

В. П. Федорова

СВАДЬБА
В СИСТЕМЕ КАЛЕНДАРНЫХ
И СЕМЕЙНЫХ
ОБЫЧАЕВ СТАРООБРЯДЦЕВ
ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ



04 03
14

С3.52(236)
33 +

Министерство общего и профессионального образования
Российской Федерации
Курганский государственный университет

В.П.Федорова

СВАДЬБА

В СИСТЕМЕ

КАЛЕНДАРНЫХ И

СЕМЕЙНЫХ ОБЫЧАЕВ

СТАРООБРЯДЦЕВ

ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ

1.229.660



Курганская областная
Библиотека им.
А. К. Югова
Книгохранение
Курган 1997

1138

002k

ББК 81.2Р-43-002.1

Ф-33

Федорова В.П. Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. Курган: Издательство Курганского госуниверситета, 1997. 283 с.

Предлагаемая монография - первая попытка показать своеобразие свадьбы старообрядцев Южного Зауралья и ее место в обрядовом календарном и семейном комплексе. Исследуются архаические рудименты народной культуры и лирика свадьбы. Рассматривается обрядовая практика как реализация идеологических воззрений и мифологических верований, доминирующих в названном социуме. Работа адресуется фольклористам, вузовским преподавателям, школьным учителям, краеведам, студентам филологических факультетов по специальности 021700 (направление 520300).

Рис.25.

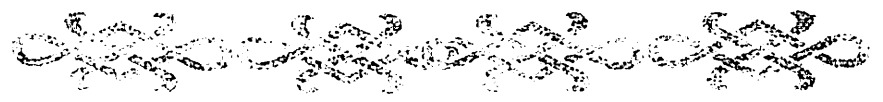
Ответственный редактор **С.В. Минеева**

Рецензенты:

доктор педагогических наук, профессор **А.Д. Сазонов**
кандидат филологических наук **Н.А. Подгорбунских**

ISBN 5-86328-173-1

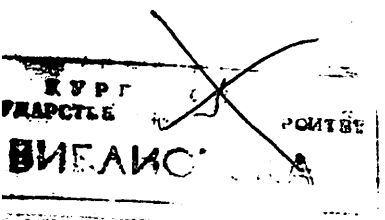
© Курганский
государственный
университет, 1997



ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о месте свадебной обрядности в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья (Курганская область) выходит на обобщенную проблему социального характера, которую можно обозначить как "реформы". Крутая ломка привычного религиозного "лада", произведенная патриархом Никоном с согласия царя Алексея Михайловича, а затем закрепленная жестким и насильственным поворотом во всех сферах жизни деятельностью Петра I, вызвала раскол в русском религиозном мире, сопротивление насильственно вводимым мерам. Реформа середины XVII века - своеобразная "перестройка" - привела к тяжелым последствиям. Чего стоят взаимные проклятия никониан и хранителей "древлего" благочестия, их противостояние! По святому вопросу о вере был расколот целый народ. Обе части верующих противостояли друг другу, только себя считая правыми. Замирение (снятие взаимных проклятий, признание равенства вер) произошло в 1971 г. Но замирение не означает единства. Старообрядчество осталось само по себе, а православие - само по себе. Изучение реформы и ее последствий может дать ключ к разгадке многих позднейших "перестроек", проводимых без оглядки на историю страны, менталитет народов, ее населяющих. Результат реформы Никона - вечный укор бездумным и силовым методам "отрешения от старого мира" по иноземным стандартам и меркам, которые представляются реформаторам истиной в последней инстанции.

Цель исследования - выявить место свадьбы старообрядцев в календарной и семейной обрядности указанного региона. Данная цель конкретизируется в следующих задачах: определить влияние социальных, исторических, экономических, демографических условий на изучаемый обряд; установить взаимосвязи свадьбы с зим-



ней календарной обрядностью, досвадебными и послесвадебными обычаями; рассмотреть специфику драматургии и художественного мира свадьбы.

Методика базируется на современных исследованиях в области эстетики, этнографии и фольклористики. Анализ материала ведется в соответствии с конкретно-историческим принципом, который предполагает исследование исторически детерминированных явлений духовной культуры. Обращение к сравнительно-историческому принципу позволяет установить древние истоки общерусской свадебной обрядности, проявившиеся в свадьбе зауральских старообрядцев в конкретных хронологических рамках, и то неповторимое, что связано с экономическими, социальными, демографическими условиями края. Использование сравнительно-типологического метода позволяет обнаружить общие этико-эстетические принципы художественного творчества, характерные для различных форм семейной обрядности. Обращение к свадьбе старообрядцев Южного Зауралья позволяет открыть неизвестную страницу культуры названного социума, донесшего до нас глубинные пласты духовного бытия русского народа, и вместе с тем выявить локальное своеобразие общерусской свадебной традиции в ее связи с земледельческим календарём

О продуктивности регионального изучения свадебной обрядности свидетельствуют работы А.М. Листопадова, Р.П. Потаниной, Д.М. Балашова, Ю.И. Марченко и Н.И. Калмыковой, Ф.М. Селиванова, В.И. Жекулиной, И.В. Зырянова, Н.И. Савушкиной, А.М. Новиковой, (1) и др. Доказательством значимости регионального аспекта исследования свадьбы является заслуженное признание книги "Русский свадебный обряд" (М., 1978), вобравшей работы о локальной реализации общерусской традиции свадебной обрядности в различных регионах. Вместе с тем карта региональной жизни русской свадьбы далека от заполнения. Рецензируя литературу 80-х гг. XX века о русской свадьбе, В.И. Жекулина отметила важность ре-

гионального исследования свадебной обрядности, без которого невозможны обобщающие работы о свадьбе русских, ее истоках, исторических судьбах, своеобразии, характере связи с действительностью. Тезис о том, что, "чем больше будет появляться работ с широким, "комплексным" охватом местного свадебного материала, тем скорее мы продвинемся к существенному пониманию истории русской свадьбы" (2), представляется бесспорным. При этом отметим незначительный круг исследований по свадебному обряду старообрядцев - верных хранителей древней традиции. Монография Р.П. Потаниной (3), посвященная свадьбе семейских*, остается единственной обобщающей работой в этом плане. Восполняет пробел ряд статей, помещенных в сборнике "Русский народный свадебный обряд" (4). Отдельные наблюдения сделаны попутно, в связи с различными аспектами старообрядчества (5).

Свадебные обычаи старообрядцев Южного Зауралья стали предметом внимания исследователей в последние двадцать лет. Курганским пединститутом (ныне Курганский государственный университет) проведено 14 экспедиций. Организовывались также экспедиции Шадринским пединститутом и Курганским областным научно-методическим центром по фольклору и народной культуре (ОНМЦ). Автором данной работы сделаны индивидуальные записи по фольклору старообрядцев края. Издана книга (6), опубликованы статьи (7). Свадьба зауральских старообрядцев в силу обширности региона и объема собранных материалов может быть предметом специального изучения.

Основой монографии стали первичные записи 80-90-х гг. XX века в старообрядческих селах Южного Зауралья, привлечены публикации и материалы центральных и сибирских архивов. Преклонный возраст информантов, их ссылки на рассказы старших позволяют датировать продуктивную жизнь исследуемого материала концом XIX в. - 50-ми гг. XX века. В научный оборот вводится уни-

* Семейские - забайкальские старообрядцы



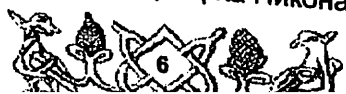
кальный неисследованный материал полевых записей. Это расширяет представления об исторических судьбах русской свадьбы в целом и ее региональном бытовании. Путем комплексного исследования русской семейной обрядности показано центральное место в ней свадьбы. Обращение к свадьбе довольно замкнутого социума, строго соблюдавшего традицию, позволяет реконструировать ряд компонентов семейной обрядности, дошедших в других регионах в глухих отзвуках или исчезнувших. Анализ лирики дает основания ставить вопрос о времени активного формирования корпуса свадебной обрядовой лирики, ее художественном мире. С целью сохранения эмоциональности воспоминаний старожилов-зауральцев об обычаях своей молодости (а через рассказы раскрывается отношение к традиционной русской крестьянской жизни) в ткань текста работы намеренно иногда вплетаются интонации и лексика информантов.

Практическая ценность работы состоит в том, что ее результаты могут быть использованы в исследованиях, связанных с русской семейной обрядностью, историческими судьбами русской духовной культуры, региональным изучением фольклора, старообрядчеством. Исследование найдет применение в преподавательской деятельности (курсы русского фольклора, краеведения).

Тема данной работы обязывает осветить хотя бы кратко историю возникновения такого явления, как старообрядчество, или раскол.

В.И. Даль так характеризует его: *"Раскол - отступление от учения и правил церкви. Русский раскол основан на желании хранить старину и чистоту веры и на убеждении, что прочие от нее отклонились, почему и зовут себя староверами, старообрядцами; но затем и самый раскол расщепился на десятки толков, нередко и поныне вновь возникающих..."* (8).

Старообрядчество - следствие разрыва русской православной церкви в результате реформ патриарха Никона. Они касались бо-



гослужбных книг, характера отправления церковных служб и обрядов, а также крестного знамения и т.д.

Даже Иерусалимский патриарх Паисий, подталкивавший Никона на реформы, пытался остудить кавалерийскую атаку реформатора. Он советовал патриарху Московскому и всея Руси быть более терпимым к мелким различиям, которые появились в обрядах поместных церквей, *"не устраивать свары, и особенно в вещах, которые не принадлежат к числу главных и существенных..."* (9).

Московское государство, царская власть открыто приняли и поддерживали новую веру. В 1666 г. Собор из десяти епископов признал, что реформа Никона - не его частное дело, а деяние царя, церкви и епископата. Собор отсек от русской православной церкви сторонников старой веры, предав проклятию ревнителей старых обрядов, "еретиков". Противники новой церкви *"должны были подвергнуться царским сиречь казням по градским законам"* (10).

Термин "раскол" обозначает и процесс (внутренний разрыв русской церкви), и явление. Одни его толкуют как религиозное движение против никоновых реформ, ограниченное рамками XVII века (11). Другие понимают его более расширительно: как протест против нововведений Никона и защиту старых обычаев. При этом ставится знак равенства между расколом и старообрядчеством (12). В обыденном сознании сторонников "древлего" благочестия исследуемого региона устоялся термин "старообрядцы", который отождествляется с другим - "двоеданы". Слово "раскольник" почти не встречается в живом бытовании. В работе как синонимы употребляются термины "двоеданы", "старообрядцы", "староверы".

По содержанию антиреформаторское движение было сложным. Религиозные мотивы в нем переплетались с идеями национального самостояния. Протопоп Аввакум обличал царя Алексея Михайловича в забвении своего, русского, и интересе ко всему чужеземному, западному, призывал царя задуматься над судьбой Московского царства, предостерегал от лукавства греческих пастырей, чья



церковь оказалась под турецким игом. "Поганые", "мерзкие Богу" "латинские" обычаи и "немецкие поступки" постоянно обличались первоучителем раскола и его последователями с точки зрения свободы и самостоятельности отечества. Так, Аввакум в челобитной к Федору Алексеичу предупреждает царя от доверчивости по отношению к чужеземным "идеологам", напоминая, что при Алексее Михайловиче они "творили", что им было "велено". Историческими фактами убеждает Аввакум Федора Алексеича быть стойким в исконной вере своих прадедов, а не доверять иноземцам, которые "своего-то царя Константина, потеряв безверием, предали турку, да и моего Алексея в безумии поддержали" (13).

Действительно, в политике государства было много таких шагов, которые невольно убеждали в правоте обличений Аввакума. Например, наемным иностранным полкам давались такие льготы, какие и не снились стрельцам. Иностранцам прощалось и спускалось решительно все. "На насильничанье последних постоянно подавались челобитные, из которых видно, что иностранные солдаты "чинили обиды и налоги (!) всякие, в торгах всякий товар грабили, людей по улице били и грабили... попов хватали, били и увечили". Эти условия толкали стрелецкое войско в оппозицию к дворянскому правительству и сближали его с расколом; в стрелецких полках староверы составляли значительное большинство" (14). Как видим, раскол вобрал в себя еще и социальные мотивы. Мечтой о царстве равенства и вольностей были овеяны Соловецкое восстание (1705-1706) а также революционные движения на Дону, в том числе Булавинский бунт 1705-1717 г.г. Активная часть сторонников старой веры примкнула к Крестьянской войне под предводительством Степана Разина (1667-1671), к Крестьянской войне под руководством Емельяна Пугачева (1773-1775).

Сложно не только содержание раскола, но сложна и его история. Начинаясь раскол с выступлений профессиональной оппозиции приходского клира. Но постепенно она угасла. Однако ее идеи

нашли поддержку среди самых разнообразных слоев: остатков боярства, стрелецкого сословия, посадского люда и крестьянства. Каждая среда понимала "древнее" благочестие по-своему.

Крестьянство, в частности, видело в нем возможность жить по-старому, возвращение к менее жестокой эксплуатации. Острое неприятие реформы, разочарование в "помазаннике божьем", с одной стороны, усиление религиозного и государственного гнета, с другой, породили идею о дьяволе, царствующем над миром, проливающим вездеху, где слаба вера, которую старообрядцы-крестьяне понимали и как нравственные устои. Мечта о торжестве старых обрядов и социальном равенстве, надежда на возмездие стали основой эсхатологических взглядов. Крестьяне не могли понять, как можно разрушать свое, родное, царю и патриарху - первым лицам в государстве. Как можно преследовать тех, кто следует вере дедов-прадедов? Ответ свелся к мысли о кознях дьявола. Испытывая жесточайшие гонения, не видя ни в ком защиты, крестьяне стали возлагать надежды на правый божий суд, который будет вершиться с наступлением приближающегося конца света. Мир, захваченный дьяволом, не может не быть разрушенным. Наказание божие должно быть справедливым, перед ним все окажутся равными. Со всех одинаково спросится за дела, за отношение к древней церкви. Спасение души будет зависеть не от богатства и знатности, а от праведности и чистоты.

Эсхатологическими взглядами многое определено и в жизни старообрядцев Южного Зауралья. Представление о конце света питало религиозное рвение, яростную защиту старины, обязывало хранить обычаи дедов как основу спасения от духовной гибели. В том числе оберегались семейные обряды, в частности, свадебные. Вне эсхатологических взглядов трудно понять истовое исповедование заветов "дедов-прадедов", сохранение архаических форм общественной жизни, быта, обычаев.



1. *Листопадов А.М.* Старинная казачья свадьба на Дону. Ростов-на-Дону, 1947; *Зырянов И.В.* Чердынская свадьба. Пермь, 1969; *Банин А., Вадакария А., Жекулина В.* Свадебные песни Новгородской области. Л., 1974; *Селиванов Ф.М.* Старинная севская свадьба. Записи и свод О.А. Славяниной. Подгот. текстов и ред. Ф.М. Селиванова. М., 1978; *Миненко Н.А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII - первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979; *Русская свадьба Карельского Поморья.* Петрозаводск, 1980; *Зорин Н.В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981; *Новикова А.М., Пушкина С.И.* Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981; *Калужникова Т.И., Липатов В.А.* Традиционная свадьба как музыкально-драматическое единство (По современным записям в пос. Билимбай Свердловской области) // Бытование фольклора в современности (На материале экспедиций 60-80 г.): Сборник научных трудов. Свердловск, 1983. С. 85-120; *Гузикова О.Б., Коротин Е.И.* Реконструированный свадебный обряд уральских казаков // Бытование фольклора в современности... С. 120-137; *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшенье и на Уфтюге (Тарногский р-н Вологодской области). М., 1985.

2. *Жекулина В.И.* Русская свадьба в публикациях 1980-х г. // Русский фольклор. Л., 1989. Т. XXV. С. 207.

3. *Потанина Р.П.* Свадебная поэзия семейских Забайкалья. Улан-Удэ, 1977. В книге дается библиография по быту и свадьбам старообрядцев, поселившихся за Байкалом.

4. Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. В плане исследования свадьбы старообрядцев представляют интерес следующие статьи: *Макашина Т.С.* Свадебный обряд русского населения Латгалии. С. 138-158; *Липинская В.А., Сафьянова А.В.* Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа. С. 180-201.

5. *Лебедева А.А.* Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольско-

кой губернии (XIX - начало XX в.) // Рус. нар. свад. обряд... С. 202-221; *Болонев Ф.Ф.* Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1976.

6. *Федорова В.П.* Свадьба на Ирюме. Челябинск, 1991.

7. *Федорова В.П.* Зауральская невесткина неделя // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С. 34-41; *Портянки - в подарок, филенки - на приданое* // Рифей: Уральский краеведческий сборник. Челябинск, 1989. С. 208-214; *Древний тип брака (Обряд и сказка) / Поэзия и обряд.* Межвузовский сборник. М., 1989. С. 79-87; *Нравственное в народных обрядах Зауралья* // Земля Курганская: Прошлое и настоящее. Краеведческий сборник. Курган, 1992. Вып. 3. С. 42-48; *Обряды, посвященные молодоженам* // Курганский областной художественный музей и культура края: Сборник материалов научной конференции, посвященной 10-летию музея. Курган, 1993. С. 89-96; *Архетип свадебного персонажа (свекровь)* // Архетип: Культурологический альманах. Шадринск, 1996. С. 109-113; *Культура* // История Курганской области. Курган, 1996. Т. 2. С. 371-427; *Генетические истоки хороводно-игровой песни "Уж я выкормлю, выкормлю коня"* // Вестник Челябинского ун-та. Серия 2. Филология. Челябинск, 1996. № 1. С. 102-113; *Поцелуйные (вечерочные) песни зауральских старообрядцев* // Русская народная традиционная культура и современность: Шадринский опыт. Материалы научно-практической конференции. Шадринск, 1996. С. 8-13.

8. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. Репринтное воспроизведение издания 1903-1909 г., осуществленного под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ. М., 1994. Т. 3. С. 1599.

9. *Христианство: Словарь.* М., 1994. С. 308.

10. *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 1990. С. 190.

11. *Миловидов В.Ф.* Современное старообрядчество. М., 1979. С. 9.

12. *Карцов В.Г.* Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России: Спецкурс. Ч. I-II. Калинин, 1971.

13. *Житие Аввакума и другие его сочинения.* М., 1991. С. 99.

14. *Никольский Н.М.* История рус. церкви... с. 204.





Глава I

СТАРООБРЯДЦЫ В ЗАУРАЛЬЕ. ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

1.1. ОСНОВАНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЕЛЕНИЙ

Документальные источники свидетельствуют о том, что старообрядчество края формировалось как за счет местного населения, так и за счет бежавших сюда из других регионов противников Никона.

Первичной формой протеста было бегство от *"мира, в том числе и из монастырей. Из заимки Кодского монастыря ушел в раскол ослух-монах. Поселившись на берегу безымянного тогда озера в келье, он жил одиноко, отделившись от людей рекой Исетью и лесом. Его поступок был оценен по достоинству: озеро назвали Келейным"* (1). Протест против никонианства вылился и в групповые уходы из монастырей. Так, Рафайлов монастырь покинули монахи-староверы, обосновавшись тоже на необжитом озере, получившем позже название Пустынного.

Целые деревни, хотя и небольшие, стали старообрядческие. В конце 60-х г. XVII века на левобережье реки Ирюма уже была раскольничья деревня Шарунина. Расколом оказалась захвачена деревня Мостовка, основанная в 1640 г. Часть ее населения переселилась в междуречье Пышмы и Исети, где возникли старообрядческие села Самохвалова, Ильина.



Мятежными хранителями "древлего" благочестия из Мехонского острога была основана деревня Бархатова. Оказав сопротивление карательному отряду, мехонские раскольники исчезли в одну из ночей вместе с семьями, поселившись за Исетью. В честь главного бунтаря - Ивашки Бархатова - новое селение бывшие мехонцы и назвали Бархатовой. *"В 1684 г. при переписи ревизор Л. Поскочин обнаружил ее за Исетью. Бархатовцы всполошились, соорудили плот и ночью отплыли по Исети. В устье речки Ирюма основали новую деревню, прозванную Ирюмской Бархатовой. В первой Бархатовой остались дети бунтарей и те, кто подселился к ним позднее"* (2).

К концу XVII века в современном Шатровском районе уже значились многочисленные старообрядческие населенные пункты: Ирюмская, Бархатова, Яутла, Помалова, Самохвалова, Ильина, Дружинина, Саламатова, Широкова, Мостовка, Ключи. Некоторые из них были довольно большими. Так, к 1698-1700 г. в Бархатовой, например, проживало 230 человек (3). В Мостовке в эти годы значилось 115 человек (116 дворов и одна келья) (4). В Ильине было 62 двора, в которых проживало 485 человек. Саламатова еще не набрала силы: переписью зарегистрировано 136 человек (17 дворов) (5). Многие семьи старообрядцев жили в так называемых мирских селах (Шатрова, Ожогина, Камышевка, Шуравина, Терсюкская* и др.).

Неурожай и голод в Поморье 1661-1664 г., последовавшие за реформами Никона, усилили как массовый переселенческий поток в Сибирь, так и неприятие официальной церкви. *"Бегство с обжитых мест Поморья приобрело массовый характер. Воеводы жалуются царю, по этому поводу издается указ о высылке в поморские города беглых крестьян. Но этому помешала Крестьянская война 1671 г. на Волге под предводительством С. Разина. Крес-*

* Современные топонимы имеют окончание "о": Ильино, Шатрово, Самохвалово и т.д.



тьяне не возвращались на прежние места, а уходили глубже в Сибирь или к Разину. Указ был отменен. После подавления восстания многие из товарищей Разина поселились на берегах Исети. Местные не выдавали их, а сочувствовали им" (6). Проведенная в 1684 г. перепись населения свидетельствует о значительности Кодской слободы, одной из самых крупных.

Таким образом, старообрядческий куст сел Шатровского района сформировался в конце XVII века. Именно здесь сохранились лучше, чем в других местах, архаические верования и старинные обряды. Это отмечается современными информантами, которые характеризуют Поирюмье как "истинно двоеданский" край: "Ирюм большой, народ блажной. Там, конечно, вера была крепкая" (7). Старообрядческие села пополнялись в последующие века. Так, в Ильиной оказались переселенцы из рязанских земель. Из семейных преданий выясняется, что здесь осели выходцы из юго-западных областей. За одной из старожилок закрепилось прозвище Подолиха, т.к. семья была "пришлой из Подолии". Е.А. Емельянова, 1921 г.р., рассказала, что ее деды с семьями приехали из Забайкалья ("Ильино-89". С. 152). *

Переселенцев привлекало в крае многое: земля, лес, Исеть, озера. Все было нетронутым и при трудолюбии, мастерстве поселенцев давало возможность не знать голода. Позже, указами Екатерины II, даны были некоторые экономические льготы. Звала еще независимость от крепостников. Естественно, и сюда доходили руки светских и церковных властей.

При изучении истории заселения края нельзя не учитывать роли Верхотурского тракта - главной дорожной артерии между Европой и Азией. Позже стала притягательной Крестовская ярмарка (недалеко от Шадринска) - одна из трех самых крупных в России. Здесь можно было все продать и купить. Мастеровой народ края вез на

* Сноски на коллекции КГУ будут даваться в тексте с указанием места, года записи и страницы



ярмарку предметы своей работы, приобретая взамен нужное для хозяйства.

К Верхотурскому тракту довольно близко разместился целый куст сел современного Белозерского района. Переселенцы облюбовали речку Тебеняк, чистую, рыбную. Само название региона говорит о том, что истоками он связан с Севером - Бедозерье, Вологодское. Здесь возникли села Тебеняк, Першина, Бунтина, Тюменцева, Усть-Суерская, основательно "зараженные" расколом.

Довольно крупный куст старообрядческих поселений есть в современном Шадринском районе: Неонилинское, родина Т.С. Мальцева - Мальцева, Коврига, Колесова (Одинушка), Колмогорова, Мишагина (Граблина).

В Каргапольском районе "столпом раскола" считалось село Брылинское, а также деревни Саввина и Могильная. "Тобольские епархиальные ведомости" сообщали, что в этих селах среди старообрядцев "уже много колеблющихся, а некоторые даже совсем недалеко от Истинной матери Церкви. В настоящее время 15 семейств деревни Саввиной хлопочут об устройстве... церкви, но остальная часть раскольников этому препятствует..." (8).

Старообрядческой была Утятская слобода на Тоболе (современный Притобольный район). В первые десятилетия раскола она стала заметным центром, куда стекались со всех сторон противники Никона. Недалеко от Утятской расположены села Ярославское и Камышинское, бывшие по преимуществу старообрядческими. Еще более был охвачен расколом Курганский уезд. В 1895 г. значилось: в Межборной - 54,6% староверов, в Романовой - 51,8%, в Дубровке - 42%, в Менчиковой - 41,2% и т.д. (9).

В Юргамышском районе старообрядческими были Скоблина и Гагарье, севшие почти рядом. Немало двоедан жило и в современном районном центре Юргамыше. Покоренные благодатью края, переселенцы называли озеро, вокруг которого обосновались, Беловодьем. Беловодье считалось у сторонников "древлего" благочес-



тия земель обетованной, краем справедливости, счастья и воли. Но в основном селились старообрядцы в одних селах с мирскими, иногда занимая целый отдельный край в селе и держась особняком. Старинные поселения отмечены значительным процентом старообрядцев, особенно по Тоболу и примыкающим к реке землям. "Зараженной" расколом оказалась богатейшая казачья станица Усть-Уйская, основанная на притоке Тобола.

"Совращение" в раскол происходило даже в конце XIX века. Сводные статистические данные свидетельствуют о том, что в 1895 г. в раскол по Курганскому округу перешло 1369 человек, что составляло 0,55 процента населения (10).

Показателен пример села Брылинского Каргапольского района. Здесь "за полвека население выросло с 2958 человек до 5422 человек, т.е. почти на 87 процентов; ежегодный прирост в среднем составил около 1,8 процента. В годы войны мужское население заметно убавилось, но потом выравнилось; женское заметно превосходило мужское. Православное население за полвека увеличилось на 72 процента, старообрядческое в 2,25 раза. На состав населения влияли внутренние миграции, был заметен приток староверов, сказывались голод, эпидемии, велика была смертность детей" (11).

