаженном виде: *“чтоб лен хорошо родился, нужно сеять его нагишом”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 47; Соколова, 1979, с. 127, фото]. Отправлявшихся сеять коноплю мужчин, как сказано у Г.С. Виноградова, специально кормили яйцами (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 40); также по данным Ф.К. Зобнина *“при посеве льна в семена кладут вареных яиц. Отец высыпает в лукошко семена, а с семенами вылетают яйцо за яйцом; он говорит: «Робяты, ловите». Яйцо сразу же съесть нельзя, сначала надо его подбросить кверху и сказать: «Вырасти лен выше лесу стоячего»”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 47]. Сходный обычай был зафиксирован у сибиряков-старожилов: *“дед лен сеял, а ребятишки следом шли и яички вареные кверху бросали, чтоб урожай был”* (записано от А.Д. Ганихиной, 1894 г.р., сиб., с. Иевлево, Яркоковский р-н, Тюменская обл.); иногда в то время, когда мужчины сеяли лен, хозяйки чесали волосы, приговаривая: *“Расти, лен, большой, как моя коса”* (записано от кержаков в селах Болотное и Козловка Болотнинского р-на Новосибирской обл.).

Следует отметить, что посев льна и конопли нередко входил в круг обрядовых функций женщин – на том основании, что *“кормить семью – дело мужичье, а одевать – бабье”* (Тюменский округ, Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 47]. *“Замечательно, – писал в связи с этим Т. Успенский [1859, с. 17], – что сколько бы ни было в семье женщин, каждая из них для посева льна и конопли имеет в поле свой особый участок, каждая заботится отдельно от другой о своем посеве и уборке выросшего”* (Шадринский уезд, Пермская губ.). По данным Е.Ф. Фурсовой [1997б, с. 135], сибирские крестьянки не только сеяли, но и убирали лен раздетыми (обычай *“жалобить лен”*).

В сфере безусловной компетенции женщин находилось огородничество. *“Жены крестьян, – как сообщал из Иркутской губернии И. Добронравов, – садят капусту, картофель, лук, морковь и свеклу... меньшим размером – брюкву, репу, редьку, горох, бобы, огурцы и чеснок”* (с. Воронино, Киренский окр.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 11, л. 3); отметим, что у болгар огородничество, принявшее в конце XIX в. форму отхожего промысла, стало мужским занятием [Маркова, 1999]. Так же, как и посев хлеба, посадка овощей приурочивалась к особым календарным датам – Мавре рассаднице (3 мая ст.ст.), Арине рассаднице (5 мая ст.ст.) и пр. (Тобольская, Иркутс-

кая, Енисейская губернии) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 5 9, л. 2 об. – 3; р. 59, оп. 1, № 17, л. 34) (см. также: [Макаренко, 1913, с. 77]), а кроме того – к некоторым дням недели: “лучшее время для посадки овощей – постный день, среда или пятница” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 37).

Поведение женщин при посадке овощей (женщины садились на грядки с приговорами, обегали их раздетыми, с распущенными волосами и пр.) во многом напоминало поведение мужчин при посеве льна и конопли и сопровождалось всевозможными предохранительными мерами: репу и арбуз, к примеру, сеяли “если не на заре, то сумерком, чтобы никто не видел”, поскольку считалось, что “овощи эти боятся уроков” (Тесинская вол., Минусинский уезд, Енисейская губ.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 51 об.). Об этом же читаем у Г.С. Виноградова: “...увидят ребята, что баба пошла репу сеять, зачнуть петь «репку»: «Уродися, репка, / Ни густа, ни редка, / С мышинный хвост, / С тараканий нос»” и т.п. (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 38).

Выскажем предположение, что не достигшие совершеннолетнего возраста “ребята”, будучи носителями еще незрелой “жизненной силы” в силу этого могли, как считалось, испортить будущий урожай и оказать негативное влияние на плодородие людей и полей – ср. с угрозой ребяташек спеть неприличную свадебную прибаутку (“гогону”), от которой сваха откупалась пряниками, калачами или орехами.

Далее у Г.С. Виноградова читаем: “...как выйдешь сеять репу, надо стать к церкви лицом и 3 раза проговорить: «Как ты, купол, гладкий да крепкий (светлый), так бы и репа моя была гладка и невредима»”. Кроме того, во время посева репы полагалось держать во рту “обломок от веника”, который, как считалось, “помогает от порчи”. Показательным представляется авторское заключение данного фрагмента: “Кто знает, тот сеет репу нагишом. Старик был... репу нагишом сеял, порчи не боялся. Пораньше посеет, потом метлой заборанивает” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 38 – 39). Отмеченное перераспределение мужских и женских обрядовых функций в данном случае не меняло магической направленности обрядовых действий.

* * *

После посева зерновых и посадки овощей состояние земли, как уже отмечалось, мыслилось как “оплодотворенное”. Начало

Рис. 22. Ярмарка в Уймонской долине, Алтай, нач. XX в. (АГКМ)

колошения хлебов – день Федосьи колосницы (29 мая ст.ст.), когда *“хлеб пускает колос и почти повсюду начинает наливатся зернами, по коим судят о богатстве жатвы”* отмечалось как большое сельское торжество (Тобольская, Иркутская губернии) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 3; р. 59, оп. 1, № 17, л. 41). Период от посева до колошения хлебов был временем специфических женских сборищ, на которые девушки, как правило, не допускались.

Запрет на посещение женских сборищ в указанный период девушками имел, видимо, ту же природу, что и обычай хранить от них в тайне все, что было связано с беременностью и родами: *“тягость родов (для родильницы) увеличивается в том случае, если роды сделаются известными девице”*, - писал, к примеру, Ф.К.Зобнин (Тобольская губ.) [1898, с. 151].

Обычно подобные сборища приурочивались ко дню жен-мироносиц (*“Моргоски”, “Маргостье”*) – 2-му воскресенью после Пасхи. Считалось, что земля в этот день *“именинница”*; Г.С. Виноградов подчеркивал, что *“бить и копать землю нельзя”*, добавляя: *“Бабий праздник”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 91). *“Бабьим праздником”* назвал его и Ф.В. Бузолин, указав, что *“женщины между собою гуляют (в этот день) и дома и в поле”* (Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 2); сибиряки-старожилы также называли *“день жен мироносиц”* праздником замужних женщин, которые, по сло-

вам информаторов, *“ходят друг к другу в гости и угощаются”* (записано в селах Иевлево, Плавново и Новоселово Ярковского р-на Тюменской обл.). Призванные оберегать “оплодотворенное” состояние земли и стимулировать произрастание посевов, подобные сборища нередко становились частью больших общинных праздников.

Н.П. Григоровский [1882, с. 32], к примеру, писал, что *“курением вина”* после весеннего Егория (23 апреля ст.ст.) занимается каждая хозяйка (Нарымский край). Заговенье на Петровский пост, как сообщал П.А. Городцов [1915, с. 12, 13], *“в некоторых селениях начинается... богомольем и открывается общественным столом-пиршеством. Уже заранее крестьяне... на общественный счет покупают провизию для пира: мяса, муки, водки и сладостей и приспособляют особыхстряпух, которые и принимаются варить пиво, жарить и готовить все, что нужно для предстоящего пира”*. Подобные же пиршества с общественным богомольем, варкой пива и мирским столом устраивались на осеннее заговенье перед Филипповским постом (Тюменский уезд, Тобольская губ.) [о так называемых “канунах” в сибирских селениях с обязательной варкой пива – *“вековым обычаем обрядового пивоварения”* см.: Макаренко, 1907, с. 195 и др.].

Отметим, что в общинных по своему характеру празднествах наиболее ярко проявлялась идея смены “возрастных этапов жизни человека”, о которой писала М.М. Громыко. В Петровское заговенье, как сказано у П.А. Городцова [1915, с. 9 – 10], *“с утра высыпают на улицу ребятишки в праздничных нарядах... оглашают и приветствуют наступление праздника; затем постепенно... появляются группы одетых по-праздничному парней и девушек; с обеденной поры выходят хозяйки... мужики и бабы составляют свой хоровод... а подгулявшие старички и старушки – свой”* (Тюменский уезд, Тобольская губ.).

Хождение молодежи в лес, рощи и на поля продолжалось весь период созревания урожая и составляло важную часть обрядовых функций общины. Отличительной чертой подобных молодежных сборищ были ритуальные трапезы с коллективным приготовлением и поеданием яичницы, подбрасыванием ложек или ритуального печенья, а также катанием по траве.

Пообедав на Маргосье в лесу жареной яичницей, парни и девушки, как писала М.В. Красноженова [1914, с. 82], подбрасывают вверх ложки с криками: *“Расти, наш лен, вот такой долгий!”*

(Томская губ.). Испеченное к Вознесенью (40-й день после Пасхи) “*на манер маленькой лестницы*” печенье прежде чем съесть также следовало подбросить вверх (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 66] (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 91).

ТРОИЦА (*вождение березки*)

Обрядность весенне-летнего цикла, как уже отмечалось, была насыщена “переходной” семантикой, свидетельствующей о порубежном состоянии природы и человека. Православная Троица, олицетворявшая собой единого в трех лицах Бога (Отца, Сына и Святого Духа), в народном календаре воспринималась прежде всего как праздник растительных сил земли.

Характерный для Сибири троицкий комплекс с березкой в ряде случаев сопровождался ряженьем, чаще всего приуроченным к Семику – четвергу перед Троицей. Вечером этого дня, как сказано у В.С. Арефьева [1901, с. 138], “*на сцену*” выступают “*заматеревшие девицы, бабы и старухи*”. Нарядившись “*цыганами*” и “*приискателями*”, они ходят “*по подоконью*” от дома в дом и выпрашивают себе яйца и шаньги за ворожбу, песни и пляски, которые сопровождаются разными кривляньями и остротами. “*Если нет гармошки, – писал автор, – они бьют в заслонки или в косу. (Всего) таких компаний собирается 2 – 3 (на село)*” (Енисейский уезд).

3.7. ЗАВИВАНИЕ ВЕНКОВ

Ряженье иногда сопровождало не только женское подоконное колядование, но и такое специфически семицкое обрядовое действие, как гадание с зеленью. “*В седьмой от Пасхи четверток, – писал И. Зубов, – молодые люди в немалом проводят праздновании. В этот день девки наряжаются в разное, иногда и мужское, платье, ходят в лес с песнями и другими забавами и там, завивая на березах венки, оставляют их до Троицына дня*” (с. Сладковское, Петропавловский уезд, Акмолинская обл.) (АРГО, р. 66, оп. 1, № 1, л. 4). По свидетельству П.А. Шалабанова, “*в Семик ввечеру... одни только девки и молодые бабы*” ходят “*в смешных нарядах, ударяя в сковороды*” с песнями “*в лес и завивают там венки, т.е. ветки березок*” (с. Покровское, Каинский уезд, Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 22).

Вообще обычаи и обряды весенне-летнего пограничья, как подчеркивается в самых разных источниках, считались девичьими праздниками. “*Семик*, – писал, к примеру, А.А. Макаренко [1913, с. 167, 170], – *почитаются девушками как исключительно их праздник*”. Троица также считается “*девьем*” праздником (Енисейская губ.). Семицкое “*завивание венков*” и “*запирание ворот обряд чисто девический... парни и вообще мужчины (в нем) не могут участвовать*”; обычно “*парни... сопровождают девушек с песнями за деревню, но там... отделяются и поворачивают назад*” (Тюменский уезд, Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 3]. Можно сказать, что весь период от Пасхи до Троицы (и примыкавших к ней праздников) был временем постепенно нараставшего обрядового функционирования девичьей половозрастной группы. В связи с этим приведем характерное высказывание Г.С. Виноградова: “*Петровско (Яишно) заговенье – девичий праздник, весна у них кончается* (подчеркнуто мною. – Г.Л.)” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 96).

Выскажем предположение, что исключительное значение весенне-летнего периода в жизни девичьей возрастной группы свидетельствовало о приуроченности к нему важнейших обрядов, связанных с утверждением или изменением социального статуса ее членов. Именно к семицко-троицкому, а в некоторых традициях – к купальскому, циклам приурочивались девичьи гадания о замужестве, носившие форму обрядовых действий с растительностью: в Семик и на Троицу, а также в ночь на Ивана Купалу (24 июня ст.ст.), в Аграфенин день (23 июня ст.ст.), молодежь устраивает “*особые гаданья*” (Сургутский край) [Неклепаев, 1903, с. 67]; с другой стороны, культ самой растительности, пронизывавший все обычаи и обряды весенне-летнего цикла, достигал своего апогея именно к этому времени.

Отсутствие леса в степных районах Алтая породило усеченные (“редуцированные”) формы троицкой обрядности: в троицкую субботу, по словам информаторов, девушки ходили в сопки, ломали ветки березы, черемухи, смородины, тополя или клена и наряжали ими дома; пол устилали пахучими травами – душицей и мятой (записано от российских переселенцев в с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Ветками смородины и березы, а также травами и ягодами повсеместно “*убирали церковь, особенно окна*”. Старообрядцы украшали троицкой зеленью “*кресты на могилках*” (записано от Х.П. Пастушковой, 1915 г.р., керж., с. Козловка, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

В районах, богатых лесом, вечером, накануне Троицы *“под окнами изб перед каждой вереей”*, сибиряки-старожилы ставили березки, которые через два-три дня убирали (Иркутская, Енисейская губернии) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 95 – 96) [Макаренко, 1913, с. 170]. Российские переселенцы в Троицкую субботу *“торкали”* в ограде клен, липу, черемуху и даже дубок; белорусы сохранили воспоминания о *“майском дереве”*: *“березник рубили, май ставили”* (записано от выходцев из Могилевской, Витебской и Виленской губерний в Болотнинском, Тогучинском и Кыштовском районах Новосибирской обл.). Установленное деревце иногда украшали ленточками и цветами из бумаги, а через неделю, когда засохнет, *“ломали на дрова”* (т.е. предавали огню, земле или воде), *“несли обратно в лес”* или *“бросали в речку”*.

Гадания девушек с зеленью осуществлялись, как правило, в два этапа – в Семик и на Троицу; в некоторых локальных традициях, как показывают полевые материалы, обрядовые действия закреплялись за иными датами народного календаря (Вознесенье, Троицкая суббота, Духов день, Петровское заговенье и пр.). Наибольшей сакральностью, как уже отмечалось, отличался первый этап – завивание венков, совершавшееся *“потаенно”*, *“в местах наиболее укромных”* (Енисейская, Тобольская губернии) [Макаренко, 1913, с. 167; Городцов, 1915, с. 4]. По словам А.Ф. Колчановой (1912 г.р., сиб.), *“венки ходили завивать вечером, в дальний колок, чтобы парни не узнали и не напакостили”* (с. Новоселово, Ярковский р-н, Тюменская обл.). В сообщениях старообрядцев подчеркивается греховность троицких обычаев с венками: *“венки на Троицу крадче (в тайне) от родителей завивали”* (записано от А.С. Шмаковой, 1911 г.р., керж., с. Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

Способы завивания венков отличались значительным разнообразием. В Сургутском крае, как писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 139], каждая девушка, завивая березку, *“сгибает в виде кольца нераспустившуюся еще ветку... завязывает ее ленточкой и загадывает свою судьбу – если ветка распушится – выйти замуж, засохнет – остаться в девках”*. В Тюменском уезде, по свидетельству П.А. Городцова [1915, с. 4 – 6], завивание венков сопровождалось наговором: *“Если я, раба Божия (имя рек) нынешний год проживу благополучно или выйду замуж, то расцвети моя березка, а если ж умру или останусь в девушках, то посохни и поблекни”*; *“обряд запирания ворот”*, по словам автора, совер-

шался следующим образом: *“девушка выбирает две соседние небольшие березки, подгибает их вершины друг к другу, перевивает... в форме жгута и наговаривает: «Если выйти мне замуж, отворитесь ворота, если в девушках остаться, затворитесь ворота»*” (Тобольская губ.). В Ачинском уезде, как сказано у А.А. Макаренко [1913, с. 168], девушки *“завечают”* на свою судьбу, *“приплетая вершинки березок к траве”*, т.е. *“делают косы”* (Енисейская губ.).

Осмотр оставленных в Семик *“приметок”* производился обычно на Троицу и уже не носил столь тайного характера; *“развивать (заламывать) венки”* девушки нередко ходили в сопровождении парней, которые, в свою очередь, стремились помешать *“девьим затеям”*. Повсеместно считалось: *“если ветвь не завяла или не посохла, то это хорошо”* (Красноуфимский уезд, Пермская губ.) (ПФА РАН, ф. 104, оп. 1, № 460, л. 6). А.А. Макаренко [1913, с. 171] записал следующую примету: если оставленная в Семик *“коса”* расплетется, это означает, что и девушке *“расплетут косу”*, т.е. в ближайшем будущем она выйдет замуж; если же венки сильно *“сповянут”* – это не к добру (Ачинский уезд, Енисейская губ.). Украинские переселенцы также считали: если заплетенная на березе *“коса”* расплелась, *“значит, скоро замуж пойдешь”* (записано от Е.Е. Турбиной, 1914 г.р., укр., с. Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.).

