

2002-2004 about use of a live hen during funeral at the Russians and the Ukrainians. When analyzing modern funeral ceremonial, the author comes to a conclusion, that it represents a variant of the archaic ceremony on the hen as a symbol of fertility and as a conductor or an embodiment of a soul at the same time.

© 2009

Г.В. Любимова

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ
ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ЦИКЛА У РУССКИХ СИБИРИ:
РАСТИТЕЛЬНАЯ И ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА
В СОЦИОВОЗРАСТНОЙ ИЕРАРХИИ*

Традиционная культура каждого народа строится, как известно, на нескольких «опорных элементах мироощущения», позволяющих осмыслить и описать любые процессы и состояния мира. Воплощенные в реальных природно-космических объектах (река, гора, дерево и др.), указанные элементы получили в литературе название «доминантных символов» традиционного мировоззрения¹. Одним из универсальных символов подобного рода является птица.

Так называемый «птичий пласт» народной культуры относится, по мнению многих исследователей, к необычайно развитым и наиболее древним. В славянской традиции с ним связан широкий круг представлений и обрядовых практик — в том числе воззрения о «небесных птицах» как душах умерших предков, культ птиц в аграрном календаре, брачная символика и пр.². Считается также, что одна из архаичных функций орнитоморфных образов-символов восходит к социальной стратификации общества, являясь отражением древнего синкретизма мифологических представлений, с одной стороны, и социальных отношений, с другой. Было, к примеру, показано, что богатейшая орнитоморфная система, которая обнаруживается в традиционном костюме (включая терминологию головных уборов, деталей одежды, элементов орнамента и пр.), в славянской культуре могла играть роль «своего рода эмблемы для определенных социовозрастных слоев»³.

Социовозрастной аспект орнитоморфной символики рассматривается в статье на материалах календарно-праздничной культуры русского (и шире — славянского) населения Сибири. Выявленные различия между группами сибиряков-старожилов и российских переселенцев конца XIX — начала XX вв. представляются в данном случае особенно показательными в силу того, что носители разных культурных традиций нередко проживали по соседству, в

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-01-00281а, «Орнитоморфные образы в мифологических представлениях славянских, финно-угорских и тюркских народов Сибири и Урала. Сравнительный анализ: проблемы сходства и различия».

сходных природно-климатических условиях, в пределах одних и тех же территориально-административных единиц.

Прежде всего, отметим, что в Сибири, как и в России в целом, «птичьи» названия широко использовались в возрастной терминологии, а именно, для обозначения различных возрастных групп⁴. И если образы диких (лесных и водоплавающих) птиц, как установила Т.А. Бернштам, в традиционной системе возрастного символизма обозначали различные группы молодежи и «молодых», то образы домашних птиц сохранялись за категорией женщин семейных. При этом на первый план выступали мотивы, связанные с культом плодородия⁵. Так, 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 вылётывала / Из тепла гнезда утетьего? / Не сама собой вылётывала / Выводил меня сер селезень / За правое крылышко, за правое перышко»; «Отставала лебедь белая / От стада лебедино, / Приставала лебедь белая / Ко стаду ко серым гусям...»* и т.п.⁶. На протяжении всего обряда жениха называли также «*добрым молодцем*» и «*ясным соколом*» (Там же, лл. 35-35 об.). Добавим к этому, что сибиряки-старожилы среднего течения Оби называли женщин, рожавших одних дочерей или одних сыновей, соответственно «*сорочьей*» («*вороньей*») или «*соколовой*» мать⁷.

Одно из наиболее очевидных проявлений почитания птиц в сибирском народном календаре было связано с ранним великопостным периодом, повсеместно отмеченным обычаями «закликания весны», которую, как считалось, приносили прилетавшие из теплых стран птицы. Главную роль в символическом пробуждении земли, а также в ритуальных призывах и встрече весны играли девушки и женщины, поскольку представления о женской природе земли лежали в основе всех обрядов, пронизывавших земледельческую сферу. Отметим, что выпекание обрядового печенья в виде «жаворонков» и «куликов» было при этом характерно не столько для сибиряков-старожилов, сколько для российских переселенцев из западных, центральных и южных губерний России⁸.