Характерным для края было поселение отдельных семей в мирских селах. Они держались довольно обособленно. Во всяком случае, посуду для "табашников", то есть курящих, "мирских", сторонников Никона, держали отдельно. Почти повсеместно пользовались общим колодцем. Молодежь сходилась на вечерки, масленичные катушки, пасхальные качели. Не споря по поводу различий в вере, ходили в лес на Троицу за венками, завитыми в Семик, с тем, чтобы гадать на судьбу, пуская их по воде. Часто не признавался запрет на посещение водосвятия, совершаемого священниками-никоианами. Но при этом старались заключать браки "со своими". Строго соблюдали родильно-крестильный, похоронный и свадебный



обряды, передавая их новым поколениям. За свои обычаи Боролись часто в острых формах, не изменяли вере отцов. Как замечает исследователь Сибири В.К. Андриевич, "присоединение раскольников к православию встречается крайне редко" (12).

Южное Зауралье превратилось в заметный старообрядческий регион уже в XVIII веке. О нем знают не только в Тобольской консистории, но и в Сенате и Синоде. Весной 1783 г. Сенат и Синод констатировали наличие в бывшей Исетской провинции и в Шадринском округе "весьма великого числа крестьян, которые по заблуждению своему неотступно просят о записке в раскол, некоторые из них прежде записных в таковое звание, ездя по селениям, развевают лжеучение и развращают, якобы состоялся указ, которым дозволено из православных записывать вновь в раскол" (13).

Голос старообрядцев Поурюмья сыграл решающую роль в пресечении деятельности митрополита Павла (вторая половина XVIII века), известного особенной жестокостью по отношению к старообрядцам.

История старообрядчества в Зауралье изначально наполнена трагизмом и поразительной стойкостью сторонников древней церкви. Уже само бегство в таежные леса из родных, насиженных гнезд окрашено в драматические тона. Обживание новых мест проходило непросто: нужно было строить дома, обустраивать дворы, распахивать землю, заводить заново огороды. Трещали крестьянские пупы. Но и здесь раскольников не оставили в покое: насильственно "увещевали" принять новые обычаи, сажали в тюрьмы, ссылали на каторги, пытали, облагали двойным налогом (указ Петра I от 18 февраля 1716 г.), обязывали к ежегодной исповеди (указ Петра I от 8 февраля 1716 г.). Как справедливо заметил исследователь старообрядчества Урала и Сибири Н.Н. Покровский, официальное отношение к раскольникам на долгие годы определялось чеканной формулой Феофана Прокоповича: "Старообрядцы - лютые неприятели, и государству и государю непременно зло мыслящие" (14).



Ведущим в Южном Зауралье был беспоповский поморский толк, что наложило отпечаток на многие компоненты календарной и семейной обрядности.

Многочисленность старообрядцев в крае позволяла им заявлять о своем праве держаться старых обычаев, обрядов древней церкви. Не последнюю роль в этом отношении сыграло и то, что зауральские старообрядцы имели выход на огнепального протопопа Аввакума. Именно от него ожидали совета в самые критические моменты. С ним был связан известный деятель раскола Иван Кодской (Иванище) - сподвижник Авраамия, бывшего тобольского сына боярского Алексея Ивановича Венгерского.

В исследованиях Н.Н. Покровского вырисовывается большое значение пропагандистской деятельности писателя второй половины XVIII века крестьянина Мирона Галанина, поддерживавшего дух непокорства новой церкви. Мирон Иванович Галанин родом из ирюмских мест. Имя его было широко известно в 40-50 г. не только старообрядцам, но и чинам Тобольского архиерейского дома. В 70-80 г. оно встречается в делах Синода и Сената. Глубокая убежденность в своей правоте, несгибаемость в борьбе за старые обычаи и веру вселяли в слушателей и читателей Мирона Галанина силы и уверенность в необходимости отстаивать заветы отцов. Не раз он со своими сторонниками по вере давал вооруженный отпор властям. Пройдя через тюрьмы, пытки, проповедник заповедей старой веры остался несломленным (15).

1.2. БОРЬБА СТАРООБРЯДЦЕВ ЗА СВОИ ОБЫЧАИ

Протест против наступления на старую веру зауральские поселыщники проявили уже в 70-е г. XVII века: Он был откликом на преследования со стороны сибирского клира, обеспокоенного тем, "дабы не остаться без прихожан" (16) и прибегавшего к полицейской поддержке.



Формы протеста были разными. Самая простая - обличение новой веры и проповедь старой. "Известно также, что некий "утеклец" пустыни, гуляющий человек Васька, вместе с пашенным крестьянином Исетского острога Ивашкой Бархатовым и неким Ивашкой Казанцем, тоже, вероятно, крестьянином, в феврале - начале марта 1679 г. занимался проповедью раскола ("...переходя во многие места, православных христиан от истины прельщают и к церквам Божиим приходить не велят") (17).

Поднимались старообрядцы до открытых столкновений с властью. Они набрасывались на вооруженные отряды и отбивали захваченных защитников старой веры. Так, в марте 1681 г. были арестованы в Мостовке и отправлены в Тобольск Ивашка Бархатов и его собрат по вере Васька. Однако местные крестьяне напали на военную команду по дороге в Тобольск, отбили арестованных и заперлись в старообрядческой Мостовке.

Еще один пример. 15 января 1683 г. военная команда тобольского сына боярского Федора Фефилова сделала обыск у крестьянина деревни Гилевой Тюменского уезда Ивана Коробейникова. При этом было обнаружено 13 книг и два ящика "писем неведомо каких" (18). Фефилову было важно выяснить у Ивана Коробейникова, где находятся видные деятели раскола Авраамий и Иван Кодской. Однако толпа местных крестьян отбила своего единоверца, и акция Фефилова не удалась.

Формой протеста были письма к царю, носившие требовательный тон. Одно из подобных писем было написано в мятежной Мостовке. Оно адресовано царю Федору Алексеевичу и носит название "сказка". "Сказка" - один из жанров Древней Руси, освоенный и зауральскими старообрядцами. Датируется "сказка" последними числами марта 1679 г. (19).

История появления письма такова. Незадолго перед этим на речке Березовке (современная Тюменская область) была организована гарь. Розыск по делу о самосожении в пустыни Дометиа-



на, видимо, спровоцировал и зауральцев. В Мостовке в одном из дворов закрылись несколько семей и грозились гарью. Тогда и родилась мысль отправить царю "сказку". Написана она ясно, так как все обиды, претензии и пожелания уже были осознаны. Выдвигались не только требования, но и освещались причины, подтолкнувшие к данному поступку. Документ составлен по подсказке мятежного Ивашки Бархатова.

Следует отметить грамотно построенную систему доказательств правоты борьбы за старую веру, за религиозные убеждения. Излагается также право на самоуничтожение в случае непринятия царем нужных мер. Среди причин, вызвавших обращение к царю, названы и социальные, и религиозные: "...аще, государь, своего царского указу не пожалуешь нам, и впредь им приказным людем и закащикам и попом попустишь нас бедных роззорять и к новоизложенной вере нудить, и мы к тебе великому государю пишем и плачемся от жалости сердца своего, что не буди нам не точию принять новую веру и новопечатныя Никоновы книги, но не даждь нам боже и помыслить, и на смертный час готовы от них пострадать и во огни горети, якож и у Даниила священноинока пострадали, аще бог изволит, а чаем себе от бога помощи. Потом, государь, что обретох в божественном писании, писано сице во книге, глаголемая пролог, месяца августа в 30 день: Филинид священномученик не изволил пострадать, но обезавши главу свою и верже себе с высока места, тако скончался; да месяца октября в 4 день, святыя мученицы Домнина да две дщери ее, Вириния и Проскудила, украдшеся от воин и сами себе в реку вверже, тако скончашася; и месяца ноября в 13 день, святая мученица Манефа сама ся вверже в пещь, тако скончашася, и инии мнози, государь, святыя мученики тако скончашася, от своих рук пострадаша, во образ нам, а благочестия не отсташа; а наипаче, государь, во святом толковом евангелии от Марка, в неделю третью святого поста, обретохом писано сице: тако хочет и нас бог, аще и



ранимся или сожизаемся или умираем, не уклонитися, ниже мловать к себе, но якоже не имущи ничтоже вящей души с телом, о исповедании Христове и о правде и о истинне, и прочее. И сему святому писанию конечно, государь, веру емлем и вси готови за имя божие умерети, нежели от правоверия отступить" (20).

Проявлялся протест и в форме ухода от "здешнего граду". Часть старообрядцев "удалялась" в "прекрасную мати пустыню". Этот исход диктовался территориальными условиями Московского государства с его обширными незаселенными землями, куда постоянно могла направляться казацкая и раскольничья колонизация. Но и там спасение было временным. Раскольников настигали везде.

Подвергаясь гонениям, не находя у властей понимания, не видя выхода, старообрядцы стали воспринимать мир как результат действий одержавшего верх дьявола, воцарившегося в мире. Царство дьявола приведет неизбежно к светопреставлению через разрушение и огонь. До конца света, считалось, можно очиститься огнем, заранее выйдя из мира тьмы. Только причастие огнем дает полное очищение, "понеже антихристовы дети всюду простирают на нас сети".

Самосожжение восходит к основной идее о царствующем сатане и раздвоении мира. С одной стороны, есть мир, потонувший в грехе. С другой стороны - истинно верующие, противники Антихриста, которых он преследует. Но жить в этом мире и не заразиться злом невозможно. Частицы антихристовой печати лежат на каждом человеке. Поэтому полное очищение не дается одним бегством от бесовского тлена. Оно приходит только через крещение огненной купелью. Самосожжение - это искупительно-очистительный акт, завершающий разрыв с миром. Первой ступенькой его, как сказано, было бегство в "пустыню", т.е. в безлюдные места. Зауралье оказалось в зоне активной проповеди самосожжения как формы очищения от скверны.

Популярности гари в крае способствовали и проповедники ее.



Один из самых ярких апологетов самосожжения - Дометиан - проповедовал в близких к Зауралью пределах. Непосредственно в крае известен чернец Иванище. И к ним шли "добродетельные мужие, девы и отрочата", прося благословения на неоскверняемое крещение огнем. Таких "крестителей" по России было немного, единицы. На Зауралье пришли голоса двух из них. Зауралье в XVII-XVIII веках озарялось самоистребительными кострами.

Заметим, что гари не были следствием "зачумления" людей, мгновенным необдуманном шагом. Конечно, в гарях проявилось отчаяние, когда "некуда идти". Но к ним готовились, то обращаясь к властям, то прося благословения у вероучителей. Так, есть веские предположения, что старообрядцы Утяцкой слободы обращались к самому Аввакуму за разъяснениями: гореть или не гореть. Им важно было знать, что самосожжением "не все пострадают". Примером была упомянутая огромная гарь на речке Березовке в "пустыни" Даниила-Дометиана, когда в огонь вошли около двух тысяч человек. Речка Березовка от зауральских мест недалеко - в двенадцати километрах от Ялуторовска. После гари на Березовке (1679) в Утяцкую стали стекаться со всех мест старообрядцы, готовые тоже идти в огонь.

Предположительно противник самосожжений инок Авраамий в 1681 г. обратился к главному авторитету раскола Аввакуму с просьбой решить вопрос о гари, так как прежние суждения вероучителя по этому вопросу были противоречивы. Посланца от Авраамия Аввакум продержал две недели, затем дал письменное благословение: "да сгорят". Получив "благословение на добровольную смерть, Авраамий сумел все же отсрочить "гарь". В результате новой поездки в Пустозерск стало известно о гибели Аввакума и его сподвижников, а также о стрелецком восстании в Москве. После этого события в Утяцкой слободе приняли форму открытого протеста против "антихристовой" царской власти" (21).

Весной 1682 г. тобольским властям стало известно, что в Утяц-



кой собираются старообрядцы. У слободчика Федора Иноземцева была создана такая же "пустынь", "что и преж сбирывалась вверх Тоболу реке на Березовке речке на прелесть православным христианам" (22). Гари предшествовала "сказка", составленная иноком Авраамием и Федором Иноземцевым. В ней пояснялось, почему мятежная Утяцкая слобода отказывается "целовать крест" новым царям Ивану и Петру (23). Причины те же, что изложены в мостовской "сказке". Вскоре состоялась гарь, унесшая жизни 104 человек. В 1751 г. в Куртамыше в "огненной купели очистилось" 68 двоедан.

Следует отметить, что гарь в Зауралье, как и в других регионах, была реализацией крестьянских эсхатологических воззрений, связанных с невозможностью понять, осознать причины реформы Никона, поддержанного помазанником Божиим - царем. Раскольники в самосожжении, вероятно, видели не только религиозный акт искупительно-очистительного характера, но и форму защиты себя от светских властей, форму нажима на них по принципу "Не перестанете преследовать - сгорим".

О том, что самоистребление было своеобразным протестом не только против религиозных, но и против социальных притеснений, свидетельствует ряд фактов. Так, 14 февраля 1761 г. на Ирюме в деревне Кузиной сгорели около 150 человек. (Вероятно, в это число входят и те 70 сгоревших 14 февраля крестьян ирюмских деревень Ильиной, Саввиной и других, о которых сообщил 18 марта 1761 г. в консисторию тюменский духовный заказчик Софроний). Перед самоистреблением крестьяне заявили властям, что "предают себя сгорению от присылаемых команд грабительства и разорения, для того, что де многие между раскольниками безвинные взяты в Тобольск, и в заключении претерпевают голод и мучения, и никому де свободы нет", и что если репрессии будут продолжаться, то самосожжения станут повсеместными (24).

Характерен пример, относящийся к Окуневскому дистрикту. Часть взятых под арест старообрядцев (14 человек) сгорела в де-



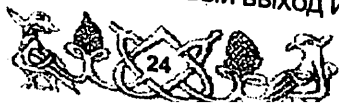
кабре 1760 г. в знак протеста против вымогательств и "увещаний" во время длительного заключения (25).

О том, что в бунтарстве старообрядцев были зерна социального протеста, свидетельствует активная поддержка мятежников мирскими. В январе 1760 г. вооруженная команда из Тобольска прибыла в Ильину, чтобы арестовать 39 человек. Произведенные первые аресты вызвали организованный отпор.

"Со всех сторон сбежалось более сотни крестьян; позднее сам митрополит Павел признавал, что в этой толпе были далеко не одни лишь раскольники, вместе с ними действовали и их "сообщники". Доносчик Ф. Порошин был в этой схватке вторично жестоко избит. Павел писал, что крестьяне "осверепевши и обступя их, сыщиков, и команду их... с оглоблями, стягами и дубинами, человек со сто, всех их с имевшимися колодниками и обозом атаковав безмилосердно, били и ружья казенные переломали, особливо же священника Иосифа Нагибина смертельно бивши затоптали в снег, а из доносителей Федора Порошина толико ж били, заломя тираньски назад руки и ноги веревкою к шее накрепко привязали. И пойманного ими раскольнического попа и других имевшихся при них в обозе колодников и содержателей раскольнических попов разковав учинили свободными. А к команде и обозу и ко всем им сыщикам приставили свой караул с дубинами ж и со оглоблями". В обозе крестьяне нашли немало награбленного у них сыщиками имущества и вернули его себе" (26).

В 60-е г. XVIII века в Сенат поступают сведения о том, что ирюмские раскольники "предают себя сгоранию от присылаемых команд грабительства и разорения". Упоминается руководитель Мирон Галанин. На поимку мятежников был послан из Тобольска отряд. Но попытка взять "в великих лесах" Галанина с его сторонниками не удалась.

Мирон Галанин активно и успешно вел пропаганду своих взглядов. В конце 70-80 г. начался массовый выход из приходов офици-



альной церкви. Сведения об этом "поступали в 1782-1783 г. из разных приходов Курганского духовного правления - из Мехонского острога и нескольких сел. Арест в 1783 г. наиболее активных крестьян не остановил этого движения. То же самое происходит в Далматовском и Омском духовных правлениях, несколько позднее движение это распространяется на новые деревни Ишимского, Челябинского, Ялutorовского, Шадринского духовных правлений и продолжает расширяться" (27).

На основе значительного круга архивных источников Н.Н. Покровский сделал вывод об авторитетности для зауральцев идей старообрядчества. В частности, приводится рапорт "игумена Рафаиловского монастыря Маргарита, где рассказывается о многолюдных и шумных собраниях крестьян в давних центрах тайного раскола - исетских деревнях Саламатовой, Решетниковой, Курсановой, в селе Мостовском. Собрания состоялись в марте и октябре 1782 г., на них выступили многие крестьяне, пользовавшиеся авторитетом у окрестных старообрядцев. Не записанные еще в раскол крестьяне этих деревень почти поголовно решали записываться в раскол, отряжая для этой цели ходяков и т.д. Игумен Маргарит, глава Ялutorовского духовного правления, подчеркивал, что все эти крестьяне сразу "перестали уже и в церковь божию ходить".

Напуганное духовенство умоляет светские власти принять полицейские меры против зачинщиков, старается изобразить действия крестьян как неповиновение государыне и даже оскорбление ее" (28).

Движение это сопровождалось враждебностью по отношению к православным церковнослужителям и отказом подчиняться церковным властям. Враждебность нередко переходила в столкновения. Особенно острыми они были там, где священники-никониане вели себя по отношению к противостоящей стороне оскорбительно. Они стремились организовывать своеобразные диспуты, пытались до-



казать свою правоту, отвлечь от раскола.

Нежелание принимать никонианскую церковь и критическое отношение к царствующим (Антихристам) вызывали поддержку старообрядцами социальных движений. *“Открытые социальные бои Крестьянской войны имели совершенно иной характер, чем обычный пассивный протест староверов. Десятилетиями накапливавшееся в старообрядческих районах востока страны недовольство феодальным государством и церковью проявилось в годы Крестьянской войны в активных формах, далеких от старообрядческих побегов и гарей”* (29), справедливо отмечено Н.Н. Покровским.

Известно, что старообрядческие организации помогли выдвижению Е.И. Пугачева и провозглашению его Петром III. Требования свободы старой веры *“были популярны во многих районах, охваченных восстанием, и учитывались в ряде программных документов Пугачева; первыми знаменами Крестьянской войны были знамена с восьмиконечными старообрядческими крестами”* (30). Наиболее правдивый прижизненный портрет Пугачева написан крестьянином-старообрядцем.

При всем при этом нельзя не согласиться с выводом Н.Н. Покровского о том, что *“не старообрядческий религиозный фанатизм, а широкая веротерпимость характерны для идеологии Крестьянской войны. Религиозные лозунги, несомненно важные на первых порах, очень быстро отходят на задний план по мере выдвижения социальных мотивов и требований. Этим, в частности, и объясняется, на наш взгляд, что Крестьянская война к тому времени, когда она достигла заводского Урала и Западной Сибири, не вызвала здесь специфически старообрядческого движения. Крестьяне старообрядцы этих известных раскольнических районов активно поддерживали Пугачева прежде всего как крестьяне, а не как старообрядцы (мы понимаем крайнюю условность подобного деления, речь идет о социально-идеологической окраске движения)”* (31).



Для нас важны активность старообрядцев, крепость духа в защите своих взглядов, принципов. Характерно, что в пугачевское восстание включались жители населенных пунктов, известных как центры массовых старообрядческих движений: поселения ялуторовских и исетских слобод - Утяцкой, Курганской, Иковской, Каминской, Куртамышской, Белозерской, Тебеньцкой, Окуневской, Усть-Суерской, Емуртлинской, Пещанской; села Шадринского уезда Талицкое, Крутихинское, Кабанское, Иванищевское, Буткинское, далматовские села.

Протест оказывали не только мужчины, но и женщины. Решительное нежелание женщин отказаться от обычаев старины иногда придавало драматическим событиям комический оттенок. Так, ситуация по принципу “и смех и грех”, имевшая место в 80-х г. XVIII века в деревне Малой Мостовке, зафиксирована документально. Священник Иоанн Петухов пришел в дом крестьянки Полуяйцовой с целью “увещевания”, но получил чувствительный отпор. “Какая же вам нужда меня увещевать, - сказала она священнику и, взяв полено в руки, добавила: “Я обращаться к вам не хочу, хотя топерю мою голову отрубите, да и впредь ко мне не ходите” (32).

В XIX веке старообрядчеством Зауралья были предприняты новые формы защиты своей веры. В них проявилось стремление не только сохранить обычаи старого времени и обличить никониан, но и обеспечить продолжение жизни, наполненной служением истинному, “древнему” благочестию, созданию книг о мучениках-старообрядцах. В частности, характерно создание коллектива семейных скитов в непроходимых местах, недоступных гонителям, зараженным “бесовской прелестью”. О пути к семейному пустынножительству, освященному благой идеей дать людям книги о вере и мучениках ради нее, рассказано в “Повести дивной”, введенной в научный обиход Н.Н. Покровским (33).

“Повесть дивная” - автобиография оренбургского казака Владимира Трегубова, раскрытая на широком фоне старообрядческой



борьбы. "Повесть..." интересна освещением характера протеста зауральских старообрядцев против никонианства-"окаянства" и антихристовой власти. Жестокие истязания не только не наставили старообрядцев на путь признания официальной церкви и помазанника божьего - монарха, но даже укрепили в них непокорство и упорство в своей вере. Обстоятельства, легшие в основу документального сюжета "Повести дивной", следующие.

Шестеро казаков-старообрядцев Оренбургского казачьего войска стали открыто проповедовать идею о царствующем Антихристе. Пятеро казаков были выходцами из богатой зауральской станицы Усть-Уйской, один - из-под Оренбурга. Характерно, что в составе группы было трое братьев Трегубовых: Владимир, Петр и Максим. Фамилия Трегубовых для Усть-Уйской "родовая", т.е. коренная, местная, давшая широкую крону семейного дерева. И сейчас в бывшей станице живут семьи Трегубовых. Принадлежали шестеро старообрядцев к поморскому толку. "Повесть дивная" называет также усть-уйцев Алексея Киселева и Ивана Крылова. Евдоким Кокушкин - житель недалекого от Оренбурга села.

Они-то и явились проповедниками идеи о царствующем Антихристе. В "Повести..." по этому поводу сказано: *"Ясно и дерзостно изблещивше всепагубную лещь лютаго зверя, лещтеца и богоборца Антихриста, того ради законно и праведно пострадаша и великое мучение прияша от безбожных и немилостивых человек..."* (34).

Хула в адрес царствующей персоны, помазанника божия, стала известной начальству. Военным оренбургским губернатором в то время был известный недоброй славой В.А. Перовский. Год шло следствие. В 1854 г. шестеро названных казаков-старообрядцев были приговорены к трем тысячам ударов шпицрутенами каждому, лишению всех прав и состояния и каторжным работам на двенадцать лет.

"Повесть дивная" повествует от первого лица о чувствах и ощу-

щениях человека, прогоняемого сквозь строй - "по зеленой улице". Изображением жестокости наказания, отношения к нему солдат "Повесть дивная" близка к произведениям Л.Н. Толстого ("После бала", "Посмертные записки старца Федора Кузьмича", "Николай Палкин"). Внимание Толстого приковано к чувствам свидетелей экзекуции. "Повесть дивная" передала от первого лица чувства и физическое состояние истязаемого, которого били "во всю руку... аки скота".

Со слов Владимира Трегубова известно, что перед экзекуцией их души подвергли испытанию соблазном избежать наказания через отступление от старой веры. Древнерусским слогом повествуется о том, что генерал Перовский, поставив непокорных казаков перед страшной "зеленой улицей", видной, "аки на блюде", "громким гласом" предложил им государю императору "повиниться". При этом грозный генерал добавил:

"Естли вы хотите обратитися на старое положение и государю императору повинитесь, то аз имею власть и могу вас в сей час отвести от фрунта. А ежели пробудитесь во своем намерении и не хотите повиноватися высочайшей власти, то, видите фрунт сей, про вас сие уготовано есть.

Слышавше же сие от генерала, блаженнии страсотерпцы тогда аки единими усты отвещавше, глаголюще: Ни, никако же не буди сего, еже бы отрещисы нам древняго благочестия и приступити к нечестию. Лучше желаем смерть вкусити, нежели от предания апостольскаго и святых отец отступити" (35).

Подробно повествуется о том, как "направлялось дело": подготовка лубовых телег, чтобы везти в больницу страсотерпцев после того, как ими будет пройдена "огненная улица", количество "ундер-офицеров", которые поведут несчастных, положив их на крестообразно скрещенные ружья.

Даже такая деталь процесса, как наличие "секутора" (экзекутора) запомнилась на всю жизнь. Еще бы! Он "же идяше со стороны и



глаголаше: Крепче, крепче". При этом "секутор" строго смотрел за тем, чтобы никто не вздумал проявить сострадание и ударил бы "от жалости легче".

Раздавался бой барабана, сопровождавшийся образчиком палаческой поэзии:

Пройди, пройди, молодец,

Недалече твой конец!

"И тако блаженным умиленно идущим, а салдатам же со обеих стран крепко биющим, плоти же их кусками на землю валящаяся и крови источники лияхуся, яко и самой земли обагрятися. Блаженным же страстотерпцем ничто же ино во устех бяше в той час, егда идяху сквозе великий той пламень, токмо молитва Исусова. Егда же коегождо их воин прутом ударяше, то он велегласно возглашаше: Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешнаго! И тако блаженнии пройдоша первый конец, еже есть шестьсот салдатов, приемше шестьсот ударов" (36). У блаженного Евдокима, принявшего 1200 палок, был левый бок пробит "до внутренних, даже и видетися внутренним его" (37).

Огненная "зеленая улица" не сломила казаков. "Повесть дивная", поведавшая о страшной палаческой экзекуции, заканчивается мотивом удивления неба и земли увиденным мужеством блаженных: "...земля ужаснулась и вострепетала", а "чины небесныя дивством содержи ми бяху" (38).

"Оренбургская экзекуция произошла на исходе сроков, отпущенных историей николаевскому палаческому режиму военно-отеческого крепостничества", - замечает Н.Н. Покровский (39).

Через несколько часов умерли в больнице Максим и Петр Трегубовы. Мужество не покинуло оставшихся в живых. Отказавшись от пищи и воды, через семь дней угас Иван Крылов. Троиш, едва подлеченных, отправили в Сибирь на каторгу. Тайно голодая, по дороге умер Евдоким Кокушкин. В Иркутской тюрьме Владимир Трегубов и Алексей Киселев пробыли всю зиму - до весны 1856 г.

последнего года сибирской ссылки декабристов. С двух усть-уйских обличителей царя сняли кандалы.

"Владимир и через много лет хорошо помнил то чувство удивительной радости и легкости, которое охватило его, когда он ощутил, что на нем нет оков и стража не стоит за его плечами, помнил, как плакал он от радости, "смотряше на нозе и не видяше на себе желез". Владимир выбежал из "полаты", где с него снимали кандалы, "яко лев из вертепа или яко орел из бездны". Той же ночью оба узника бежали с каторги" (40).