Заломанные венки девушки украшали полевыми цветами и в течение всего дня носили на голове (Тюменский уезд) [Городцов, 1915, с. 6]; заключительные действия с венками нередко совершались возле воды: в Сургутском крае, как писал И.Я. Неклепаев [1903, с. 139], девушки отрезают *“перевязанные ленточками в виде кольца ветки... и бросают (их) в воду: «чья ветка потонет, тому умереть»”* [Макаренко, 1913, с. 167] (АРГО, р. 62, оп. 1, № 8, л. 22). По словам сибиряков-старожилов, *“девушки спускали венки на воду”* вечером, катаясь с парнями в лодках по Тоболу (записано в Ярковоком и Ялуторовском районах Тюменской области).

3.8. ВОЖДЕНИЕ БЕРЕЗКИ

Обычаи с венками, как правило, выступали как составная часть более развернутого обрядового комплекса, квинтэссенцией которого являлось шествие с троицким деревом (березкой). На поздних этапах шествия с березкой как бы *“растворилось”* в действиях с троицкой зеленью, на Алую, к примеру, бытовала

контаминированная форма обрядности: отправляясь в Семик *“завивать венки”* взрослые девицы *“сламывают березку, наряжают ее полевыми цветами, цветными тряпками, ленточками и идут с ней к ручью... (где) обламывают ветки и бросают их в воду... при этом завечают, куда замуж идти”* (Тулуновская вол., Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 94). Вместе с тем изначально, как показывают самые разнообразные источники, вождение троицкого дерева являлось самостоятельным обрядовым действием.

Изготовление ритуального символа, шествие с ним и уничтожение последнего совершались обычно в течение одного дня; реже ритуальные действия были разнесены на несколько дней. Как отметила Л.М. Ивлева [1994, с. 108 – 109, 111, 122, 126], организация действий в весенне-летних обрядах была основана на том же принципе, что и в масленичной обрядности: в том и другом случае, как пишет исследовательница, ритуалы с участием ряженых принимают форму уличных процессий с центральным персонажем, вокруг которого группируются остальные действующие лица; в отличие от святочных типов ряжения, для которых характерно дублирование эпизодов и символических действий, шествия уличного типа *“тяготеют к односюжетному развитию ритуального события... и одновременно к однократному его исчерпанию”*.

Чаще всего *“снаряжение”* троицкой березки происходило прямо в лесу. В Тюменском уезде *“покончивши с заламыванием венков, девушки начинают обряжать березку”*, стараясь при этом выбрать *“развилое”* деревце, ствол которого *“раздвояется... Таковую березку срубают, развилины ее сгибаются в форме жгута... для изображения головы... поперек привязывают палку для рук... на голову надевают кокошник, сетку или платок; в верхней части надевают кофту, в нижней – юбку и фартук; шею березки украшают монистами и бусами; голову – лентами и полевыми цветами”* (Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 6]. В Енисейском уезде, по свидетельству А.А. Макаренко [1913, с. 171], *“гостейку-березку”* приносили из рощи, наряжали в *“самолучшо”* девичье платье, украшали бусами и *“приплетали к ней из кудели косу”* (Кежемская и Пинчугская волости). В Нижнеудинском уезде Иркутской губернии делали иногда парные символы: девки и молодухи, писал Г.С. Виноградов, *“идут в лес наряжать березку... в рост человека... Кажный околоток – своим чередом. Которы девку доспеют, у которых девка с парнем:*

(на одно деревце) *наденут юбку, кофту, ленточки, цветом уберут*”, другую березку – *“парнем нарядят”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 92).

В изготовлении “березки” не всегда использовалось целое дерево: в Красноуфимском уезде Пермской губернии девушки брали для этого *“две не толстые палки”*, связывали их крестообразно и делали *“куклу, которая и зовется «березкой»”*. Березку эту *“снаряжали”* из платков и запонов, которые девушки снимали с себя, и украшали лентами, бусами и цветами (ПФА РАН, ф. 104, оп. 1, № 460, л. 8 об.). В условиях города гулянье имело свои особенности. В Барнауле, к примеру, троицкую березку увешивали *“лентами, платками и конфектами”* (ГААК, ф. 163, д. 214, оп. 1, л. 93 об.). Отметим, что кержаки березку на Троицу не наряжали, потому как *“не разрешалось”* (записано от старообрядцев в с. Козловка Болотнинского р-на и с. Макаровка и Кыштовского р-на Новосибирской обл). У забайкальских же старообрядцев в качестве троицкого дерева использовалась не только березка, но и лиственница (*“лиственница”*), которую также наряжали *“атласами”* (кашемировыми платками) и украшали бусами, лентами и цветами (записано от семейских в Тарбагатайском и Бичурском районах, Республика Бурятия).

“Снаряжение” березки, как и завивание венков, совершалось обычно в тайне. В связи с этим В.С. Арефьев [1901, с. 140] зафиксировал примечательное поверье о том, что имя срубившей троицкое *“деревцо”* девушки строго скрывалось, так как местами (д. Пинчуга) считалось, *“что эта девушка в Троицын день не может отвечать отказом на любовные предложения, от кого бы они не исходили”* (Енисейский уезд).

Действия с обрядовым деревом повсеместно носили однотипный характер: в Троицын день, как писал корреспондент РГО из Бийского уезда Томской губернии, *“хоровод женицин ходит (с украшенной березкой) по улицам с песнями и пляской”* (АРГО, р. 62, оп. 1, № 3, л. 7). Путь процессии, как правило, пролегал через село (иногда с заходом в дома участниц) по направлению к реке – месту кульминации обряда. В Нижнеудинском уезде Иркутской губернии, *“девки и молодухи идут... по деревне к реке... останавливаются у окошек, поют, пляшут, шутки шутят. (Хозяева) их потчевают... выносят на улицу столы, угощают. К вечеру идут к реке”* (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 92 – 93) [Арефьев, 1901, с. 140]. В самом Нижнеудинске напевшись и наплясавшись с березкой в Семик, девушки несли ее к кому-нибудь

из участниц в погреб, чтобы деревце до Троицы не завяло (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 93 – 94). Так же поступали и в Енисейской губернии: в Семик днем девицы в сопровождении парней расхаживали с “гостейкой” по улицам, плясали вокруг нее, распевая обрядовые и хороводные песни, “а вечером ставили в подклеть или... в амбар к одной из своих подруг, где березка в полном одеянии сохранялась до Троицы” [Макаренко, 1913, с. 171].

Исключительный интерес представляет зафиксированный П.А. Городцовым [1915, с. 6 – 7] вариант обряда, в котором персонификацией троицкого дерева выступала одна из девушек: “под юбку (наряженной в девичью одежду) березки подлезает девочка-подросток, лет 10 – 12, какая пошустрее, известная плясунья”; девочка эта держит за ствол деревце, с которым движется и пляшет, и благодаря чему “получается иллюзия живого существа”; особо отметим, что “девочка эта тоже называется «березкой»” (Тюменский уезд). Напевшись и наплясавшись, парни и девушки идут домой; впереди всех идет “березка”, которую под руки ведут две взрослые девушки. Молодежь с песнями обходит все селение, заходя в гости к девушкам-участницам обряда. “Березку” ставят в передний угол, а девушка-хозяйка кланяется ей и приглашает попить-покушать, чем Бог послал. “Вечером, на закате солнца с проголосными песнями (“березку”) ведут... на берег реки или озера”.

Способы уничтожения троицкого дерева не отличались большим разнообразием и назывались обычно “топить березку”: “в Духов день вечером, сняв убранство, березку топили в Ангаре”, писал, к примеру, А.А. Макаренко [1913, с. 171] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 93, 94). В Красноуфимском уезде Пермской губернии “березку” разряжали на мосту через речку, а палки из-под нее бросали в воду (ПФА РАН, ф. 104, оп. 1, № 460, л. 12). В Тюменском уезде происходило “отпевание”, во время которого под пение “жалобных песен” с березки снимали все ценные украшения – платье, ленты и бусы, а девочка, игравшая роль “березки”, бросала деревце в воду с наговором: “Коли мне жить, то поплыви березка, коли умереть, то потони”. Остальные девушки бросали в воду свои венки [Городцов, 1915, с. 8]. Лишь в описании В.С. Арефьева приводится иной способ уничтожения: “после Троицы девушки выносят деревцо за деревню, снимают с него все убранство и с песнями зарывают в землю” (Енисейский уезд) [Арефьев, 1901, с. 140].

3.9. ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЖДЕСТВО ОБРЯДОВ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ПОГРАНИЧЬЯ

В литературе неоднократно отмечалось, что многие обряды весенне-летнего цикла в силу своего структурного и функционального единства были идентичными или взаимозаменяемыми (см.: [Пропш, 1963 и др.]). Действия с наряженным в девичью одежду деревцем стоят в одном ряду с типологически сходными обрядами, характерными для иных локальных традиций. Общего названия для этих обрядов не существует: в том случае, когда центром обрядового действия являлось торжественное шествие его участников с ритуальным символом, в его названии фигурировал термин “вождение” – таковы обряды вождения колоса, куста, стрелы, русалки и пр. В том случае, когда центром обряда выступало уничтожение ритуального символа (предание его огню, воде или земле), в его названии фигурировал термин “проводы” и/или “похороны” – таковы обряды проводов масленицы, весны, похорон костромы, кукушки и пр. Название обряда складывалось, таким образом, из сочетания одного из указанных терминов с наименованием ритуального символа, находившегося в фокусе обрядовых действий.

По наблюдениям Л.Н. Виноградовой [1986, с. 108 – 109], семантическое тождество весенне-летних ритуальных “проводов” позволяет проследить “непрерывную линию изменений, цепь постепенных переходов, которая соединяет все типы “проводных” ритуалов”.

Анализ половозрастной структуры обрядов весенне-летнего пограничья позволил прийти к выводу, что в своем традиционном варианте они отличались устойчивым составом исполнителей, исключавшим участие мужской части населения. Главная роль в них принадлежала девушкам (“невестам”, “барышням”, по словам информаторов) и молодым женщинам, т.е. “девицам и молодницам”, выступавшим в качестве представительниц особой социовозрастной группы, члены которой обладали общим, с точки зрения традиционной культуры, статусом как лица, уже достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями. Ритуальный характер объединения участниц подобных обрядов был отмечен Т.А. Бернштам [1981, с. 197]. Исследуя обряд “крещение и похороны кукушки”, она пришла к выводу, что генетически он 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.

«Здравствуй, кумушка голубушка!» – «Здравствуй!» и названные кумушки целуются, одаривая друг друга подарками». В Троицын день со словами “раскумимся, кумушка, раскумимся” девушки возвращают подарки друг другу. Описанный обряд не был широко распространен в Сибири, где кумление чаще приурочивалось к семицко-троицкому комплексу: “подруги парами березку с березкой накручивали и платками менялись, а через неделю венки раскручивали и плат-

Установление ритуальной связи между участницами подобных обрядов фиксировалось кумлением; к примеру, в Томской губернии (д. Покровка, Тяжино-Вершинская волость) девушки на Вознесенье, как писала о курских переселенцах М.В. Красноженова [1914, с. 82], идут в лес искать цветок “кукушкины слезки”, “надевают на него бусы, ленточки, потом, сняв с себя кресты, становятся вокруг цветка, покрываются... одним большим платком и поют три раза: «Ладо, кукушка-рябушка! / Ладо, чья ты кумушка? / Ладо, кума кумушкина, / Ладо, еще голубушкина», затем...обращаются друг к другу и говорят: *ками разменивались*” (записано от Е.А. Едуновой, 1910 г.р., росс., с. Чемское, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). В свете вышесказанного отметим плодотворную гипотезу И.М. Денисовой [1995, с. 127 – 130, 132], согласно которой смысл кумления состоял в испрашивании еще не рожавшими женщинами (“девушками и молодухами”) потомства у дерева или божества в образе кукушки в обмен на ленты, венки и прочие символы (ср. также якутский обряд испрашивания женщинами детей у священной лиственницы; см.: [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 130]).

На поздних этапах традиции участие в подобных обрядах могли принимать женщины иных возрастных категорий. В описании Г.С. Виноградова, к примеру, читаем: “*Смешение старого и нового в праздновании Семика наблюдается в Икее (Тулуновская вол.): бабушка Мартыниха с многочисленной группой девчат (от 5 до 10 лет) идет в этот день в лес, наряжает в платье березку, затем ходит по селу и поет с ребятами под окнами «почастушки». Им подают яйцо или два. Компанию «семишников» сопровождает толпа любопытствующих мальчишек*” (Нижнеудинский уезд, Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 95).

В записях С.И. Гуляева имеются сведения о праздновании Троицы в Барнауле: “...в Духов день ввечеру топят березу. Это делается так: все молодые мужчины составляют одну толпу, перед которой пляшет пожилая женщина с березкой; девушки

же (на берегу реки) поют песню «во поле березонька стояла»... потом женщину с березкой толкают в воду, разумеется, где глубоко... женщина выходит из воды, ей подносят вина, она выпивает и все вместе с плясками и песнями возвращаются назад, пляшут, играют в разные игры, а уж за полночь, усталые и измученные, возвращаются по домам» (ГААК, ф. 163, д. 214, оп. 1, л. 93 об. – 94).

Роль главного персонажа в зафиксированном П.А. Городцовым варианте (Тюменский уезд, Тобольская губ.) исполняла, как уже отмечалось, девушка, являвшаяся персонификацией ритуального символа, фигурировавшего в названии обряда. Совпадение имени главного персонажа и названия ритуального символа представляется не случайным. Выскажем предположение, что уничтожение троицкого дерева – березки, совершавшееся девочкой, которую «также называли березкой», означало ритуальную смерть самой исполнительницы. Отметим, что одним из «признаков обрядовой жертвы» являлась подчеркнутая пассивность, неспособность к самостоятельному передвижению (««березку» ведут под руки две взрослые девушки»), что можно рассматривать как выражение особого статуса главного персонажа, следствие его двойственной природы («ни живой – ни мертвый», «жертва – жертвователь» и пр.) [Байбурин, 1993, с. 197; и др.].

Типологически сходный обряд «вождение колоса», одно из ранних описаний которого относится к середине XIX в. (с. Шельбово, Юрьевский уезд, Владимирская 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 (АРГО, р. 6, оп. 1, д. 22, л. 27 – 31) (см. также: [Громыко, 1985б, с. 21 – 23]). Отметим, что уничтожение ритуального символа (ржаных колосьев) здесь, как и в предыдущем примере, совершается самой исполнительницей («девочкой-колоском»), при этом символической смерти главного персонажа также предшествует его пространственное перемещение, понимаемое в данном случае как «смена миров». Именно язык пространственных перемещений, по мысли А.К. Байбурина [1993, с. 121 – 122], наиболее адекватно отражает главную идею ритуала – переход в новый статус: «основное перемещение (из своего в чужое) в высшей степени семиотично, так как означает не просто пребывание между двумя мирами, но изменение сущности главных

персонажей по мере отдаления от своего и приближения к чужому” (см. также: [Левинтон, 1991, с. 216]).

В случае отсутствия ритуального символа той или иной форме ритуального умерщвления подвергался сам главный персонаж: участницы обряда “вождение русалки” при подходе к ржаному полю срывали зелень и венок с ряженой русалкой девушки и толкали ее в жито (подчеркнуто мною. – Г.Л.) [Виноградова, 1986, с. 115].

Многие из рассматриваемых обрядов были календарно приурочены “ко времени начала колошения ржи”, а их главные персонажи (девушки-подростки) – так или иначе связаны с цветущей рожью [Громыко, 1985б, с. 23; Гусев, 1986, с. 65; Виноградова, 1986, с. 129 – 130 и др.]. Песенное сопровождение подобных обрядов нередко включало в себя характерный рефрен: “*Где девки шли, там рожь густа, / Нажиниста, умолотиста*” [Соколова, 1979, с. 211, 212; Смирнов, 1981, с. 64]. На связь, существующую между возрастными характеристиками участниц весенне-летних обрядов и такой вегетативной фазой, как “цветение и колошение хлебов... переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости”, обратил в свое время внимание Б.А. Рыбаков: “для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов” выбирались именно девочки-колоски, “сами находившиеся в периоде созревания” [Рыбаков, 1981, с. 180]. По этой причине центральная роль в подобных обрядах, по всей вероятности, отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году, а сами обряды утверждали (конституировали) их переход в новый социовозрастной статус.

Обладая набором признаков, характерных для обрядов календарного цикла, рассмотренные ритуальные действия обнаруживают явную связь с обрядами жизненного цикла (пространственное перемещение героя ритуала, его временная ритуальная смерть и пр.). Вопрос о природе типологического сходства переходных обрядов с обрядами других циклов, в свою очередь, тесно связан с проблемой календарной приуроченности мужских и женских обрядов перехода (см.: [Любимова, 1998б]).

Некоторые исследователи считают подобную постановку вопроса (о связи обрядов перехода с календарной обрядностью) не вполне правомерной: так, Г.А. Левинтон, ссылаясь прежде всего на работы Т.А. Колевой [1974 и др.], считает, что те этнографы, “которые в последнее время пытались реконструировать женскую инициацию в славянской традиции и возводили к ней весенние

обряды в целом”, совершали ошибку, поскольку подобная операция предполагает “такую эволюцию обряда, при которой он переходит из одной группы в другую, типологически и функционально отличную, что кажется неправдоподобным”. Более вероятным объяснением множества схождений между весенней обрядностью и инициацией автор считает объяснение “на чисто функциональной основе, без привлечения генетических гипотез” [Левинтон, 1979, с. 174]. В связи с этим отметим, что возможность перехода обряда из одной группы в другую нельзя, видимо, считать неправдоподобной до тех пор, пока не решен вопрос о генезисе разных обрядовых циклов в целом, что как раз и предполагает привлечение генетических гипотез; к примеру, Н.И. и С.М. Толстые [1981, с. 97] высказали предположение о существовании именно генетической связи между окказиональной и календарной обрядностью.