Ярким проявлением брачной символики, присущей орнитоморфным образам (в данном случае, образу воробья) и соотнесенной с символикой роста и созревания, может служить девичья обрядовая игра украинских переселенцев, которая разыгрывалась в ходе «уличных» молодежных гуляний, начинавшихся после Пасхи. 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?»*. Находившийся в кругу парень отвечал: *«Только поехали пахать!»*. Далее шла «подпляска»: *«Чуешь ли, воробей, / Знаешь ли, молодой, / Как у девушек мак поспел, / Как у красных зеленый забурел?»*, на что парень отвечал: *«Нет, не видал, / Нет, не слышал»*. После этого все повторялось с начала, а на вопрос, не поспел ли мак, парень каждый раз говорил: «*взошел*», «*отцвел*», «*созрел*» и т.п. (ПМА, 1988; записано от Ф.С. Афанасьевой, 1908 г.р., с. Ивановка, Курьинский р-н, Алтайский край). Являясь своего рода «текстами творения», подобные игры не только продуцировали будущий урожай, но также имели непосредственное отношение к

социальным и возрастным процессам, являясь метафорическим отражением готовности девушек к вступлению в брак⁹.

Редкий для Сибири обряд «крещение и похороны кукушки», приуроченный к троицкому периоду, был записан от потомков курских переселенцев, проживающих в настоящее время на территории б. Мариинского уезда Томской губернии (ПМА, 2002, 2003; Мариинский, Чебулинский и Тяжинский р-ны Кемеровской обл.).

В литературе неоднократно отмечалось типологическое сходство этого и других обрядов весенне-летнего пограничья. В своем классическом варианте подобные обряды, как установлено, имеют трехчастную структуру: изоляция героя ритуала («прелиминарный» период) — его временная ритуальная смерть («лиминарный» период) — последующее воскресение («постлиминарный» период), описанную в свое время А. Ван Геннепом применительно к обрядам перехода и обрядам жизненного цикла в целом¹⁰. К календарной обрядности указанная схема была адаптирована А.К. Байбуриным, который показал, что традиционный сценарий календарного праздника включает в себя такие этапы, как изготовление ритуального символа, торжественный вынос его за пределы селения и обязательное уничтожение путем предания огню, воде или земле. Последующее «воскресение» символа (в отличие от обрядов перехода) осуществляется уже «не столько на уровне действий, сколько на уровне представлений»¹¹.

Ориентированные на воспроизведение структуры и семантики погребального обряда эти обрядовые действия получили в литературе название «вторичных похорон»¹². Вслед за А. Ван Геннепом было предложено рассматривать календарные «проводы» как *rites de passage*. Сожжение ритуального символа, его пускание по воде или растерзание в поле, по мнению Л.Н. Виноградовой, представляют собой «равнозначные действия в рамках разных локальных вариантов одного и того же обряда». Все это, как пишет исследовательница, дает возможность проследить «непрерывную линию изменений, цепь постепенных переходов», соединявшую все типы подобных ритуалов, семантическое тождество которых восходит к архаичным представлениям о различных «путях перехода в загробный мир». При этом основу названных ритуалов, считает автор, составляет идея о «необходимости изгнания (выпроваживания в страну смерти) душ умерших, периодически посещавших своих родственников в определенные календарные периоды»¹³.

На материалах обряда «похороны кукушки» рассмотрим еще один аспект календарных «проводов», также связанный с переходом, но уже не *мифологическим*, а *социальным*, а именно — с изменением социовозрастного статуса участников обряда. В этой связи отметим, что еще А. Ван Геннеп настаивал на разделении понятий физиологической зрелости и зрелости социальной, совпадающих, как писал автор, лишь изредка.

Согласно концепции, разработанной отечественными исследователями, на ранних стадиях организации возрастных систем категория *социального* возраста в допустимых пределах соответствует категории возраста *биологического*. Иными словами, социальная зрелость индивида наступает ко времени достижения им физической зрелости и определяется моментом прохождения инициации.

Со временем социальная зрелость индивида начинает определяться другими факторами и, прежде всего, социальным статусом его семьи. Теперь членами возрастного объединения становятся не автоматически (одновременно с группой сверстников), а индивидуально. При этом происходит смещение деятельности самих возрастных групп из производственной сферы в сферу ритуала¹⁴.