Теперь для них жизненной программой стала нелегальная уединенная жизнь в недоступных местах, куда нет дороги ни самому царствующему Антихристу, ни его слугам.

Н.Н. Покровский выявил логичность решения усть-уйских старообрядцев затеряться в труднодоступных лесных убежищах: "...веками леса востока страны укрывали толпы беглецов от феодальных поборов, рекрутчины, крепостнических насилий, с каторги. Колонизационный процесс во многом опирался на антифеодальный побег, на поиск крестьянами более свободных и выгодных условий для хозяйствования. Эти вполне земные причины побега освящались и маскировались различными религиозно-догматическими системами, как старообрядческими, так и более радикальными. Лесные убежища беглецов, напоминавшие при благоприятных условиях обычные крестьянские заимки, могли также принимать форму тайных скитов. Скиты были опорными пунктами старообрядческих организаций в народной среде и существовали лишь благодаря поддержке этой среды. Тайный характер этих скитов, живших в обстановке постоянных преследований со стороны церкви и государства, не позволял им превращаться в монастыри-эксплуататоры" (41).

В скитах реализовывался раннехристианский идеал пустынножительства. Однако жизнь диктовала свои требования, которые надо было попытаться совместить с этой идеей. Дома остались



без поддержки семьи, да и плотское воздержание, видимо, не входило в планы здоровых молодых мужчин. (Владимиру Трегубову едва исполнилось тридцать лет). Потому была предпринята попытка увести и семьи в "пустыни".

Беглецы направились на Урал. Доброжелательное отношение местных жителей к старообрядчеству помогло усть-уйцам. Их укрывали в селах, тайно переводя из дома в дом. До родного порога было еще далеко, в селах жить - опасно. Созрело решение основать скит недалеко от Режевского завода. Здесь и закладывались начала будущих алтайских скитов, авторитетным старцем которых станет Владимир - бывший казак из Усть-Уйки. На Среднем Урале родилась и окрепла мысль о семейном пустынножительстве как форме протеста против антихристовой власти и антихристовой церкви.

Весной 1857 г. в лесные дебри отправились Владимир, Алексей и еще двое: Окантий и женщина Стефанида, которая внесла в жизнь беглецов много неудобств. Предполагалось, что с ней пойдет какая-нибудь "подруга". Думалось построить им отдельный скит. Однако желающей жизнь в непроходимых дебрях "подруги" не нашлось, и Стефанида поселилась с мужчинами в одной келье. Пятидесятилетнюю деву с трудом все-таки удалось отправить в село, она обнимала ноги Владимира и Алексея, "слезами омокая землю" и уверяя, что не вынесет и часа разлуки. Но характеры у казаков оказались крепкими, и Стефанида переселилась домой. Правда, в середине зимы она вернулась, уверяя, что любовь к скитальцам ей послана богом. Так и стали жить втроем.

Алексей пробрался в Усть-Уйскую, где нашел единомышленников. Однако жены переселяться в глухие леса не торопились. Только к осени 1858 г. из родной станицы приехали родные, в том числе жена Алексея с детьми и мать Владимира с его детьми. Жена Владимира, по словам матери, умерла. Были построены две избушки в лесные кельи, сделаны припасы еды на зиму. Но пустынножители



ство закончилось облавой и арестом обитателей лесной чащи. Алексей, Стефанида и Владимир начали голодовку. Стефанида умерла, не принимая ни воды, ни пищи. Братьев как беглых каторжников отправили в Ирбитский тюремный замок, а их земляков - этапом на родину.

Первый побег из Ирбитской тюрьмы был неудачным. Опять наказание: шестьдесят ударов плетью. Вторая экзекуция имела неожиданные последствия: Владимир укрепился в мысли, что наказание ниспослано свыше и для того, чтобы он стал новым Мессией. Себя он начал сопоставлять с Христом, усматривая родство в страданиях за веру, а свое учение о спасении души в изоляции от мира Антихриста считать единственно правильным.

Снова этап в Сибирь - и новый побег, из Иркутска. Целую зиму 1859 г. пробирались в родные края. Весной 1860 г. пришли в Курган, а затем - в Шадринск, где влияние старообрядческой идеологии было значительнее. В Шадринске и окрестных селах укрывались более года, испытывая чрезвычайные неудобства. Однажды пришлось сидеть двенадцать суток в подполье, в другой раз два месяца жили в тайнике. Дважды властям удавалось нападать на след бывших казаков - беглых каторжан. Но "Бог миловал", защитники старой веры спаслись.

Заметно стал проявляться интерес к учению Владимира Трегубова. Это подтолкнуло к действию, к необходимости подыскать место для большого числа сторонников. Посмотрели даже благодатные кавказские и причерноморские места. Экспедиции возглавлял Алексей. Ничего подходящего там не нашлось. "Тогда паки начаше совет творити с христолюбцы, еже бы ехати в Алтайския горы и тамо осмотриети вся пустынная места". В этих совещаниях участвовало уже около 25 сторонников Владимира и Алексея, стремившихся к созданию нового скитского центра. Разведка во главе с тем же Алексеем была послана по традиционному маршруту крестьянского побега, по освоенной бегунами дороге на Алтай, дороге



искателей "вольных земель", страны крестьянской свободы - Беловодья. На сей раз искомое место было найдено (42).

На одном из холмов обнаружили удобную пещеру. Туда и отправились зауральские раскольники, нашедшие пристанище в непроходимых горных ущельях в верховьях реки Убы. Долго жить спокойно не удалось. Их выследили через несколько лет. Экспедиция крутоберезовского областного управления (Алтай), по доносу посланная на поимку неизвестных людей, живущих в лесу, обнаружила скит из шести избышек, но без их обитателей. Видимо, скитников кто-то успел предупредить и они скрылись. В одной из избышек была найдена рукопись о царствующем Антихристе.

Раскольники переселились в более глухие места - на Белую Убу, где держал пасеку тобольский крестьянин Иван Шадрин. Жили скитники трудами рук своих. Большой подмогой был лес. Он давал мясо, орехи, ягоды, грибы. Река кормила рыбой. Были заведены огороды, а также мастерские, в том числе и меднолитейные. На станке переплетались книги, переписанные в скитах. Хлебом снабжали "радетели" из "мира". Н.Н. Покровский замечает: "При всем своем бегунском радикализме Владимир на Алтае отнюдь не отгораживался от крестьян, принадлежавших к иным старообрядческим согласиям, в том числе к весьма распространенным в этих краях поморскому и часовенному. Местные старообрядцы всячески помогали скиту Владимира, многие из них переселились туда" (43).

И здесь раскольников не оставили в покое. Весной 1868 г. снова была снаряжена поисковая экспедиция под предводительством заседателя Звенигородского. Исход работы экспедиции описан Н.Н. Покровским:

"Правда, проводники из местных крестьян всячески мешали заседателю, десяток дней напрасно таскали его с одной горной вершины на другую, но в конце концов Звенигородский обманул их и обнаружил главный пустынножительный центр из четырех



новых просторных изб с кузницей, слесарней, кладовыми, погребками. Захватили 100 пудов ржаной и 25 просяной муки, 3 пуда масла, 2 пуда сухой рыбы и "много смолотого в муку древесного гнилья (коры? - Н.П.), употреблявшегося скитниками в пищу вместе с хлебной мукой". Хотя людей не было, но печи были еще теплыми, в одной из них осталась квашня заведенного теста. Звенигородский стал интенсивно прочесывать местность и в густом пихтовом лесу нашел большую группу мужчин и женщин, детей и дряхлых стариков. Вскоре он выловил еще несколько человек в окрестных лесах и на заимке Ивана Шадрина, где за пасекой оказалось помещение хорошо оборудованного скриптория; там было много рукописных книг, включая пергаментные, большой переплетный станок, различные краски и т.д. Многие конфискованные книги Звенигородский продал потом с изрядной прибылью каким-то другим алтайским старообрядцам.

Хотя Звенигородский узнал, что у разгромленного им скитского центра верстах в двадцати имеется обширная периферия, где прячется немало беглецов, он отказался от дальнейших поисков из опасения, что не сможет конвоировать уже захваченных пустынников: их было около 70 человек!

И все они главным своим наставником называли "Владимира Григорьевича Трегубова, ссыльно-каторжного из оренбургских казачков".

Владимир был захвачен вместе с остальными в пихтовом лесу и не думал отпираться от своего главенства. Среди его паствы оказались выходцы из разных губерний Европейской России, а также из соседних алтайских сел. Дорога к Владимиру многих из беглецов составляла тысячи верст. Во "владениях" Трегубова существовали отдельные избы для мужчин, для женщин и для семейных" (44).

В скитах Владимира производилось множество рукописных книг, которые, вероятно, расходились не только в алтайском регионе.



Идеи о царствующем Антихристе переносились и на Александра II, царя-освободителя. Допросы обитателей разгромленных алтайских скитов свидетельствуют о широком распространении учения усть-уйского старообрядца. Так, более 80 обитателей одного из скитов (глава - Никита Вихляев), раскрытого в 1874 г., откровенно сказали, что *"государя не признают, гражданские законы отвергают, податей не платят и платить не будут, паспорта в руки не возьмут"* (45). Протест против властей активно поддерживало местное население, пряча скитников, помогая им едой, одеждой. Да и не только.

К примеру, власти были поражены смертностью среди захваченных обитателей скита Владимира. Староверов расселили по дворам в деревне Верх-Убинской, а вскоре начались похороны за похоронами. Смерть косила всех подряд. *"За первые три месяца умерло 27 человек и разбежалось 13. Лишь года через три, когда несколько человек "умерших" были вновь пойманы на Алтае в потаенных кельях, власти спохватились. Была назначена специальная комиссия от Главного управления Западной Сибири. Раскопали могилы, в гробах оказалась солома. Руководитель операции заседатель Будзинский включил в донесение слова: "Такие ли еще дела делались у нас в Бийском округе!"* (46).

Отправленный в Бийскую тюрьму, Владимир Трегубов вновь бежал с этапа. Собрав около 50 единомышленников, он ушел создавать новый скит в еще более глухих местах - в Нарымскую тайгу. Далее след усть-уйского казака, старообрядца, беглого каторжника, пережившего две экзекуции, три побега, предпринявшего три попытки создания семейных скитов, не зависимых от власти, обличителя "царствующего Антихриста", измерившего тысяч двадцать пять открытых дорог и тайных троп в непролазной тайге и горных кручах, теряется.

Однако "Повесть дивная", дошедшая до исследователей, рассказала об одной из форм протеста зауральских старообрядцев.



Вместо огненной купели, к которой прибегали вплоть до царствования Екатерины II, и простого бегства от зараженного порчей мира, была предложена скитская семейная жизнь во имя активной проповеди старой веры и обличения царствующего антихриста. Главным делом считалось производство книг.

По целенаправленности, воспитательным задачам, описанию испытаний и мук, выявлению силы духа гонимых, изображению величия подвига во имя "древлего" благочестия и традиций духовного бытия "Повесть дивная" близка к "Житию протопопа Аввакума".

Образцом для подражания в крепости духа Владимир Трегубов называет своих сотоварищей по экзекуции, приближая их к святым. Недаром в "Повесть..." вводятся посмертные чудеса, как в житиях. Когда "натомировали" в больнице Петра и Максима, врач Колышкин изумился, как сообщает автором повести, тому, что их сердца были белыми, что следует толковать как богоизбранничество обличителей царя-Антихриста.

Увидев белые сердца страстотерпцев, Колышкин сказал оренбургским купцам-старообрядцам: *"Видите, друзья, яко аз имею уже шестьдесят лет от роду, а на сем деле уже лет тридцать, и колико аз натомих мертвых, никакже николи же видех таковых сердец, и мню, яко не наше се дело, еже погребению их предати. И абие рече к купцам, старообрядцем сущим: Возьмите, друзья, телеса сия и по обычаю вашему погребите их, мы бо недостойны есмы даже и видите их"* (47).

Чудодейственным изображается будто бы имевший место приезд в Оренбург "по особым поручениям министра". Узнав о наказании раскольников, министр "ужаснулся сердцем" и начал "жестокую" укорять Перовского. Поэтому Перовский ограничился тем наказанием, которое раскольники уже приняли на себя. Оставалось, между тем, получить тому же Владимиру свыше двух тысяч ударов.

С житийными персонажами роднит героев "Повести дивной" мотив неоднократной встречи со "странником".



Первый раз странник явился верст за пятьсот до Иркутска. Арестанты отдыхали на этапе, размещенные внутри огороженного пространства. За оградой со стороны дороги они слышали голос человека, спрашивавшего, нет ли здесь оренбургских казаков. Конвойные разрешили усть-уйцам поговорить с прохожим. Они увидели незнакомого человека, стоявшего на "протуваре" (тротуаре). Обличием незнакомец был смугловатым, взор имел "умилненный", а речь "сладкоглаголивую". Возраст тоже характерен: лет тридцати. Он спросил их: "Поидосте ли, друзи, в путь свой?" Они ответили: "Поидохом, друже". Тогда он сказал, что уже прошел этим путем и идет теперь "вспять", возвращаясь "восвоiasi".

Незнакомец напутствовал казаков ободряющими словами и обещал исполнение их желаний. На том встреча и закончилась. Однако ее значение для характеристики старообрядческого движения, и в частности, дела усть-уйских раскольников огромно. Она явно сопоставляет мученический путь Христа и борцов с царствующим Антихристом.

Второй раз страдальцы увидели неизвестного своего собеседника в Иркутске, куда доставили арестованных. Владимир и Алексей удивились тому, что незнакомец возраста проповедующего Христа, встреченный ими далеко от Иркутска, откуда он шел в сторону Урала, вдруг оказался в Иркутске. Шел в другом направлении, а очутился в городе, куда пригнали страсотерпцев!

Незнакомец сказал, что знает все обстоятельства дела, и пообещал исполнить желания узников. Те изложили их - скромные, но жизненно важные. Во-первых, попасть на Александровский завод, известный более легким режимом и тем, что оттуда, как говорили знающие люди, было проще бежать. Второе желание - получить кандалы, которые можно легко снять (для побега). Третье желание касалось клейма: пусть оно будет таким, чтобы его было нетрудно вывести.

Исполнению этих желаний незнакомец предпослал одно усло-

вие: чтобы не была дана взятка чиновникам. Взятку казаки, помня требование собеседника, не дали. И их желания действительно сбылись: на Александровский завод назначены, кандалы сняты, работу дали в лесу - рубить дрова для завода. Дальше все зависело от самих узников: бежали.

Учение Владимира Трегубова - самобытное явление в старообрядчестве. Хотя оно близко к бегунскому направлению, но имеет свои неповторимые черты. Это прежде всего установка на семейную жизнь в скитах в отдаленности от мира. "Повесть дивная" дает возможность увидеть развитие взглядов зауральских староверов на формы протеста против воцарившегося дьявола: от принятия мученической смерти от пособников Сатаны или самоистребления до семейного пустынножительства и активного обличения царствующего Антихриста.

1.3. ЗАЩИТА ВЕРЫ В ПОЭТИЧЕСКОМ СЛОВЕ

Протест против никонианской церкви был защитой своей веры и своих обычаев. Он проявлялся в поэтическом слове, которое вдохновлялось страницами прошлого и воссоздавало их. В слове отразилась память народа о своей истории. От старообрядцев Зауралья записаны предания, легенды и - особенно обильно - духовные стихи. Главный удар в них наносился по Никону.

Исследователь духовных стихов Г.П. Федотов определял их как "песни, чаще всего эпические, на религиозные сюжеты, исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских церквей" (48). Сюжетная и образная система, поэтика и стилистика духовных стихов разнообразны. Однако у них есть объединяющее начало, есть общий жанровый признак - осмысление христианских идей и представлений. Духовные стихи содержат эти-



ческую оценку, раскрывая в поэтической форме представления о добре и зле. Они - своеобразный нравственный путеводитель и учебник народной этики. Они дают возможность понять верность старообрядцев всей совокупности их традиций, в том числе и традициям свадебной обрядности.

Согласимся с Г.П. Федотовым в том, что духовные стихи "являются самым высоким художественным выражением в слове народной веры" (49). Говоря о функциях духовных стихов в русской жизни, исследователь сопоставил их с греческой трагедией: "Тем трагедия была для религиозной стихии эллинизма, тем был духовный стих для русской религиозной стихии: самым глубоким, самым мучительным ее выражением" (50). Этот жанр народной культуры важен тем, что в нем отразился религиозный гений нации, народное православие и мировидение.

Имеющиеся на сегодняшний день материалы, в том числе и зауральские, позволяют доказательно говорить о более широкой сфере бытования и исполнения духовных стихов, чем та, на которую указывал Г.П. Федотов, опиравшийся в этом отношении на мнение собирателей и исследователей XIX века (51). Пелись духовные стихи в любое время года, особенно постами, в любой аудитории. Знатоками их были не только профессионалы и полупрофессионалы ("бродячие слепцы"), но и рядовые крестьяне.

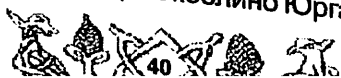
Полевые записи 80-90 г. XX в., хранящиеся в архиве кафедры литературы Курганского университета, свидетельствуют о том, что духовные стихи были в крае, как и другие формы народного творчества, одновременно и высоким жанром народной поэзии, и явлением быта. Их исполняли после религиозных служб. Ими заканчивались поминальные обеды (если хозяева просили попеть). Самые ревнивые ревнители "древлего" благочестия вводили духовные стихи в свадебный обряд. Но им было место и на печке в крестьянской избе. Так, Ф.Е. Астафьева (1913 г.р., Юргамыш) вспоминала в 1984 г., что в их двоюродной семье (с. Скоблино Юргамышского района)

бабушка, собрав на печи внучат, "сказывала многое", помогая коротать долгие зимние вечера. Исполняла она и духовные стихи, передавая детям древнюю традицию народной культуры, преподнося им законы нравственности, пробуждая в душах идеалы добра и воспитывая чувство прекрасного.

Духовные стихи приподнимали слушателей над бытом, но не отрывали от земли. Эта особенность бытования стихов способствовала тому, что исполнители стали относить к ним произведения других жанровых разновидностей. Основанием такого расширения корпуса духовных стихов была сосредоточенность ряда песенных сюжетов на темах нравственности, выбора человеком своего пути, наказания за неправедность, осознания греховности собственных деяний, раскаяния. Разницу между песнями, сказками, с одной стороны, и духовными стихами, с другой, обыденное сознание зауральских старообрядцев определяло четко. Духовные стихи исполнялись и в Великий пост.

Сюжетный состав духовных стихов зауральских старообрядцев сложен. Во-первых, сохранилось многое из того, что создавалось до реформ Никона. Во-вторых, корпус стихов пополнялся за счет тех, в которых сделана попытка осмыслить саму реформу, себя и свое значение в христианском мире (в послереформенных гонениях). Естественно, базой для новых стихов была древняя традиция. В ней были заложены нравственные ориентиры человека и поэтичность слова, предлагались вопросы широкого охвата бытия, а также ответы на них. Поэтическое отношение к заветам дедов-прадедов и к духовному слову помогли сохраниться в устном бытовании стихам - гимнам правдивому умному словесному творчеству - как книжному, так и устному.

Одним из таких перлов по праву можно назвать стих "Жил-был юный отшельник". Удивительно, как ценил малограмотный крестьянин слово, как доверял ему, как уважительно пел ему славу. Может быть, в исконном нашем доверии к слову коренятся многие



вчерашние и сегодняшние беды?

Стих сохранился еще и потому, что в нем подчеркнута мысль о праведности древних книг, которые почитались старообрядцами и противопоставлялись новым, испорченным, греховным, с печатью дьявольской воли:

Жил-был юный отшельник,
Он, в келье молясь,
Священную книгу читал, углубясь.

В этой книге прочел он,
Что тысячу лет
Не сравнить с одним днем.

Впал инок в сомненье,
Стал думать о том,
Что тысячу лет не сравнить с одним днем.

Не верит, в священную книгу глядит
И видит, что вдруг
Птичка к птичке летит.

Вся блещет, сияет
И прелесть для глаз,
Яхонты перья, а пух, как алмаз.

Летать уж устала,
У двери сидит,
И радостно юный отшельник глядит.

Тихонько подходит,
Молчит не дышит.
Лишь только схватить - а она вдруг вспорхнет.

А она от него,
А отшельник за ней,
И вот он выходит из кельи своей.

И вот монастырь
За пригорком исчез.
А инок за птичкой идет в тень древес.

На дуба вершину
Уселась она,
И пеньем чудесным вся роща полна.

Вдруг птичка умолкла,
Опомнился он:
Где ж птичка-певичка? Исчезла, как сон.

А птичка взвилась,
Как в небе звезда,
И в небе сокрылась, как бы не была.

Юный отшельник
К обедне спешит,
У обители другой уж привратник стоит.

Стих записан фольклорной экспедицией Курганского пединститута в селе Ильине Шатровского района от Спириной Е.М., 1914 г.р. Далее Е.М. Спирина продолжила сюжет прозаическим рассказом о том, что юноша назвал привратнику себя, архимандрита, братьев, привратников, пытаюсь доказать, что он из этого монастыря. Но их никто не знал и не помнил, как и юношу. Потом "поглядели в архив, а уже тех людей триста лет как нет в живых. Понял юноша, что права книга. А потом он куда-то исчез" ("Ильино-86". № 32).

Предметом художественного осмысления ряда духовных стихов являются истоки раскола, истоки беды. Назовем эти стихи, хотя и условно, стихами о вере. Записаны они у сторонников поморского согласия. Попытки обнаружить стихи в других согласиях не увенчались успехом.

Один из наиболее интересных стихов обнаружен мною в Ильине в рукописном варианте. Другие варианты не известны. Рукопись хранилась у Енафьи Кирилловны Стешенцевой, 1897 г.р. По причине отсутствия "грамотных" (знающих старославянский язык и обряды) мужчин она выполняла с середины 70-х г. роль "дедушка", т.е. уставщика: по всей округе вела службы, отводила крестильный и похоронный обряды, принимала грехи (испо-



ведовала). В свои 90 лет была подвижной, умной, памятливей, сердечной и работающей. Рукопись к Енафье Кирилловне попала в начале 30-х от кого-то из односельчан. Владельческих нарисов писей нет. Сама Енафья Кирилловна определила жанровую принадлежность произведения как духовный стих.

Начинается он Исусовой молитвой:

*Господи, Исусе Христе, сыне Божий,
помилуй меня, грешного.*

Далее раскрывается главная задача - научить слушателей и читателей, рассказать о начале и истоках беды, о главных зачинщиках.

Через триста лет после реформы стих воспринимался как напоминание о необходимости хранить устои, помнить корни и быть стойкими, как истинно "православный русский мир". Автор стремится донести мысль об историчности произведения: "Приношу пробылые времена вести" о том,

*Как коварен сатана
Злые плевалы насеял,
Ветер тлетворный развеял
В православный русский мир.*

В далеком прошлом носителем нравственных и религиозных заповедей видится русский народ,

*Во всем пред Богом избранный,
Предание свято соблюдая,
Жизней Богу угождает,
Соблюдает пост жестокий -
Подвиг искренний, высокий.*

Реформа представляется делом "Евельзевула", не поборовшего простых христиан, но завладевшего душой Никона.



*Христианский чистый нрав
А сатане-то не в по нрав.
Он погибель вам желает,
Адской ревностью пылает,
Чтобы в сети уловить
И во ад препроводить.
Но они Бога боялись
И бесам не поддавались.
Один бес к ним прилетел
И смутить их захотел.
Он, как вихорь, закрутился,
Долго с ними он трудился,
Наконец приутомился,
Сквозь земли он провалился.*

В традициях фольклорных быличек "ад" изображается как носитель опасного зла для христиан, победить которое не всем под силу, а дьявол как искушитель человека, владеющий различными формами и предметами соблазна. Вместе с тем, его помощники (бесы, черти) наделены самыми отрицательными чертами людей, низменными страстями, погруженными в быт. Обобщая типологический материал разных губерний, Э.В. Померанцева заключала: "Черти собираются на перекрестках и дерутся на кулачках, любят они собираться на колокольнях, вышках, чердаках, в жару - в тени больших елей. Часто поднимают возню и драку. Если войти с огнем, черти превращаются в кошек и разбегаются. Чтобы разогнать чертей, надо их "уматюкать"... Жизнь чертей, по представлениям населения многих губерний, подобна жизни крестьян... черти живут в аду, играют там в карты и пьют водку. На землю являются, чтобы по повелению сатаны соблазнять людей" (52).

Открывая "собрание" бесов,

*Сатана им так сказал:
- Вот почто я вас созвал.*



Из Руси вот прилетел бес,
Он такую весть принес:
Что там люди-христиане,
Они чистые буяне,
Не хотят нам покориться,
Чтоб во ад переселиться.
Все народы нам подвластны,
А с русским народом труды напрасны.
Так вот, почтенное собрание,
Открываю я желание:
Нужно нам приобсудить,
Как нам ересь насадить.
Итак, в добрый, братцы, час,
Все почтут за это нас...
Все тут демоны зашумели,
Как в ночную пору ели
Или пьяная ватага,
Принапившись в праздник браги.
Они кричали долго, много
И затихли понемногу.
И пришли все к заключенью,
Чтоб избрать по назначенью
Себе помощника из людей.
Советом доволен был асмодей.
И опять все взволновались
И кричать не унимались,
Вопрос важный обсуждали,
Кандидатов назначали.
Да и жребии кидали.
Вот жребий пал. Определили,
Властью адской наделили.
Небогатой хоть породы,
Но зато большебородый.
И мордвином он родился,
Но в помощники годился.
Это - Никон-патриарх,
Земли русской ерарх.
Демоны рады, ликовали,
Поджав хвосты, языками щелкали.
Явельзевул зовет кривого беса,
Хитрого и злого, и дает ему приказ:
- Со вниманьем слушай нас.
На поверхность выходи,



В царства русские лети,
Там избранника поздравь,
Уму-разуму наставь
Чему нужно. Чай, понял?
И наверх всем приказал:
- Довольно, братцы, отправляйтесь,
Каждый делом своим занимайтесь.