Заботы о будущем урожае в сознании человека аграрного общества были тесно связаны с заботами о продолжении рода, именно поэтому цикличные явления природы всегда соотносились с человеческими жизненными циклами, что было существенной чертой традиционного мировоззрения, ориентированного на осознание единства человека и мира во всех его проявлениях. Говоря иными словами, традиционные способы взаимодействия человека и окружающей среды характеризовались устойчивой тенденцией к синхронизации природных и человеческих циклов. Приуроченность женских переходных обрядов ко времени весенне-летнего пограничья имела, таким образом, глубокие корни, восходящие к мировоззрению ранних земледельцев.

Вопрос о значении ритуального символа и его соотношении с героем ритуала затрагивался практически всеми авторами, писавшими о календарной обрядности восточных славян, (напомним, что применительно к масленичной обрядности указанная проблема в формулировке Л.М. Ивлевой звучала так: “насколько обе формы символизации одного и того же мифического существа (игра ряженого или изготовление чучела. – Г.Л.) равноправны исторически”).

Ранние этапы развития науки характеризовались попытками связать происхождение обрядов с конкретными историческими событиями: И.М. Снегирев [1837, вып. I, с. 123] и В. Пассек [1838, с. 114 – 115], к примеру, полагали, что обряды потопления “соломенных идолов” являются “воспоминанием” о ниспровержении

языческих богов, брошенных в воду по велению крестившего Русь князя Владимира. Позже большинство исследователей видели в ритуальных символах весенне-летних обрядов персонификацию языческих божеств или растительных сил природы. А.Н. Афанасьев [1983, с. 438] подчеркивал, что семицкая березка, троичная кукла, “тополя”, “куст” и т.п. были лишь различными формами, в которых “народ чувствовал лесную деву, оживающую в зелени дубрав, или самую богиню Весну, одевающую деревья листьями и цветами”. Сходной точки зрения придерживался Н.Ф. Сумцов [1996, с. 208], считавший весенне-летние обряды “остатком бывшего в древности поклонения и жертвоприношения деревьям в период их расцветания”. Уничтожение ритуальных символов и похороны последних А.А. Потебня [1989, с. 533] связывал с представлениями “о замирающих силах природы”. А.Н. Веселовский [1894, с. 289] также рассматривал обряды весенне-летнего цикла как воплощение “натуралистического мифа” о смерти “юного бога, выражающего производительную мощь природы”. Подобно своему учителю Е.В. Аничков [1914, с. 73] возводил обряды весенне-летних похорон к древневосточным культам. “Очевидно, что и наш Кострубонько не что иное, как славянская форма древних празднеств в честь Адониса”, т.е. заклинаний посеянного семени, - писал автор.

В контексте изучения культа растительных сил в работе о русских аграрных праздниках указанного вопроса касался В.Я. Пропп. Анализируя образы “святочного умруна, чучела масленицы, троичной березки, Костромы, Ивана Купалы” и пр., автор задавался вопросом: “Если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они?” Его ответ заключался в том, что все они являются “воплощением, инкарнацией, средоточием растительной силы земли” и представляют собой определенную фазу рождения божества растительности: отделяемая от дерева растительная сила приобретает на этой фазе облик человеческого существа, которое всегда находится близко к дереву и как бы сопровождает его. Именно эта стадия, по мысли В.Я. Проппа [1963, с. 98 – 99], особенно хорошо представлена русскими материалами, когда “дерево несет девушка или девушка идет под деревом, как бы воплощая его”, однако “чаще мы имеем не живого человека, а изображение его – куклу”. Следующая фаза, состоящая в том, что “этим существам начинают приписывать... постоянное существование”, на русской почве уже не прослеживается.

По мнению Л.Н. Виноградовой, “предметом культа” весенне-летних ритуальных “проводов” были не растительные силы земли, а души умерших, причем лишь той категории покойников, которые умерли в молодом возрасте, т.е. не успели изжить свой век, свою жизненную потенцию. Именно в этом, подчеркивает исследовательница, крылась причина их способности оказывать влияние на будущий урожай. Более того, троицкие праздники, согласно авторской концепции, были периодом поминовения (встречи/проводов) исключительно душ умерших детей, девушек и молодых женщин, поэтому все основные ритуалы этого периода “считались девичьими и женскими” [Виноградова, 1986, с. 89, 121, 128]. С этой точки зрения “объекты выпроваживания” (троицкая зелень, венки, а также травы, цветы, злаки и сами русалки-“навьи”, которые изображались с помощью куклы, чучела или ряженой девушки) рассматриваются ею как “параллельные трансформы”, вместилища или олицетворения этих душ, а “различные акциональные формы проводов” – как “равнозначные, основанные на единой семантике действия, сходные с представлениями о путях перехода в загробный мир” [Там же, с. 120, 124, 127].

В связи с этим отметим, что поминальные мотивы семицко-троицкого цикла действительно содержат представления о “неизжитом веке” особой категории покойников, вместе с тем в них нет сведений о дифференцированном поминовении умерших по признаку пола: в Семик, как известно, повсеместно поминали “*утопленников, давленников и самоубийц*”, а суббота перед Троицей считалась одним из главных “*родительских*” дней в году (Иркутская, Енисейская губернии и др.) (см.: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 92, 98) (см. также: [Арефьев, 1901, с. 138]). В старообрядческой среде поминальный срок мог растягиваться до трех дней: “*на Троицу три дня на кладбище ходят – в субботу, воскресенье и понедельник*” (записано от А.К. Беловой, 1904 г.р., керж., с. Козловка, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Обряды весенне-летнего цикла в целом, как считает В.А. Смирнов, являлись отголоском реальных человеческих жертвоприношений, связанных с культом женского божества, Матери всего сущего. Со временем приносившиеся в ее честь ритуальные жертвы (человек или животное) были заменены подобиями последних – соломенными или глиняными куклами, ветками в женской одежде и пр. Принципиальное значение для настоящей работы имеет вывод автора о том, что “обряды, связанные с символическими

проводами на тот свет, имитацией жертвоприношения, мыслились как умирание и воскрешение каждой из девушек”, принимавшей в них участие, поэтому их можно рассматривать как “по сути дела женскую инициацию” [Смирнов, 1992, с. 20 – 21] (см. также: [Соколова, 1979, с. 200]; многочисленные примеры “принесения человеческих жертв ради посевов” у ранних земледельцев см.: [Фрэзер, 1989, с. 477 – 495 и др.]).

В связи с этим приведем важное методологическое положение О.М. Фрейденберг [1978, с. 92], писавшей: “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”.

Определение типологической принадлежности подобных (несущих переходную семантику) обрядов связано с определенными трудностями. Приуроченность к определенному календарному периоду не позволяет считать эти обряды обычной разновидностью обрядов жизненного цикла, а наличие главного персонажа, подвергающегося ритуальному преобразованию, препятствует безусловному отнесению их в разряд календарных обрядов. Ввиду отсутствия ясного понимания статуса переходных обрядов в восточнославянской культурной традиции вопрос о природе их сходства с обрядами других типов (общие генетические корни, функциональное единство, позднейшая контаминация в результате вытеснения в профанную сферу и пр.) остается пока открытым.

* * *

Семицко-троицкая обрядность русских впитала в себя, как известно, некоторые элементы купальской обрядности, наиболее полное развитие получившей у белорусов и украинцев [Соколова, 1979, с. 206 и др.]. Ритуальный характер таких специфически купальских действий, как возжигание костров и коллективное купание, прослеживается в описании празднования Яичного заговенья, зафиксированного в Тюменском уезде Тобольской губернии. “*К вечеру (этого дня), – писал П.А. Городцов [1915, с. 12], – вся деревенская молодежь составляет хоровод и с песнями направляется за деревню, на берег реки или озера; там, на берегу, раскладывают огромные костры... Когда солнце сядет и костры разгорятся ярким пламенем, тогда все – мужчины и женщины, старые и малые, раздеваются и бегут в реку купаться*”. Подобные обряды на

Иванов день были зафиксированы в селах с переселенческим составом населения: жители с. Новотроицкого (Читинский уезд), малороссийские переселенцы, собирались на Ивана Купалу как стемнеет к озеру; девушки бросали в воду приготовленные из полевых цветов венки, ребята жгли на берегу солому. *“Рассказывают, – добавляет автор, – что девушки скачут в воду прямо через огонь”* (Забайкальская обл.) (АРГО, р. 58, оп. 1, № 17, л. 12).

Приуроченный к летнему солнцевороту праздник Ивана Купалы (24 июня ст.ст.) приходился на *“моженное время”* – *“трудный”*, *“опасный”* период летней жары. В *“Описании круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском”* (Тюменский окр.) читаем: *“Межень обыкновенно совпадает с Петровым постом... Нечистая сила приобретает в это время особое значение. Выпуская скот, делают на нем смолою кресты. Некоторые места в лесу и в реке, особенно в полдень... следует избегать”* (Тобольская губ.) [Зобнин, 1894, с. 54 – 56].

Одним из самых опасных существ низшей демонологии в этот период считалась *“полудница”* – *“грязная костлявая старуха в лохмотьях, с костылем в руках”*, которая, как полагали, *“живет летом в предбаннике, в крапиве, обыкновенно произрастающей в изобилии по углам огородов, или между кучами кострицы, где бабы мнут лен”*, т.е. в излюбленных местах обитания нечистой силы (Алтайский округ, Восточное Забайкалье) (ГААК, ф. 163, оп. 1, д. 214б, л. 259 об.; АРГО, р. 58, оп. 1, № 16, л. 39).

Защита от нечисти, в том числе, с помощью зелени, составляла важную часть троицкого и купальского циклов; порою весь купальский комплекс осмыслялся как *“обряд изгнания ведьм”* [Соколова, 1979, с. 241]. Белорусские переселенцы на Ивана Купалу *“гоняли ведьму”* (т.е. *“шкодили”*, *“пакостили”*): *“дрова раскидают, ворота снимут, поленицу как-то раз на дорогу высыпали”* и т.п. (записано в с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.; ср. с ритуальными бесчинствами молодежи на Святки). По словам Х.Н. Копчук (1913 г.р., украинка), родители которой приехали в Сибирь из Волынской губернии, *“на Купайлу ночью в поле ходили, ведьму караулили: когда папоротник в полночь вдруг зацветет, надо было сорвать его и уходить, не оглядываясь, иначе ведьма голову отрубит; это и называлось ведьму гонять”* [Там же]. Характерное название, как видим, в том и другом случае закрепилось за элементами купальского цикла, не имевшими непосредственного отношения к *“обряду изгнания ведьм”* (о связанных с

папоротником поверьях см.: АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 6 об. – 7, [Макаренко, 1913, с. 88]).

Период наивысшего расцвета растительности, приходившийся на Иванов день, когда, как считалось, *“цветет и земля, и лес, и вода”* [Макаренко, 1913, с. 85, 88]), как хорошо известно по летописным свидетельствам и средневековым церковным поучениям, издавна сопровождался “бесовскими” обрядами и игрищами, допускавшими значительную свободу отношений между полами (см.: [Калинский, 1977, с. 411]). Праздники оргиастического типа, безусловно, следует рассматривать в связи с предшествовавшими им периодами запретов на брачные отношения, совпадавшими по времени с подготовкой и проведением важнейших сельскохозяйственных работ.

Авторы коллективной монографии по истории первобытного общества прямо пишут о связи “оргиастических промискуитетных праздников” с “хозяйственными половыми табу”, которые устанавливались на “период подготовки к охоте и самой охоты”; вместе с тем предложенная ими гипотеза, объясняющая происхождение половых запретов “настоятельной необходимостью полного устранения конфликтов” между членами коллектива в ответственные периоды хозяйственной деятельности [История первобытного общества..., 1986, с. 79 – 82], представляется недостаточно убедительной, поскольку предполагает довольно высокий уровень рефлексии, не совместимый с социальными структурами первобытности.

Предприняв попытку реконструкции древнего славянского календаря, В.Г. Власов пришел к выводу, что так называемый “купальский разгул” являлся своего рода “ритуальным групповым браком”, “одним из элементов девичьих инициаций” [Власов, 1993, с. 115], приуроченность которых к указанному периоду, как было показано выше, представляется не случайной. В масштабах годового цикла троицко-купальский период соответствовал, таким образом, святочному периоду (отметим характерное для ряда традиций название *“зеленые святки”*), являясь “зеркальным” отражением последнего с характерным для него набором обязательных элементов (ряжение, ворожба, молодежные игрища, ритуальные бесчинства и пр.).

3.10. ОБЕРЕЖНЫЕ ОБРЯДЫ ЛЕТНЕГО ВРЕМЕНИ

Вслед за меженью наступала страда, совпадавшая с окончанием Петровского поста: *“отцветают хлеба, играют зарницы...*

(начинает) *колоситься ячмень*” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 52). Петров день (29 июня ст.ст.), отмечал А.А.Макаренко [1913, С. 89], - *“последний веселый летний праздник, сменяемый «страдой», не дающей времени для «улошных игриши»*” (Енисейская губ.). Сенокосная пора, как сообщал И. Добронравов, *“продолжается (в Киренском уезде) иной раз до октября, чрез что много сена сгнивается по случаю рано павшего снега*” (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 11, л. 2). Последним сроком начала косьбы считался Прокопьев день (8 июля ст.ст.): *“около Прокопьева дня зачинают косить, копнить, строить зароды”* (Тобольская, Иркутская губернии) [Зобнин, 1894, с. 56] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 54). С Ильина дня (20 июля ст.ст.), по словам информаторов, начинали *“рвать лен”*.

Вообще летнее время, чреватое всевозможными бедствиями (засухой, градобитьем, нашествием на поля вредителей и пр.), а также заболеваниями людей и скота, считалось *“тяжкой порой”* в жизни крестьян (Тобольская губ.) [Городцов, 1915, с. 42]. Именно в эту пору совершались женские по преимуществу обряды, направленные на ликвидацию последствий тех или иных бедствий (в зависимости от того, каким выдался год – *“сухим”*, *“смочным”* (сильно дождливым. – Г.Л.) или *“ровным”* (Ояшская волость, Томская губ.) (см.: ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 73, л. 2 об.).

Одной из бед летнего времени являлись так называемые *“заломы”* и *“пережины”* хлеба, вызванные, как считалось, наведением порчи на поля колдунами и ведьмами (см.: [Терновская, 1984, с. 117 – 120]). Корреспондент РГО, врач Забайкальского казачьего войска К.Д. Логиновский, описал интересный случай из личной практики: *“Еду я из Баргузина в Верхне-Удинск, - вспоминал автор, - смотрю, около поля собрались мужички и не смеют подступить... Спрашиваю: «Что делаете?» – «Да вот, батюшка, злой человек заломил поле и теперь приходится бросать все поле с хлебом, так как никого не находится, кто бы мог снять залом». Я посмотрел, вижу несколько колосьев завязаны в узел, взял и вырвал их. Крестьяне взмолились и осыпали меня благодарностью, что я спас их поле с хлебом”. “Залом хлеба”, пояснял далее автор, делается либо *“на скот”*, либо *“на людей”*, но, не имея внешних различий, *“всегда по своей неизвестности... опасен”*, поэтому, *“если не найдется знахаря снять залом, то поле с хлебом бросают”* (Забайкальская обл.) (АРГО, р. 58, оп. 1, № 16, л. 39 – 41).*

Рис. 23. Домовой молебен в д. Н. Карединой, Киренский уезд, Иркутская губ. (АРЭМ)

Забайкальские старообрядцы также считали, что “залом – это узел на колосе”, завязанный колдуном или колдовкой, вредоносная деятельность которых особенно ярко проявлялась накануне летнего солнцеворота и в другие переломные даты народного календаря (на Святки, перед Пасхой и т.д.), а чтобы “снять” залом, надо было звать “лекарку”.

Считалось, что хозяин мог выследить колдовку, если в ночь “под Ивана Травника... заберется под борону” – ср.: “одна (колдовка) корову доила, хозяин у ей уши отрезал, так она потом платок не снимала” (записано от Е.Т. Соколовой, 1918 г.р., семейск., с. Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия).

Сходную историю более ста лет назад записал “ученик Читинского городского училища” Дм. Нечухаев: “В одно время случилось так, что у коровы Василия Тарасова не стало молока... а у нас верят, что иногда молоко у коровы выдаивают ведьмы. Тарасов взял борону, потому что ведьму нужно глядеть через борону... и когда глядел, то в полночь вдруг молоко зажурчало. Он стал приглядываться и увидел, что под коровой сидит сорока... он ударил сороку наотмашь... и вдруг из сороки сделалась его кума! Он давай ее лупить и вот она умерла на четвертый день”. Примечательно, что в конце записи автор сделал пояснение, где и когда происходили указанные события: “Это случилось в с.Доронинском, в 1886 г., на святках, в декабре месяце” (ПФА РАН, ф. 104, оп. 1, № 487, л. 26 – 26 об.).