В ходе полевых исследований нами было зафиксировано два варианта обряда, связанных с разными способами изготовления ритуального символа — кукушки. В Чебулинском районе куклу-кукушку делали из отходов от переработки льна, в результате чего получалась антропоморфная фигурка с подчеркнuto женскими признаками: *«Скатаешь хлопья, обтянешь чем-нибудь, ниткой подвяжешь — это голова. Грудочки тоже из хлопьев скатаешь, ручки сделаешь, талию затянешь, рубашку с платьем наденешь, платочек повяжешь — чтоб все, как у девки было»* (записано от О.Д. Дюкаревой, 1933 г.р., с.Курск-Смоленка). В Тяжинском районе птицу-кукушку делали из травы: *«птичку эту, кукушку, цветами украшали, хвост из травы приделывали, крылышки вырезали, лапочки, как у курицы, клювочки вставляли и глазки из конопляных семечек»* (записано от М.Н. Моргуновой, 1912 г.р., с.Новая Покровка).

В первом случае куклу-кукушку несли в лес, где и закапывали под березой: *«Ребятишки, ровесники наши, несут коробочку с куклой, а мы, девчонки, сзади идем и плачем: «Что же ты, моя дочечка, так рано ушла, на кого ж ты меня оставила?». Выроем ямку, а коробочку эту закроем и закопаем»*. Во втором случае, напротив, птица-кукушка изготавливалась прямо в лесу, потом ее несли к одной из участниц в дом, где она и стояла, *«пока не посохнет, не пожелтеет»*. Только тогда ее выбрасывали *«под крыльцо в ограду»*.

В описании М.В. Красноженовой, зафиксировавшей данный обряд у той же группы переселенцев около ста лет тому назад, также подчеркивается, что участие в нем принимали молодые девушки, которые изготавливали ритуальный символ в лесу из цветка «кукушкины слезки». В этом — материалы исследовательницы дублирует наши записи из Тяжинского района. Однако последующие обрядовые действия, связанные с захоронением ритуального символа, сближают их с нашими записями из Чебулинского района.

Кроме того, у М.В. Красноженовой подробно описана процедура кумления участниц обряда¹⁵, полностью выпущенная в рассказах наших информаторов. В связи с этим отметим плодотворную гипотезу И.М. Денисовой, согласно которой смысл кумления, то есть, установление ритуальной связи между участницами подобных обрядов, состоял в испрашивании еще не рожавшими женщинами потомства у дерева или божества в образе кукушки в обмен на ленты, цветы и прочие символы¹⁶.

Сходными функциями наделялся образ кукушки в традициях самодийцев и угров. Согласно поверьям селькупов, проживавших в середине XIX в. на севере Томской губернии, услышав кукушку, «женщина берет из своей... швейной сумки семь иголок и идет к тому дереву, где слышится кукование. Она обходит это дерево по солнцу семь раз, на каждом кругу втыкая по одной игле в ствол. Если кукушка не улетит — к счастью, улетит — к несчастью...»¹⁷. В поисках ответа на вопрос, «зачем убивать кукушку», восседающую «на вершине семикорневого дерева», А.В. Головнев приходит к выводу, что, совершая подобные действия, жен-

щина становится сопричастной самому божеству, получая при этом от него самый ценный дар — способность к продолжению жизни, к деторождению¹⁸.

Проведенный анализ половозрастной структуры славянских весенне-летних обрядов подтвердил, что в своем традиционном варианте все они отличались устойчивым составом исполнителей, исключавшим участие мужской части населения. Главная роль в них принадлежала девушкам и молодым женщинам («девицам и молодницам» согласно многим источникам). Рассмотрим вопрос об отношении главного персонажа подобных обрядов к ритуальному символу, находившемуся в центре обрядовых действий.

На территории исконного бытования обряда «похороны кукушки» (Тульская, Калужская, Брянская, Орловская, Курская и Белгородская губернии) были зафиксированы варианты, главная роль в которых отводилась изображавшей кукушку девушке. «Особой разновидностью кукушки», как пишет в этой связи Е.А. Журавлева, являлась «девушка с поднятыми над головой руками»: запястья ее касались головы, а сложенные вместе кулаки были повязаны белым платком. Очень часто такую девушку так и называли — *кукушка*¹⁹. Обратим внимание на то, что уничтожение ритуального символа (кукушки) в ходе обряда совершалось самим главным персонажем (девушкой-кукушкой), имя которого, как видим, совпадало с названием символа.