Таким образом, помощник Сатаны оказывается не только жертвой совращения "Евельзевула", но и человеком, награжденным "адской" властью. Эпитет "адская" выступает в прямом и метафорическом смысле. Это слово означает не только причастность к аду, Сатане, но и жестокость, беспощадность, гиперболизацию силы. Так духовный стих выходит на проблему власти, проведенной реформу. Он отразил своеобразное понимание церковной реформы как сатанинской, проведенной по договору с человеком, продавшимся за право на власть.

Произведение драматизирует ситуацию указанием на должность соблазненного дьяволом христианина - "земли русской ерарх", обязанный охранять церковь и весь православный русский мир. Сцена соблазнения Никона великолепна. Она отражает народное представление об аде как своеобразном слепке с земного мира: с его иерархией, бытом, лексикой, хитростью нечестивцев, силой множества соблазнительей.

Старообрядческий стих обвиняет Никона не в человеческой неопытности, а в осознанности союза с дьяволом. Зрелый свой выбор Никон делает, зная, на что и во имя чего идет. Прежде чем стать подручным дьявола, патриарх "раскинул мыслями" и принял наставление беса: "Друже, помни, постарайся". Веру он предает ради "великой силы", которую обещал Антихрист. По концепции стиха его прельстила власть с ее возможностями владычествовать:

Он в столице тогда жил
И за важных уже слыл,
У царя в гостях бывал,
С царем вместе пировал,
Дружен был не в меру.



Гиперболизируя реальное властолюбие патриарха, стих раскрывает желания чернобородого хитреца в афоризме:

*Чтобы волю твою знали
И от страха трепетали.*

Концепция сознательной продажи души дьяволу Никоном вошла в несказочную прозу. В Ильине известен сюжет, близкий к сюжету стиха.

Как о достоверном повествуется о том, что работник Никоновича его сапоги, под стелькой одного из них увидел распятие, а под стелькой другого - лик Богородицы. Испугался работник, поспешил бежать к Никону, смотрит, "а он мертвый лежит - и руки скрестил". Работник совсем не в себе стал, сделался в большой перемене себя. Выбежал от испуга. Слышит, колокольчик к дому, а в карете Никон. Работник к нему: "Я тебя сейчас мертвым видел". - "Я", - отвечает Никон, - душой во аде был. И было мне приказано соблюдать новый церковный закон. Преследовать будут старую веру". Работник сбежал в Соловецкий монастырь, там все рассказал. Там уже начеку были, стали землю копать, чтобы свои книги спрятать. Глядь, а там уже новые приготовлены..." ("Ильино-91". С. 139).

Идея искушающей силы власти роднит стих с рядом произведений литературы Древней Руси, в том числе с "Житием" Аввакума и с "Повестью о Савве Грудцыне". В художественной концепции всех трех произведений очень важна мысль об искушающей силе царского трона. Власть порождает честолюбие, что само по себе греховно. Она ослепляет, предлагая разные возможности владычествовать над себе подобными. В повести о юном Савве Грудцыне царская служба "рассматривается как средство достижения купеческим сыном знатности" (53). У авторов-староверов власть, трон изображаются как возможность владычествовать, казнить и миловать, заставлять трепетать и унижаться.

С проблемой царской и патриаршей власти связан вопрос об ответственности и нравственности. Власть, не отмеченная нравственностью, высокой духовностью, опорой на традиции, приводит к греховным делам, отзываясь горем для тех, на кого эта власть распространяется. Автор стиха, развивая традиции "Жития" протопопа Аввакума, обобщает тезис о важности способности власти противостоять бесовскому искушению.

В орбиту осмысления этого тезиса вводится Алексей Михайлович. Автор, как и Аввакум, обвиняет царя в безволии и попустительстве: "Наш тишайший Алексей // Не знал дьявольских затей", поэтому принял нашептывание Никона, толковавшего ему про веру:

*- Ты послушай, друг и царь,
Не так было у нас встарь.
Наши книги - те не правы,
Все испорчены уставы.
Они вовсе не годны,
Искажены все чины.
Надо книги бы исправить,
Службу чинную поставить.*

Не вникая в дело, царь повелел, как бы махнув рукой:

*- Исполни, как знаешь, свет,
От меня тебе свобода,
Исправь книги для народа...*

Заметим, что мотив царского попустительства как великого греха распространен среди старообрядцев (54). Попустительство приводит к бедам в государстве.

Как и "Житие" Аввакума, старообрядческий стих строится на остром конфликте власти и подвластных. Создавая повесть "про былые времена", автор исследуемого стиха ограничивается обобщенным изображением мук носителей исконной веры, при этом оглядываясь на Аввакума, но не копируя учителя.



Автор рассматривает реформу как нарушение именно русских традиций, видя в ней наступление на исконные нравы и обычаи святой Руси. В этом отношении он тоже следует Аввакуму, считая реформу делом по сути своей нерусским и даже антирусским.

Аввакум призывает Алексея Михайловича оглянуться на царственных предшественников, особенно на Ивана Грозного, который не жаловал иностранцев и тем веру сберег. Гонимый человек ставит себя в пример царю: "...не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русский природный язык", - и восстает против того, что "борзой кобель" Никон "устраивает все по фряжьскому, снречью, по неметцкому" образцу. В качестве наглядного примера ссылается на Спаса, написанного по новым образцам, отчего сын Божий выглядит, "яко немчин брюхат и толст". Автор стиха знает, что Никон "родом мордвин", и подчеркивает это обстоятельство. Стих противопоставляет реформатора стойкому русскому народу, с которым для дьявола "труды напрасны". Вслед за Аввакумом автор стиха "взывает к национальному чувству своих читателей" (55).

Стих дает ключ к пониманию религиозного самосознания старообрядцев, доминантой которого являются православие, издавна заведенные порядки, истовое служение им. Свою веру они считают "крещенной", т.е. истинной, а себя защитниками и носителями ее. Именно ревностное служение Богу и соблюдение старинной традиции, а не иные причины позволяют старообрядцам считать себя народом, "пред Богом избранным". Приверженность вере и обычаям отцов трактуются в стихе как основа способности выстоять, не поддаться бесам. Как было ранее отмечено, подобное суждение - не звонкая пустая декларация. Оно подкреплено делами: вплоть до самосожжения. Как повеление дьявола характеризуются главные компоненты реформы и последовавшие за ней мучения хранителей "древлего" благочестия:

- Дело адское пойдет.
Друже, помни, постарайся,



Нас ни в чем не слушайся.
Старую веру отмени и ложной назови,
Напечатай книги новые
И издай указ суровый,
Чтоб по-старому не молились
И по солнцу не ходили,
А вместо знамени и креста
Слагали три перста.
Да если слушаться не будут,
Старины держаться будут,
Таковых ты не жалей,
Их на пытки поскорей.
Или плетьюми их карай,
Или ноздри разрывай,
Чтобы волю твою знали
И от страха трепетали.
Ему кривой так нашептап
И сквозь землю вмиг пропал.

По сатанинскому приказу: "Что ж ты смотришь? Начинай, // Порученья исполняй!" - Никон

...садился скорее в сани,
Типографии проверял,
Благочестивых мастеров разгонял,
Себе новых подбирал:
Греков, беглых чернецов,
Преужаснейших глупцов.
Авантюристов всех собрал
И с ними книги исправлял.

Мотив стиха о всесии дьявола, соблазнившего Никона властью, известен в устном прозаическом бытовании. Е.К. Стешенцева в соответствии со стихом сказала: "Вишь, дьявол везде смутьянит. Послал дьявол своего посланника. Сатана прилетел и смутить землю захотел. Глаза замутил, зубы закусил, велел бесу соби- рать собрание". А далее шел прозаический пересказ стиха. (Зап. в 1988 г. в Ильино. Архив автора).

Судя по замечанию о "былых временах", произведение созда-

валось на каком-то значительном временном расстоянии от начала реформы Никона. Лексика, характер рифмы позволяют отнести его, по крайней мере, к XIX веку. Однако средневековая модель мышления не отторгнута. Автор стиха во многом следует первому учителю раскола - Аввакуму. Во всяком случае, многие идеи "Жизнителя" Аввакума в стихе прозвучали, что является бесспорным свидетельством стремления раскольников сохранить свой "лад" жизни, идущий из древности.

Стихи о вере нельзя рассматривать вне контекста знаний информантов о расколе и в отрыве от отношения двоедан к культуре прошлого в целом. Только в сочетании с устной прозой, отношениям к вере и предметам культа они могут дать объективную картину самосознания старообрядцев и его развития. Важна соотносительность стихов с жизнью. Только материальное бытие позволяет проверить насколько они вызваны внутренними побуждениями, и установить были ли они выражением убежденности или маской, данью слову.

Естественно, нельзя упускать из вида историческую жизнь старообрядцев, так и их стихов. Одно дело первые десятилетия после реформы, другое дело - современность. Экспедиции свидетельствуют о том, что "древнее" благочестие разрушается. Некогда замкнутый социум открыт, он вошел в общий мир.

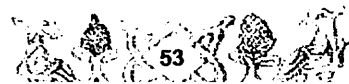
Исчез обычай держать отдельную посуду для "мирских". О древней вере, расколе старшее поколение информантов знает немногое. Сведения касаются двуперстия, икон, земных поклонов, хождения "посолонь" в свадебном и похоронном обрядах. Да помнят немислимая "крепость" в соблюдении постов и исполнение "эпитимья" (эпитимии), отчуждение от "мира" и высокая требовательность нравственного порядка. Так, в Ильине очень порядочный человек в начале XX века отказался на соборе от выборной должности урядовика-дедушка на том основании, что в давние времена скрывая от участников своей свадьбы "грех" жены, оказавшейся "початой", взял ее грех на себя. С таким грехом, считал он, нельзя быть дру-

ховным отцом. Собор его понял и не настаивал. Молодое поколение духовных стихов не знает, о расколе получает сведения скорее из книг, чем из устной традиции. Однако интерес к прошлому есть.

Относительно проблемы веры в устной прозе наиболее значимым представляется осознание причин раскола. Заметим, что не все старожилы знают их, не все слышали об Аввакуме, а о боярыне Морозовой помнят только по картине В.И. Сурикова. Нарушение единства "истинной", т.е. дониконианской, церкви крестьянское сознание наших дней связывает или с нежеланием "мира" держать строгие правила отцов, или с всесилием дьявола.

В связи с толкованием причин раскола характерен рассказ старообрядки из Ильина Анны Евстафьевны Захаровой (Анны Ремихи, жены Ефрема), 1925 г.р.: "Двоеданская вера крепкая. Она не всем по нюху. Одна собралось много, много народу и сказали: "Не будем знать старую веру, хотим новую, чтобы послабже. Стало быть, взбунтовались. У нас ведь как: молись, посты держи, не кури, не пей, не матерись, чай не пей. Собралось много, значит, - весь мир. Они и стали поэтому мирскими, а наши - двоеданскими. Наших и сослани в Сибирь на речку Керженку. Поэтому нас называют кержаками - мол, жадные и дикие. А какие мы дикие? Какие жадные? Люди как люди. Только заядливые на веру и на работу. А как другие ученые рассказывают - это все неправда" ("Ильино-86". N 32).

Название "двоеданы" объясняется информантами теми двумя "налогами" - даяниями, которые платились за веру царю. С двойным обложением связано предание, объясняющее необычность мужской стрижки в селах по Ирьюму - тонзуры: "Двоеданы, значит, платили две дани. Царю платили, кому же еще! Хоть бы за доброе, а то за волосья. Давно было. Схватили стариков по наущению царя и давай их стричь. Старики, понятно, старой веры. Они и давай просить, чтобы не брили их наголо, пообещали платить две дани. Одну дань они уже, как все, уплатили. А тут вторую пообещали. А уж их



почти начисто обкорнали, осталась только фонбарка. Царь согласился на две дани, но чтобы впредь носить столько волос, сколько их осталось, когда старики взмолились. Осталось-то только и всего, что фонбарка" ("Ильино-86". С. 8).

Относя церковную реформу к далекому прошлому, современные информанты гордятся тем, что сумели сохранить память о прошлом, крестное знамение, книги, иконы, многое из обычаев и обрядов, семейные родословия, стремятся передать слушателям старинные рассказы о порушении церкви и виновниках его. В народном сознании главным преступником, как и в приведенном духовном стихе, изображается Никон. При этом государь в ряде прозаических сюжетов оказывается виновным в доверчивости, "халатности", неспособности вникнуть в суть дела. "В церкви стало все по Никону, супротив солнца. Венчаются против солнца. Царь куда-то собирался в командировку, Никон ему подсунул грамоту. Царь помахнул, а потом поздно было: царское слово не ворочают" (Зап. от Ф.Е. Астафьевой, 1913 г.р., в Юргамыше в 1985 г. Архив автора).

По словам Феклы Егоровны, народ в ходе реформы сразу начали делить, как по детской игровой жеребьевке: "Приходят по двору куда-то, как сейчас в сельсовет. Один согласен по Никону, с него берут одну дань. Кто против Никона - с того две дани (налог). Никону не дано ни Отца, ни Сына, ни Святого духа. Он не окрестит, только осквернит. Старый обряд был до Никона, так и молимся, и живем сейчас".

Неутолимая жажда справедливости и наказания за преданных распятые, проклинаемые заветы прежних поколений породили сюжет о гневе божьем, поразившем еще достаточно молодого царя. Одновременно бытует предание с мотивом вины царя, отдававшего сознательные приказания о гонениях на старообрядцев.

Ссылаясь на семейное предание, Ф.Е. Астафьева рассказала, как "давно-давно" в их дом зашел старичок и попросился на ночлег. Он посмотрел на иконы, определил, что здесь живут старообряд-

цы, и поведал о лютой смерти царя-гонителя и образовании поморского толка. По законам жанра преданий старичок изображается видевшим в какой-то земле столб, на четырех сторонах которого написано о том, что царь послал войска разорить Соловецкий монастырь. "Войска ушли, а у царя стало расти брюхо. Он послал гонщиков, чтобы не разоряли монастырь. Навстречу гонщику ехал другой гонщик, с известием, что Соловецкий монастырь разорили. Они встретились, к ним подъехал третий гонщик, сообщивший, что у царя пузо лопнуло. На Соловках кто уцелел, ушел в ущелье возле моря. Они стали называться поморцами" (Зап. в 1985 г. Архив автора).

Чудо, которое народ с своей поэзии связывал с так называемым соловецким "сидением" - восьмилетней (1668-1676) осадой Соловецкого монастыря царскими войсками, получило "широкое распространение в старообрядческой среде, сделалось сюжетом народной песни и поэмы Семена Денисова. Легенда эта стала конструироваться, как только в Пустозерск пришло известие о смерти царя Алексея Михайловича, то есть не позднее февраля 1676 г. Толчком к осмыслению смерти царя как наказания за его гонения на старообрядцев послужила хронологическая близость двух событий: падения Соловецкого монастыря, которое произошло 22 января 1676 г., и смерти царя 30 января того же года. Царю было всего 47 лет, и истолковать его смерть как наказание было нетрудно. По сообщениям, которые были получены в Пустозерске, Алексей умирал мучительно" (56).

Подобные произведения были не только формой исторической памяти, но и средством воспитания чувства правоты тех, кто хранит старинные обычаи и веру. Формой проявления верности традиции было неприятие царских нововведений в области быта, особенно табака, чая, картофеля, помидоров.

Долгое время "чертовым яблоком" считался картофель. Картофельные бунты потрясли Зауралье в 40-х г. прошлого века. Карто-



фель, по преданиям, связан с блудом-грехом: "Жила одна блудница. Однажды она шла по полю. Земля расступилась, и живую пожрала. На этом месте выросла картошка. Слух об этом дошел до царя. Начали копать на этом месте и нашли кости блудницы. Картошку запрещалось есть. За ослушание отрезали язык, уши, нос" ("Ильино-91". С. 26).

Но картофель прижился, хотя его и сейчас исключают из помидорных блюд. А вот о помидорах в ряде сел не знали еще до начала Великой Отечественной войны. А.А. Палкин (родом из Дружинина) рассказал, что впервые увидел помидоры осенью 1942 г. под Сталинградом, когда был послан в составе автопоезда возить продукцию с поля на консервный завод" ("Ильино-91". С. 36).

Жительница этого же села Е.И. Ваганова, 1903 г.р., рассказала, что помидоры в селе "объявились, знать-то, после войны". Здесь их считали "собачьей ягодой". "Моя мама, - продолжала информантка, - их не знала, а племянница - строгой веры - до се не ест их. Живет в Тюмени" ("Ильино-91". С. 36).

Сейчас прижилась и эта культура, но в обрядовую еду не входит. Отрицательное отношение к чаю и табаку призваны формировать произведения сказочной прозы. Греховность табака, принятая ветрами от иноземцев, связана с греховностью его происхождения. По Ирюму бытует предание, которое объясняет причины необходимости исключения табака из жизни блюстителей святости древнего лада русского бытия: "Был царь, у него была дочь. Она жила с кобелем. И присудил царь закопать дочь живую вместе с кобелем. И на этом месте вырос табак. В какое-то лето начали копать, и на этом месте обнаружили кости собаки и царской дочери" ("Ильино-91". С. 26).

В других сюжетах табак и чай рассматриваются как культуры воспротивившиеся Богу и наказанные им: "Солнце сделало жар. Все злаки покорились Богу, а табак, чай и рябина - нет. Тогда солнце усилило жар, и рябина покорилась, поэтому ее ягоды красные!"

горькие. Чай и табак не покорились, поэтому считаются погаными. Курить нельзя. Обыкновенную вскипяченную воду нельзя называть чаем. Называли ее просто водой. Самовар на столе - шум в доме. Самовар кипит - дом шумит" ("Ильино-91". С. 27).

1.4. ПОЧИТАНИЕ ДРЕВНИХ САКРАЛЬНЫХ ПРЕДМЕТОВ

Нельзя понять сохранность старинных обрядовых традиций без учета особого почитания сакральных предметов, освященных верой гонимых дедов. Материалы экспедиций свидетельствуют о том, что двоеданами Зауралья подчеркивалось значение старинной книги в поддержании веры и дониконианских обычаев. Упомянутая Ф.Е. Астафьева отозвалась о незнакомых ей обрядах посева льна как "запуках", т.е. "*приметах, предрассудках, суевериях, пустом поверье*" (57), сославшись при этом на авторитет книги: "Не признавали у нас всякие запуки. Мама говорила, что если в книгах нету, то это неправда. В книгах нет ничего такого про лен".

Апология старых книг, завещанная Аввакумом, воспринята старообрядцами за Уральским Камнем как неоспоримый завет. Достаточно вспомнить "Епистолию страдальческую" (58), в которой противопоставляются святые древние книги "новозданным иконовым", приносящим скверну (59), ведущим в Содом, антихристово прельщение. Книги служили авторитетом при написании писем-"сказок" царям. В зауральских "сказках" тоже обнаруживаются ссылки на учительную старинную литературу.

Удивительно, как малограмотный, а чаще неграмотный крестьянин ценил слово, доверял ему, уважительно пел ему славу! Что слово? Единый аз вызывал споры.

Защищая свои обычаи, старообрядцы черпали силы в опоре на свет жизни вероучителя протопопы Аввакума, не расстававшегося и в скитаниях с книгой. "Житие", написанное им самим, дало нача-



ло устным духовным стихам, что является признанием огнепального писателя. Созвучность размышлений вероучителя и мыслей его сторонников стали основой поэтической обработки житийного произведения устным словом. Автором духовного стиха опознана стойкость Аввакума и его Марковны:

Деток с рухлядью в обозе
Лошаденка чуть везет,
Протопопица, бывало,
Поскользнется, упадет.
- Протопоп ты горемычный,
Долго ль нам еще страдать?
- Видно, Марковна, до смерти.
- С Богом дальше побредем.
- Вижу, меркнет божья вера,
- Тьма колючая растет,
Вижу, льется кровь невинна,
Брат на брата восстает.
Что же делать мне:
Бороться и неправду обличать?
Лучше скрыться от гоненья,
Покориться и молчать?
Дай мне, Боже, хоть последний
Уголок в святом раю,
Чтобы видеть милых деток,
Видеть Марковну-жену.

(“Ильино-91”. № 79)

О поэтическом отношении к книге свидетельствует поверье о том, что “нельзя крадчи брать книги канунов, других святых чтений Бог накажет” (“Ильино-91”. С. 53).

Старинные книги береглись, передавались по наследству. В 60-70 г. были случаи, когда “старуни” завещали похоронить с ними книги, чтобы “не было над ними сгала” (издевательства, насмешки). Теперь об этом не слышно: веру власти оставили в покое. У них теперь другие заботы.

Искали двоеданы опоры и в иконах старинного письма. Новые иконы не принимаются как не соответствующие древним образцам



Старообрядческие иконы, по преданиям, являются мерилем нравственности.

Так, в селе Ильине была икона Неопалимой купины. С ее помощью разыскивали выброшенных младенцев (было, видимо, и такое). “На иконе она была в кругу. На руке сидит младенец. Был случай: эту икону несли по мосту, и вдруг ее стало очень тяжело нести. Это означало, что где-то поблизости нужно было искать выброшенного младенца. И нашли младенца под мостом”, - рассказала Е.М. Спирина и добавила: “Ношение этой иконы было разрешено, еще когда люди молились, до запрета молений. После революции ее уже не носили” (“Ильино-91”. С. 40).

И сейчас живет древняя традиция поисков утопленников. Пускают икону Богородицы по воде: она кружится на том месте, где лежит утопленник.

Непочитание старинных икон - наказуемый грех. В Дружинине связывают смерть одного из одногодков Е.И. Вагановой (1903 г.р.) с насмешкой над иконой: “Однава взял икону и понес ее в баню - к девкам; вечеровали они. Принес: ха-ха. Потеха... Сразу подумали, что не к добру. Убили его вскорости. Собрались, повздорили ни за что. Как-то и убили его” (“Ильино-91”. С. 53).

1.5. СОХРАНЕНИЕ АРХАИКИ

Анализ имеющихся материалов позволяет сделать вывод о том, что до конца 30-х г. XX века в среде двоедан сохранялись многие компоненты общинного быта, донесшие архаические, дохристианские верования. В частности, прибегали к древним коллективным действиям - оберегам - в случае повального мора скота или болезни людей. Прадедовским методом мужчины коллективом добывали “живой” огонь путем трения дерева о дерево. Огонь разносили по всему селу, зажигая костры около каждого дома (“Широково-88”. С. 15).

Чудодейственная сила “живого” огня считалась нетленной, как



идушая из глубин времени - до Никона. Столь же оберегающей ской народной воззрения наделяли обыденные полотенца. Начиная с прядения, женщины в один день ткали стенку (до 8 метров) льняного полотна и выносили ее за село, расстелив через дорогу. Предполагалось, что животные, возвращаясь домой, оставят безлезна за чертой-полотенцем ("Широково-88". С. 15).

До настоящего времени сохранились архаические компоненты похоронного и крестильного обрядов. В частности, поморцы Курганской области не допускают подогрева воды для крещения. Обязательным считается поясок - древний оберег, который, как и крестик, надевается на человека при крещении. Это двоеверие отразилось в пословице, прилагавшейся к человеку, потерявшему стыд: "У него ни кресту, ни поясу".

Особенно много архаических черт в похоронной обрядности. Например, сохранены отголоски обычая стеречь могилу, хотя за быто изначальное его содержание. Е.М. Спирина из Ильина считает, что дежурство в течение трех суток (вспомним сказки) необходимо, чтобы поддержать покойного молитвой: "Нечистая сила рыщет под землей, ищет прибывшего. Говорили, так страшно бывает, что гроб дугой выгибается" ("Ильино-91". С. 23).

С мифологическими представлениями о подземном боге Волок связан обычай собирать волосы в "смертную" подушечку, сохраняемый и доныне (60) почти повсеместно в Зауралье. Из глубины веков по традиции передается обычай пускать по воде принадлежностей обряда обмывания покойника (Зап. от М.Н. Пережогиной, 1906 г., в Скоблино Юргамышского р-на в 1997 г. Архив автора).

Обряд сохранился, вероятно, в силу того, что получил новое толкование. В мифологической системе взглядов "считалось, что через проточную воду могла осуществляться связь с иным миром. С этими представлениями связаны обычаи сплавлять по воде пищу и предметы, предназначенные умершим" (61). Пускание по воде означает и способ погребения ритуальных предметов и способ избавления от остатков обряда. Сейчас информанты по-

ясняют содержание обряда, переводя его в христианский аспект: "Чтобы душа человеческая обмылась" (Зап. от М.Н. Пережогиной в Скоблино. Архив автора).

Архаика донесена в коллективном обряде вызывания дождя. В нем откровенно заметны отголоски культа мертвых. До конца 50-х годов по Ирюму, а до Великой Отечественной войны по всем старообрядческим селам с целью вызывания дождя ходили с иконами на поля, а в пору жестокой засухи заходили на могилки. Отводилась служба с обращением к Илье-пророку. Дождь после этого "всегда был" ("Яутла-90". С. 13). В Сунгурове после обхода полей шли к воде, где совершали те же моления, что яутлинцы на кладбище ("Сунгурово-95". С. 12).

О силе традиции и архаики в среде старообрядцев Зауралья свидетельствует их обращение в сложных обстоятельствах к верованиям и обычаям далекого дохристианского прошлого. Так, по причине отсутствия "грамотных" пожилые яутлинцы "сдают грехи" (исповедаются) березе. Правомерность такой формы исповеди информанты подтверждают ссылками на авторитетные источники. Д.Д. Коурова (1915 г.р.) поучение "грамотного" старичка, жившего лет двадцать тому назад в Яутле, о том, что можно подойти к березе и молиться за грехи свои, считает "правильным" ("Яутла-90". С. 13). Ее мнение разделяют односельчане, "сдающие грехи" березе. Выбрав зрелое дерево, они перечисляют перед ним свои грехи, стоя на коленях ("Яутла-90". С. 13).

Таким же язычеством, поклонением деревьям-божествам веет от тополевого толка, о котором остались устные воспоминания и Саламатовская тополиная роща, посаженная купцом Дерябиным ("Ильино-91". С. 153). О сакральности рощи свидетельствуют происходившие здесь моления. Традиция проводить в роще сокровенные обычаи была учтена послереволюционными идеологами: здесь стали отмечать самые яркие даты красного календаря.

В культуре старообрядцев края заметно переплетение языче-



ства и христианства. Наглядно двоеверие проявилось, в частности, в Ильине. Здесь в "давние" времена в центре села был посажен тополь - сакральный предмет тополецев. Позже, в 40-е г. XX века, в него врезали икону, которую затянуло растущим деревом. В 80-е тополь "расшибло" громом. Обуглившийся остов и сейчас чернеет, вызывая новый виток в истории бытования легенд об Илье-пророке, которые повествуют о беспощадной борьбе святого с бесами. Дерево приобрело значение исключительности даже в глазах молодого поколения, которое оказалось свидетелем как бы материализации этих легенд.