Среди способов борьбы с засухой, как показывают полевые материалы, на поздних этапах традиции преобладали христианизированные формы с участием священников, служением молебнов и организацией крестных ходов. В случае бездождия семейские Забайкалья совершали восхождение на одну из окрестных гор, где устраивали молебны у воздвигнутых там деревянных крестов; можно также наметить некоторую “специализацию” христианских святых, одним из которых *“от засухи молились”*, другим – *“от непогоды”*: *“Батюшка-Илья, намочи наши поля, дай дождичка для старых и для младенцев”*; *“Микола чудотворец, утишь, угомони бурю”* (записано в селах Верхний Жирим и Большой Куналей, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Сибиряки-старожилы и российские переселенцы совершали в подобных случаях крестные ходы *“вкруг селений”* (*“в засуху все, кто мог, старые и малые, иконы поднимали и с батюшкой на поля шли Богу молиться”*) [Любимова, 1997а, с. 72 – 76]. Иногда моления совершались в лесу, у реки, возле колодца и даже в поскотине [Там же, с. 73]. Подобная практика хорошо фиксируется не только полевыми, но и архивными материалами. *“При пожарах, неурожаях хлеба, скотских надежах и на людей разных болезнях, – сообщал в 1848 г. М. Серебренников, – просят служить молебны с водоосвящением вне селений, на скотских выгонах и пашихах, и обносят иконы вкруг селений”* (Томская губ.) (АРГО, р. 62, оп. 1, № 2, л. 2).

В ряде случаев зафиксировано стремление придать окказиональным обрядам вызывания дождя регулярный, превентивно-календарный характер путем закрепления их за определенными датами народного календаря – днем Ивана Купалы, Казанской Божьей Матери (8 июля ст.ст.), Ильи пророка и др.; отметим, что *“Илья громоносный”* почитался в народе как один из наиболее “грозных” праздников: по его воле, как считалось, бывают *“проливные дожди, наводнения, (а также) засухи и безводья”* (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 4). Тенденция к превращению окказиональных обрядов в календарные наблюдалась не только в земледелии, но и в скотоводстве: в Енисейске, к примеру, ежегодно *“в память избавления от надежа скота”* совершался крестный ход, приуроченный к Егорьеву дню (23 апреля ст.ст.) (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 72].

Вместе с тем, наиболее архаичные детали сохранились в обрядах, совершавшихся без участия представителей духовенства.

Так, по словам российских переселенцев, *“в засуху старухи с иконами на речку ходили дождя просить”*, *“молитвы читали, нагишом купались и обливались”* (записано в селах Чемское и Старо-Гутово, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.). Участницами подобных обрядов, как правило, выступали женщины пожилого возраста. Они же, как следует из архивных источников, нередко рассматривались как непосредственные виновницы стихийных бедствий: к примеру, чиновник особых поручений В. Паршин записал рассказ о том, как крестьяне *“чуть не утопили старую женщину, «колдунью», подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи”* (Нерчинский окр., Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 13, л. 124 – 126). В связи с этим приведем мнение А.К. Байбурина [1993, с. 150] о том, что женский состав исполнителей подобных обрядов, *“говорит об особой «ответственности» женщин за подобного рода несчастья и о том, что (в данном случае) мы имеем дело с «женским» вариантом ритуального обновления и очищения мира”*.

Полное отсутствие христианской символики в обрядах вызывания дождя было зафиксировано в случаях, предусматривавших убиение некоторых хтонических животных, связанных со стихиями земной и небесной влаги: *“а то поймем жабу или лягушу и убьем ее”* (записано от Е.Л. Перминой, 1910 г.р., российская, с. Зудово, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). Еще более редким для Сибири являлся обряд *“пахания реки”*, сведения о котором до недавнего времени носили единичный характер [см.: Толстая, 1986а, с. 18; Любимова, 1996а]. По словам российских переселенцев, в засуху *“девки с бабами плуг возьмут и по речке ходят, тогда гроза поднимается”* (записано от В.Н. Крениной, 1916 г.р., рос., с. Чемское Тогучинского района Новосибирской области).

Сопоставление условий совершения обрядов (стихийное бедствие), их целей (ликвидация его последствий), атрибутов (непрерывное использование сохи или плуга), а также состава участников (разновозрастные женские группы) позволило сделать вывод о наличии определенного типологического сходства в обрядах пахания реки и опаживания селений, совершавшихся во время эпидемий и эпизоотий.

Описание событий, связанных с зарегистрированной в селах Сузунского завода холерой (см.: [Казаринов, 1894]), содержится в рукописи местного краеведа П.Ф. Пирожкова. Автор приводит

сведения, касающиеся обрядов опахивания, а также изготовления “обыденки”, т.е. сделанной в течение одного дня – “от обработки сырья до последнего стежка” – рубахи. В августе 1892 г., говорится в очерке событий, “Назарка Колтачихин вернулся из извоза и привез из Томска страшную болезнь – холеру... и понесли на кладбище покойников”. Деревня Зорина осталась нетронутой болезнью. “Собрались зоринские мужики на совет у старосты... Большинство считали, что надо закрыть все входы и выходы, поставить карантин и зажечь навоз вокруг деревни. Но Иван Гаврилович Сотников, которого зоринцы считали рассудительным и к тому же обладающим тайной знахарской силой, решительно настоял на том, чтобы сделать обыденную рубаху и огородить деревню «огородом»...

Деревенские женщины старались превзойти себя. Летела конопляная костра из-под трепала... шипела железная щеть, тут же кудель попадала в руки прядильщиц... Свистели веретена... кто-то тащил станины кросен и остальные части ткацкого станка... К вечеру готовая рубаха была повешена у ворот поскотины” (отметим, что традиция изготовления “обыдёнок” не прерывалась в селе вплоть до 1930-х гг.; см.: [Любимова, 2002, с. 182 – 187]).

Для укрепления “огорода”, читаем в очерке далее, вокруг деревни была найдена соха, в которую запрягли “двух благочестивых девушек” и “такого же парня... Надвигалась ночь. Иван Гаврилович, облаченный в белую рубаху и такие же штаны, давал последние указания... Тройка запряжена в соху... впереди стоит возжак... В ночной тиши раздаётся монотонный голос (читающий

наговор)... Медленно идет деревенский колдун, а за ним тройка с сохой. Полоса земли должна преградить путь холере” [Сузунский районный краеведческий музей Новосибирской обл., фонд П.Ф. Пирожкова, очерк “Обыденная рубаха”].

Приведенное описание передает всеобщий эмоциональный подъем и торжественную атмосферу, в которой совершались подобные обряды. Изготовление обыденной “новины” (нити, пряжи, холста и пр.), воссоздававшее первичный миф – женскую форму творения, по всей видимости, восходит к мифологическим представлениям о сотворении нового взамен старого [Бернштам, 1988, с. 163]. Участие в опахивании мужчин в данном случае, скорее всего, связано с поздней формой бытования обряда. Авторы более ранних описаний обращали внимание на исключительно женский состав исполнителей.

А.Н. Афанасьев [1865, с. 564 – 569], к примеру, считал, что женщины в обрядах опахивания были олицетворением “облачных жен и дев” и совершали действия, являвшие собой “символическое знамение грозы”. Особая роль в них, как следует из приведенной автором подборки, принадлежала старухам, вдовам и “девкам неззорного поведения”. С.А. Токарев [1957, с. 132] также обратил внимание на то, что обряд опахивания “исполнялся непременно женщинами, которые шли в одних рубахах, босиком или даже обнаженными”, и предположил, что наряду с “фигурой круга и железным сошником” апотропеем в данном случае служила “женская половая сила”.

Особую группу обрядов составляли ритуальные действия по случаю грозы или града. У забайкальских старообрядцев при первых признаках непогоды женщины-хозяйки выходили на крыльцо и бросали во двор печную утварь – *“все из русской печки”* – хлебную лопату, заслонку, помело, клюку, сковородник и пр.; если же град заставал человека в поле, то *“надо было бросить нож”* (записано в селах Десятниково, Бурнашово, Верхний Жирим и Большой Куналей, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Наиболее опасными семейские считали гром и молнию до Ильина дня: по словам В.Е. Дорофеевой (1918 г.р., семейск. с. Верхний Жирим), *“до Ильи гром в землю бьет, а после – вверх”* (т.е. уже не опасен). От грома следовало читать “молитву”: *“Стрелы огненные небесные, / Они не в тело палят, а в землю летят, / Окрепцусь крестом, / Огорожусь огнем”*. Обрядовые действия при этом носили не коллективный, а индивидуальный характер, что было продиктовано необходимостью незамедлительного принятия мер для спасения урожая.

Защита от града, как видим, предусматривала использование предметов, имевших отношение к стихии огня (хлебная лопата, сковорода, заслонка от печи, клюка, помело и пр.), которые в данном случае выступали в качестве “магических орудий в борьбе с небесной водой – дождем и градом” (на материале полесских обрядов к этому выводу пришли Н.И. и С.М. Толстые [1982, с. 59]).

Роль оберега от грозы или бури мог играть и такой христианский символ, как икона “Неопалимая Купина”, которую *“выносили во двор, чтоб тучи не было”* (записано от А.П. Чистяковой, 1916 г.р., семейск., с. Десятниково). Изображенная на ней в центре горящего куста Пресвятая Богородица была причастна, по народным воззрениям, к стихии огня, поскольку осталась неопалимой огнем бо-

жества, когда носила его в своем чреве. Эту же икону брали и в случае пожара, что также объясняет присущую ей роль “магического орудия в борьбе с небесной влагой”.

Сравнение полевого материала с ранее опубликованными и архивными источниками позволяет выдвинуть предположение о том, что наиболее архаичный слой в коллективных обрядах, направленных на ликвидацию разного рода бедствий, т.е. на возвращение к прежнему, ненарушенному ходу жизни, был связан с последовательным исключением из числа участников женщин детородного возраста. В то же время “архетипическими носителями начала” в традиционной культуре, по мнению Я.В. Чеснова [1999, с. 20], как раз и являлись дети, девственницы, старики, и другие “несовершенные” люди. Все участницы подобных обрядов, судя по имеющимся описаниям, находились в состоянии, отмеченном признаками маргинальности: их статус, указывавший на близость к иному миру, подчеркивался внешним обликом (распущенные волосы, белые сорочки или нагота), выполнением несвойственных женщинам обязанностей (пахота и, в ряде случаев, сев), а также местом (в поле, возле воды, поскотины) и временем (в полночь и, вероятно, полдень) совершения обрядовых действий. В этой связи приведем выписку Д.К. Зеленина из Тобольских губернских ведомостей за 1864, № 2: *“Павиую скотину привозят ночью на крайний двор и закапывают в воротах. Потом голая баба с распущенными волосами бежит от ворот крайнего дома до ворот “поскотины” и обратно, не оборачиваясь, приговаривая, что коровьему мору в деревне делать нечего”* (ПФА РАН, ф. 849, оп. 1, № 187, л. 382).

Помимо прочего, обрядовая “чистота” участниц ритуала (наряду с чистотой и неоскверненностью обыденной “новины”) служила залогом чистоты опахиваемой территории (см.: [Журавлев, 1978, с. 75, 82; Толстая, 1986а, с. 20]); а деление самих участниц на “молодых” и “старых” обеспечивало моделирование двух фаз, двух состояний мира (старого и нового) и выражало идею обновления состарившегося мира с помощью ритуала [Байбурин, 1993, с. 123, 148].

3.11. ОКОНЧАНИЕ ПОЛЕВЫХ РАБОТ. ЖАТВА

Начало жатвы, сроки которой зависели от природно-климатических условий той или иной местности, отмечалось как большое сельское торжество. В “Описании главнейших праздников в Западной

Сибири” читаем: “...поселяне празднуют общим миром наступившую жатву (Прокопий жатвенник (8 июля ст.ст.)): накануне режут несколько баранов и пекут их, а в день праздника служат молебен за счастливое окончание сельскохозяйственных работ, а потом пируют” (Тобольская губ.) (АРГО, р. 55, оп. 1, № 59, л. 3 об.). “Почитателями жатвы” считались также Илья пророк и Пантелеймон Заживный (24 июля ст.ст.) (Там же, л. 4). Кроме того, Ильин день повсеместно служил рубежом, отмечающим конец лета и начало осени: “Илья жито зажинает, лето кончает”; “до обеда – лето, после – осень” и пр. [Скалозубов, 1898, с. 121], а также датой, с которой прекращалось купанье (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 55): “на Илью Бог лядянку кинул в Тару” (записано от Г.П. Федотова, 1919 г.р., керж., с. Макаровка, Кыштовский р-н, Новосибирская обл.).

Подобно пахоте и севу, жатве предшествовал символический зажин, совершавшийся обычно в один из указанных дней. На роль общинной зажинальщицы, как правило, выбиралась почтенная женщина, вдова или мать семейства (см.: [Громько, 1986, с. 121]): по словам А.Л. Ивановой (1918 г.р., керж.), “*жать начинала самая старшая и опытная жница*” (с. Козловка, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.). Требования к зажинальщице, как следует из материалов Т.А. Бернштам [1988, с. 151 – 152], зачастую совпадали с требованиями, предъявлявшимися к повитухам.

Основные работы по уборке урожая приходились на август: “*жатва начинается в августе, после Спасова дня (1 августа ст.ст.)*” (Ояшская волость, Томская губ.) (ГААК, ф. 81, оп. 1, д. 73, л. 7 об.); “*время жатвы – со 2 августа до 14 сентября*” (Шадринский уезд, Пермская губ.) [Успенский, 1859, с. 17]; “*хлеб... снимают с августа и оканчивают Семеновым днем (1 сентября ст.ст.)*” [Попов, 1866, № 6, Тобольская губ.]; при этом “*самое жнитво*” наступало после третьего Спаса (16 августа ст.ст.) (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 58 – 59).

Страда (косьба и жатва) являлась самым напряженным временем в крестьянском хозяйстве, поэтому “*съемку хлеба*” производили “*иногда наймами, но больше – помочами*” (Тобольская губ.) [Попов, 1866, № 6]. На масштаб помочей указывает замечание А. Третьякова [1852, с. 192] о том, что “*на большую помочь – жать хлеб, везти лес... собирают иногда до 100 человек*” (Шадринский уезд, Пермская губ.). Помочи, по мнению Н. Абрамова, обеспечивали крестьянам возможность “*разделить между собою труды*”

Рис. 24. Жатва серпами, Алтай, нач. XX в. (АГКМ)

в летнее время и своевременно снять хлеб с пашни. *“Когда вдруг поспевает хлеб, – писал автор, – малосемейные зажиточные крестьяне... сзывают крестьян с женами и в особенности молодых парней и девиц, человек до 20 и более, которые вдруг в один день сжинают много хлеба. После этого вечером помочане приезжают в дом хозяина и угощаются вином, пивом, и хлебом, а затем... начинают пляски, продолжающиеся иногда до утра. То же бывает иногда и для кошения сена. Такие помочи бывают круговые. Сегодня у одного, на другой день – у другого и т.д.”* (Ялуторовский округ, Тобольская губ.; Бийский и Кузнецкий округа, Томская губ.) (АРГО, р. 61, оп. 1, № 23, л. 46 об. – 47; ГААК, ф. 81, д. 4, оп. 1, л. 8 об.).

Традиционно жатва считалась исконным женским занятием (не случайно в жнивных песнях фигурируют *“жнейки”, “жнеи”, “жнеюшки”, “девки”, “девычки”, “молодычки”* и прочие женские персонажи) [Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, с. 266 – 287]. Вместе с тем, в реальной жизни зачастую наблюдалось перераспределение мужских и женских трудовых и обрядовых функций. Корреспондент РГО, к примеру, сообщал из Тесинской волости: *“...уборка хлеба и сена здесь производится общими силами обоего пола людей: травы наравне с мужчинами косят женщины и совершеннолетние девицы, тоже и хлеб жнут мужики*

наравне с женщинами и девицами” (Минусинский уезд, Енисейская губ.) (АРГО, р. 57, оп. 1, № 3, л. 4).

На “начине” жатвы, как писал Г.С. Виноградов, срезали серпом два-три колоска, затыкали их за пояс и говорили: “*Как соломка гибка, так бы моя спина была гибка*” (Иркутская губ.) [АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 61]. Аналогичная словесная формула, как уже упоминалось, служила мотивировкой обычая кататься по земле, приуроченного к началу земледельческих работ. Окончание жатвы нередко сопровождалось такими же действиями: жницы катались или кувыркались через голову со словами: “*Жнивка, жнивка, отдай мою силку на пест, на колотило, на кривое веретено*” и пр. [Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, 1981, с. 264; Терновская, 1974].

Катание по земле в конце и начале полевых работ призвано было, по всей вероятности, символизировать обмен с нивой некой плодородной силой, одинаково необходимой как для созревания урожая, так и для вынашивания детей: по данным Т.А. Бернштам [1988, с. 150], во время колошения ржи в поля ходили кататься молодухи и беременные женщины.