Наиболее характерным типом подобных обрядов для Сибири следует признать троицкий комплекс с березкой. В одном из вариантов обряда, записанном в начале XX в. в Тюменском уезде Тобольской губернии, главную роль исполняла девочка 10-12 лет, которая принимала участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженного в девичью одежду дерева. Вечером, на берегу реки или озера деревце разряжали, а девочка, которую, как подчеркивается в описании, также называли *березкой*, бросала его в воду²⁰. Заметим, что приведенные материалы представляют собой прямую иллюстрацию гипотезы В.Я. Проппа о «фазах рождения божества растительности», согласно которой воплощением отделяемой от дерева растительной силы являлось на определенной стадии антропоморфное существо. Особенно хорошо эта фаза, по мысли автора, представлена русскими материалами, когда «дерево несет девушка или девушка идет под деревом, как бы воплощая его»²¹.

И в данном случае ритуальный символ (троицкая березка) также выступает как атрибут главного персонажа (девочки-березки), а его уничтожение, по всей видимости, метафорически означает ритуальную смерть самой исполнительницы. Приведем в связи с этим важное методологическое суждение О.М. Фрейденберг о том, что «в первоначальной жертве субъект и объект слиты, это единая нерасчлененная пассивно-активная форма»; в архаическую эпоху, считает исследовательница, «жертвоприношение есть обряд, в котором объект представляет собой то же самое, что и субъект»²².

Типологически сходный обряд «*вождение колоса*», записанный в середине XIX в. во Владимирской губ., также характеризовался наличием главной исполнительницы — «*специально наряженной и украшенной лентами девочки лет 12-ти — колоска*». Шествие процессии с нею завершалось возле ржаного поля, где девочка срывала горсть созревающих колосьев и позже бросала ее у церковной стены²³. Уничтожение ритуального символа (ржаных колосьев) здесь, как и

в обряде с троицкой березкой, совершалось героиней ритуала (девочкой-колоском), являвшейся в то же время олицетворением указанного символа. Таким образом, как писал в свое время Б.А. Рыбаков, «для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов» (то есть, в календарную пору, когда «совершался переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости») выбирались именно девочки-подростки («колоски»), «сами находившиеся в периоде созревания»²⁴.

В случае отсутствия ритуального символа той или иной форме символического умерщвления подвергался сам герой ритуала: участницы обряда «*вождение русалки*» к примеру, при подходе к ржаному полю срывали зелень и венки с ряженой русалкой девушки и толкали ее в жито²⁵ (результаты анализа представлены в табл. 1).

Таблица 1

**СООТНОШЕНИЕ ГЛАВНОГО ПЕРСОНАЖА И РИТУАЛЬНОГО СИМВОЛА В
ОБРЯДАХ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ПОГРАНИЧЬЯ**

Название обряда, ареал его распространения и время фиксации	Календарная приуроченность	Главный персонаж (герой) ритуала	Ритуальный символ и действия с ним
«Похороны кукушки», Томская губ., Мариинский у., (Красноженова, 1914)	Праздник Вознесения — Троицын день	В сибирских описаниях главный персонаж ритуала отсутствует*	Украшенный бусами и лентами цветок «кукушкины слезки», который девушки-подруги закапывают в лесу
«Проводы березки», Тобольская губ., Тюменский у., (Гордцов, 1915)	Троицкая неделя	«Девочка-березка» 10-12 лет, принимавшая участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженного в девичью одежду деревца	Деревце березки, которое вечером на берегу реки или озера «девочка-березка» разряжает и под пение «жалобных песен» бросает в воду
«Вождение колоса», Владимирская губ., Юрьевский у., (АРГО, сер. XIX в.)	Период цветения и колошения ржи	Специально наряженная и украшенная лентами девочка лет 12-ти — «колосок»	Горсть созревающих колосьев, которую «девочка-колосок» срыгает в ржаном поле, а позже бросает у церковной стены

*в «российских» — в качестве «героя ритуала» может выступать «девушка-кукушка» (Журавлева, 1998)

Определение типологической принадлежности подобных обрядов связано с определенными трудностями. Обладая набором признаков, характерных для обрядов календарного цикла (прежде всего, очевидной приуроченностью к определенному календарному периоду) рассмотренные ритуалы обнаруживают

явную связь с обрядами жизненного цикла (пространственное перемещение героя ритуала, его временная ритуальная смерть и пр.). По этой причине указанные ритуальные действия можно рассматривать как переходные, по своей сути, обряды совершеннолетия.