Они повествуют о том, что Илья-пророк пускает молнии в дьявола, при этом не щадя ничего, за что бы ни укрылся нечистый. Споря с Ильей-пророком о силе добра и зла, дьявол хвастал собственной непобедимостью, замешанной на хитрости. "Не достанешь ты меня, - сказал он Илье. - Я за раба божьего спрячусь". - "Я и раба божьего не пощажу". - "Я за лик божий спрячусь". - "Я и лик божий не пощажу", - ответил Илья ("Ильино-86". С. 69).

Бытует поверье, что убитому громом человеку прощаются все грехи, а громовой стрелой лечат лошадей ("Ильино-86". С. 69 об.).

Сгоревший тополь, имевший в своей сердцевине икону, отнесен архайческим сознанием к ряду предметов, отмеченных огненной стрелой Ильи-пророка, борца с дьяволом во имя человека. Чернеющий тополь оживил легенды о единственном святом, взятом на небо живым. Предания о наказании за насмешку над сакральными предметами останавливают даже не верующих "ни в сон, ни в чохни в птичий гай". Да и активные атеисты разных рангов перевелись.

Оглядкой на языческую древность был толк дырников. Его наличие отмечено в воспоминаниях ("Сунгурово-95". С. 8; "Ильино-86". С. 30) и на могильных крестах.

В одном из дальних углов ильинского кладбища, на котором преданы земле двоеданы без различия толков, лежит теперь уже "ни-

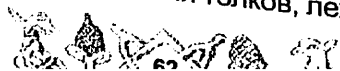
чейный" крест, имеющий форму человека: голова, шея, плечи, туловище. В середине груди просверлено насквозь отверстие диаметром 12 см. Его пересекает боковое отверстие. Такие кресты ставили дырникам. Отголоском бытования толка являются дыры в крестах погребений 60-70 г. По семейной традиции соблюдается характер креста, хотя сам толк не исповедывался отцами тех, кто просверливал дыры в надгробьях тридцатилетней давности.

Культовой чертой толка было использование просверленной в стене кути дыры для отправления христианских треб. Как и тополецы, дырники были носителями двоеверия. Это проявляется в сочетании креста, дыры и иконки, которая, как в окошечке, помещалась в выемке, сделанной в кресте.

Материалы экспедиций свидетельствуют о консервации в старообрядческой среде многих архаических форм общественной жизни и многочисленных суеверий. Так, к седой старине восходят праздники, объединяющие ряд сел. Они напоминают "игрища межю селы", отмеченные в "Повести временных лет" как "поганьские", языческие, антихристианские (62).

На Троицу сходились на общую "полянку" жители сел Далматовой и Широковой. На ильинскую "полянку" собирались дружининцы и саламатовцы. Совместно отмечался этот праздник Таловкой и Скоблиной. Содержанием праздника было перетягивание канатов, кулачные бои, совместные угощения. Молодежь держалась в основном на виду у взрослых, но отдельно. Например, не только на Троицу, но и в Петров день (12 июля по н. ст.) на "полянке" сел Широковой и Далматовой молодежь ходила стенкой (танком) или парами, взявшись за руки. Среди небольшого круга песен обязательной была "Сырой бор горит, разгорается" с характерным мотивом смерти ("Самохвалово-85". С. 27).

На этом совместном празднике девушка с юношей могли удалиться в лес "рука в руке" и возвращаться держась за руки ("Широково-88". С. 64). Это называлось "гулять парочкам" (парочками). В



другое время подобные вольности не допускались. Только власти традиции, идущей из древности и принятой отцами-дедами, могли позволить раскрепощенное поведение, публичное гуляние рука в руке и даже исчезновение в лесу.

В Самохваловой, куда стекались гости из деревень по Иртышу было принято ряжение: девушка, передвигаясь в танце в паре с юношей, надевала его фуражку.

Форма и содержание названных праздников позволяет соотносить их с "игрищами", упоминаемыми в "Повести временных лет". Тот же обычай собираться жителям ряда сел, то же скакание и плясание, та же задача - выбрать жену (63).

"Полянки" существовали до начала Великой Отечественной войны. Одновременно с разрушением "игрищ мэжу селы" вышел из живого бытования еще один древний обычай - коллективное захоронение "заложных" (умерших неестественной смертью) покойников.

На выезде из Ильина в сторону Шатрова была "светлица" надобие построек московской Божедомки. Как и на Божедомке, в ильинскую "светлицу" собирали "заложных" покойников, чтобы весной предать их земле. С разрушением мифологических представлений уже в 20-30 г. считалось возможным заносить "заложных" покойников перед захоронением в родной дом. Здесь происходило обмывание, одевание покойного и прощание с ним. Но хоронили по-прежнему - за чертой кладбища. В связи с активным наступлением победившей власти на "старый мир" разрушили "светлицу". Остатки фундамента заметны и сейчас ("Ильино-92". С. 6-7).

О консервации архаики в старообрядческой среде свидетельствуют колыбельные песни с пожеланием смерти ребенку. В других социумах Зауралья они не зафиксированы.

В Мостовке в 1989 г. от 72-летней А.Ф. Кощеевой записана песня, в которой архаический мотив оберега через изображение мнимой смерти сочетается с древним образом Буки (домового):

*Ой, спи, ношенный,
К огороду брошенный
И травой заброшенный,
Ишшо спи-ко-ся,
Да усни-ко-ся,
Баю-баю-баю-бай,
Иди, Бука, под сарай,
Иди, Бука, под сарай,
Коням сена надавай"*

("Мостовка-89". С. 79).

В другой песне маркировкой смерти является полотенце, которое спрашивают для того, чтобы "принакрыть младенца":

*- Сударыня бабушка,
Дай мне полотенце -
Принакрыть младенца.
Мой младенец не велик,
Только ручкой шевелит (64).*

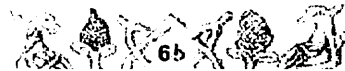
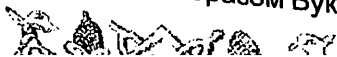
В Широковой помнят колыбельную, в которой еще более открыто изображено мнимое равнодушие к возможной смерти ребенка. Ф.И. Маклакова (1919 г.р.) пела песню своим детям, но внукам петь не разрешает:

*Бай, бай, бай, бай,
Да с татаринцом не бай,
Да с русаком не говори,
Хоть сейчас умри.
В среду схороним,
В четверг погребем,
В воскресенье
Погребенье отпоем*

("Широково-88". С. 106).

В песнях с накликаньем смерти "мать не только не желает ребенку смерти, а, напротив, по ее представлению, борется за его жизнь и здоровье". Колыбельная рассчитана "на обман злых существ, причиняющих ребенку боль" (65).

Разрушение старинной традиции привело к уходу песни из жи-



вого бытования и механическому сохранению ее в памяти истопников. Самой информантке песня уже кажется странной, непонятной.

Об устойчивости древних обычаев свидетельствует сохранившийся до наших дней обряд проводов в армию. По старинной традиции призывник прибывает к матице монетку (жертва духам дома) и рядом с ней вилку с тем, чтобы служба закончилась благополучно ("Мостовка-89". С. 6; "Широково-88". С. 17-18"). Вера в чудодейственную силу нити обусловила консервацию обычая, предписывающего призывнику привязывать один из платочков, подаренных девушками села, на передний угол дома, чтобы благополучно отслужить и вернуться ("Яутла-90". С. 29). Из старообрядческих этот обычай с начала афганских событий распространился широко по Зауралью.

Материалы свидетельствуют о консервации разнообразных обрядов, запечатлевшихся в самых различных сторонах быта двоедан Зауралья. Они не являются специфическими, характерными только для данного социума. Нет, они - часть не только русской, славянской, но и общечеловеческой архаической культуры. Другое дело консервация тех черт старины, которые в других регионах России выветрились или изменились.

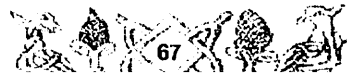
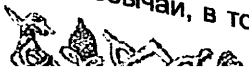
Специфика исторической, социальной, экономической и религиозной жизни зауральских старообрядцев способствовала сохранению архаических обрядов, что воспринималось как жизненный опора в гонениях, пыточных избах, двойных налогах и т.д. Обращение к старине, защита ее - не свидетельство темноты и дикости сторонников "древлего" благочестия. Они были умны, трудолюбивы, чистоплотны, смекалисты и при желании могли бы перекинуть ся к никонианской церкви, жить спокойно. Но ведь держались древних обычаев, за ними видели свои национальные корни, высокую нравственность! Горели живьем, отстаивая нерушимую связь времен и поколений, оберегая обычаи, в том числе свадьбу, посто-

свадебную и календарную обрядность.

Специфика локального воплощения общерусской свадебной традиции может быть понята и раскрыта с учетом исторического фона, верований, обрядов, бытовавших в одно историческое время со свадебным обрядом. В народном "ладе" все взаимосвязано, одно проливает свет на другое, помогая расшифровать затемненное, неясное. Изучение старинных обрядов должно идти в общем комплексе - *"вместе с той системой идеологии, в связи с которой данный отдельный обряд развился"* (66).

Консервация различных древних форм духовной культуры, бытовавших до реформ Никона, как дохристианских, так и христианских, способствовала сохранению и свадебного обряда, характерного для русских до середины XVII в. Свадебная обрядность наряду с родильной и похоронной входит в круг особенно важных в жизни отдельного человека и общества обычаев, поэтому наиболее оберегаемых. Общественная значимость свадьбы - одна из причин устойчивости ранней стадии обряда. Однако главная причина, конечно, в замкнутости истово защищающего свои истоки социума, а также в эсхатологических взглядах старообрядцев, что налагало на них дополнительную обязанность хранить обычаи "древних" христиан и не поддаваться царствующему Антихристу, вносящему разрушение в исконный жизненный лад. Обращение к свадьбе зауральского старообрядчества дает дополнительный ключ к изучению истории русской свадьбы, ее места в семейной и календарной обрядности, а также к расшифровке отдельных компонентов свадьбы, генетических истоков и семантики песенных сюжетов, образов, мотивов.

Естественно, свадьба как живой организм развивалась. Одни ее древние компоненты исчезали, другие оставались только как форма или наполнялись иным содержанием.



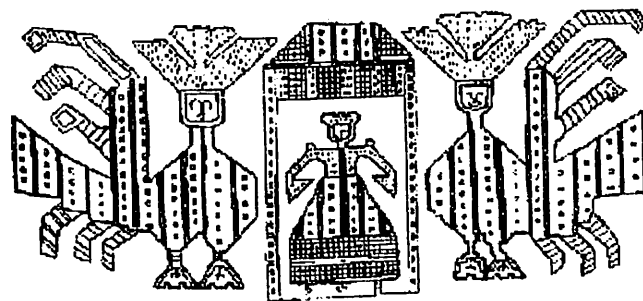
1. Чернышев С. Русские на Исети. Шатрово, 1995. С. 13.
2. Там же. С. 15.
3. Там же. С. 15.
4. Там же. С. 14.
5. Там же. С. 17.
6. Сочнев М.Е. Шатровский район в досоветский период Шатровский, Петуховский, Половинский районы и старообрядцы Зауралья в досоветский период: Краеведческий сборник. Вып. 15: Земля Курганская. Курган, 1996. С. 12.
7. Архив кафедры литературы. Колл. "Ильино-91". С. 121 об. Далее сноски на данный архив будут даваться в тексте с указанием коллекции по населенному пункту, году и стр.
8. Старообрядческая иерархия в Сибири // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 14.
9. История Курганской области. Курган, 1996. Т. 2. С. 442.
10. Православная церковь Южного Зауралья в досоветский период. Вып. 16: Земля Курганская: Прошлое и настоящее. Курган, 1996. С. 13.
11. Там же. С. 110.
12. Андриевич В.К. История Сибири, период с 1660 года до возвращения императрицы Елисаветы Петровны. СПб., 1989. С. 554.
13. ГААК, ф. 26, св. 8, № 431, л. 2.
14. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 37.
15. Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1984. С. 32-51.
16. Покровский Н.Н. Антифеод. протест... С. 367.
17. Шашков А. Послание сибирской "братии" протопопа Авакума и его адресаты // Памятники литературы и общества

ной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 89.

18. ДАИ. СПб., 1867. Т. 10. С. 9.
19. ДАИ. СПб., 1862. Т. 8. С. 219-222.
20. ДАИ. Т. 8. С. 221.
21. Шашков А. Послание сибир. братии... С. 96.
22. Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI - начале XVIII в. М., 1972. С. 362; ДАИ. СПб., 1867. Т. 10. С. 8-10.
23. ДАИ. Т. 10. С. 9.
24. ПСЗ. Т. 15. № 11277.
25. Там же.
26. Покровский Н.Н. Антифеод. протест... С. 265.
27. Там же. С. 369.
28. Там же. С. 367.
29. Там же. С. 340.
30. Мавродин В.В. Крестьянская война в России в 1773-1775 гг. Восстание Пугачева. Л., 1961. Т. 1. С. 18, 230.
31. Покровский Н.Н. Антифеод. протест... С. 340-341.
32. ГАТот, ф. 156, оп. 1, 1783 г., № 141, I, л. 174 об.
33. Покровский Н.Н. Биография оренбургского казака // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 135-163. Цитаты из текста "Повести..." даются по этому изданию.
34. Там же. С. ...
35. Там же. С. 137.
36. Там же. С. 139.
37. Там же. С. 140.
38. Там же. С. 141.
39. Там же. С. 141.
40. Там же. С. 149.
41. Там же. С. 150.
42. Там же. С. 157.



43. Там же. С. 159.
44. Там же. С. 158.
45. *Беликов Д.Н.* Томский раскол. Томск, 1901. С. 134.
46. *Покровский Н.Н.* Антифеод. протест... С. 160.
47. Там же: С. 143.
48. *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера в духовным стихам. М., 1991. С. 13.
49. Там же. С. 124.
50. Там же.
51. *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1866.
52. *Бессонов П.* Калики переходные. М., 1861-1864. Т. 1-3. Вып. 1-5.
53. *Максимов С.* Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877; *Веселовский А.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук (ОРЯС). СПб., 1881. Т. 32. № 4.
54. *Померанцева Э.В.* Русская устная проза. М., 1985. С. 202-203.
55. *Кусков В.* История древнерусской литературы. М., 1971. С. 205.
56. *Рябушинский В.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 1994. С. 29-40.
57. *Лихачев Д.С.* Великое наследие. М., 1975. С. 309.
58. *Серман И.* Чудо в исторических представлениях XVII-XVIII веков // Русская литература. 1995, № 2. С. 109.
59. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х т.: Репринтное воспроизведение издания 1903-1909 г. М., 1990. Т. 1. С. 1558.
60. *Сесейкина И.В.* Переделка сочинений Аввакума об антихристе в сибирских рукописях // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 316-329.
61. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. МГУ, 1982. С. 167, 172, 179.
62. Славянская мифология: Энциклопедический словарь, М., 1995. С. 96.
63. Повесть временных лет // Полное собрание русских летописей. Пг., 1923. Т. 2. С. 10-11.
64. Там же.
65. У kota-баюна. Сост. В.П. Федорова. Челябинск, 1992. № 1.
66. *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 89.
67. *Зеленин Д.К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ, 1934. №5. С.34.





Глава II ЛЮБОВНО-БРАЧНЫЕ МОТИВЫ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

2.1. УСТОЙЧИВОСТЬ ЗИМНЕЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Обращение к материалам по свадебной обрядности двоедья Южного Зауралья позволяет утверждать, что в 50-е г. XX века свадьба по-прежнему была одним из устойчивых и сложных компонентов традиционной бытовой культуры. Многообразны ее связи с родственными сторонами общественной и семейной жизни, особенно с календарными обрядами. В исследовании брачных мотивов, входящих в систему земледельческого календаря отдельного региона, методической основой остается известная монография В.И. Чичерова о зимнем периоде русского народного календаря, в которой обрядность, сопровождающая рождение новой семьи, рассматривается как важная составная часть земледельческих календарных обычаев.

Как и повсеместно в Сибири, в Зауралье заметна концентрация молодежных форм досуга обрядового характера в зимнем периоде земледельческого календаря, перенесение их на переломе годового замкнутого пространства дома, летней избы (малушки), бани, погреба, подполья.

И.Я. Неклепаев, наблюдая и записывая обряды в Сургутском крае, объяснял сосредоточенность обрядовых форм в зимнее время чисто климатическими условиями. По его мнению, элементы российских летних хороводов не могли быть реализованы в корот-



кое северное лето так широко, как в центре России с его продолжительной весной и полновесным летом. Правда, наблюдатель обрядовой и бытовой жизни сургутян осторожен в выводах по поводу исконного прикрепления тех или иных песенных форм к тому или иному времени года: "Хороводы обыкновенно водят на красной горке, весной, а здесь в это время, как бы то ни была поздняя пасха, лежат еще глубокие саженные снега и стоят нередко морозы, достигающие до -30 градусов по Ц. Эти климатические причины и заставили, вероятно, сургутян перенести хороводные игры и песни с улицы в дома, на вечерку" (2).

Современная исследовательница молодежных форм досуга в Сибири Н.А. Новоселова тоже увидела "преимущественное развитие зимних форм развлечения по сравнению с летними" (3), объяснив его природно-климатическими и экономическими обстоятельствами. По ее мнению, обилие земли, напряженный летний труд в сжатые сроки способствовали разрушению летней обрядности и перенесению ряда ее компонентов на святки. Это обогатило, на взгляд Н.А. Новоселовой, зимнюю календарную обрядность.

С нашей точки зрения, развитость зимних форм обрядности нельзя относить за счет редукции летних. Конечно, невозможно не согласиться с тем, что летняя календарная обрядность за Каменным Поясом разрушалась в силу экономических и климатических условий. Сельскохозяйственные работы при непродолжительном лете и короткой осени коснулись только летних обрядовых праздников. У зимних же свои особенности, своя судьба. К ним не нужно было ничего добавлять. Они и без дополнительных внесений заполнены до краев. Кроме того, у них были свои функции, задачи, истоки.

Учет этих обстоятельств позволит понять исконные формы обрядов того или иного периода сельскохозяйственного календаря. Хотя на время фиксации молодежных обрядов многие из них носили в основном игровой характер, исполнение их считалось необхо-



димым, важным. Особенностью обрядовых праздников является "архаика, изжитая из обыденной жизни" (4). Для старообрядчества она особенно показательна, а следовательно, жизни природы и человека, оформлялись праздниками, которые продиктованы не столько стремлением "отдохнуть от трудов и повеселиться - это можно было бы устроить и попроще. Все оформление трудовых праздников и обрядов представляется как бы осуществлением договора человека с силами природы в рамках космической завершенности" (5). Таким образом, труд и праздник - это единая сфера, что отвечает крестьянскому представлению о жизни как единстве отдельных компонентов целого развивающегося организма. Поэтому каждому периоду земледельческого календаря соответствовали определенные обряды, отличавшиеся от обрядов других периодов.

Думается, нужно говорить не о развитии зимней обрядности по счет летней, а о сохранении ее исконных форм: обрядовых действий, гаданий, песен, игр, ряжения и т.д. Зимняя обрядность, сохранилась лучше летней, вероятно, в силу экономичности по материалам, сохранилась лучше летней, вероятно, в силу экономичности, а не только по причинам климатическим и экономическим. И зимняя, и весенне-летняя обрядность наполнены мотивами плодородия, урожая, с одной стороны, и любовно-брачным содержанием, с другой.

2.2. ЛЮБОВНО-БРАЧНЫЕ МОТИВЫ В ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Как и повсеместно, в Зауралье годовой обрядовый цикл с участием молодежи начинался весной. "Реальное пробуждение природы символически отождествлялось с рождением (детством, юностью) мира, которому в человеческом коллективе соответствовал возраст молодежи. Представления о чистоте и девственности

сти этого периода отражались на формах отношений и поведения молодежи" (6), в частности, в "постном" (без эротических игр и поцелуев) характере общения.

Первым этапом молодежного общения был Великий пост, начавшийся после масленицы. Любовное общение, повторимся, носило "постный" характер. Симпатии проявлялись в сидении рядом во время вечерований с работой, угощении семечками или орехами, обмене подарками. Общение было заключено в помещение. Более эротическую окрашенность имел обычай мяться на соломе у бани. На принесенной соломе молодежь кувыркалась через голову. Парни и девушки старались побороть друг друга. Соревновались и парень с парнем. Здесь рассказывали страшные и веселые истории ("Ильино-91". С. 154).

В Далматовой Шатровского района "мялись" не у бань, а на рощах (перекрестках). При этом обязательно приносилась солома ("Широково-88". С. 63).

Заметим, что отношения не переходили границ приличия. Ни о каком свальном грехе, "падении" девушек не могло быть и речи. На глазах у присутствующих, при свидетелях ни одна девушка не позволила бы себе ни малейшей вольности. Как сказала Акулина Архиповна Мясоедова из Шмакова Белозерского района, 1910 г.р., "этого" почти не было в те годы: "Девки блюли себя" (Зап. в 1996 г. Архив автора).

Любовно-эротические игры вплетались в общие заботы об урожае. Через чистоту молодежи, по мифологическому мировосприятию, передавалась девственность ниве, от которой требовался урожай - после пахоты и посева. Любовно-брачные и аграрные мотивы оказывались сплетенными в единый, нерасторжимый узел.

Общение такого рода выявляет магическое содержание бинарного свойства. Очевидно, молодежная забава с явным любовно-эротическим содержанием некогда имела глубинный смысл: воздействовать молодой силой на урожай злаков, символом которых



выступает солома. Вместе с тем, учитывая возраст молодежи и будущие ее задачи по продолжению жизни, на солому возлагали тоже определенные функции: передать силу природы молодым, помочь им окрепнуть для вступления в брак. Языческие основы обычая осознавались даже в XX веке: за участие в нем старобрядческие уставщики назначали дополнительные поклоны в общем счете епитимии за совершенные грехи. Однако вопрос о запрещении обычая мяться на соломе даже не возникал, что свидетельствует о длительной его традиции, идущей от дедов-прадедов. Ведь запрещались же новые черты быта, которые касались не всего коллектива, а индивидуально каждого: юбки с кофтами, фуражки и т.д.

Однако названный обычай не предполагал общественного смотра молодежи коллектива. На обозрение села молодежь представлялась с началом Пасхи. В ряде мест праздновалось Вознесение, приуроченное в двоеданских селах по Ирюму к шестому воскресенью после Пасхи. Если празднование Пасхи ограничивалось селом, то Вознесение открывало выход на простор. Надев лучшие наряды, молодежь шла на полянку, где парни боролись, а девушки наблюдали. Любовно-брачные игры заключались в хождении стеной ("Самохвалово-91". С. 63). При этом пелись песни любовного содержания.

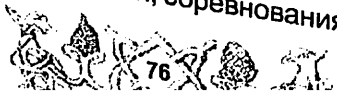
Если Вознесение оказывалось съезжим праздником, то в празднование вовлекалась целая округа, а молодежный коллектив выходил за рамки только своего села. В него вливались девушки и парни из соседних сел, что расширяло возможности знакомств. Так, в Скоблине Вознесение как съезжий праздник притягивало население значительной территории. На день открывалась широкая ярмарка, привлекавшая дальних покупателей. Молодожены катались на лошадях. Молодежь ходила стеной и играла кругом. Исполнялись любовные песни: "Сырой бор горит, разгорается", "Темна ночь ченька настала". Традиционными были коллективные угощения взрослых на берегу реки Таловки, соревнования по перетягиванию

веревки, борьба, игра в городки. Молодежь не уединялась парами, все время была на виду, но держалась поодаль от взрослых (Зап. в 1996 г. от М.Н. Пережогиной, 1909 г.р.). Значение этого дня в судьбе молодежи трудно переоценить. Это был широкий смотр женихов и невест, "прикидка" возможных пар с выходом за пределы одного села.

Летние работы оставляли мало свободного времени для праздничного веселья. Некоторым деревням (Широкова, Далматова) наделались покосы за 20-25 верст (за Шатровой). Молодежь почти не имела возможности за весь покос побывать в своей деревне. На чужой полянке не принято было появляться, если это не санкционировалось правилами съезжих праздников. Широких гуляний в сенокосную пору не бывало, а за покосом следовала жатва, что тоже сужало общение молодежи.

Заметной вехой в летней обрядовой жизни молодежи у старообрядцев была Троица - "пик девичьей зрелости и активности... Природа вступала в период наивысшего расцвета - "брака", соответственно чему в молодежном хороводе нарастали насыщенность и напряженность эротично-хтонических мотивов, присутствующих семантике брачных отношений" (7). Любовно-брачные мотивы проявлялись в гаданиях на венках, которые завивались на берегах в семик и срезались на Троицу. Венки пускали по воде с тем, чтобы узнать будущее. Если венки потонут - это к смерти. Он указывал и направление судьбы: в какую сторону поплывет, туда и замуж идти ("Неонилино-94". С. 49).

Идея брака и плодородности, наполнявшая обряды Троицы, уже не осознавалась их исполнителями в 30-е г. XX века, но при этом сохранялась древняя форма праздника. Девушки брали в лес яйца, варили там и угощали парней ("Мостовка-89". С. 105). Включение в обряд яиц как символа "плодовитости и жизненной силы" (8) имело усложненную задачу: повлиять на плодородность природы и оказать благотворное воздействие на участников обряда.



Еще более сконцентрированно эротические и любовно-брачные мотивы выражены в обрядах, связанных с летним солнцеворотом и примыкающим к нему Петровым днем: с 24 июня (7 июля по н. ст.) по 29 июня (12 июля по н. ст.). Материалы свидетельствуют о том, что в среде двоедан Зауралья сохранились только отдельные элементы некогда сложного обрядового комплекса, посвященного летнему солнцевороту. В частности, обрядовыми действиями сопровождались две даты - Иван Купальник (Ростовский, Травник) и Петров день. Они и сейчас считаются важными, имеющими статус речевого поведения в отношениях природы и человека.