Христианизация обычая выразилась в участии в нем представителей сельского духовенства: по свидетельству информаторов, “*в прежнее время*” существовал “*обычай катать батюшку по зеленым* (т.е. по озимым, пошедшим в рост. – Г.Л.). *По преданиям, после такого катания урожая были куда лучше, а теперь новый батюшка сопротивится этому*” (Орловская губ.) (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 992, л. 6 об.) (см. также: [Громыко, 1986, с. 119]).

Манера исполнения жатвенных песен (коллективные возгласы, кличи, крики-обращения, направленные в открытое пространство), так называемое “*гуканье*” (интонационное оханье/уханье) (см.: [Земцовский, 1975, с. 144, 148, 154]) свидетельствовала о свершении важного события, имевшего природно-космическое значение. Белорусские переселенцы подтвердили, что “*гукают – когда в поле работают – снопы возят, клади кладут и пр.; когда хороводы водят никогда не гукают*” (записано от М.И. Панюшкиной, 1914 г.р., белор., с. Петропавловка, Маслянинский р-н, Новосибирская обл.).

Мелодика жатвенных песен зачастую включала в себя интонации стоны, жалоб, плача и причитаний [Земцовский, 1975, с.148, 154], исходивших как от девушки (“*Пора, маты, жито жаты... /*

Колосочек схилился, / Пора, маты, дочку дати, / Голосочек изменился”;
“Заболела головочка, / Стала нездорова, / Все ругаить меня мамка, /
Ой, что я й хожу поздно” [Календарно-обрядовая поэзия сибиряков,
 1981, № 522, 523]), так и от самой нивы (*“Ой, я – пшеничка, / Ой, я уж*
перестояла, / Да колосом махала, / Да вас сюда звала, / Хоть меня
сожните, / Хочь стадом стравите” [Там же, № 529]).

Иногда оба мотива совмещались в одной песне: *“Ярья пшеница... /*
Жнеюшек просила... / Вы меня не жните, / А косой косите... / Не могу
стояти, / Колос содержити,.. / Соломину ломить, / К сырой земле
клонить, / А Ниночка матке / Давно говорила, / Ты в люди дывайся,.. /
Ты зятя примай, / Не могу ходити... / Крысату носити, / Мои буйны
крани... / Шю отырвали, / Мыя новая шуба... / Плечи обломил
а” и др. [Там же, № 530]; отметим, что все жнивные песни сборника [№ 514 –
 569], кроме одной чалдонской [№ 524] были записаны от переселенцев
 из южно- и западнорусских губерний, а также от украинцев и
 белорусов.

Состояние “переспелости”, “тяжести” и “нездоровья”
 естественным образом разрешалось родами. Т.А. Бернштам [1988, с.
 181] выделила в особый разряд жатвенные песни, содержащие “почти
 недвусмысленный текст о родах девушки”. Таково, к примеру,
 обращение девушки-жницы к матери: *“Пожалей меня, моя мамочка... /*
Болят мои рученьки и ноженьки, / Вытопи баньку, позови бабуку, / Ой,
я приду утомлюся, / На постельку повалюся” [Степанов, 1899, с. 126].
 Значительный интерес в указанном отношении представляет песня,
 записанная И. Сухановым в Иркутской губ.: *“Матушка, матушка,*
голова болит! / Дитяtko, Олюшка, завяжи платком, / Матушка,
матушка, платок короток! / Дитяtko, Олюшка, вяжи два платка, /
Матушка, матушка, голова больна! / Дитяtko, Олюшка, лезь поди на
печь, / Матушка, матушка, печь-то непроста! / Дитяtko, Олюшка,
чиво на печи? / Матушка, матушка, на печи дитя! / Курва
безтравница, кивда родила? / Матушка, матушка, ночесь в петухи”
 (с. Б. Мамырское, Нижнеудинский окр.) (ПФА РАН; ф. 104, оп. 1, №
 140, л. 96).

Исследованная во всем объеме, т.е. в системе этнографических и
 фольклорных данных, жатвенная обрядность предстает, таким
 образом, как процесс, символически имитирующий “роды нивы”
 [Бернштам, 1988, с. 154; см.: Календарно-обрядовая поэзия сибиряков,
 1981, № 532].

Актуальная для данного периода тема рождения нашла отражение в датах народного календаря, обрамлявших период жатвы: день бабушки Соломонины (1 августа ст.ст.), отмечавшийся в начале уборочных работ, почитался “лекарками”, “детными” и “берёжсыми” бабами; “*имя ее упоминается, когда парят детей в бане*”; Рождество Богородицы (8 сентября ст.ст.), совпадавшее с окончанием жатвы, также считалось большим “*бабым праздником*” (Енисейская, Иркутская губернии) [Макаренко, 1913, с. 96, 109] (о приуроченных к указанному периоду “рожаничных трапезах” у древних славян см.: [Рыбаков, 1981, с. 467 – 468]).

В свете вышесказанного новую интерпретацию получают дожиночные обряды, связанные с ритуальным оформлением последних колосьев в поле, которые обычно подрезали серпами или особым образом “заламывали” (завязывали, завивали) на корню. В Сибири эти действия осмыслились как оформление “*Миколиной бородки*”. “*Последние колосья поля не жнут, а оставляют «Миколу на бородку», дабы святой угодник и на будущий год не оставил послать урожай*”, - писал Ф.К. Зобнин [1894, с. 56] (Тобольская губ.). “*По окончании жнитва, - читаем в народном календаре А.А. Макаренко, - на последней полосе из пучка несжатого хлеба завязывают «миколину бородку»... предмет суеверного почитания сибиряков-русских; делается это так: пучок «самостийнова» хлеба сгибается колосьями вниз и завязывается головкой, которую покрывают особо связанным снопиком*” (Енисейская губ.) [Макаренко, 1913, с. 80] (см. также: АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 63).

Достаточно полно указанный обычай, согласно полевым материалам, сохранился у сибиряков-старожилов Тюменской области. Способы оформления колосьев могли варьироваться: “*последнюю горсть колосков не сжинали, а завязывали бородку колосьями вниз и пригибали в уголке поля*”; “*три снопика вязали – два вместе, воротцами, а один отдельно – это Микола*” и т.п. (записано в Ярковском и Ялуторовском районах). Наряду с Миколой в сообщениях информаторов упоминаются такие персонажи, как Дед, Илья и др. Аналогичный обычай был зафиксирован при уборке картофеля: по словам А.М. Плосковой (1911 г.р., сиб.), “*когда картошку копают, суседушке на бородку ямку оставляют*” (с. Петелино, Ялуторовский р-н, Тюменская обл.).

Еще в XIX в. немецкий исследователь В. Маннхардт (W. Mannhardt) заложил традицию рассматривать подобные обычаи в связи с пред-

Рис. 25. Конная молотилка. Алтай, нач. XX в. (АГКМ)

ставлениями о духах плодородия (нивы, хлеба), которые ищут себе убежище во время жатвы в несжатых колосьях. Обширный материал, рассмотренный Д. Фрэзером [1980, с. 495], привел автора к выводу, что “в хлебном духе видят человека или животное, поэтому последний сноп составляет часть его тела: шею, голову или хвост. В некоторых случаях остаток хлеба рассматривают как пуповину”; о человеке, срезавшем последние колосья, поляки, к примеру, прямо говорили, что он “перерезал пуповину” [Там же, с. 450]. Таким образом, приведенные сведения позволяют рассматривать дожиночные обряды – бросание серпов и “завивание бороды” – соответственно как обрезание и перевязывание “пуповины нивы” [Бернштам, 1988, с. 154 – 155]. Указанным подходам не противоречит замечание А.К. Байбурина [1983, с. 92 – 94] о том, что “ритуальная незавершенность”, которая обнаруживает себя в обрядах, связанных с жатвой, строительством и некоторыми другими процессами, призвана была символизировать актуальные для традиционного мировоззрения идеи сохранения существующего миропорядка, вечности и неуничтожимости самой жизни.

3.12. “ОВИННЫЕ ИМЕНИНЫ”

Просушивание снопов в овине и следовавшая затем молотьба относились к числу специфических мужских занятий, окончание которых обычно отмечалось ритуальной трапезой. День Воздвижения (“Здвиженья”, 14 сент. ст.ст.) в “Материалах для народного календаря”, снабжен у Г.С. Виноградова пометкой: *“кто рано отмолачивается, справляет овинные именины”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 63 – 64). Аналогичная пометка (“овины именинники”) приурочена П.А. Городцовым ко дню Дмитрия Солунского (“Дмитрия Салымского”, 26 окт. ст.ст.), связанного с окончанием осеннего сезона и наступлением *“поры усиленной молотьбы хлеба и сушки его в овинах”*. Автор привел подробное описание “чествования овина”, которое заключалось в следующем: *“в полночь на 26 октября хозяин дома – большак – берет свежее испеченный пшеничный хлеб... ставит на него солонку с солью, забирает с собою бутылку водки и идет в овин”*. Войдя в овин через дверь, но не лицом, а спиной, хозяин говорит: *“«Овинница, я тебе принес хлеб и соль, чтоб ты меня не пугала... Аминь», затем... кладет хлеб-соль посредине, делает поясной поклон и произносит наговор, чтобы «батюшка овин» давал «урожай хорош»... сам двадцать. После всего достает бутылку с водкой, подходит к переднему углу овина, отпивает и выплескивает в угол со словами: «Это, батюшка овин, тебе, чтоб не загорался». То же самое хозяин проделывает и в других углах... (а) куски хлеба, посолив солью, бросает в овинную яму”*. Занимаясь посадкой хлеба в овин, крестьянин каждый раз произносит: *“«...разлучи, Господи, мой хлебец с дымом. Аминь», затем зажигает дрова и, когда они сгорят, произносит: «Спи, Царь Огонь и Царица Искра. Аминь»... тем самым хозяин верит, что предохраняет посаженный в овин хлеб от пожара, порчи и гибели”* (Тюменский уезд) [Городцов, 1915, с. 30 – 32, 34].

Таким образом, согласно воззрениям сибирских крестьян, “батюшка овин” с “овинницей” были связаны со стихией огня и, возможно, солнца, поскольку чествование овина совпадало с периодом осеннего равноденствия. Сакральное значение овинника было отмечено М.М. Громько [1975, с. 139 – 140]. Ритуальные приношения овинным духам являлись, по мнению Т.А. Бернштам [1988, с. 139], жертвенным кормлением мужчинами огня-солнца в благодарность за урожай и его сохранность. Не исключено, что указан-

ная жертва предназначалась непосредственно умершим предкам, день памяти которых отмечался накануне Дмитрия Солунского (26 октября ст.ст.): в *“Дмитриевскую субботу... родителей поминают”* (Иркутская губ.) (АРГО, р. 59, оп. 1, № 17, л. 67).

* * *

Итак, обычаи и обряды весенне-летнего цикла подтвердили наличие специфических календарно-обрядовых комплексов у таких групп русского населения Сибири, как сибиряки-старожилы, чалдоны, старообрядцы и российские переселенцы, включая украинцев и белорусов.

Важнейшими “точками притяжения” в народной праздничной культуре указанного периода служили Пасха и Троица, которые аккумулировали большую часть весенне-летних обычаев и обрядов. Семицко-троицкий комплекс, практически поглотивший купальскую обрядность, особенно характерную для праздничной культуры украинцев и белорусов, явился кульминацией всего весенне-летнего обрядового цикла, связанного с подготовкой и проведением земледельческих работ, а также стимуляцией процессов роста и созревания урожая.

В масштабах года “зеленые святки”, как уже отмечалось, играли роль зеркального отражения зимних святок с присущими им элементами – гаданием, ряжением, молодежными игрищами и ритуальными бесчинствами. В то же время, троицкая обрядность, в которой хорошо прослеживается мотив “жертвы у мирового дерева”, по сути, дублировала связанные с указанным мотивом детали масленичного обряда, более отчетливо демонстрируя при этом жертвенный характер героя ритуала – достигшей совершеннолетия девушки, что позволяет видеть в троицком комплексе элементы женских обрядов перехода.

Анализ половозрастного состава участников весенне-летней обрядности выявил безусловное преобладание в ней разновозрастных групп женщин, что в значительной степени было обусловлено традиционными представлениями о женской природе земли. Девушки и молодые женщины играли главную роль в символизации процессов роста и созревания, которая осуществлялась на разных уровнях, в том числе в обрядово-игровых комплексах с семантикой женского творения.

Охрана и защита общины от стихийных и массовых бедствий находилась в ведении женских групп, отмеченных признаком

обрядовой чистоты, т.е. обладавших девственным биосоциальным статусом. В силу этого им приписывались повышенные магические способности в обережных обрядах, при снятии колдовских чар и пр. Вместе с тем близость к иному миру была причиной, по которой представительницы указанных категорий нередко считались виновницами подобного рода бедствий.

Важнейшие мужские обряды полугодия “весна – осень” совпадали с периодами пахоты и сева, а также окончания обработки зерновых и заключались в установлении ритуальной связи с сакральными силами высшего порядка, от которых зависел урожай и его сохранность. В обыденной жизни мужчины играли также существенную роль во время жатвы, которая мифологически осмыслялась как “роды нивы”.

Поминальные мотивы в форме ритуальных приношений предкам пронизывали собой практически все обычаи и обряды указанного периода, однако особая концентрация их отмечена в периоды подготовки к полевым работам (Пасха), созревания урожая (Троица) и окончания обработки зерновых (Дмитриев день).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Будучи особой формой народной религиозности, календарные обычаи и обряды русского населения Сибири составляли своего рода “канву” народной праздничной культуры, представленной целым спектром переходных звеньев, располагавшихся между крайними точками славянской духовной традиции – язычеством и христианством.

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

Указанная особенность старообрядческого календаря была отмечена П.И. Мельниковым [1977, т. 2, с. 371] – 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”.

Календарь сибиряков-старожилов выявил некоторые архаичные детали обрядности (святочные гадания с зеркалом на перекрестке, лодка-долбленка как атрибут масленичного поезда, возжигание “нового” огня накануне Пасхи и др.), но при этом обнаружил полное отсутствие некоторых обычаев и обрядов, характерных для переселенческой традиции (новогодние “посевания” зерном, изготовление ритуального печенья в виде птиц в период Великого поста и др.), что частично компенсировалось менее строгим отношением коренных сибиряков к “греховным”, с точки зрения староверов, действиям – ворожбе и “машкарованию”.

Переселенческий календарь отличался значительным разнообразием обычаев и обрядов (в том числе архаичных, как, например, “пахание реки”), которые были связаны с сохранением традиций мест выхода переселенцев. 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 старожильческого календаря (в том числе, развитую традицию взятия “снежного городка” на Масленицу), чалдонский календарь оказался более восприимчивым к инновациям российских переселенцев.

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

Объединение или обособление людей по социовозрастному принципу являлось “постоянно действующим фактором” в обрядовой жизни русской (в том числе, сибирской) общины XIX – начала XX в. [Бернштам, 1988, с. 271]. Изучение способов символизации возрастных процессов и состояний в календарной обрядности русских крестьян-сибиряков позволило выявить определенное соответствие между календарными сроками (временем) совершения обычаев и обрядов годового цикла и половозрастными характеристиками их исполнителей. Данное соответствие, по мнению А.М. Сагалаева, можно рассматривать в ряду “весьма архаичных способов и механизмов самоорганизации традиционного общества”: гигантская работа, проделанная общественным сознанием в этом направлении, должна была утвердить двуединую мысль о космичности Человека и человечности Космоса.

Одной из первичных задач, стоявших перед социумом, всегда являлось воспроизведение его “родового тела” (см.: [Дьяконов, 1990, с. 121]). Будучи единым хозяйственным организмом крестьянская община не могла не контролировать такие события, как вступление в брак, рождение детей или уход из жизни ее членов. “Вписанные” в годовой цикл обрядов и праздников свадьбы, рождения и похороны несли в себе не только частный, но и общественно-значимый смысл (календарно приуроченные

чувствования всех молодоженов и рожениц, а также поминовения умерших предков).

В сферу обрядовой деятельности взрослых трудоспособных мужчин, имевших семью и собственное хозяйство, иначе говоря составлявших ядро сельской общины, входило установление ритуальной связи с сакральными силами высшего ранга, от которых зависело благополучие и благосостояние всего коллектива, т.е., обеспечение нормальной жизнедеятельности общины. Во время коллективного обхода дворов они, по сути, осуществляли миссию сообщения высшей воли рядовым общинникам, т.е. действовали как лица, наделенные сакральными знаниями и полномочиями, или, другими словами, прошедшие обряд посвящения. Именно они ежегодно совершали ряд “перводействий” в определяющих сферах жизнедеятельности, в первую очередь, связанных с земледельческим трудом (символические пахота, сев и др.). Взрослые женщины-хозяйки играли ведущую роль в символическом пробуждении земли, в стимуляции процессов роста и созревания урожая вплоть до его уборки. Они же принимали основные предохранительные меры в отношении жилья и домашнего скота. Иными словами, мужчины “инициировали” важнейшие процессы в сфере жизнеобеспечения, ежегодно совершая ряд “перводействий” в кризисные для природы и социума периоды, в то время как женщины обеспечивали нормальное течение процессов, отвечая, в том числе, за их конечный результат.

Сказанное можно проиллюстрировать на примере отношения к стихии огня: мужчины совершали возжигание нового огня и молитвенные обращения к указанной стихии, а женщины отвечали за его поддержание и сохранность в очаге.