«Девушки и девушки» в названных обрядах выступают как представительницы особой социовозрастной группы, члены которой обладают общим, с точки зрения традиционной культуры, биосоциальным статусом как лица, уже достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями. Именно они, судя по многочисленным материалам, и являлись организаторами переходных обрядовых действий, главная роль в которых отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году. При этом сама приуроченность девичьих переходных обрядов ко времени весенне-летнего пограничья была, по всей видимости, не случайной, поскольку представления о сопоставимости и взаимодействии человеческих жизненных циклов и циклических явлений природы являлись существенной и устойчивой чертой традиционного мировоззрения в целом.

Происхождение обряда «похороны кукушки», согласно гипотезе, выдвинутой Т.А. Бернштам, было связано с неким переходно-возрастным обрядом девушек-невест и девушек, «вступавших в определенное время года в ритуальную связь между собой и в сакральную — с тайной высшей силой», представленной образом кукушки²⁶. Таким образом, русские сибирские материалы, зафиксированные во второй половине XIX — начале XX вв., сохранили глубоко архаичные мифологические представления и связанные с ними ритуальные практики, в которых наступление социальной зрелости (в данном случае, переход девушек в категорию «невест») ставилось в непосредственную зависимость от достижения ими физиологической зрелости.

В заключение отметим, что вопрос о переходных обрядах в славянской культурной традиции вплоть до настоящего времени остается дискуссионным. Впервые он был поставлен еще Д.К. Зелениным, который вскрыл связь обряда «скакания в поневу» с празднованием совершеннолетия девушек и тем самым отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что «обряды инициаций на девушек не распространяются»²⁷.

В отечественной литературе, в той или иной мере касавшейся данного вопроса, наметилась до некоторой степени парадоксальная ситуация. С одной стороны, со ссылкой на классический труд В.Я. Проппа, посвященный русской волшебной сказке, исследователи отмечают детальную разработку и широкую представленность сюжета инициации в славянском повествовательном фольклоре²⁸. С другой стороны, многие авторы выражают сомнение в том, что переходные обряды когда-либо существовали у восточных славян в четко оформленном виде: «факт существования инициационных обрядов у славян, — пишет, к примеру, Е.С. Новик, — не зафиксирован»²⁹. В.И. Еремина также отмечает, что древние славяне «не знали инициации как ритуального действия в целом»³⁰.

По мнению Т.А. Бернштам, элементы переходных обрядов, составлявших «более или менее самостоятельную обрядовую систему», были включены в различные обрядовые циклы — календарный, родильно-крестильный, свадебный и похоронно-поминальный³⁰. Отсутствие инициации у славян, как считает

А.К. Байбурин, компенсировалось, таким образом, тем, что «ее функции в какой-то мере оказались распределены между другими обрядами»³¹. Более того, в совместной с Г.А. Левинтоном статье, автором было выдвинуто предположение, что «не наличие, а именно отсутствие» ритуала явилось основанием для появления фольклорных текстов на сюжет инициации³².

Применительно к славянской культурной традиции можно, по всей видимости, вести речь об особой системе переходных обрядов, существовавшей либо самостоятельно, либо, что более вероятно, — в качестве составной части других обрядовых циклов, которая фиксировала различные состояния человека, связанные с изменениями его социовозрастного статуса. Одним из примеров подобного рода и является обряд «похороны кукушки», зафиксированный у курских переселенцев.

Сравнение обрядовых комплексов старожилов и переселенцев Сибири выявило крайне неравномерное функционирование образа птицы в фольклоре и традиционной обрядности разных групп славянского населения. Причины указанных различий в значительной степени обусловлены особенностями исторического и духовного опыта разных групп старожилов и переселенцев Сибири, а также спецификой их адаптации к окружающей среде и природно-климатическим условиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 27-29.
2. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография, 1982, №1. С. 22; *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163; *Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 30, 115 и др.; *Фурсова Е.Ф.* Орнитоморфная символика в декоративно-прикладном искусстве крестьян Барабы, Кулунды и Алтая конца XIX — начала XX вв. // Археология, этнография и антропология Евразии, 2006, №2 (26). С. 126-136 и др.
3. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян. С. 24, 26.
4. *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX — начала XX вв., Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004. С. 36 и др.
5. *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян. С. 23-24.
6. ГААК. Ф.163. Д.214. Оп.1. Л.37-38.
7. *Словарь русских старожильческих говоров Средней части бассейна р. Оби.* Томск, 1967. Т.3. С. 162, 168.
8. *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника. С. 148, 150-151, 207.
9. Там же. С. 164. Безотносительно к социовозрастным процессам на связь хороводных игр под названием «Мак» и «Воробей» указывается в ст.: *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре. С. 167-168.
10. *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 98-99.
11. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов). СПб, 1993. С. 122, 179-180.

12. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 180.
13. Виноградова Л.Н. Календарные проводы как *rites de passage* // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: тезисы докладов конференции. М., 1985. С. 23-26; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 108-109 и др.
14. См: Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. С.67; Калиновская К.П. К проблеме организации возрастных систем // Советская этнография, 1982, №1. С. 60-61.
15. Красноженова М.В. Из народных обычаев крестьян деревни Покровка // Известия Красноярского подотдела ВСО ИРГО. Красноярск. 1914. Т.II. Вып.6. С. 83.
16. Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 127-130.
17. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 519.
18. Там же. С. 527.
19. Журавлева Е.А. Структура русского обряда с «кукушкой» // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова: ученые записки. М., 1998. Вып. 4. С. 195.
20. Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1915. Вып. 26. С. 6-7.
21. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). СПб., 1995. С. 108-109.
22. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Введение в теорию античного фольклора. М., 1978. С. 92.
23. АРГО. Р.6. Оп.1. Д.22. Лл.27-31.
24. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 180.
25. Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. С. 115.
26. Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология: сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. № 37. С. 197.
27. Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб., 1911. Вып.2. С. 236-239.
28. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 65.
29. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 13.
30. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 93.
31. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 53.
31. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 65.
32. 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. С. 241.

TRADITIONAL CEREMONIES AND HOLIDAYS OF SPRING-SUMMER CYCLE AT
RUSSIANS IN SIBERIA: VEGETATIVE AND ORNITHO-MORTHIOUS SYMBOLISM
IN SOCIO-AGE HIERARCHY

G.V. Lyubimova

On the basis of the archival, published and field materials the study examines the role of ritual symbols of vegetative and ornitho-morth origins of traditional festive culture within the Russian population of Siberia. The focus of the work is typologically similar ceremonies of a spring-and-summer cycle (such as «funeral of a cuckoo», «seeing off a birch», «carrying an ear», etc.) their comparative analysis allowed the author to relate them to transitive ceremonies of the maiden majority and to reveal ritual forms where appeared changes of the socio-age status of participants.

© 2009

М.А. Овчарова

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД МОРДОВСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
АЛТАЙСКОГО КРАЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ
(по материалам полевых исследований)

Время появления первых мордовских переселенцев на землях Алтая определить сложно. До середины XIX в. они осваивали Томский и Мариинский округа, создав несколько районов относительно компактного расселения; хотя в основном мордва была дисперсно распределена в русских деревнях.

Алтайский горный округ на тот момент был закрыт и мордовские переселенцы, избегая приписки к кабинетским заводам, старались остановиться на государственных землях. С открытием Алтайского горного округа для переселенцев в 1865 г. мордва приняла активное участие в его заселении. Из всех новоселов, прибывающих в Томскую губернию (к которой в то время относился Алтай), мордовские переселенцы (в конце XIX в.) насчитывали 0,7 % (14888 чел.)¹.

Основной зоной расселения мордвы в этот период стало Бийское Приобье. В Барнаульском округе проживало 47 % всего мордовского населения губернии — 7033 чел. (1,2 % по округу); в Змеиногорском округе мордва составляла 1716 чел. (0,7 % населения) и стояла на третьем месте после русских и казахов; в Бийском — 1396 чел. (0,4 % населения).

Отличительной особенностью расселения мордвы на Алтае периода Столыпинской аграрной реформы стало образование этнически однородных поселений. В 1906–1911 гг. поменялся социальный состав мордовских переселенцев — это были представители беднейших слоев, которые нуждались во взаимной поддержке. В тот период на Алтае было образовано более 40 поселков с преобладанием мордвы, и в их числе — 25 моноэтнических.

Процесс переселения продолжился в 1920–1930-е гг. Как известно, засуш-