Народные увеселения, в том числе молодежные, еще в 50-е гг. XX века обнаруживают архаические, языческие черты. Бытовали, например, обычай собирания трав "на Ивана Купальника" или предшествующий ему день Богородицы (6 июля по н. ст.). Травы, собранные на Ивановой росе, считаются целебными. Даже собранную "на Богородицу" зелень оставляли на сутки - "под Иванову росу". Пропитанную влагой зелень сушили в тени на ветру ("Неонилино-94". С. 49). В Мостовке травами Иванова дня обкуривали отеленных коров ("Мостовка-89". С. 104). Апотропейная функция собранной зелени проявляется в обычае раскладывать цветы и травы между грядками, "чтобы черви не ели и всякая дрянь не приставала" (9).

Иван Купальник обнаруживает хорошую сохранность у старожил Зауралья памяти о женских союзах, одной из функций которых была передача сокровенных знаний о природе. Девушки учились распознавать травы, в том числе связанные с любовной и эротической магией, приобщались к тайнам народной медицины, набирались силы и красоты через умывание росой Иванова дня (10) ("Самохвалово-91". С. 63 об.).

Откровенного проявления магии плодородия в обрядах с росой зауральские материалы не дают (11). Однако о восприятии похода девушек в лес как общении с тайными силами, влияющими не только

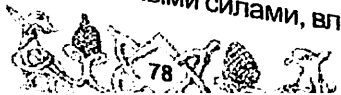
на красоту, свидетельствует поведение парней. Они совершали по отношению к девушкам, ходившим в лес, обряды, имеющие как очистительную, так и эротическую символику. В Байдарах современного Половинского района парни купали девушек в озере, окуная их с головой (12). В Шатровском районе собиравшие травы "девки прятались, их искали, обливали у колодца или купали" ("Самохвалово-91". С. 63).

Пережитки любовно-эротического содержания обнаруживает совместное купание парней и девушек (13). В ряде сел архаическая значимость совместного купания раскрывается особым поведенческим этикетом, распространенным на все возрастные группы. Молодежи в композиции праздника отводилось конкретное место. Она оказывалась в сердцевине обряда купания.

Приведем пример. В Байдарах первыми к озеру бежали дети, затем шла молодежь. Взрослые приходили позже, как бы давая молодежи возможность побыть без надзора. Привозили на тележках немощных стариков и старух, которых тоже купали (14). По свидетельству информантов, вечером было обычное праздничное гуляние с исполнением частушек и любовных лирических песен типа "Катенька-Катюша, купеческая дочь" ("Самохвалово-91". С. 50), "Мы сидели вдвоем на скамеечке" ("Самохвалово-91". С. 51), "Я вечер в лужках гуляла", "По серебряным волнам", "Я рассею свое горе по чистому полю" ("Мостовка-89". С. 22, 31, 111) и т.д.

Общение молодежи, начатое в день Ивана Купальника, продолжалось на другом уровне в Петров день.

Петров день пронизан язычеством. Языческая основа праздника наиболее отчетливо проявлялась там, где этот день был съезжим, т.е. как бы престольным праздником. В связи с отсутствием у поморских беспоповцев храмов за престольными праздниками утвердилось название съезжих. Съезжий праздник не отмечался религиозными службами: "Богу не молились, только веселились" ("Неонилино-94". С. 7).



Древняя традиция праздников "между селы" повелевала допускать на съезжие праздники мирских. Вспоминая о празднике Петрова дня - съезжего села Широкова, информанты, жители Далматова Шатровского района, исповедующие никонианскую веру, с осуждением говорят об обособленности двоедан. Однако отмечают, что Петров день становился общим праздником, а обособленность таляла на совместной полянке, расположенной ближе к Широкову. "У двоеданщина, мы к имя только на Петров день и ходили - на полянку", - замечают далматовцы. Туда же стекались жители мирского села Чикалина ("Широково-88". С. 3).

О характере восприятия Петрова дня и своеобразии любовно-брачных игр в этот день свидетельствуют воспоминания о съезжего празднике сел Ильина, Дружинина, Саламатова ("Ильино-91". С. 60-61 об.), а также празднование его в других селах.

Праздник приобретал, как и на Севере, поистине "языческий космический размах" (15). Он выходил за пределы села и вовлекал огромную массу людей округа. Вместе с тем он был связующим звеном в цепи поколений, а также ставил в тесную взаимосвязь свет и этот. С Петрова дня разрешалось рвать и есть ягоды. По поверьям, умершим детям на том свете не дадут ягод, если до Петрова дня мать съест хотя бы одну ягоду (16). Любовь к детям удерживала женщин от соблазна угоститься ягодами до Петрова дня.

С Петрова дня начинался покос. Накануне мыли в реке посуду и укладывали, чтобы на покос ехать с чистой поварской утварью. Шилась специальная белая покосная одежда. Мужчины надевали белые картузы, рубахи и портки. Женщинам положено было иметь белые рубахи-пропускнухи, т.е. сшитые из неплотно тканого льняные Белые платки скрывали от солнца волосы и часть лица: зауральские двоеданки старались беречь лица от лучей жгучего светил Петровок. Старожилы вспоминают о покосе как о рубеже в хозяйственной жизни и о празднике: "В белой одежде пойдут покосники на лугу, как лебеди поплывут" ("Мостовка-89". С. 104).

Петров день был вехой в жизни молодых. Макушка лета, зрелость природы соотносились со зрелостью молодежи и нашли отражение в характере общения девушек и парней. По воспоминаниям старожиллов нельзя сделать вывод о разнузданности и половой свободе молодежи. Здесь не было и намека на те обычаи, которые отмечались собирателями на русском Севере. Может быть, следующие комментарии и обобщения собирателей слишком смелы: "Когда поспеют ягоды, девушки ходят за ними, а парни сзади с гармонью ломаются по кустарникам. Потом сходятся вместе - борются, толкаются... Все разбиваются на пары, творят, что хотят" (17).

Нет, не творили зауральцы, что хотели. Девушки помнили, что их ждет во время свадьбы и в семейной жизни в случае неосторожного поведения. Парень, собираясь жениться, также думал о своей избраннице и о том, что свадьба - гимн нарождающейся семье и чистоте невесты. К чужой милке парни, как правило, не смели подходить: получилась бы драка. Я разделяю точку зрения Ф.В. Плесовского: внешнюю сторону обычаев позднего времени "не следует понимать буквально" (18). Ночевки парней и девчат у невесты вовсе не свидетельствуют о бытовании свального греха, т.к. молодежь практически не спала, все ложились одетыми. Внешняя свобода на Петров день была именно внешней, подчеркивавшей особый статус повзросления молодежного коллектива. Парни и девушки держались поодаль от взрослых.

Сближение полов, готовых к браку, проявлялось в характере хоровода-стенки. Девушки и парни, двигаясь стенкой по полю, так прижимались друг к другу, что между ними не было просвета ("Ильино-91". С. 60; "Самохвалово-91". С. 62). Стенкой исполнялись многочисленные песни любовной тематики. Наиболее любимой была "Сырой бор горит, разгорается". Только в Самохвалове отмечено прикрепление и к этому времени года песни "А мы просо сеяли" ("Самохвалово-91". С. 65). Разделившись на мужскую и женс-

кую половины, молодежь заводила снова и снова эту песню с тем, чтобы из девичьей шеренги выбрать парням пару. В конце песни, после слов "А нам надо девицу", называлось имя очередной девицы, которая становилась с крайним парнем. В Ильине разыгрывали "Яшеньку" ("Сидел наш Яшенька на золотом стуле", но без поцелуя, хотя о нем императивно упоминается в последнем стихе ("Ильино-91". С. 61). Заводили игры "Монах" и "Спичка-выскочка" ("Самохвалово-91". С. 65). О них речь пойдет далее. Поведенческий этикет позволял парочкам удаляться в лес и возвращаться, держась за руки. Разрешалось ходить парами на виду у всех присутствующих. Однако ни одна песня с поцелуйной концовкой не исполнялась. В моду входили первые крутенькие частушки.

Открытой борьбы за девушек не замечено, но праздник запомнили спортивные мужские игры: перетягивание веревки, лапта, борьба и т.д. В Яутле, как и повсюду в Зауралье, "на моде" были силачи. Всеобщее внимание привлекало соперничество с трактором, появившимся здесь после революции. Парень ложился на землю, на него клали подушки, доски. По этому настилу проходил трактор ("Яутла-...". С.32).

Угощение вином было в приличных нормах. Под кустом валить считалось зазорным ("Самохвалово-91". С. 62).

Таким образом, в праздники, посвященные апогею лета - летнему солнцевороту, молодежные забавы вплетались как необходимый компонент, несущий идею брака и плодородия. Выявляется значительная роль молодежи в тех обрядах, которые "восходят к одному источнику... великому празднику апогея лета и подготовки к сбору урожая... У предков древних славян то был, вероятно, праздник в честь Ярилы - бога солнца, подателя жизни и плодородия" (19).

В жизни самой молодежи этот период предстает сакральной вехой. Обряды, приуроченные к солнцевороту, предполагали приобщение к магическим силам природы, очищение посвященных

самоизоляции девушек и вступление их в женские союзы, а также свободное общение полов. Все это, вероятно, можно рассматривать как символические ступени роста молодежи, подготовки ее к браку. Не случайно любовно-брачная тематика, выбор пары демонстративно выступают на первый план праздников Ивана Купальника и Петрова дня.

Таким образом, символически выраженная зрелость молодежи соотносится со зрелостью природы. Исходя из бинарности отношений природа - человек, праздники летнего солнцеворота надеялись в рамках мифологического сознания сакральной силой взаимного воздействия природы и человека. В летних праздниках, носивших коллективный характер, на передний план выдвигалась молодежь - воплощение здоровья, силы, обретенной зрелости.

2.3. ЛЮБОВНО-БРАЧНЫЕ МОТИВЫ В ЗИМНЕЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Зимние календарные обряды завершали годовой цикл молодежной игры, которая должна была закончиться браком. Естественно, что любовно-брачные мотивы в это время представлены разнообразнее. К тому же их связи с заботами земледельцев более открыты и широки. В науке утвердилось мнение о том, что зимние календарные обряды по сути своей аграрные. "Сохранившиеся в быту до начала XX века и в трансформированном виде дожившие до наших дней, они представляют собой набор реликтовых явлений, сложившийся путем напластований религиозных представлений различных эпох; истоки их лежат в глубокой древности, в эпохе, когда с возникновением земледелия сложилось новое мировоззрение земледельца" (20). В этих обстоятельствах сакрализовалась земля как стихия плодородия. Древние земледельцы поставили знак равенства между землей и женщиной, видя, что и та, и другая являются подательницами новой жизни, хранительницами

цами постоянного круговорота бытия. "Женщина, символизирующая землю, должна была зачать, чтобы земля могла плодоносить. Сексуальные отношения в древнем земледельческом обществе были моделью, по аналогии с которой осознавались природные связи" (21). Аграрное назначение многих эротических игр зимнего календаря прозрачно. В других обрядах поздними напластованиями затемнена их исконная сущность. Но и те, и другие продолжали бытовать до середины XX века.

В этом отношении характерны вечерования. Они начинались с осеннего Сергия (7 октября по н. ст.) и наряду с названием вечерования именовались вечерками.

Особенность этих вечерований - работа. Для них откупали избу, но не возбранялось собираться у девушек поочередно. Часто использовали просторные малушки. Эти вечерования не были многочисленными: пять-шесть девушек; доходило и до десяти человек. Парни в таком же количестве приходили позже. Они имели право создавать разные комбинации своего состава, т.к. конкретной закреплённости за вечеркой определенной группы ребят не было. Выполнив урок, заданный матерью, девушки откладывали в сторону рукоделье и начинали игры ("Монах", "Жгут", "Спичка-выскачка"), разыгрывали песню "А мы просо сеяли", ходили кругом и ручейком. Поцелуев не было, как и поцелуйных песен ("Ильино-91". С. 46 об.). Считалось хсрошим тоном отпускать дочерей на вечерки, но при этом давался определенный урок работы. Если они не выполнялся, то девушка оставалась дома. ("Ильино-91". С. 46 об.).

Воспитательное значение вечеров велико. Девушка получала и закрепляла навыки работы, перенимая опыт других. Вечерки были одновременно смотром невест. В замкнутом пространстве все было видно: умение работать, общаться, танцевать, петь. Посещать вечерки девушкам разрешалось в основном с 15 лет. За два-три года они выучивали весь корпус песен, игр, гаданий, усваивали симво-

лику предметов и действий.

Вечерки заполнялись не только играми и песнями любовной тематики, но и любовно-эротическими символами. В частности, считалось признанием в любви сидение рядом или сидение парня на коленях девушки ("Ильино-91". С. 46 об.). Аналогичный смысл придавался "дурачеству" парней, снимавших кусочки льна или шерсти с гребней нравившихся девушек с тем, чтобы скатать шарик, поджечь его и подбросить вверх ("Самохвалово-87". С. 111). В данном действе отражена магия роста, связанная с подскоками, подкидыванием предметов. Так что, подбросив горящий шарик, парень не только объяснялся в любви, но и воздействовал на урожай и качество льна. Впрочем, о последнем женихи конца XIX и XX века не догадывались.

Любовные отношения закреплялись подарками. Любовно-эротическую направленность обнаруживают подаренные девушке гребенки, которые втыкались ею по обе стороны головы, иногда по четыре штуки в ряд ("Самохвалово-91". С. 64-64 об.).

Истоки любовно-эротической магии гребня раскрыл Б.А. Успенский, соотнеся его с волосами, которые в свою очередь соотносимы с культом Волоса. Б.А. Успенский опирается на языковую практику: в русских "эротических новеллах слово "чесалка" может выступать как метафорическое обозначение фаллоса" (22). Вера в плодотворную силу гребня, о которой напоминает ученый, ссылаясь на сказки ("Герой бросает гребень в чистое поле, и на этом месте сразу же вырастает лес"), в бытовом сознании двоедан также не сохранилась, но как любовный подарок гребенки имели место в обычаях 50-х г. XX века.

Выражением чувств было одаривание девушек орехами и семечками. К любовным символам относится одаривание девушками дролей вышитыми портянками и платочками. Изначальное содержание этих подарков выявляется из их соотнесенности с нитью, которая в славянской мифологической системе выступала "как

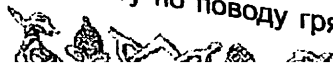
ближайший аналог волоса" (23). Нити и материи придавался тот же смысл, который вытекает из культа Волоса: богатство, благополучие, плодородие, цветение, размножение, удачная свадьба (24).

По наблюдениям А.А. Лебедевой, одаривание парней портянками является проявлением местной зауральской моды (25). Получив тайно подарок, парень наматывал портянки на ноги, выпуская вышитые края на голенища сапог. Вывод о том, что "эта мода была непродолжительной и уже к началу XX века прошла" (26), не подтверждается. Портянки парни получали еще во время Великой Отечественной войны (27). Потом их просто некому было дарить.

Таким образом, обряды поздней осени и начала зимы обнаруживают довольно откровенные любовно-брачные мотивы, хотя и не широкого круга. Молодежь как бы пробовала силы, готовясь к главному периоду, предшествовавшему свадьбам, - святкам.

2.4. КОНЦЕНТРАЦИЯ ЛЮБОВНО-БРАЧНЫХ МОТИВОВ В СВЯТОЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Святки - это "две недели зимних праздников, начинающихся с Рождественского сочельника (24 декабря/6 января) и заканчивающихся Крещением (6/19 января)" (28). Известно, что святочность обрядность повсеместно имела ярко выраженную магическую и ритуальную и брачную направленность. "Особая насыщенность магическими обрядами, гаданиями, прогностическими приметами, обычаями и запретами, регламентирующими поведение людей выделяет святки из всего календарного года. Это объясняется тем, что праздники приходились на момент зимнего солнцестояния и осмысливались как пограничный период между старым и новым хозяйственным годом..." (29). Считалось, что с Рождественского сочельника солнце идет на лето, а зима - на мороз. Начало года вызывало тревогу по поводу грядущего, поэтому

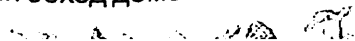


формировало обряды, которые обеспечили бы благополучие человека, семьи, села, округа, а также способствовали решению "общекосмических задач", вызывали бы "непосредственное использование человеком первичных сил природы" (30).

Выражением жизнеутверждающего начала в обрядах этой поры являются мотивы любви, брака, переплетенные с закланием урожая и богатства. Возрождение нового солнца обещало приход тепла и света. "Естественно, что на этом периоде сосредоточивалось внимание трудового народа; праздник возрожденного солнца являлся для крестьян одним из самых значительных и сопровождался разнообразными обрядами, песнями, увеселениями" (31). Молодежные игрища нельзя рассматривать изолированно от обрядов этого периода, в частности, от тех, в которых отразилась забота о благополучии в хозяйстве, приплоде, урожае, здоровье. Зимние святки были длительным "заклинательным комплексом", во время которого подводились итоги прошедшего года и "производились заклинания на все двенадцать месяцев предстоящего года: "слава хлебу", гадания о замужестве и т.д." (32). Б.А. Рыбаков выделил две темы обрядов, связанных с зимним солнцеворотом, выступающие в неразрывном единстве: заклинание будущего урожая и создание семьи.

Следует отметить, что в Зауралье древние обряды в начале XX века в основном превратились в веселую игру. Однако древняя магия многих из них прочитывается легко. При этом, как и в различных европейских традициях, "обряды, имеющие непосредственное отношение к хозяйственной деятельности, как бы имитируют рациональные действия крестьянина, предваряя их. Оторвавшись от непосредственной трудовой практики, перейдя в качественно иное время, эти обряды вошли в сферу "магии первого дня" (33).

Закрепился в Зауралье дошедший из глубины веков коллективный поздравительный обход домов. Слово "колядование" старооб-



рядцами не употребляется. Оно заменено другим - "славить". На Рождество пели "Рождество" и "Маленький хлопчик".

Видимо, общий карнавальный настрой праздника, угрозы, которые никем не воспринимались всерьез и казались средством повеселиться, вызвали замену "хлопчика" на "клопчик". Клопчик, играющий в дудочку, - вероятно, звено в цепи комического, призванного "растопить" хозяев, заставить их раскошелиться:

*Клопчик, клопчик
Заскочил на голбчик,
В дудочку играет,
Христа поздравляет:
- Здравствуй, хозяин
С хозяйшюкою!
Дайте пятака!
Не дадите пятака,
Уведем корову за роза!*

("Нагорское-88". С. 90)

Архаическим сакральным обычаем коллективной трапезы проведено совместное угощение собранными на Рождество, но вый год и Крещение продуктами. Хотя северные районы Зауралья были экономически благополучными и мало кто нуждался в стягивании, коллективный сбор продуктов вызывал интерес молодежи. В памяти информантов обычай воспринимался как дань традиции и веселая игра. В основе обхода дворов с пожеланием благополучия и здоровья "как коллективного заклатья лежит стремление человека изменить окружающий мир" (34).

Наряду с подобными активными формами воздействия у дворян Зауралья практиковались пассивные, задачей которых было предугадать будущее и подготовить к нему людей. К ним относятся приметы и гадания.

Как уже отмечалось, сосредоточенность именно на святках многочисленных обрядов, в том числе отправляемых молодежью, - характерная черта Урала и Сибири. Ведущими в молодежных об-



рядах были любовно-брачные мотивы, которые проявлялись в различных формах по-разному: то откровенно, то приглушенно. В частности, внешняя выветренность магического содержания характерна для некоторых ритуальных бесчинств молодежи.

2.5. РИТУАЛЬНЫЕ БЕСЧИНСТВА МОЛОДЕЖИ

Одним из отголосков древней магии является ритуальное воровство. В Широкове, Мостовке, Неонилине под Крещение воровали сырчики, выставленные хозяевами в сени - на мороз. Кража не вызывала возмущения, воспринималась как святочная, своеобразная маскарадная шутка ("Мостовка-89". С. 103; "Неонилино-94". С. 58). Молодежь, лакомясь краденными сырчиками еще в 30-е г. XX века, не предполагала ритуальных оснований кражи - охранительных и продуцирующих (35). Воровство сохранялось как дань традиции, завет отцов, разрешенные только в определенное сроки. Его продолжительная жизнь тем более удивительна, если учесть нетерпимое отношение двоедан к краже как незамолимому греху. В этом крае было так велико доверие друг к другу, что крестьяне совместно отгоняли на летнее пастбище (к болоту) свиней. Осенью пригоняли. Считалось справедливым полагаться на животных: сколько поросят приведут твои свиньи, столько твоих. Кража сырчиков на фоне неприятия воровства кажется информантам странной, но не греховой забавой молодежи.

В сценарий святок входили также следующие ритуальные бесчинства: разбрасывание дров ("Самохвалово-87". С. 111), приморазивание ворот водой с золой ("Самохвалово-91". С. 72), стаскивание саней, хомутов, колес на реку ("Самохвалово-87". С. 111). В Ирюме затыкали печные трубы, подпирали двери ("Самохвалово-87". С. 111). В Неонилине снимали ворота и уносили их на реку,

закрывали и подпирали двери ("Неонилино-94". С. 58).

В зауральской традиции кудесили целые святки, а творили бесчинства или всем молодежным коллективом сообща, или парни кудесили девкам, а девки - парням ("Самохвалово-91". С. 72). Некоторые бесчинства информантами воспринимаются только как любовная магия. Другие функции забыты. Одна из старожилок Ирюма У.В. Попова, 1912 г.р., под смех односельчанок-ровесниц рассказывала участникам нашей фольклорной экспедиции о том, что у нее под старый Новый год (13 января) мальчишки раскатили по двору поленницу дров. Не возмущаясь поведением ребятни, она с усмешкой заключила сообщение: "Это они меня привораживали" ("Самохвалово-87". С. 111).

Любовно-брачные мотивы характерны для такого бесчинства, как антиповедение некоторых масок, в частности, беленьких. Накинув что-нибудь белое и встав на ходули, парни пугали прохожих - без разбора пола и возраста. Особое внимание привлекали, естественно, девушки. В соответствии с обрядовыми, святочными карнавальными правилами антиповедения парни развлекали девушек в снегу, преследуя в 20-30 г. XX века только развлекательные цели. Информанты утратили представление о сакральности снега (воды) как стихии мироздания наряду с землей, воздухом и огнем (36).

Беленьких боялись. Они наводили такой страх, какой не испытывал даже от ряженных покойником. "Он чо, покойник? Лежит себе и лежит, а эти догоняют" ("Яутла-90". С. 126).

В Калмыковой и Ирюме парни (без масок) умывали девушек снегом с приговором: "Давно не умывалась, хорошенько надо умыть" ("Самохвалово-91". С. 73).

Включаясь в контекст зимней святочной обрядности, ритуальные бесчинства молодежи донесли в форме реликта некогда магические действия, ориентированные на охранительную магию (затыкание труб, примораживание дверей и ворот) (37).

продуцирующую (воровство сырчиков, натирание снегом) и соединительную (совместные "кудесы", связывание домов девушки и парня дорожкой из соломы, протянутой нитью и т.д.). Святочные бесчинства двоеданской молодежи Зауралья вписываются в европейскую традицию (38). Любовно-брачной тематикой были пронизаны гадания.

2.6. ГАДАНИЯ

Гадания - "ритуал, направленный на контакт с потусторонними силами, с целью получения сведений о будущем" (39). Участниками гаданий, как и повсеместно, были в основном девушки. Спектр содержания гаданий свидетельствует о серьезном отношении гадающих к браку. Все главное, на чем держится семейный лад, вошло в гадания: от частностей до угадывания всей судьбы на год (будет замужество или нет).

По аналогии с предметами венчания - свечами - в гадание на судьбу введен воск. Расплавленный воск выливали в стакан с водой. Получившиеся изображения толковались как определенные символы. Если выходила церковь - жди замужества. Вероятно, эта форма гадания вторична относительно гадания с использованием яйца. Яйцо протыкали иголкой, выливали его в стакан и по контурам определяли судьбу ("Неонилино-94". С. 58; "Широково-88". С. 39).

Отголоском женских коллективных магических действий является совместное девичье гадание. В группе девушек решался вопрос, кому первой выпадет замужество. Так, в Самохвалове девушки выпекали каждая себе сочень на молчаной, т.е. принесенной в ритуал молча из колодца, воде. Разложив сочни в ряд на лавке, гадающие впускали собаку. Чей блин собака хватала первым, той предстояло первой выходить замуж ("Самохвалово-91". С. 68). Вместе с тем гадали, не связывая свою судьбу с судьбами других. По Ирю-

му, в частности, девушки подходили к забору или амбару, захватывали, сколько хватит рук, бревна или доски и считали парами. Если останется одна доска - в предстоящем году сидеть в девках ("Ильино-86". С. 64).

В Ильине в двенадцать часов ночи брали воду в колодце на реке. Утром делали сочень. Не наступая на порог, несли сочень перекрестку. Если первой встретится девка, то замужество откладывается на год. Если встретится собака, то муж попадетсся злою ("Ильино-86". С. 62). Как и повсеместно, гадали на дугу, соотносившую с лошадьё и культом предков. На перекрестке дорог ставили дугу, кружили девушку, завязав ей глаза. Если гадающая сумеет пролезть под дугой, то замужество предстояло ("Яутла-90". С. 20).

Предпринимались попытки узнать общее направление, куда поедет ехать невестой. На перекрестке дорог девушка кружилась падала на снег, слушая, откуда раздастся какой-либо звук ("Самохвалово-91". С. 68). Самым простым в определении направления замужества считалось перекидывание пима (валенка) через забор (забор). Куда будет повернут носок валенка, туда и замуж надо собираться ("Яутла-90". С. 122; "Сунгурово-95". С. 17).

Важной представлялась численность семьи. В Самохвалово-Ирюме, Калмыкове, например, было принято бежать на реку с водой - "колобок мешать". В подол клали снег, замешивали водой, потом трясли подолом. Сколько колобков накатается, столько семья будет человек ("Самохвалово-91". С. 72).

Предполагалась возможность узнать материальное положение жениха и своей будущей жизни. С этой целью захватывали руками забор. Под счет говорилось: "Мешок-сусек". Если счет заканчивался на слове "мешок", то замужем быть за бедным ("Сунгурово-95". С. 130; "Мостовка-89". С. 102). В Нагорском вместо сусека назывался овин ("Нагорское-88". С. 89).

В зауральских гаданиях сохранилась вера в связь богатства с шерстью, восходящая к культу Волоса (40). Например, в ряде се-

собравшись в бане, девушки поочередно выставляли в окошко оголенную "ягодницу" и ждали, как проведут по ней снаружи: мохнатой рукой или голой. Если мохнатой - жить богато. Голая рука предвещала бедность ("Широково-88". С. 39 об.; "Яутла-90". С. 128).