Категория молодоженов заявляла о себе в календарный период, предшествовавший символическому оплодотворению земли: масленичные обычаи испытания молодых, сводившиеся в основном к испытаниям молодого (“катание бобром”, истязания победителя, взявшего снежный городок, и др.), призваны были служить проверкой брачных возможностей, необходимых для обеспечения важнейшей миссии новых полноправных членов общины – рождения детей.

Группа взрослых парней, активно проявлявшая себя в зимнее время года, играла ведущую роль в разных видах святочного колядования, в том числе, в хождении ряжеными, в организации молодежных игр, вечеров, принимала непосредственное участие в

устройстве масленичного поезда, а также в состязаниях военно-спортивного характера. Некоторые ритуальные действия представителей данной половозрастной группы можно рассматривать как реминисценцию “волчьего поведения” прошедших инициацию юношей.

Девичья возрастная группа играла ведущую роль в обычаях и обрядах весенне-летнего цикла. Символика роста и созревания, которая пронизывала обрядово-игровые комплексы указанного периода, имела непосредственное отношение не только к природным, но и к биосоциальным процессам, являясь метафорическим отражением готовности девушек к вступлению в брак. Реликтом девичьих инициаций можно рассматривать обычаи и обряды троико-купальского цикла (ритуальные “проводы”, “похороны” и др.), совпадавшие с кульминацией весенне-летней обрядности в целом.

Ритуальные функции детей и стариков имели опосредованное отношение к сфере плодородия, сближаясь на семантическом уровне обрядовой “чистоты”, что нашло отражение в карнавальных образах, сочетавших в себе признаки младенчества и глубокой старости. Тема старого, дряхлого, отжившего и нового, молодого, вновь рожденного получала актуальное звучание в переломные моменты календарно-хозяйственных циклов.

Становясь частью природного окружения, предки, как уже отмечалось, превращались в носителей и распорядителей некой сакральной потенции, поэтому ритуальное кормление “родителей” органично входило в обычаи и обряды народного календаря, обеспечивая эффект “незримого присутствия” умерших в жизни живых. Детское колядование, особенно характерное для поздних этапов традиции, пронизывало весь годовой цикл. Представляя собой молодую, еще растущую часть населения, дети принимали участие в стимулирующих обрядах, однако ритуальные действия при этом совершались не ими, а над ними (ребятишек сажали на порог, “чтоб овечки велись”, стегали вербой и пр.). Вместе с тем, будучи носителями еще несозревшей “жизненной силы”, группы ребят-подростков могли оказывать негативное влияние на плодородие людей и полей.

Таким образом, ритуальные функции исполнителей обычаев и обрядов календарного цикла в большинстве случаев предопределялись социовозрастным статусом самих участников.

G.V. Liubimova

**Age symbolism in the calendar holidays of the Russian population
of Siberia in the 19th and early 20th centuries**

Summary

The cultural traditions of the Russian population of Siberia have developed over several hundreds of years, beginning with the annexation of Siberia's vast territories in the 16th century. In Siberia the Russian peasantry lived in communities where they remained in permanent contact with the indigenous pagan population and where the capitalist system penetrated relatively slowly into the agricultural economy. These characteristics account for the long-time preservation of the "astonishingly archaic" customs and traditions of the "Russian Siberian people" (Makarenko, 1913).

The Folk calendar, established in accordance with the unchanging rhythms of nature, defined the rhythm of peasant life, which alternated between work and rest, work days and holy days. The distinguishing factor of this traditional ideological system lies in the conception of the correlation and cooperation that can exist between human life cycles and the cyclical phenomena of the natural world. The relationship between man and the natural environment was perceived as a dialogue; nature was not considered an object, on which certain impacts could be produced, but rather a subject, a full member of mutual interaction. This dialogue which acquired particular tension during periods of crisis, both in nature and human life can be traced throughout the whole system of traditional rituals but finds particular reflection in the rites and customs of the folk calendar.

In contrast to more traditional ideas, the rational conception of the Universe, which has recently dominated scientific and philosophical systems, is based on the opposition of nature and man. "For some time now, writes Al Gore (1993) victims to our own technological arrogance, we have come to the idea that human life is not directly related to the natural world." For a long time, human society has been developing the idea of modifying the environment, subjecting it to man. This conceptual

framework is nowhere better illustrated than in slogans such as “Nature is a workshop not a temple” and “we can't afford to wait on nature's grace” etc.

Today, this objectivist position, which can be included among the causes of the current global ecological crisis, has ceded its position to the idea that mankind and the universe represent a single whole. Adherents of modern philosophical trends, such as "environmentalism" and "profound ecology", believe that a comprehensive, holistic perception of the universe can only be found in the philosophical traditions of the East. However, traditional philosophical systems, such as the pre-Christian, pagan beliefs of the Siberian peasantry who have preserved their traditional conceptions right up to the 20th century, provide astonishing examples of sensitivity to the rhythms of the Universe and to the unity of man and nature.

Categories of “age” and “time” in their historical development

The understanding of age within a traditional society held special meaning as Age was perceived not so much as a quantitative but rather as a qualitative idea. In its historical development the category of age is closely connected with the category of time which possesses a unique and paradoxical combination of features including both recurrence (cyclical repetition) and irreversibility (linearity). Perception of time (the degree to which one or the other quality is present) depends on the social system that exists in any given epoch.

In an agrarian society (and in a broader sense a traditional society), time was mostly perceived as a cyclical phenomenon. The correlation between the calendar year and human life, in which an individual is born, grows up, ages and dies, represents an essential and coherent idea within many traditional belief systems. Along the same lines, a rather archaic tradition has been known to exist in which time is understood in relation to parts of the human body. In many Siberian languages the words for the months of the year are traditionally named “elbow”, “shoulder”, “top of the head” (“crown of winter”), “wrist”, etc. The early Russian settlers of Siberia used the expression “Adam’s eyelids” to mean “old times”. The expression “grandfather’s side” designating the north can be regarded as an illustration of the tradition of defining spatial position through categories of age. In traditional societies, the concepts of space and time were closely connected with terms of age and the human body allowing for a mutual conversion of their semantics.

In everyday life, time was perceived as a sequence of particular agricultural activities. Time was counted not in months but in working seasons: “at haymaking time”, “at harvest time”, “at plowing time”, etc. The duration of the day was also marked by relative rather than absolute (by the hour) categories: “getting up time”, “tea time”, “lunch time”, “around supper time”, etc.: “people did not know hours, they used to measure shadows in steps, they knew the time at night by the stars in the sky.” Until recently, in the countryside, time has been identified by the cock's crow and by the sun. During daylight, people distinguished the time depending on whether the time of day was closer to the sun rising or setting, which was important for certain economic and household activities as well as for ritual ceremonies.

In Siberia, age like time, was mostly interpreted in relative rather than absolute terms. For example, a peasant, whose elder son had got married, considered himself an old man, regardless of his real age. One and the same term was used to designate age and time: “at young woman” = “at full moon”, “at old man” = “towards the end of the lunar month”.

Symbolism in age categories

The general term for the members of a single age group was based on a characteristic feature symbolizing that age process or state. For instance, the undetermined status of babies, presuming that any child is born “raw” and in need of kneading was emphasized by terms designating raw, slack-baked and half-done bread. Another example showing the correlation between periods of maturity and phases of bread backing is the term “to ripen” designating girls of marrying age. Early in the 20th century, in the Altai, peasant girls who had come of age were married off by driving them in a cart together with their dowry chest through the villages announcing that the girl “has ripened. Who wants some?”

Children were described in collective terms, such as “small things”, “maw”, “without years”, etc. Teenagers were designated in terms derivative of the notion of growth including the terms used for young animals. For instance, both young boys and fawns were called by a single term meaning an individual who has not yet reached maturity. “Grove” was used as a collective term for young girls. The category of youth was characterized by the terms meaning attaining majority: coming of age, in the prime of life, etc. According to the available ethnological evidence, the archaic unit of folklore age terminology includes ornitomorphic

terms. Able-bodied, adult men were referred to as “master”, “big man”, etc. The category of prime workers, “fighters”, who paid most of the duties and taxes, included representatives of a wide age range: “only able-bodied workers, “fighters” of the age from 15 to 60, may have a share; old men who did not perform any duties are deprived of their shares (Nikolayev District, Barnaul Region, 1908). The category of old age was expressed in such phrases as “to come out of age”, “to lose one’s years”, etc. The terms “old man” and “old woman” were given additional ritual meaning stipulated by the closeness of elderly people to the other world.

Age symbols in dress

Before reaching a certain age, a child was considered as having no specific sex. In the 19th century, sex differentiations in clothes appeared together with introducing children into masculine or feminine labor duties: “up to the age of 8 years, a girl did not perform any duties and wore a shirt... later the mother made a cloth skirt and gave a spinning wheel to her daughter” (Narym Region). Zelenin (1911) highlighted the correlation of the ritual of putting on a peasant skirt (*poneva*) with the celebration of a girl reaching puberty and identified this ritual as an induction, refuting the arguments that “initiation rituals do not extend to girls”. When this ritual was performed seems most important. Zelenin correlated it with the person’s name day; such a correlation seems correct in later periods of the practice of this ritual. The induction ritual of “skipping into a skirt” apparently was a group ceremony rather than an individual one. Available comparative materials show that initially such rituals were timed to the spring-summer seasonal festivals.

In outward appearance headwear and hair style were equally meaningful indicators of a person's age. Girls of 5 – 6 years of age began to wear their hair plaited. Older girls decorated their plaits with special ornaments. Ear- and finger-rings indicated the status of a young woman who had become engaged. The headwear of married women served as an amulet protecting the mother and her child. In Siberia, there was quite a variety of headwear including; *kichka*, *tsepets*, *shamshura*, *povoinik*, *nakolka*, *steganets*, *kokoshnik*, *soroka*, etc. At the same time, the dress of a young married woman without children retained certain features of that of an unmarried girl. Similarly, the festive attire of unmarried girls resembled that of married women in certain elements such as paired temple pendants. The noted similarity reflects the tendency to group young unmarried women and young

married women together during rituals on traditional holidays of the calendar cycle.

Unmarried women wore garments showing a combination of features typical of the apparel of young unmarried women and old women. The elderly wore clothes demonstrating certain features similar to those of children's clothes. Age differentiation in men's attire was less pronounced than women's, however men's traditional clothing still reflected social and family status.

Age symbolism in marriage and family rituals

A wedding was regarded as an essential ritual marking the middle of a life cycle and includes many elements of induction rituals. Wedding rituals highlight the "mechanism" of the changing social and age statuses of the main participants of this ceremony. The status of an engaged girl is reflected in changes in the girl's outfit as well as in her particular mode of behavior, the most characteristic feature being restriction of movement: "when match-making has been set, the girl is said "to be sitting in bridehood" (Tobolsk Region). Until the wedding day, she is obliged to spend her spare time in the company of other girls of a similar age. During that period, the Polish population of the Altai practiced the custom of "taking the bride out at dawn". Girlfriends of the bride to be would lead her out to the yard, where the bride had to wail "over her dying day and mortal grief" (M. Shvetsova, 1899). The death motive becomes evident in the key moment of the wedding ceremony: farewell to her girlish beauty (=girl's soul), which found material representation in her plait and elements of the girl's headwear such as ribbons, diadem, flowers, plait decorations, as well as other items related to the idea of a tree (a twig, a fir-tree, besom, etc.). It should be noted that these things were mentioned in the description of the Whitsunday ritual pattern exceptionally rich in induction semantics.

In the period before the wedding a bride gradually loses the features, which characterize her non-married status. The post-wedding rituals are aimed at imparting indications of a married woman's status to the girl. Changes in hair style and headwear play the most important role in this change in status. Rituals such as hiding the bride and the bridegroom behind a screen, brushing their hair and looking into a mirror together, symbolize the "birth" of these two people in their new status as husband and wife. It is interesting that the wedding ceremony includes induction rituals for other participants of the ritual also. For instance, the first ceremonial entry of the mother of the newly

married husband includes elements of ritual dressing-up (Tiumen District).

Thus, the social and age status of an individual stipulates his or her ritual behavior. Ritual alteration of status implies the deprivation of an individual's previous indications of status in exchange for new cultural features.

Age symbolism in calendar holidays

During the year, time was arranged by the customs and traditions of the folk calendar. The course of the Autumn to Winter season was interrupted by Christmas-tide and Shrovetide, the rituals of both holidays containing certain common elements.

In folklore tradition, the final period of a calendar year was considered a time when the world was "getting old" and various evil forces became active. Christmas-tide was divided into two periods: the time from Christmas till the New Year day was perceived as "holy" evenings; and the time from the New Year to Epiphany was referred to as "fearful" evenings. Such a strong differentiation could not but influence the activities of all age groups. The opportunity to enter into dialogue with the other world was realized through the course of divination. Life and death, marriage and family life were among the main divination topics of unmarried girls. Married women divined on the protection of houses and cattle. Adult men wanted to know harvest forecasts.

Young men often shattered the piece and quiet and performed so-called "youthful disorder". Young unmarried and recently married men used to play pranks on New Year's Eve (blocking the house doors up with ice, propping up gates, closing up chimneys, etc.). Such ritual actions were aimed at protecting the boundaries between the "assimilated" (adjacent to the house) and "non-assimilated" (located outside the living area) zones and at making the familiar "assimilated" zone impenetrable during the turning points of the calendar cycle. Certain researchers argue that such behavior represents "a reminiscence of the wolf like behavior" of the young men who underwent initiation ceremonies (Balushok, 1993).

Groups of men performed Rounds of the homesteads, the major element of which was Christmas carol singing. In later tradition, Christmas carols and New Year "sowing" were mostly performed by children. The hostess of the house used to offer the first carol singer and sower a seat on the threshold "to ensure sheep rearing". The frequency of children's performances during Christmas-tide reflects the traditional perception of this period as a time of birth (Bernstam, 1988). Such an

inference is supported by the noted concentration of female saints' days (helpers in child delivery) in the folk calendar in the period preceding Christmas-tide. Earlier materials provide evidence on other age groups participating in Christmas rounds including up to 20 adult married and young unmarried men. With time, the tradition changed and children and female groups participated in the Christmas rounds. However, is it probable that originally men were the members of such rounds because symbols of sowing were linked with masculine ritual functions. "Sowing" songs include insistent demands for reward ("if you do not give us a piece of pie, we'll take your cow away", etc.). This fact can be explained by the predominant idea that carol singers felt themselves masters of other people's fates who could send good harvest, prosperity and wealth, or on the contrary, inflict misery, poverty and death. The spells are also suggestive of such functions: "Sow, my Lord, give rise to crops of all sorts" and "where a steed moves its tail, there rye would grow well", etc.

The origin of these functions has been interpreted in various ways: from imparting features of ancestors-patrons (Vinogradova, 1982) to relating such Christmas rounds to initiation rituals (Bernshtam, 1988). In general, the ritual representations of ploughing (which is preserved in its fullest form in the East Roman peoples), sowing and other agricultural activities were regarded (Tsyvian, 1984) as "performances based on a mythological, poetic perception of the image of the world", rather than a straightforward representation of agrarian skills. Such rituals related to mythological and poetic ideas can be performed by consecrated people, who should simulate the prescribed "basic operations" in a proper way because the well-being of the family as well as of the community and the Universe as a whole depended on their correct behavior.

The scenes of symbolic simulation of basic operations were performed by masked townspeople. Such behavior was most typical of the members of the Shrovetide train. The participants of the train wore masks and performed small shows simulating certain basic operations: spinning, forging and lighting with the aid of spinning wheels, forge, mortar with charcoal, etc. Images combining features of youth and old age were used in order to represent ideas of new and old. Participants of the Christmas-tide mask festival made a "parade of representatives of the alien world" (Baiburin, 1993) personifying evil spirits and people of other social, professional and ethnic communities (the "Samoyeds", "Tungus", "Ostiaks", etc.), as well as zoomorphic images. Individuals belonging to various groups of age and sex participated in this masked

show (excluding the zoomorphic masking). In contrast, only men participated in folk theatre closely linked with Christmas performances.

The time from Christmas to Shrovetide, during which people were allowed to eat meat, was regarded as a good time for a wedding. Marriage was perceived as a logical end to the “play-time of youth” and young people were obliged to participate in particular rituals (Bernstam, 1995). The ritual “preparatory course” lasted for a full year. Particular public attention to the newly married couples was reflected in the form of various trials, especially of a young husband. Martial sports, such as the wrestling competition “take a wheel away”, that were carried out within several age-groups, are considered relics of former unions of warriors. They might be elements of male induction rituals (Gorbunov, 1994, etc.). This function was clearly manifested in the Shrovetide war-game “Snow-fort seizure”: a mounted winner who had managed to enter the fort was subjected to severe ritual torture such as “washing” in snow or bathing in ice-holes to the point of losing consciousness.

The Shrovetide train represented a complicated construction, which bore a pole with a wheel and a man of straw wearing a male dress *lopot*. The straw man was burnt at the end of the festival. Married and unmarried young men participated in this procession. Certain details of the Shrovetide ritual including erection of the pole, preparation of an anthropomorphic figurine and its consequent destruction, led to the perception of the whole ceremony as a typical ritual of sacrifice in front of the world tree, in which the victim represents the material for the reconstruction of the Universe (Baiburin, 1993). Sometimes, the whole construction looked like a sea boat and the pole was its mast. Consequently, the semantics of the Shrovetide procession acquired certain characteristics of a funeral ceremony, the boat being one of the features typical of funeral ceremonies in the majority of national traditions.

Formerly, in Russian tradition Shrovetide marked the beginning of a new calendar year. Shrovetide and Christmas-tide have many features in common and duplicate one another. With a certain degree of conventionality, these two holiday cycles may be perceived as two parts of a single ritual. During the first part, Christmas-tide, the surrounding world was deprived of its habitual features. The boundaries between “one’s own” and “alien” vanished and a “situation of collapse” emerged. The second part, i.e. Shrovetide, was characterized by the “creation of a new semiotic sphere”, while the destruction of the ritual symbol was perceived as a necessary precondition for the spring-time revival of the

Earth together with a general renaissance of the Universe. Analyses of the calendar rituals of this period have shown an absolute predomination of male participation in these ceremonies. Additional evidence suggests that male initiation rituals might be confined to this period.

The Earth has been traditionally regarded as a female image. Rituals of the spring-summer cycle related to preparations and the carrying out of field work were based on this feminine perception of the Earth. The major role in the symbolic waking up of the earth and in the ritual calling for spring was played by women and young girls. Spring calling songs mostly contain incantations of birds and ritual dialogues with the spring, while actions with ritual biscuits including scattering biscuits over the ground, burying them in straw, feeding them to cattle, etc, represent the symbolic offering of food to deceased relatives. Such actions reflect the desire to show respect to the ancestors or "the peculiar care for crop growing" which were characteristic of this period (Propp, 1963).

Calendar rituals represent a specific form of folk religiosity revealing peculiar interpretations of Christian symbols and images. In the folk calendar Annunciation Day was treated as the marking of the process of preparation for spring sowing. On Annunciation Day, just as after the real sowing when the earth was believed to be "impregnated" (Siberians used to say: "Mother-earth is now pregnant"), it was prohibited to skip on the ground, to beat the ground with a stick or to dig the ground, etc.

Easter was regarded as a major holiday in the Russian Orthodox Church. In addition, Easter was interpreted as the "reference line" of a new economic calendar cycle. This is reflected in the ceremony of lighting a new fire (of wood), which was carried out in Holy Week by the most esteemed members of the community. This represented one of the most important male ritual operations, while one of the primary feminine functions was to maintain the fire in the hearth. In general, male and female ritual roles were mutually complementary and partially duplicate one another.

Young single women played their leading role in the custom of outdoor youth merry-making, which began after Easter. Symbols of growing and ripening, most characteristic of ritual and public merry-making ceremonies of the Russian settlers in Siberia, were linked not only with natural but also with bio-social processes. These were the metaphorical expression of a girl's readiness to get married. This is reflected in the song recorded in the Altai region: "Do you know, sparrow, do you feel young bird that the poppy seeds have ripened in the girls' garden?"

Ploughing and sowing, which were carried out with prayers, were the primary functions of men, while both sexes could participate in harrowing. This reflects the traditional perception of sowing as an act of conception. Sowing as a symbol of earth fecundation is most vividly represented in flax and hemp sowing. The tradition allowed the sowers to be naked while performing their duties. Vegetable growing was definitely a women's responsibility, and they strove to save the vegetables from dues and damage, and especially from the children.

The time when crops formed ears, used to be celebrated as a holiday. The rites and rituals of this season reflect the changes occurring in Nature and in human life. The rituals with a young tree dressed in young girl's attire were most typical for Siberia and form a typologically homogeneous paradigm with traditions from other regions: "rituals with ears", "spring send-off", "cuckoo funeral", etc. The ritual relationships between young married and single women who were the major participants of such rituals were supported by a ceremony of '*kumlenie*' (swearing oaths to be friends for life). Young women asked the tree (or a deity-cuckoo) to give them children in return for ribbons, wreaths and other symbols (Denisova, 1995).

The full ceremony with the young birch includes girls' divinations on marriage, which were carried out in secluded nooks and a ceremonial procession with the Whitsunday tree. The tree was dressed in a girl's dress while in the forest. The procession usually led to the river where the birch was "undressed" and thrown into the water to the accompaniment of doleful songs.

The role of the main hero in Whitsunday ceremonies was usually played by a young girl personifying the major ritual symbol. For instance, in the Tiumen Region, the destruction of the Whitsunday tree, a small birch, was executed by an adolescent girl who was also called "a small birch" (Gorodtsov, 1915). The coincidence of the names of the main heroine with the name of the destructed symbol should have signified a ritual death of the performer. Young girls who had come of age in the current year were the main performers of the Whitsunday rituals. The rituals themselves confirmed the transition of the girls into a new social-age status and might be regarded as one of the stages in women's initiation practices.

The season of summer heat (midsummer) was perceived as a period when evil forces were at their full capacity. Consequently, it was considered a difficult and dangerous time for peasants, fraught with unpleasant consequences. The celebration of Midsummer Nights (around

the day of John the Baptist) was timed to this season. The rituals of “driving (catching) a witch” were most typical for the Belorussian and Ukrainian population of Siberia. The “devil games” that took place during the period of crops blooming and ears forming were characterized by easy relations between men and women, provoked by the prohibition of intimate relations during the preceding periods of agricultural work.

The major role in rituals protecting from drought, fire, bad harvest and illnesses of people and cattle was played by such categories of women that were considered ritually pure (young unmarried women of appropriate behavior, long-standing widows, old women, etc.). On the other hand, the same categories of women were usually regarded guilty of these disasters.

The custom of rolling oneself over on the ground saying “my cornfield, give me back my strength” was practiced throughout the whole period from sowing to harvesting and symbolized an interchange of fertile forces equally necessary for crop growing and child bearing. Reaping was considered a woman’s duty. This idea is reflected in various folk songs about young women-harvesters of both married and single status. Folk songs connected with harvest time often contain intonations of moaning, weeping and lamenting both on the parts of the girl and the cornfield (“I cannot stand and bear the ear”), the general meaning is of a state of being “overripe”, of “burden” and “bad health”. This condition then passed after “delivery” (“the earth is shivering and moaning”). Special dates during the harvesting period were linked with the idea of giving birth and were celebrated by expectant mothers.

Overall, Easter and Whitsunday were the most “magnetic points” of the spring-summer season in the culture of the Russian Siberian population. These holidays “accumulated” the major part of rituals connected with the stimulation of crop growth, ripening of the crop and the preparation and execution of the agricultural tasks of both sexes. Within the yearly cycle, this period of “green Christmas-tide” served as a mirror reflection of the Christmas period with the relevant rituals of dressing-up, divination, public merry-making and games etc. At the same time, the rituals of Whitsunday which show clear features of “sacrifice at the World tree”, duplicate aspects of the Shrovetide rituals of similar connotation, making the sacrificial characteristics of the main hero (a girl coming of age) even more pronounced. Analyses of the age and sex composition of the participants of rituals taking place in the spring-summer season show a predominance of women in all age groups. The major male rituals were connected with ploughing and sowing and

consisted in establishing relationships with the superior forces on whom the harvest and preservation of the corn depended.

Thus, it is concluded that in traditional cultures, the ritual functions of executors of the customs and ceremonies of the calendar cycle, were mostly determined by the age, sex and social status of the participants themselves.

The Russian text translated by Elena Pankeyeva

The English text revised by Joanne Dobson

ЛИТЕРАТУРА

- Авдеева Е.А.** Записки и замечания о Сибири. – М., 1837.
- Авдеева Е.** Очерки масленицы в Европейской России и Сибири, в городах и деревнях // Отечественные записки. – СПб., 1849. – Т. LXII.
- Адрианов.** Как проводят праздники крестьяне Курганского округа слободы Белозерской // Тобольские губернские ведомости. – 1858. – № 48.
- Аничков Е.В.** Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914.
- Акты** исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. – СПб., 1842. – Т.4.
- Арефьев В.С.** Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губ. // Известия ВСО РГО. – Иркутск, 1901. – Т. XXXII, № 1 – 2.
- Ариес Ф.** Возрасты жизни // Философия и методология истории. – М., 1977.
- Арутюнов С.А.** Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М., 1989.
- Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. I.
- Афанасьев А.Н.** Дерево жизни. Избранные статьи. – М., 1983.
- Байбурин А.К.** Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. – Л., 1981. – (Сб. МАЭ; Т. XXXVII).
- Байбурин А.К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.
- Байбурин А.К.** Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.
- Байбурин А.К.** Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991.
- Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993.
- 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.
- Балушок В.Г.** Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в бытине // СЭ. – 1991. – № 5.

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

Барг М.А. Шекспир и история. – М., 1979.

Бардина П.Е. Женская одежда русского населения Среднего Приобья в конце XIX – первой четверти XX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начала XX в. – Новосибирск, 1985.

Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. – Томск, 1995.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965.

Белобородова И.Н. Времячисление русского старожильского населения Среднего Урала в народной и церковной календарной практике: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Екатеринбург, 1994.

Бернштам Т.А. Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. // Краткое содерж. докл. сес. Института этнографии АН СССР, посвящ. 100-летию создания I Академического этнографо-антропологического центра. – Л., 1980.

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

Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология. – Л., 1981. – (Сб. МАЭ; Т. XXXVII).

Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. – 1982а. – № 1.

Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. – Л., 1982б. – (Сб. МАЭ; Т. XXXVIII).

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 содерж. докл. 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.

Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991.

Бернштам Т.А. Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. – Вып. 5 – 6.

Бернштам Т.А. «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // ЖС. – 1995. – № 2.

- Бернштам Т.А., Лапин В.А.** Виноградье – песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Л., 1981.
- Блок М.** Апология истории или ремесло историка. – М., 1986.
- Богаевский Б.Л.** Колосья волос. – СПб., 1912.
- Богаевский Б.Л.** Земледельческая религия Афин. – Пг., 1916.
- Богатырев П.Г.** Вопросы теории народного искусства. – М., 1971.
- Болонев Ф.Ф.** Народный календарь семейских Забайкалья. – Новосибирск, 1978.
- Болонев Ф.Ф.** Месяцеслов семейских Забайкалья. – Новосибирск, 1990.
- Болонев Ф.Ф.** Старообрядцы Забайкалья в XVIII – XIX вв. – Новосибирск, 1994.
- Боржковский В.** «Парубцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. – 1887. – Т. XVIII.
- Ван Геннеп А.** Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.
- Велецкая Н.Н.** Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.
- Вербицкий В.** Пятая сотня областных слов, употребляемых приалтайскими жителями // Томские губернские ведомости. – 1863. – № 24.
- Веселовский А.Н.** Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности. (Хронологические гипотезы) // ЖМНП. – СПб., 1894. – Кн. 2.
- Виноградов Г.С.** Материалы для народного календаря русского старожилородного населения Сибири // Зап. Тулуновского отд-ния О-ва изучения Сибири и улучшения ее быта. – Иркутск, 1918. – Вып. I.
- Виноградов Г.С.** Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилородного населения Сибири. – Иркутск, 1923.
- Виноградов Г.С.** Детский народный календарь (из очерков по детской этнографии) // СЖС. – Иркутск, 1924. – Вып. 2.
- Виноградов Г.С.** Детский фольклор и быт. Программа наблюдений // Библиотека собирателя. – Иркутск, 1925. – Вып. 3.
- Виноградов Г.С.** Народная педагогика (отрывки и наброски) // СЖС. – Иркутск, 1926. – Вып. 1.
- Виноградов Г.С.** Очерки по изучению Якутского края. – Иркутск, 1927. – Вып. 1.
- Виноградова Л.Н.** Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. – М., 1982.
- Виноградова Л.Н.** Календарные «проводы» как rites de passage // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: Тез. докл. конф. – М., 1985.
- 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.

- Винокурова И.Ю.** Северновецкие престольные праздники: традиции и современность // ЭО. – 1995. – № 6.
- Власов В.Г.** Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. – М., 1993.
- Волошин М.А.** В.И. Суриков. – Л., 1985.
- Гавлова Е.** Славянские термины «возраст» и «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология-1967. – М., 1969.
- Гаген-Торн Н.И.** Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. – 1933. – № 5 – 6.
- Гвоздикова Л.С.** К типологии русского свадебного хлеба // Материальная культура и мифология. – Л., 1981. – Сб. МАЭ, XXXVII
- Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси. Дом и космос. – Новосибирск, 1990.
- Головнев А.В.** Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург, 1995.
- Гор Э.** Земля на чаше весов: Экология и человеческий дух. – М., 1993.
- Горбунов Б.В.** Народные виды спортивной борьбы в традиционно-бытовой культуре восточных славян XIX – начала XX в. Историко-этнографическое исследование: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1990.
- Горбунов Б.В.** Традиционные состязания за обладание снежной крепостью-городком как элемент народной культуры // ЭО. – 1994. – № 5.
- Городцов П.А.** Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. – 1915. – Вып. 26.
- Горюшкин Л.М., Бочанова Г.А., Ноздрин Г.А.** Опыт народной агрономии в Сибири: Вторая половина XIX – начало XX в. – Новосибирск, 1993. – 263 с.
- Григоровский Н.П.** Крестьяне-старожилы Нарымского края // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1879. – Кн. I.
- Григоровский Н.П.** Очерки Нарымского края // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1882. – Кн. IV.
- Гринкова Н.П.** Очерки по истории развития русской одежды (поясные украшения) // СЭ. – 1934. – № 1 – 2.
- Гринкова Н.П.** Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту. По материалам русской одежды // СЭ. – 1936. – № 2.
- Гринкова Н.П.** Височные украшения в русском народном женском костюме // Сб. МАЭ. – Л., 1955. – Т. XVI.
- Громыко М.М.** Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). – Новосибирск, 1975.
- Громыко М.М.** Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. – 1984. – № 5.
- Громыко М.М.** Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах // СЭ. – 1985а. – № 2.

Громько М.М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычай завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. – Новосибирск. 1985б.

Громько 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.

Гуляев С.И. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. – 1848. – Т. 90.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.

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.

Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии // ЖС. – 1893. – Вып. II.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991.

Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М., 1990.

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

Ефименко А.Я. Южнорусские братства: Общины парубков и дивчин. – СПб., 1880.

Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978.

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

Зверев В.А. Роль семьи в закреплении и передаче опыта хозяйственной деятельности русских крестьян Сибири (конец XIX – начало XX в.) // Земледельческое освоение Сибири в конце XIX – начале XX в. Трудовые традиции крестьян. – Новосибирск, 1985.

Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // ЖС. – СПб., 1911. – Вып. II.

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

Земцовский И.И. Мелодика календарных песен. – Л., 1975.

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

Зобнин Ф. Игры в слободе Усть-Ницынской Тюменского округа // ЖС. – СПб., 1896. – Вып. III – IV.

- Зобнин Ф.** Вещица или труболетка // ЖС. – СПб., 1896. – Вып. III – IV.
- Зобнин Ф.** Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губернии // ЖС. – СПб., 1898. – Вып. II.
- Зобнин Ф.** Список Тобольских слов и выражений, записанных в Тобольском, Тюменском, Курганском и Сургутском округах Паткановым и Зобниным // ЖС. – СПб., 1899. – Вып. IV.
- Иванов В.В.** Очерки по истории семиотики в СССР. – М., 1976.
- Иванов В.В.** Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.** Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). – М., 1965.
- 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.
- История** первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. – М., 1986.
- Кабакова Г.И.** О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // ЖС. – СПб., 1994. – № 4.
- Казаринов И.** Холерная эпидемия 1892 г. в Сузунском заводе // Алтайский сб. Об-ва любителей исследования Алтая. – Томск, 1894. – Т. 1.
- Календарно-обрядовая** поэзия сибиряков. – 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.
- Календарные** обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М., 1978.
- Календарные** обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983.
- Календарь** в культуре народов мира. – М., 1993.
- Калиновская К.П.** Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки // Африкана. Африканский этнографический сб. – Л., 1980а. – Т. XII.
- Калиновская К.П.** Циклические и линейные возрастные системы народов Восточной Африки // Африкана. Африканский этнографический сб. – Л., 1980б. – Т. XII.
- Калинский И.П.** Церковно-народный месяцеслов на Руси // Зап. РГО по отд-нию этнографии. – СПб., 1877. – Т. VII.
- Клеменц Д.** Наговоры и приметы у крестьян Минусинского округа. (Материалы для изучения миросозерцания сибирского сельского населения) // Изв. ВСО РГО. – 1888. – Т. XIX, № 3.
- Колева Т.А.** Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // СЭ. – 1974. – № 5.

Колесницкая И.М., Телегина Л.М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л., 1977.

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

Кон И.С. Ребенок и общество. Историко-этнографическая перспектива. – М., 1988.

Коровина Н.С. Коми фольклор как источник для реконструкции обряда посвящения // Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 1995. – Вып. 8 – 9.

Костров Н.А. Святки в Минусинском округе Енисейской губ. // Зап. СО РГО. – 1858. – Кн. V.

Костюрина М. Сибирские народные песни, записанные в подгородных деревнях около Тобольска летом 1894 г. // ЕТГМ. – Тобольск, 1895. – Вып. III.

Костюрина М. Крестьянская свадьба в подгородных деревнях г. Тобольска // ЕТГМ. – Тобольск, 1898. – Вып. IX.