Гадания свидетельствуют о том, что невест интересовала внешность жениха. С этой целью из поленицы выбиралось ночью наугад одно полено. Если полено было с сучками, то муж будет корявым ("Ильино-86". С. 63).

Для двоеданских девушек это гадание было актуальным, т.к. из-за непризнания прививок лица многих несли отпечаток оспы. Двоеданы "не сажали" на руку оспу. Многие болели, а жениха хотелось выбрать не корявого, без жестоких следов болезни.

Пытались гадающие узнать имя мужа, спрашивая первого встреченного мужчину: "Как звать?" Выбегали гадать ближе к полуночи ("Сунгурово-95". С. 20 об.).

Характер будущего мужа предстает в гаданиях как очень важный компонент замужней жизни. В Худорыбье, Ягодном, Сунгурове опускали зажженные свечи в прорубь. Если свеча зашипит, то муж достанется сердитый ("Сунгурово-95". С. 129).

Другое гадание предполагало узнавание жизненно важных качеств мужа. На пол ставились зеркало, чашка с водой и отдельно насыпалось зерно. Впускался петух. Если он подходил к зеркалу, то это было предвестием форсистости мужа, его самовлюбленности. Рачительность будущего хозяина дома предсказывалась выбором петухом зерна. Символом мужа-пьяницы считалось предпочтение петухом воды ("Нагорское-88". С. 90; "Сунгурово-95". С. 128 об.).

Был еще один тип гаданий с целью выявления профессии и характера будущего мужа. На скамейке раскладывали топор, ножницы и ножик, заставив очередную девушку отвернуться. Она должна была назвать номер одного из трех этих предметов, размещенных каждый раз в ином порядке. Называя номер, под которым тайно от

нее значился тот или иной предмет, гадающая выбирала свою судьбу. Топор и ножницы означали хозяйственность, ножик - драчливость, задиристость ("Нагорское-88". С. 89).

Важным для крестьянки была численность семьи, количество детей. В Яутле захватывали руками забор. Многохватишь - много будет детей ("Яутла-90". С. 130).

Верой в роль потусторонних сил при определении будущего предиктован выбор места гадания, дающего возможность контактов с нечистой силой" (41): баня, подполье, погреб. В Самохвалове чаще более "качественными" гаданиями считались те, которые совершались в погребе или подполье в полночь, при свете лучины. Вглядевшись в зеркало, не мигая, пока "не прокапают три слезы", девушки старались увидеть будущего мужа. Размазанная слезами копоть превращала девичьи лица в пугающие маски. "Вылезали, как черти, сами себя и друг дружку боялись" ("Самохвалово-91". С. 60 об.). В Яутле старались гадать в бане ("Яутла-90". С. 131). Гадающие осознавали связь с "неведомой и нечистой силой", о чем свидетельствует обращение к апотропею. Предохранительной мерой от преследования темных сил считалась кринка, надетая на голову после гадания ("Самохвалово-91". С. 69).

Также излюбленным местом гаданий было пространство между своим и чужим мирами: забор, ворота, перекресток, место возле проруби, воды, колодца, окно. Например, под окном спрашивали сидящих в доме имя с тем, чтобы узнать, как звать жениха ("Нагорское-88". С. 89; "Сунгурово-95". С. 20 об.).

Особой значимостью наделялись ритуализованные предметы бытового обихода, в частности, камни из банной каменки. С одной стороны, они соотносены с духом банника, а с другой - с мировым деревом. Типологическая близость гаданий на банные предметы "баенными" свадебными обрядами придавала им чрезвычайную важность в восприятии гадающих как преддверия свадеб и способствовала их вариативности.

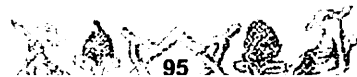


В Нагорском крали из бани пять камней. Первый символизировал мужа, второй - свекра, третий - свекровь, четвертый - тетю мужа, пятый - его дядю. Приносили к проруби и по очереди опускали камни, прислушиваясь. Если какой-либо камень "зашумит", то загаданное на него лицо имеет плохой характер ("Нагорское-88". С. 89). Второй вариант гадания сводится к краже камня из чужой бани и опусканию его в воду. Если вода даст звук, то замужество состоится ("Нагорское-88". С. 89).

В качестве пережившей время мифемы вошла в гадание сакральность печи, угля, золы. По традиции положено было взять из печки три уголька, загадав на каждый из них мужа, свекра, свекровь. Угольки один за другим следовало опустить в воду. Зашипевший уголек предвещал дурной характер будущего родственника. Использовался в гаданиях и аналог угля - зола. В Ильине с целью узнавания судьбы гадающая насыпала на платочек золу, на нее ставила стакан с водой, опускала золотое обручальное кольцо и смотрела в стакан, не мигая. Если привидится церковь - считалось, что это к свадьбе ("Ильино-86". С. 62). В бане, освещенной лучиной, девушки старались увидеть свою судьбу через бытовые предметы, которые одновременно были символами жизни и брака.

В гаданиях старообрядцев XX века сохранилась вера в возможность обращения за помощью с целью узнавания будущего к миру не просто мертвых, но заложных покойников. На переломе ночи следовало открыть трубу и призвать дух Фомы Утопленника, который будет способствовать проникновению в тайны будущей судьбы ("Ильино-86". С. 64).

К числу "страшных" гаданий двоеданская молодежь относил гадания с зеркалом и нитью. Между зеркалом и стаканом, наполненным водой, протягивалась нить и ставилась зажженная свеча. В стакан опускалось кольцо. Глядя в зеркало, напрягаясь до слез, девушки пытались увидеть суженого. Считая, что гадания связаны с нечистым, они помнили наказ о необходимости разрезать нитку,



как только в зеркале покажется мужская фигура. Если не успеет сделать это, то нечистый задушит ("Широково-88". С. 39). Второй вариант гадания ограничивает предметы стаканом с водой, котлом и свечой. Следует смотреть в стакан и стараться увидеть жениха ("Широково-88". С. 39).

Гадания выявляют активность девушек при угадывании будущего. Однако большинство гаданий не дает возможности вмешиваться в ход собственной судьбы. "Элемент активности в гадании вносит словесная формула. Посредством нее гадающий пытается не только открыть будущее, но и подчинить себе силу, будто бы таящую его знание, а иногда и прямо воздействовать на будущее, сливая заговор с гаданием. Все эти формы активности гадания встречаются именно в святочном цикле. Слово почти полностью отсутствуют в другое время года. Словесные формулы гаданий обычно содержат требование типа "Суженый-ряженый, покажись!" (42). У двоедан Зауралья девушки приказывали будущему жениху: "Суженый-ряженый, приди ко мне и ряженный!" ("Широково-88". С. 39).

В соответствии со свадебной ролью коня жениху приказывали прийти коня поить. Выстроенный из спичек колодец ставился на подушку. Колодец могла заменить чашка с водой ("Яутла-90". С. 128 об.).

Гадания свидетельствуют о том, что в среде старообрядцев долгое время сохранялась широкая сакрализация окружающего мира. Среди сакрализованных предметов заметное место занимает перекресток - роковое, нечистое место "пребывания душ умерших, особенно заложенных покойников. Здесь хоронят самоубийц и нагненные трупы..." (43).

Гадание на перекрестке распространено у восточных славян особенно слушание звука. В Яутле на перекрестке дорог расстилали скатерть, чертили круг. Очередная гадающая ложилась в центр круга. Услышанный звук предвещал свадьбу. Если залает собака,

муж будет злым. Если покажется, что кто-то толкнул, то муж ожидался драчливым ("Яутла-90". С. 130).

Часто в гадания одновременно входят несколько сакральных предметов. Среди них следует назвать волосы, гребень. В Нагорском девушки, лежа на спине у проруби, опускали в воду заплетенную косу. Если коса расплеталась, это знаменовало предстоящее замужество. Если коса не распадалась на пряди, считалось, что придется сидеть еще год в девках, заплетая одну косу ("Нагорское-88". С. 89). В селах по Ирюму в сочельник девушки, ложась спать, клали под голову брюки и гребень, чтобы узнать будущего мужа и свекровь: муж придет за брюками, свекровь - за гребнем ("Ильино-86". С. 63).

Материал гаданий зауральских раскольников позволяет говорить о том, что в круг сакральных вошли предметы, которые большей частью восходят к трем основам. Первый круг предметов генетически связан с божествами (огонь, вода, дерево, растения, гребень, кольцо, волос, нить). Второй - со знаками границы (порог, окно, ворота, перекресток). Третья группа обнаруживает родовые связи с культом предков (обувь, зола, баня, блин, вода и т.д.). Гадания включались в ту систему действий определенного периода земледельческого календаря, которая заполнена идеями брака и плодородия.

Своеобразие зауральской традиции заключается в отсутствии подблюдных гаданий.

Любовно-брачные мотивы являются стержнем не только девичьих гаданий, но и игрищ, которые характерны в основном для святок.

2.7. ИГРИЩА

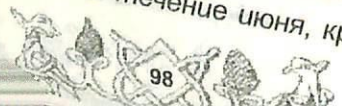
Словом "игрища" бытовое сознание, в том числе и двоедан, выделило святочные вечера, заполненные играми, песнями, ряже-



нием, поцелуями игровой направленности. Сибирский региональный характер этого названия отмечала Н.А. Новоселова (44). В Сибирь оно, вероятно, пришло с Русского Севера, где сохранились древние традиции. У семейских Забайкалья название "игрища" тоже применялось к святочным вечеркам. Знаток обрядовой традиции семейских Ф.Ф. Болонев пишет: "На второй день Рождества начинались гулянья молодежи. Парни катали девушек на тройках вкруговую по улицам села. В доме солдатки или вдовы устраивали игрища" (45).

У зауральских двоедан игрища стали средством раскрытия одаренности молодежи, ее выдумки, сохранения и передачи традиций. Игрища в Зауралье - самая развитая форма молодежного обрядового празднества, которым сопровождалось рождение божества - светила, подателя тепла, жизни, урожая. Ни в одном другом периоде аграрного календаря, ни в одном празднике нет такого тесного и такого многообразного переплетения аграрных и любовно-брачных мотивов. Зимняя календарность, законсервированная в определенных климатических, исторических, социальных и экономических условиях, донесла такие глубинные архаические пласты, которые не сохранились в летней обрядности ни в центре России, ни на окраинах (46).

Центр утратил архаику в силу объективных причин. А на Севере и в Сибири летние формы в былом, исконном, языческом характере, как уже отмечалось, не вписывались ни в природно-климатические условия, ни в плотность сельскохозяйственных работ. Это тоже вело к их редукции. Права Н.А. Новоселова, утверждая: "В Европейской России хороводы водили не только весной с Пасхи до Троицы, но и летом по храмовым праздникам: в Петров день на Ивана Купала, в первый и второй Спасы. Троицкие хороводы зафиксированы всеми сибирскими этнографами, но записи XIX века показывают, что летние хороводы оказались в Сибири значительно сокращенными. В течение июня, кроме Троицы,



бирский календарь" отмечает лишь одну дату, празднование которой сопровождалось хороводами, - "Петры-Павлы". Так называли на Ангаре годовой праздник в честь святых апостолов Петра и Павла, покровителей рыболовства" (47).

И в Зауралье игрища развивались, утрачивая многое из бывшего магического наполнения. Вносилось новое. В частности, за игрищами утвердилась важная нравственно-этическая функция обучения этикету. Игрища - преддверие свадеб, своеобразная подготовка к ним. Здесь молодежь имела возможность как бы проиграть главные роли будущих свадебных торжеств, научиться держаться на людях ("пойти-выступить"). И конечно, на игрищах молодежи приглядывалась друг к другу, выбирала пару, что немаловажно при довольно значительной свободе создавать семью по сердечной склонности.

Любовно-брачная направленность игрищ проявлялась в демонстративной нарядности девушек. Здесь не был принят обычай семейских старообрядцев ежедневно менять одежду (48). Однако девушки и их родители старались не ударить в грязь лицом, как, впрочем, и парни. Посещение святок обязывало быть нарядными.

Отсутствие категоричного запрета на молодежные игрища говорит в пользу того, что они не воспринимались как некое баловство, хотя, видимо, и старообрядческие уставщики знали об обличениях мирского веселья периода святок как бесовщины. Налагаемое уставщиками за участие в святочном разгуле "эпитимье" не было больше, чем наказание за участие в свадьбе. Святочное веселье значилось в совокупности отступлений от норм сурового погружения в служение богу.

В Зауралье в условиях устойчивости древней культуры укоренение слова "игрище" обеспечивалось самим живым бытованием игрищ, имевших место еще в начале 50-х г. XX века. Датируются игрища временем от Рождества до Крещения ("Яутла-90". С. 134). В Мостовке святки сдвигались на неделю до Рождества. Но до Рож-



дства приходили девки с работой. Вечером, справившись с заданием, играли, не оглядываясь на запреты Великого поста, но без поцелуев ("Мостовка-89". С. 103). Игрищами назывались не только молодежные забавы, но и изба, в которой они происходили (49).

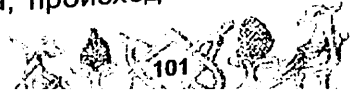
Что представляют собой игрища? Как и на русском Севере, игрища - это комплекс молодежных вечеров, в котором органически сливались песни, пляски, ряжение, игры, гадания и т.д. Подобно игрищам северных и сибирских губерний, зауральские содержанием имели не работу, а веселье. Следуя по времени за зимними вечерами (посиделками, посиденками), игрища продолжали, усиливали любовно-брачные мотивы первых. Однако игрища отличаются от вечеров характером действий и поведения молодежи, иной формой заполнения досуга. Игрища - неповторимая веха в календарной обрядности и жизни молодежи. У них есть определенная приуроченность. Хотя сроки игрищ не везде одинаковы, все-таки они приходятся на перелом года. Само название выделяет игрища среди молодежных вечеров. И, конечно, только на игрищах возможны определенные игры, песни, ряжение, обрядовые действия. Исполнителями, наблюдателями, исследователями игрища понимаются как свадебный пролог. "Святочные игрища нередко предвзвещают свадебную обрядность или изображают ее", - справедливо заключал В.И. Чичеров (50).

Действительно, игрища пронизаны мотивами разных форм брачной торговли, на игрищах имела откровенный характер выставочность нарядных невест ("Ильино-91". С. 61). Заметен мотив купли-продажи. Плата парней за игрища была значительнее, чем плата девушек. Парни должны были принести дрова и "покупной" товар - керосин. Девушки платили хлебом, пирогами, что по сути делало не выходяло за рамки угощения ("Ильино-91". С. 61-61 об.). Кроме того, парни приносили угощение (семечки, орехи). Они имели право ходить с игрища на игрище, как бы выбирая, где лучше, где им больше нравится. Более открытый выставочный характер невесты

компонент купли-продажи их заметны в "торопецких субботках" (Псковская губерния), которые в Зауралье не зафиксированы, но позволяют понять игрища края, в котором осели целыми селами переселенцы северных губерний.

"В Торопце, Псковской губернии, святки сливуют субботками. Тогда незамужние дочери торопецких обывателей собираются в дома бедных, но честных вдов, у коих делаются к этому случаю нарочные приготовления: для посетительниц устраиваются скамейки уступами с полу до потолка, в роде амфитеатра; посреди горницы вешается огромный фонарь, сделанный из цветной бумаги, украшенный разноцветными лентами со множеством свеч. По сторонам горницы ставятся скамейки для мужчин. Богатые и бедные торопчанки, одевшись как можно лучше по своему старинному обычаю, вменяют себе в обязанность присутствовать на субботках. Когда все места в этом амфитеатре займутся девицами, тогда отпираются запертые до того ворота и начинается приезд холостых мужчин". Символом покупки является плата за вход, что замаскировано величальной песней: "При входе каждого гостя девушки величают его песнями, кои исстари поются на субботках, с припевом к каждому стиху: "Дунай, Дунай! Многолетствей и с твоєю полюбовницей!" Гости должны платить за эту честь; собранные деньги остаются в пользу бедной хозяйки. На этом празднике женихи высматривают себе невест, а невесты женихов. Женатые и замужние не допускаются на торопецкие субботки" (51).

Содержание игрищ Зауралья позволяет соотносить их с игрищами Сибири и северных губерний, а также выявлять в них "основную и старую форму обряда" (52). Начиная с "Повести временных лет" игрища обличаются как язычество, сворачивающее христиан. В сорок первой главе "Стоглава" именуются богомерзкими игрища, происходившие "в навечерни праздника



Рождества Христова" (53) и привлекавшие людей разного возраста "на ночное плещевание и бесчинный говор, на бесовские песни и плясания, и на богомерзкие дела..." Как видим, в качестве исконного, "богомерзкого" компонента игрищ называются бесовские песни и плясания.

В двоеданских святках заметное место занимали игры.

2.8. ИГРЫ

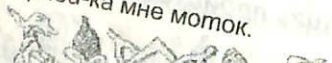
Материалы позволяют говорить о том, что игры зауральских игрищ мало чем отличаются от игр, характерных для святочных увеселений других регионов.

В некоторых играх любовно-брачная тема переплетена с темой идеализации орудий труда, особенно женского. Эта идеализация не случайна. Она соответствует той идеализации, которой окрашен мир в поэтическом творчестве, посвященном зимнему солнцевороту, умирающему и возрождающемуся солнцу, призванному плодотворно влиять на жизнь природы и человека, в том числе и на результаты труда.

Одной из уникальных святочных игр является "Кумушка". Она интересна отражением народного взгляда на идеал невесты, будущей хозяйки: у нее должна быть прялка нова, веретено точено, по краям золочено.

Песня строится на диалоге выбирающего себе пару парня и девицы:

- Кумушка, дома?
- Дома.
- Прялка нова?
- Нова.
- Веретено точено?
- Точено.
- По краям золочено?
- Золочено.
- Напряди-ка мне моток.



Как кишка выйдет,
Дак банна затычка,
А не выйдет - поповска дочь

("Самохвалово-91". С. 23).

Парень подходил к девушкам, сидевшим на лавках, останавливался против одной, вызывал ее на диалог, а потом уводил и усаживал с собой рядом, открывая счет парам. Затем шел к девушкам второй парень, выбирая себе "кумушку". Игра продолжалась, пока все девушки не оказывались выбранными и усаженными рядом с парнями.

Сидение рядом как любовно-брачный символ как бы предваряло будущие свадьбы. Впрочем, выбор мог носить чисто этикетный характер: нужно было не обойти вниманием ни одну девушку, никого не оставить в коках - старых девах.

"Кумушка" входит в ряд произведений обрядового комплекса, в которых в скрытой форме отразилось мифологическое значение прядения, направленного на благополучие всего сельского коллектива, его хозяйственной жизни, на продолжение рода, судьбу отдельного человека.

Одной из самых простых и любимых игр был "Монах" ("Монахом"), бытование которого в среде молодежи закончилось в 30-х г. XX века.

Форма исполнения игры донесла забытые поздними участниками игрищ представления о пороге как символической границе между домом и внешним миром, "между миром живых и миром мертвых" (54). В игре сохранился отзвук культа предков, которым пронизана свадьба. Таким образом, игра "Монахом" как элемент игрищ была не только средством выбора пары - необходимой основы будущей свадьбы. Она связывала прошлые и будущие поколения, призывая предков оказать влияние на выбор пары.

Игра происходила следующим образом.

В соответствии с представлением об единстве мира мертвых и живых центр игры перемещался к косяку. "Парень вставал к кося-



ку. Ему приводили девушку и спрашивали: "Гожа? Не гожа?" Если гожа, то парень забирал ее себе; если не гожа - ему подводили другую, третью, пока не скажет, что гожа. Вот какой привередливый! Бывали случаи, что к парню подводили десять девушек. Поэтому игра из-за привередливости "монаха" называется "Монахом" ("Самохвалово-91". С. 65).

Любовно-брачной теме посвящена игра "Спичка-выскочка". Игра интересна мотивом борьбы за девушку.

Водящий обходил круг, держа в руках спичку и стараясь незаметно положить ее в сложенные ладони одной из девушек. Положив спичку, водящий призывал: "Спичка-выскочка, ко мне!" Девушка должна была "выскочить" к нему, а все пытались задержать ее. Если девушка успевала "выскочить", то целовалась с парнем и занимала его место, стараясь тихонько положить спичку в ладони нравившегося ей парня, чтобы вызвать его ("Самохвалово-91". С. 60, 65).

Тема брака завуалированно предстает в игре "Жигун". Она строится на битье. "Битье - ритуальное магическое действие, имеющее преимущественно продуцирующую и отгонную функции. Провоцирует рождаемость (появление детей, приплод скотом), плодородие (вызывание дождя, обеспечение урожая), рост, здоровье и благополучие" (55).

В число игр с любовно-брачной темой входил "Афонас", или "Афонасом". В ней, как и в ряде других игр, заметен мотив преодоления препятствия в выборе пары.

Игра состояла в том, что в центр круга выходил парень - "Афонас". Ему завязывали глаза, кружили. Участники игрища, естественно, расходились по избе. Задача "Афонаса" заключалась в том, чтобы выбрать нужную, любимую девушку и поцеловать ее. На помощь информантов игра имела комический оттенок: "Афонасу" помогали хозяев дома - старика или старушку. Это вызывало всеобщий хохот" ("Сунгурово-95". С. 134 об.).

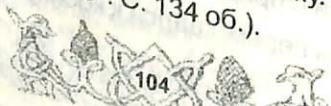
В старообрядческом Зауралье бытовали игры, символика брака в которых "раскрывается в наборе оппозиций некоторых семантических признаков: чет - нечет (четное число украшений на каравае; четное число колец частокола, поленьев в охапке при гадании сулят брак, а нечетное - безбрачие..." (56).

Идея свободного выбора пары раскрывалась в игре, которая называлась "В угол".

Игра заключалась в том, что в угол садился парень и вызывал по своему желанию девушку, целовал ее и уступал ей место. Через него девушка "заказывала себе другого мальчика", целовала его и оставляла в углу. Парень вызывал нужную ему девушку. Игра продолжалась, пока все присутствующие не побывают "в углу" и не перецелуются. Игра никого не оставляла "одиноким", все оказывались как бы любимыми и желанными (Зап. от А.А. Мясоедовой, 1910 г.р., в д. Шмаково Белозерского района. Архив автора). Подобные игры имели важное значение в жизни каждого юного существа: они воспитывали чувство самоценности, уверенности в себе.

В Худорыбье современного Мокроусовского района играли в номера, преследуя все ту же цель - выбор пары с преодолением препятствия. Девушкам раздавали четные номера, а парням - нечетные. "Девка кричит номер парня, зовя к себе. Он бежит через круг, а ведущий в круге бьет его жгутом. Жгут делали из ремня" ("Сунгурово-95". С. 134 об.). Информанты характеризуют игру как веселую забаву, не ведая об исторических корнях фольклорных мотивов битья, испытания болью (57).

Вероятно, то серьезное значение, которое виделось старообрядцам в святочных игрищах, не позволило большинству игр перейти в детскую аудиторию. Они вышли из живого бытования вместе с ушедшей юностью информантов 1920-1923 годов рождения. В войну и после нее условий для выбора пары и свадеб было мало. А дальше традиция игр пошла на убыль.



2.9. РЯЖЕНИЕ

Обобщая материал о святках разных регионов России, В.И. Чичеров писал о том, что "на игрищах большое внимание и заинтересованность вызывали игры ряженных" (58).

Ряжение вносило в игру специфический элемент скрывания своего лица: "Участники новогоднего веселья вступали в игру, изменяя до неузнаваемости свой обычный вид... Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженные в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключая обычные в повседневном быту понятия "допустимого" и "неприличного" (59).

На зауральских игрищах были широко представлены маски животных. В.И. Чичеров отмечал, что маски зверей и птиц "не являются исключительной принадлежностью какого-нибудь одного народа. Тем не менее конкретные условия жизни каждого народа создают неповторимую специфику, которая приводит к утверждению и развитию одних образов, к затушевыванию и отмене других" (60).

В святочном ряжении отразились в нерасторжимом единстве идеи плодородия, благополучия и древние архаичные культы (зверей, птиц, покойников). Значительное место в святочных играх проводимых ряжеными, занимали изображение свадеб, ряжение женихом и невестой, а также свадебная символика.

Со свадьбой игрища связывает образ коня, но на свадьбе он предстает в своем естестве, а в предсвадебный период - как маска.

Устройство "коня" несложно. Двух согнувшихся парней накрывали попой. Первый держал в руках палку с насаженной на нее головой. "Конь" взбрыкивал, мотал головой, бил ногами, ржал, плясал на радость всем присутствующим.

Ряжение конем в позднее время отразило архаическую мифему

коня. Конь - это "атрибут высших языческих богов (и христианских святых) и одновременно хтоническое существо, связанное с культом плодородия и смертью, загробным миром, проводник на "тот свет". Соответственно конь наделялся способностью предвещать судьбу..." (61).

Присутствие "коня" на игрищах находит параллели в свадебном обряде, который следовал за игрищами. Конь связывал два важных периода в жизни молодежи: досвадебный и свадебный. Общеизвестно место коня в таком обряде, как сватовство. Сватать отправлялись только на коне. Коню жениха отводилось специальное место во дворе невесты. На коне ехали венчаться и увозили приданое. Конь наделялся апотропейной магией. В Ключиках Куртамышского района вокруг малушки, куда отводили жениха и невесту для первой брачной ночи, на конях ездили мужчины, стуча длинными палками о стены (Зап. от Е.З. Семеновы, 1908 г.р., в 1980 г. Архив автора).

Обращение к 67-й главе "Домостроя" дает понять ту роль, которая отводилась коню в "свадебном чине": встреча тестя с повозом жениха проходила у коня, из дома невесты провожали жениха до коня (когда собирались к венцу), охраняла свадьбу на пути в церковь женихова дружина, сидевшая верхом на конях. К подклети, где находились молодые, привязывали жеребцов и кобылиц с протуцирующей целью. "...и жеребцы в ту пору, глядя на кобыл, ржут" (62).

На поздней стадии развития игрищ отношение к коню во многом продиктовано ролью этого животного в хозяйстве, а не только традицией.

Маска коня входила и в святочную игру "Как цыган коня покупал", которую фольклорная экспедиция Курганского пединститута видела в 1990 г. в Петров день в Яутле ("Яутла-90". С. 134). Эта игра, прикреплявшаяся ранее к игрищам, теперь исполняется на праздниках в любое время года как на сцене, так и в закрытом помещении.