Красноженова М.В. Из свадебных обычаев Енисейской губернии (Описание свадьбы в деревне Злобиной) // Изв. ВСО РГО. – Иркутск, 1907. – Т. XXXVIII.

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

Красноженова М.В. Взятие «снежного городка» в Енисейской губ. // СЖС. – Иркутск, 1924. – Вып. II.

Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. – СПб., 1865. – Т. I – II.

Круглый год. Русский земледельческий календарь. – М., 1991.

Крупянская В.Ю. Народная драма «Лодка». (Генезис и литературная история) // Славянский фольклор. – М., 1972.

Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. – Новосибирск, 1985.

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. Одежда одной из локальных групп русского населения Забайкалья (старообрядцы) // Из культурного наследия народов России. – Л., 1972. – (Сб. МАЭ; Т. XXVIII).

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

Левинтон Г.А. К статье Д.К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). – Л., 1979.

Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991.

Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII – начало XX в. – М., 1996.

Лой А.Н., Шинкарук Е.В. Время как категория социально-исторического бытия // Вопросы философии. – 1979. – № 12.

Любимова Г.В. Способы борьбы с засухой в традиционной обрядности русских крестьян Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – 1997а. – № 3.

Любимова Г.В. Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири // Народы Сибири: История и культура. – Новосибирск, 1997б.

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

Любимова Г.В. Обрядовые игры с переходной семантикой в русской традиционной культуре // ЭО. – 1998б. – № 4.

Любимова Г.В. Образ дерева в свадебной обрядности старожилов и переселенцев Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы VI Годовой итоговой сессии ИАиЭт СО РАН. – Новосибирск, 1998в. – Т. IV.

Любимова Г.В. Возраст и время в традиционном мировосприятии крестьян-сибиряков // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всероссийской науч. конф. – СПб., 1999.

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

Любимова Г.В. Эпидемия в сибирской деревне: взгляд со стороны практической медицины и религиозно-магической практики (конец XIX – начало XX в.) // М-лы межд. научно-практ. конф.. Вып. 5, – Барнаул, 2003.

Мазалова Н.Е. Физические особенности человека в представлениях русских // Кунсткамера. Этнографические тетради. – 1994. – Вып. 5 – 6.

Мазалова Н.Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // ЖС. – СПб., 1994. – № 4.

Майничева А.Ю. Некоторые принципы ориентации крестьянского жилища // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы V Годовой итоговой сессии ИАиЭт СО РАН. – Новосибирск, 1997. – Т. III.

Макаренко А.А. Почитание деревянного огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // ЖС. – СПб., 1897. – Т. VII, вып. 3 – 4.

Макаренко А.А. Канун по сибирским селениям (Восточная Сибирь, Енисейская губ.) // ЖС. – СПб, 1907. – Т. IV.

Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Зап. РГО по отд-нию 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? // ЭО. – 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.
- Маркова Л.В.** Болгары Закарпатья // ЭО. – 1999. – № 5.
- Маслова Г.С.** Русская народная одежда Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск, 1975. – Ч. 2: Забайкалье.
- Маслова Г.С.** Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. – М., 1984.
- Мельников М.Н.** Региональное своеобразие фольклора сибиряков // Русский фольклор. – Л., 1984. – Вып. XXII.
- Мельников П.И.** (Андрей Печерский) В лесах. – М., 1977. – Т. 1 – 2.
- Миненко Н.А.** Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // СЭ. – 1979. – № 6.
- Миненко Н.А.** Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири XVIII – первой половины XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. – Новосибирск, 1985.
- 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.
- Миненко Н.А.** Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1989.
- Миненко Н.А.** Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1991.
- Мифы народов мира.** – М., 1987, 1988. – Т. 1 – 2.
- Морозов И.А., Слепцова И.С.** Праздничная культура Вологодского края // Российский этнограф. – 1993. – Ч. I: Святки и Масленица. – № 8.
- Неклепаев И.Я.** Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1903. – Кн. XXX.
- Никифоровский М.Я.** Русское язычество. – М., 1875.
- Новик Е.С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. – М., 1984.
- Новиков А.** Несколько заметок о сибирской маслянице // СЖС. – Иркутск, 1929. – Вып. VIII – IX.
- Новоселова Л.В.** Народный календарь и его поэзия в Западной Сибири. Новогодняя и масленичная обрядность // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1974. – Вып. 1.
- Новоселова Л.В.** Весенний период народного календаря в Западной Сибири. Пасхальный цикл // Сибирский фольклор. – Новосибирск, 1977. – Вып. 4.
- Обрядовые песни русской свадьбы Сибири.** – Новосибирск, 1981.

- Островский А.Б.** Ритуалы бедствия в русской деревне // Пограничное сознание. – СПб., 1999.
- Пашина О.А.** Календарно-песенный фольклор у восточных славян. – М., 1998.
- Полный** словарь сибирского говора. – Томск, 1992. – Т. 1; 1993. – Т. 2; 1993. – Т. 3.
- Пассек В.** Очерки России. – М., 1838. – Кн. 1: Праздник Купалы.
- Поньрко Н.В.** Святочный и масленичный смех // Смех в Древней Руси. – М., 1984.
- Попов Т.** Слобода Такмыцкая. Тарский округ Тобольской губ. // Тобольские губернские ведомости. – 1866. – № 4 – 9, 17.
- Попович Ю.В.** Молдавские новогодние праздники. – Кишинев, 1974.
- Потанин Г.Н.** Юго-западная часть Томской губ. в этнографическом отношении // Этнографический сб. – СПб., 1864. – Вып. VI.
- Потебня А.А.** Слово и миф: Избранные статьи. – М., 1989.
- Пропп В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1946.
- Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). – Л., 1963.
- Пушкарева Н.Л.** Как заставить заговорить пол? (Гендерная концепция как метод анализа в истории и этнологии) // ЭО. – 1999. – № 2.
- 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.
- Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян. – М., 1981.
- Рыбаков Б.А.** Язычество Древней Руси. – М., 1987.
- Сабурова Л.М.** Культура и быт русского населения Приангарья: Конец XIX – XX в. – Л., 1967.
- Сабурова Л.М.** Одежда русского населения Сибири // Из культурного наследия народов России. – Л., 1972. – (Сб. МАЭ; Т. XXVIII).
- Сабурова Л.М.** О картографировании материальной культуры русского населения Сибири // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. – Л., 1974.
- Савушкина Н.И.** Народный театр в Сибири // Фольклор и литература Сибири. – Омск, 1974. – Вып. 1.
- Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск, 1991.
- Самоделова Е.А.** Тема смерти в свадебных корильных песнях (на материалах Рязанской области) // ЭО. – 1993. – № 4.
- Седакова О.А.** Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. – М., 1983.
- Селищев А.М.** Забайкальские старообрядцы. Семейские. – Иркутск, 1920.

Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календарь народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – М., 1993.

Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Поверья, приметы о погоде и сроки сельскохозяйственных работ у крестьян Тобольской губернии // ЕГТМ. – Тобольск, 1898. – Вып. IX.

Скалозубов Н. Народный календарь // ЕГТМ. – Тобольск, 1901. – Вып. XII.

Словарь русских говоров Новосибирской обл. – Новосибирск, 1979.

Словарь русских народных говоров. – М.; Л., 1965. – Вып. 1. и др.

Словарь русских старожильческих говоров Средней части бассейна р. Оби. – Томск, 1965. – Т. 1; 1966. – Т. 2; 1967. – Т. 3.

Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири. – Новосибирск, 1972.

Смирнов В.А. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» и купальская обрядовая поэзия восточных славян // Русский фольклор. – Л., 1981. – Вып. XX.

Смирнов В.А. Литература и фольклорная традиция. – Иваново, 1992.

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.

Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. – М., 1996.

Стадник Ю.А. Кинетика заговорных лечебных ритуалов семейских Забайкалья // ЖС. – 2000. – № 1.

Степанов Н.П. Народные праздники на Святой Руси. – СПб., 1899.

Тендрякова М.В. Мужские и женские возрастные инициации. (Вариант постановки проблемы) // ЭО. – 1992. – № 4.

Терещенко А.В. Быт русского народа. – М., 1847 – 1848. – Ч. I – VIII.

Терновская О.А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974.

Терновская О.А. Пережины в Костромском крае. (По материалам анкеты «Культе и народное сельское хозяйство» 1922 – 1923 гг.) // Славянский и балканский фольклор. – М., 1984.

Токарев С.А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX – начало XX в. – М.; Л., 1957.

Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи. (Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986а.

Толстая С.М. Пахание реки, дороги. (Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986б.

Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры: Взаимное воздействие культур. – Тарту, 1982.

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

Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. – Л., 1981. – Вып. XXI.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982.

Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988.

Топоров В.Н. Три заметки о малых фольклорных формах: 1. Авсень и “авсенекие 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.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Ч. II: Человек. Общество / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск, 1989.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Ч. III: Знак и ритуал / Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. – Новосибирск, 1990.

Трайде Б. Организация половозрастная // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. – М., 1986.

Третьяков А. Шадринский уезд Пермской губернии в сельскохозяйственном отношении // ЖМГИ. – СПб, 1852. – Ч. XLV.

Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. – М., 1959.

Тульцева Л.А. Чернички // Наука и религия. – 1970. – № 11.

Тульцева Л.А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX – XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989.

Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. Рязань. 2001.

Успенский Т. Очерк юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сб. – М., 1859. – Кн. 1.

Файнберг Л.А. Представления о времени в первобытном обществе // СЭ. – 1977. – № 1.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986 – Т. 1, 2; 1987. – Т. 3, 4.

Фразеологический словарь русских говоров Сибири. – Новосибирск, 1983.

- Фрейденберг О.М.** Миф и литература древности. Введение в теорию античного фольклора. – М., 1978.
- Фрэзер Дж.** Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М., 1980.
- Фурсова Е.Ф.** Головные уборы русских крестьянок Южного Алтая во второй половине XIX – начале XX в. // Изв. СО АН СССР. – Сер. истории, филологии и философии. – 1985. – № 9, вып.2.
- 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 в.). – Новосибирск, 1997.
- Фурсова Е.Ф.** Запреты, обереги, обряды, связанные с льноделием (по материалам восточных славян Приобья) // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск, 1997. – С. 128 – 141.
- Харузина В.Н.** Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // Этнографическое обозрение. – 1911. – № 1 – 2.
- Харузина В.Н.** Свадебное печенье «роща» // Этнографическое обозрение. – М., 1914. – № 3 – 4, кн. СIII – CIV.
- Хорватова Э.** Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. – М., 1989.
- Хороводные** и игровые песни Сибири. – Новосибирск, 1985.
- Художественная** культура в докапиталистических формациях. – Л., 1984.
- Цивьян Т.В.** К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор» // Славянский и балканский фольклор. – М., 1984.
- Цыганенко Г.П.** Этимологический словарь русского языка. – Киев, 1989.
- Человек** и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – М., 1987.
- Чернецов В.Н.** Представление о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам религиозных верований. – М., 1959. – Т. LI. – (Тр. Института этнографии).
- Черникова И.В.** Наука и философия о путях выхода из экологического кризиса // Вестн. Том. гос. ун-та. – Томск, 2001. – (Бюл. оперативной информации).
- Чеснов Я.В.** Размышления о народной культуре абхазов // СЭ. – 1989. – № 1.
- Чеснов Я.В.** По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // СЭ. – 1999. – № 5.
- Чистов К.В.** К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. – Л., 1990.
- Чичеров В.И.** Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX вв. Очерки по истории народных верований. – М., 1957.
- Шаповалова Г.Г.** Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л., 1977.

Швецова М. Из поездки в Риддерский край // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1898. – Кн. XXV.

Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Зап. ЗСО РГО. – Омск, 1899. – Кн. XXVI.

Шелегина О.Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). – Новосибирск, 1992.

Шереметева М.Е. Земледельческий обряд «закликание весны» в Калужском крае // Сб. Калужского государственного музея. – Калуга, 1930. – Вып. 1.

Широков А. Сибирский карнавал // Маяк. – 1844. – Т. 17.

Элиаде М. Космос и история. – М., 1987.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициаций и посвящения. – СПб., 1999.

Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991.

Ядринцев Н.М. Раскольничьи общины на границе Китая // Сибирский сб. – 1886. – Кн. 1.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГКМ** – Алтайский Государственный краеведческий музей
АРГО – Архив Русского Географического общества
АРЭМ – Архив Российского этнографического музея
ВСО РГО – Восточно-Сибирское отделение Русского Географического общества
ГААК – Государственный архив Алтайского края
ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея
ЖМГИ – Журнал Министерства государственных имуществ
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
ЖС – Живая старина, журнал
ЗСО РГО – Западно-Сибирское отделение Русского Географического общества
МАЭ – Музей антропологии и этнографии
МНМ – Мифы народов мира
ПССГ – Полный словарь сибирского говора
ПФА РАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
РГО – Русское Географическое общество
СБФ – Славянский и балканский фольклор
СЖС – Сибирская живая старина, журнал
СРГНО – Словарь русских говоров Новосибирской области
СРНГ – Словарь русских народных говоров
СРСГ – Словарь русского сибирского говора
СЭ – Советская этнография, журнал
ЭО – Этнографическое обозрение, журнал
ЭСРЯ – Этимологический словарь русского языка

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (3)

Глава 1

СИСТЕМА ВОЗРАСТНОГО СИМВОЛИЗМА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ (17)

- 1.1. КАТЕГОРИИ “ВОЗРАСТ” И “ВРЕМЯ” В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ (17)
- 1.2. ПРИРОДНО-АСТРОНОМИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ (18)
- 1.3. СПЕЦИФИКА РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ (23)
- 1.4. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ГРУППЫ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ (29)
- 1.5. СИМВОЛИКА ВОЗРАСТНЫХ НАЗВАНИЙ (33)
- 1.6. ВОЗРАСТНАЯ СИМВОЛИКА В КОСТЮМЕ (50)
- 1.7. ВОЗРАСТНОЙ СИМВОЛИЗМ В ОБРЯДОВОМ ПОВЕДЕНИИ (на материалах семейно-брачной обрядности) (64)

Глава 2 ОСЕННЕ-ЗИМНИЙ ЦИКЛ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ. СВЯТКИ. МАСЛЕНИЦА (80)

СВЯТКИ (82)

- 2.1. “С КЕМ ВЕК ВЕКОВАТЬ, ТОГО В ЗЕРКАЛЕ ВИДАТЬ” (85)
- 2.2. МОЛОДЕЖНЫЕ БЕСЧИНСТВА (90)
- 2.3. СВЯТОЧНЫЕ ОБХОДЫ ДВОРОВ (93)
 - 2.3.1. “МАЛЕНЬКИЙ ХЛОПЧИК ПРИНЕС БОГУ СНОПЧИК” (94)
 - 2.3.2. “СЕЮ, ВЕЮ, ПОСЕВАЮ...” (98)
- 2.4. ДЕВКИ-ЩЁДРЫ И ХЛОПЦЫ-ЗАСЕВАЛЬЩИКИ (к проблеме мужского и женского колядования) (103)
- 2.5. РЯЖЕНЬЕ (“деревенский маскарад”) (113)
- 2.6. НАРОДНЫЙ ТЕАТР (121)

- 2.7. “КРЕЩЕНИЕ – СВЯТКАМ ПРОЩЕНИЕ” (122)
 2.8. ПОСИДЕЛКИ, СУПРЯДКИ, ВЕЧЕРКИ. СВАДЬБЫ (122)

МАСЛЕНИЦА (127)

- 2.9. ВСТРЕЧА. КАТАНЬЕ С ГОР И НА ЛОШАДЯХ (128)
 2.10 ВОЕННО-СПОРТИВНЫЕ СОСТЯЗАНИЯ. ВЗЯТИЕ СНЕЖНОГО ГОРОДКА (131)
 2.11. ПРОВОДЫ. ПРОЩЕНЫЙ ДЕНЬ (138)

Глава 3 ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ. ПАСХА. ТРОИЦА (148)

- 3.1. “ВЕСНА-КРАСНА, НА ЧЕМ ПРИШЛА?” (149)
 3.2. БЛАГОВЕЩЕНИЕ. ПРОБУЖДЕНИЕ ЗЕМЛИ (152)
 3.3. “ВЕРБОХЛЁСТ БЬЕТ ДО СЛЕЗ” (153)
 3.4. “ЧЕТВЕРЁЖНАЯ” МАГИЯ (154)

ПАСХА (157)

- 3.5. “УЛОШНЫЕ” УВЕСЕЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ (162)
 3.6. НАЧАЛО ПОЛЕВЫХ РАБОТ. ПАХОТА. СЕВ (164)

ТРОИЦА (вождение березки) (174)

- 3.7. ЗАВИВАНИЕ ВЕНКОВ (174)
 3.8. ВОЖДЕНИЕ БЕРЕЗКИ (177)
 3.9. ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЖДЕСТВО ОБРЯДОВ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ПОГРАНИЧЬЯ (181)
 3.10. ОБЕРЕЖНЫЕ ОБРЯДЫ ЛЕТНЕГО ВРЕМЕНИ (190)
 3.11. ОКОНЧАНИЕ ПОЛЕВЫХ РАБОТ. ЖАТВА (197)
 3.12. “ОВИННЫЕ ИМЕНИНЫ” (204)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (207)

SUMMARY (211)

ЛИТЕРАТУРА (223)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ (237)