Популярной была маска быка. И ее устроить просто. Маркировкой быка были прикрепленные к шапке рога. Лицо парня при этом закрывалось. Задача быка - прыгать, плясать, веселить. Исключительная связь быка с богом Волосом информантами не осознается. Сам факт ряжения объясняется традицией и желанием поселиться ("Яутла-90". С. 133).

Маска быка вошла в молодежные игрища, предшествовавшие свадьбе, закономерно. Она - одна из древнейших и "в действиях играющих осмысливается как маска эротической игры, несомненно восходящей к культуре плодородия" (63).

В Зауралье не зафиксированы те откровенно эротические мотивы, которые известны по материалам Вологодской губернии. Описывая святки, С.В. Максимов привел образец игры в быка. "Парень, наряженный быком, держит в руках, под покрывалом, большой глиняный горшок с приделанными к нему настоящими рогами быка. Интерес игры состоит в том, чтобы бодать девок, и притом бодать так, чтобы было не только больно, но и стыдно" (64). Убийство быка, следовавшее за его проделками, - реликт древних жертвоприношений, приуроченных к зимнему солнцевороту.

В Зауралье знали маску козы ("Яутла-90". С. 133), которая, по выводам В.И. Чичерова, почти не характерна для обширного ареала севернее бывшего Пошехонского уезда, хотя "в центральных областях "коза" представлена как одна из многих масок; характер ее раскрывается аграрно-производственными действиями и иногда включаемыми в них припевками типа: "Где коза ходит, там жито родит" (65). Зауральские материалы могут иметь значение "для составления подробной карты распространения козьей маски", о чем как о важной задаче писал В.И. Чичеров (66).

Наравне с масками животных была распространена маска Обдерихи ("Яутла-90". С. 123; "Сунгурово-95". С. 17). Обдериху представлял парень, закрыв лицо и надев шубу, вывернутую наизнанку.



Ряжение Обдерихой свидетельствует о сохранности в среде двоедан Зауралья пережитков, связанных с культом бани, отразившимся и в свадебном обряде. Обдериха - банный дух, "отличающийся необыкновенной жестокостью. За малейшее нарушение банного ритуала наказывает" (67).

Для зауральских игрищ характерен и травестизм: девки наряжались барином или парнями, а парни - девками или старухами ("Яутла-90". С. 132). В.И. Чичеров этот тип ряжения, зафиксированный еще "Стоглавом" (68), связывает со святочной игрой в свадьбу, с маскарадом, требовавшим перемены облика (пола) "жениха" и "невесты". В противном случае "свадьба" не допускалась (69). То есть это ряжение было условием игры в свадьбу, обычной маской.

Интерпретация игрищного травестизма как проявления тенденции "к отклонению от нормальных сексуальных влечений" (70) и "от нормальных половых функций" (71) вызывает возражения. Учтем, что ряжение происходило в период, когда в игровой форме заклинался урожай. Только здоровые отношения, дающие жизнь, воспринимались влияющими на плодородие. А какое плодородие могут вызвать аномальные сексуальные влечения? Вступать в такие игры публично - значит обрекать землю и весь окружающий мир на бесплодие. Это противоречит всей обрядовой практике солнцеворота, призывающей и заклинающей изобилие. Подготавливая через ряжение урожай и будущие браки, земледелец исповедовал идею магической связи плодородия земли с плодородностью человека. По выводам Дж. Фрэзера, "брак деревьев и растений не может быть плодородным без полового соединения людей" (72). Думая о предстоящем годе, наши предки вряд ли отважились бы на отклонение от нормы: оно не дает беременности и рождения.

Думается, что более верно другое положение, высказанное С.А. Токаревым: "Есть мнение, что идея фертильности (магия плодородия и прежде всего - плодородия земли) лежит в основе и



такого вида святочной и карнавальной маскировки, как травести-
зм - обрядовая перемена пола: парни надевают женскую одеж-
ду, девушки - мужскую, затем устраивают шествие по деревне
поют и пляшут либо разыгрывают сценки". Практика травестиз-
ма "порождена стихийным стремлением человека повысить свою
половую потенцию (в конечном счете ради воздействия на пло-
дородие полей). Напрашивается и еще одно, самое простое объ-
яснение: люди надевают одежду другого пола, чтобы стать непо-
хожими на самих себя в повседневной одежде" (73).

В Зауралье маскарадные свадьбы на памяти информантов не
игрались, но обычай "перемены пола" сохранялся до конца 30-х
XX века. Он отвечал маскараднему духу святок и не требовал боль-
ших приготовлений. Поздней разновидностью травестизма явля-
ется ряжение барином и барыней с "переменой пола". Девушки
наряжались барином, а парень - барыней ("Яутла-90". С. 132).

С идеей плодородия связано ряжение "брюхатыми" ("Яутла-90"
С. 132). Парни подкладывали под одежду подушки, чтобы казаться
беременными.

В святочном ряжении отразился культ предков. У двоеданской
молодежи была принята маска покойников ("Яутла-90". С. 126). Этот
тип ряжения вписывается в контекст времени - в период конца (умир-
новения) и начала (рождения) календарного времени. В конечном
счете культ предков выходил на магию плодородия.

Игровой, пародийный характер ряжения покойником раскрывает
его один из главных персонажей зати - "уставщик". Его обрядовую
функцию, но в пародийном плане, в соответствии с комической за-
данностью маскарада отправляла "старуха" - ряженный парень. Ко-
видим, происходит подмена не только пола, но и возраста. "Стару-
ха", одетая в тряпье, говорила что-нибудь несуразное, что вызыва-
ло смех.

В соответствии с древними поверьями о разгуле на переломе
года выпущенной на волю нечисти практиковались "страшные" мас-

ки, хари. Из тыквы выскребалась мякоть, в корке делались прорезы
для глаз, носа и рта. Внутри ставилась свеча. Свет, шедший в про-
рези, производил пугающее впечатление ("Яутла-90". С. 132).
В Мостовке делали такую же маску, дополнив ее страшным оска-
лом зубов. Она использовалась после Нового года до Крещения,
тогда как нестрашные маски были в ходу в течение всего времени
от Рождества до Крещения ("Мостовка-89". С. 103).

Принадлежность к "чужому" миру - нечистому и демоническому
- выдает "горбатость" (74). Маска горбуна тоже была представлена
в ряжении зауральских староверов. К этой же категории "нечистой
и неведомой силы" относятся маски "бродяжек" ("Яутла-90". С. 126).
Одетые в лохмотья "бродяжки" плясали вместе с "быками", "козой",
"конем" и другими героями ряжения. На памяти информантов мас-
ки горбунов и бродяжек воспринимались только как бытовые. Каж-
дый персонаж имел свой строго определенный облик, а в других
регионах маска нищего "очень часто сливалась с маской старика,
горбуна, старухи" (75). Сопоставление зауральских материалов с
материалами центральных регионов позволяет говорить об устой-
чивости зауральской традиции.

Разновидностью ряжения было соотнесенное с миром мертвых
простое изменение внешности: лицо мазали сажей ("Сунгурово-95".
С. 17). С.А. Токарев на материале европейских календарных обы-
чаев сделал следующий вывод: "У большинства, если не у всех,
европейских народов черный цвет - цвет смерти, иного мира.
Черное лицо, возможно, - простейшая маска предка" (76).

Вошли в святочные игрища бытовые маски барины, барыни, ста-
рика, старухи.

Таким образом, в святочном ряжении двоедан Зауралья можно
выделить разные типы масок: тотемы, мир мертвых, нечисть, бы-
товые персонажи и др. Но они представляют единое целое святоч-
ного маскарада, приуроченного к одному из самых важных перио-
дов сельскохозяйственного календаря. Ряжение в истоках своих

было наполнено магическим аграрным и любовно-брачным содержанием. С разрушением мифологических воззрений оно все больше превращалось в забаву.

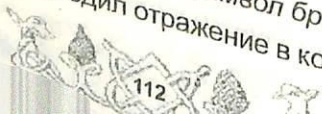
Задачей ряженных было не только посмешище игрище, но и напугать девушек. По мнению С.А. Токарева, запугивание связано с тайными мужскими союзами: *"Надевая маски, члены союза стараются нагнать страх на непосвященных, на женщин, с целью либо материально пожить, либо закрепить свою власть, либо поморочить людей"* (77).

Материалы о ряжении двоеданской молодежи тоже свидетельствуют о бинарности запугивания. Оно имело задачу не только напугать, но и насмешить. Пугая одних, маски вызывали смех других. Трудно сказать, как было дело в глубине истории: связывалось или нет устрашение с тайными мужскими союзами. Важна сопряженность запугивания и смеха, который рассматривается в науке как магический акт заклинания плодородия в ритуалах древних земледельцев (78). Смеху приписывалась возможность вызывать жизнь и влиять на нее.

2.10. КРУГОВЫЕ ПЕСНИ

Значительное место в игрищах занимали песни, которые вовлекали в активное действие всех участников. Преобладает в песнях любовная или любовно-брачная тематика. Игрищные песни представлены круговыми (игровыми и хороводно-игровыми) и поцелуйными, которые в народе называются половыми, т.е. исполнявшимися на полу в доме зимой.

Сюжетно цикл игровых песен не широк. Единство ему придает тема выбора пары, любви, брака. Сама форма исполнения их соотносима с древними обрядовыми элементами заключения брака. Имеется в виду круг - "обобщенный символ брака" (79). Восходя к древним истокам, круг находил отражение в компонентах поздней

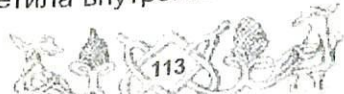


ступеней развития свадебной обрядности. Предметными символами брака являются аналоги круга - *"кольцо, венок, свадебный хлеб, круглый (коровай) или кольцевидный (колач)"* (80), круговые или вращательные движения. С этим же символом связана свадебная терминология: крутить, окручивать, повивать (81).

Известно, что хождение вокруг дерева (дуба) зафиксировано как венчание в случае, когда невеста выходила замуж убегом, чаще всего без согласия родителей. А. Терещенко писал: *"В некоторых уездах Витебской губернии между раскольниками в прежнее время существовало обыкновение, по которому молодой парень, услывшись с девушкой, увозил ее с кирмаша (гулянья в питейном доме) в лес к заветному дубу, объезжал его три раза, и тем оканчивалось все венчание"* (82). *"В Воронежской губернии пользовались уважением древний дуб; выйдя из церкви после венчания, молодые направлялись к нему и трижды объезжали вокруг"* (83).

По форме исполнения - "кругом" - игровые и хороводно-игровые песни у зауральских старообрядцев именовались круговыми. Собиратель народной поэзии в северо-западных районах края А.Я. Кокосов назвал свой небольшой сборник "Круговые игры и песни в селе Ушаковском" (84). Говоря о круговых песнях, информанты старообрядцы относят их к игрищным, тем самым приурочивая к определенному обрядовому времени, одному из самых главенствующих периодов календарной обрядности. Аналогичную приуроченность подобных песен к игрищам Заонежья отмечал П.Н. Рыбников (85). Личные наблюдения позволили ему сделать следующий вывод: *"В Заонежье выбор и порядок этих забав не зависят от произвола или случая, а большей частью определены заранее обычаем, который почти всегда строго соблюдается. Игра следует за игрой в известном порядке, пляска за пляской..."* (86).

Как святочные охарактеризованы эти песни известной собирательницей живой сибирской старины бытописательницей Е.А. Авдеевой. Она же отметила внутреннее единство некоторых песен.



Так, песни "Олень" и "Яшенька" помещены ею под одним номером (87).

Своеобразие бытования игрищных песен в среде двоедан Зауралья является отсутствие строгого порядка их следования. Не закрепленные правилами игрища, они произвольно избирались играющими. Песни сменялись играми, игры - песнями, подчиненные главному закону: чтобы не было утомительно и скучно, чтобы просить играть больше. В Зауралье не зафиксированы так называемые "разборные" и "разборные" песни.

Материалы свидетельствуют, о том, что значительной частью игрищных песен в Зауралье были игровые: музыкально-словесное оформление действия.

Н.П. Колпакова считала, что в разделе "игровых при исследованиях должны остаться только те песни, которые дают возможность действительно разыгрывать их и обладают при этом определенной спецификой содержания и поэтики, обусловленные бытовым назначением этих песен" (88). Основой для возникновения древнейших игр и игровых песен, по ее мнению, "служили различные действия, связанные с борьбой человека за свое существование, с его попытками в процессе труда воздействовать на реальный окружающий мир и покорить его" (89). Для игровых песен игрищ характерно переплетение мотивов труда и выбора пары, любви, брака.

Наиболее характерными для игрищ двоеданской молодежи Зауралья были следующие песни: "Олень" ("Улень"), "Яшенька", "Дрема", "Уж мы сеяли, сеяли ленок", "А мы просо сеяли", "Боря" ("Ходит Борис по городу"). Примечательной чертой является введение игрищных песен, в том числе и игровых, в свадебный обряд. В этом отношении зауральская традиция соотносима с севернорусской. Так, В.И. Чичеров отметил характерное для северных губерний переплетение мотивов свадебных и широкого круга новогодних песен. Он увидел обилие свадебных текстов и мотивов в обряде

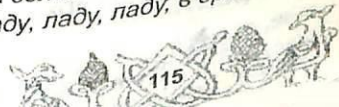
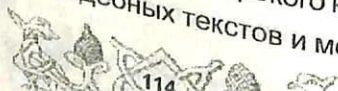
новогоднего славливания, что позволило "поставить вопрос о соотношении календарной и свадебной поэзии" (90).

Материалы по зимней календарной и свадебной обрядности дают основание предполагать изначальную связь игрищных песен и брачного ритуала. Видимо, разделение свадебной и календарной поэзии произошло позже. Историческое развитие свадебного обряда, пополнение корпуса обрядовых песен его в XVIII-XIX веках, внимание к эмоционально насыщенным компонентам структуры свадебного обряда, видимо, вытеснили древние произведения, в которых преобладала игровая наполненность. Торжественность, напряженность, психологизм свадьбы несколько противоречили буйному веселью игрищных песен. Они и в свадьбе двоедан не считаются строго свадебными, но подчиняются принятому ладу, определяющему порядок звучания всей поэзии свадьбы. Им дозволено включаться в три части ритуала. На вечерке невесты (девишнике), вечерке жениха и в утро венчания в доме невесты их исполнение было столь же обязательным, как и исполнение свадебных песен.

Переплетение любовно-эротических и брачных мотивов с мотивами аграрных процессов выделяет игровые песни из всего многообразия песенной лирики. Образная система многих песен указывает на древние истоки их. В частности, глубинными поверьями доземледельческой эпохи пронизана любимая песня зауральских двоедан "Яшенька" ("Барино-89". № 52; "Яутла-90". С. 126, 150; "Мостовка-89". С. 103; "Ожогино-89". Тетр. 1. № 3). В Неонилине песня разыгрывалась наряду с "Ленком", "Дремой", "Еленем" ("Неонилино-94". С. 57).

Сидел наш Яшенька на золотом стуле,
Ладу, ладу, ладу, на золотом стуле.

На золотом стуле, в ореховом кусте,
Ладу, ладу, ладу, в ореховом кусте.



Щелкал наш Яшенька калены орешки.
Ладу, ладу, ладу, калены орешки.

Калены, калёны, девушкам дарёны,
Ладу, ладу, ладу, девушкам дарёны.
Соскочил наш Яшенька на резвые ножки.
Ладу, ладу, ладу, на резвые ножки.

На резвые ножки в лаковых сапожках,
Ладу, ладу, ладу, в лаковых сапожках.

- Гляди-ка, Яшенька, гляди по народу,
Ладу, ладу, ладу, гляди по народу.

Бери-ка, Яшенька, кого тебе надо,
Ладу, ладу, ладу, кого тебе надо.

Сади-ка, Яшенька, себе на колени,
Ладу, ладу, ладу, себе на колени.

Целуй-ка, Яшенька, сколь тебе угодно,
Ладу, ладу, ладу, сколь тебе угодно.
(“Самохвалово-85. С. 135-136).

Поздняя ступень в истории песни затушевала ее архаику. Первым к истолкованию ее обратился Б.А. Рыбаков. Сопоставив русские и белорусские варианты, он соотнес песенного Яшу с архаичным Ящером: “На месте непонятого Яши оказался архаичный Ящер, хозяин подземного мира” (91), змей.

Змеиная природа Ящера в русском языке зафиксирована В.И. Далем. Ящер - “общее название отдела гадов, чревоземных, земноводных, род четырехпалой змейки” (92). Наблюдения о соотношении песни “Яшенька” с русской народной вышивкой древнего извода сделала Л.М. Русакова (93). С позиций выявления архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх подошла к “Ящеру” и “Оленю” Т.А. Бернштам (94).

Действительно, песня пронизана архаикой, которая проявляется

в первую очередь в форме разыгрывания - круге, брачная символика которого уже отмечалась. Песня имела в качестве главных функций соединение пары, закрепление выбора, а также закливание благополучия всех исполнителей. Но все-таки в первую очередь утверждалось благополучие брака. Маркировкой брака можно считать ореховый куст. Право на это дают поздние славянские обрядовые формы. Так, у “южных славян практиковался обычай “венчать” молодых вокруг дерева (или предварять этим действием церковный обряд венчания)” (95). В песне выбор пары происходит под ореховым кустом. Песня соединяла не одну пару, давая возможность выбора.

Выбирать могли и девушки, и парни. В круг играющих садился на табурет “Яшенька”, имитировал щелканье орехов. Играющие, идя по кругу, взявшись за руки, пели. С последними словами “Яшенька” вставал, выбирал девушку, целовал ее и уступал ей место. Девушка, изображавшая “Яшеньку”, в соответствии с песенным сюжетом выбирала, “кого ей угодно”, целовала и уходила снова в круг. Песня могла продолжаться долго. В 50-е г. XX века ее еще разыгрывали на свадьбах и святках. В детскую аудиторию она так и не вошла. Объяснением может быть поцелуйная концовка.

Содержание, образная система песни пронизаны архаикой. По справедливому замечанию Л.М. Русаковой, песня сохранила еще доземледельческие тотемические представления. Так, в соответствии с архаичским миропониманием тотем является собой единство двух борющихся начал: растительного и животного.

Растительное начало - ореховый куст, известный в народной культуре западных и южных славян как “священное дерево” (96). Ядра ореха позволили древним славянам отнести орешник (лещину), как и семечки, к растениям, питающим и продлевающим жизнь. Орехи считаются обрядовым дарением и жертвоприношением (97). В песне заметны древнейшие слагаемые культа растительности, сложившиеся на почве преклонения перед полезными качествами



деревьев, трав, цветов, кустарников. Сакрализации орешника способствовало, вероятно, и внешнее сходство ореха с яйцом - символом жизни.

Животное начало представлено Ящером (Яшенькой), который в соответствии с архаическими представлениями замыкается в круг. Имя Ящер и золотой стул как маркировка верховной власти возводят персонаж в ранг тотемов высокого положения.

Животный тотем не отделим в песне от растительного: золотой стул, на котором сидит Ящер (Яшенька), как бы врос в ореховый куст, составляя с ним нерасторжимое единство, внутри которого идет борьба: Ящер грызет орех. В песне, таким образом, отразился древний вариант мифа об единстве и борьбе героев, один из которых олицетворяет небо (орешник), а другой - преисподнюю (Ящер). Ящер, "зооморфный образ тотема, мифологически преисподняя - смерть, убивает (грызет) тотем же, выступающий в песне в растительном виде (ореховые ядра - метонимически дерева) - равнозначное в мифологическом плане змее, а также замещающее змею - более раннее тотемное божество" (98).

Мотив еды по своей семантике приравнен как к смерти, так и к жизни, т.е. жизни через смерть. Ящер в силу этого оказывается божеством и умирающим, и воскресающим, что соотносится с особенностью языческого тотемического миропонимания, отмеченной О.М. Фрейденберг: "Каждый из героев - космос-тотем; он ест и съедается, исчезает и оживает; старый сменяется молодым космосом, а их смена и есть омоложение или оживание в смерти" (99).

Смысл единства поедаемого и поедающего как основы рождения раскрыт М.М. Бахтиным на примере появления на свет Гаргантюа в романе Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль". Эпизод рождения Гаргантюа, события, ускорившие роды, дали М.М. Бахтину основания для выводов о том, что Рабле в соответствии со средневековыми представлениями нарисовал "единый гротескный образ пое-

даемого-поедающего мира. Создается единая и сгущенная телесная атмосфера - большая утроба. В ней и совершаются основные события нашего эпизода - еда, выпадение кишки, роды" (100). Напомним, что Гаргамела съела неимоверное количество кишок (бычьей утробы), набив свою утробу. Съедаемое вызвало у поедающей приступ - роды. Родившийся герой обязан своим появлением на свет обильной еде, поглощенной матерью. Еда подтолкнула его выход в земной мир.

Мотив единства поедаемого и поедающего как основы рождения новой жизни позволяет говорить о том, что песня "Яшенька" входит в древнюю европейскую художественную традицию, осмысляющую жизнь как триаду: еда - смерть - рождение.

Древний миф о единстве и борьбе Ящера и орехового куста отразился в поздних народных поверьях. Лесной орех считается действенным оберегом от хтонических существ, прежде всего змей и мышей. Двойственная природа тотема отвечает универсальному принципу изображения мира в славянской мифологии как единства и борьбы противоположностей. В славянских мифах мир "описывался системой основных содержательных двоичных противопоставлений (бинарных оппозиций), определявших пространственные, временные, социальные и т.п. его характеристики. Дуалистический принцип противопоставления благоприятного - неблагоприятного для коллектива реализовался иногда в мифологических персонажах, наделенных положительными или отрицательными функциями, или в персонафицированных членах оппозиции. Таковы: счастье (доля) - несчастье (недоля)" (101). Наиболее яркие оппозиции: жизнь - смерть, чет - нечет, правый - левый, верх - низ, свой - чужой, мужской - женский, небо - земля, юг - север, огонь - влага, день - ночь, белый - черный, близкий - далекий, старый - молодой. Закону противопоставления подчинены и божества. Противопоставление Перуна и Волоса является содержанием основного мифа. Дуалистический принцип предпо-

лагал борьбу и единство противоположностей как основу продолжения жизни. Заметим, что песенный Яша (Ящер) щелкает орешки, а потом уже выбирает пару и целует, что должно привести к новому рождению.

В земледельческий период содержание мифа дополнилось аграрно-эротической идеей. "Центральным, доминирующим образом становится образ плодородия, земли порождающей. Смерть осмысливается как произрастание, плодородие из земли - людей, животных, растений, людей" (102). Аграрно-эротическая идея реализуется через мотив поедания, щелканья орешков, которые представляют собой обрядовую жертву, причем приуроченную к определенным жизненно важным периодам земледельческого календаря и векам жизни человека. Известно, что во многих регионах России и в XIX веке на Рождество по традиции "обязательно едят орехи" (103). В Зауралье угощение орехами и семечками считалось формой ухода за человеком. Парни приносили орехи и семечки на зимние вечерования. Это же угощение было обязательным элементом на свадьбах и свадебных вечеров. Считалось приличным выторговать невесту пуд-два орехов ("Самохвалово-91". С. 81). С орехами связано поверье, выходящее на их свадебную символику. Согласно этому поверью, нельзя рубить орех, чтобы не разрушить любовь. Если срубить орех, то парни перестанут любить девушек, а девушки - парней (104).

Как известно, жертва не бывает бессодержательной и бездарной. Жертва всегда связывает взаимными обязательствами дарителя и получателя. "Цель жертвы - получение благ и предотвращение бед... Дарения и жертвоприношения в пережиточной форме пронизывают ритуалы всех циклов календарной обрядности народов Европы. Однако в наибольшей мере они представлены в зимней обрядности, менее - в летне-осенней и еще меньше - в весенней..." (105).

Как видим, песенный мотив щелканья орехов отразил реальную

обрядовую практику. Песня запечатлела адресата дарения, жертвы - Яшеньку, точнее, Ящера. Она дает четкое знание о том, во имя чего приносится жертва, - во имя выбора пары. В императивной форме Яшеньке приказано выбрать себе пару, что в свою очередь окажет влияние на плодородность земли, животных, птиц. Матрициальную функцию "Яшеньки" увидел И.П. Сахаров: "Люди опытные замечают, что из этой игры невидимо как-то стряпаются свадьбы к Великоденскому мясоеду" (106).

Идея брака и семьи содержится в припеве: "Ладу, ладу, ладу". Он отразил воспоминания о древнем божестве. В рамках языческих ритуалов мифологическое божество, которому приносилась жертва, не просто упоминалось, но призывалось. Сошлемся на О.М. Фрейденберг, писавшую о том, что в древнейших "обрядках свадеб и похорон мы застаем вызывание чествуемого божества... по его имени, т.е. акт воссоздания его существа, его сущности, находящейся в имени" (107).

Лада - богиня, упоминаемая почти в каждом поучающем документе, направленном против язычества. Она широко известна в славянском фольклоре. Еще А.С. Фаминцын, подводя итоги значительному кругу источников по этнографии славян, пришел к выводу, что Лада - богиня брака и веселья (108). Продолжив изыскания А.С. Фаминцына, Б.А. Рыбаков увидел другую ипостась богини Лады - аграрную. "Органичное соединение аграрного божества и покровительницы брака наблюдается во всем обильном фольклорном материале, содержащем имя Лады", - такое заключение сделано на материале древних славян (109). Не вызывает возражений тезис о связи имени Лады с календарными и свадебными обрядами: "Вне календарных рамок песни с упоминанием Лады поются или во время гаданий о замужестве (большую часть новогодних), или во время свадеб" (110).

Подведем итоги. Песня о Яшеньке, восходя к древним доземледельческим верованиям, отразила раннюю ступень обрядовой прак-



тики, направленной на умилоствление таких божеств, как Ящера Лада. Обряды, включавшие жертвоприношения, имели целью вызвать расположение богов, патронирующих благополучие, богатство жизнь, брак. Материалы по старообрядчеству Зауралья и этнографии Сибири и русского Севера говорят о том, что песни с припевом "Ладу (Ладю), ладу, ладу" поются не столько "во время весенне-летнего обрядового цикла" (111), сколько зимой - во время святочных игрищ, в которых связаны аграрные и брачные мотивы в тугой узел. Песня о Яше-Ящере донесла не только эхо культов умирающих и воскресающих тотемов, но и словесные заговорные формулы, направленные на создание семьи по любви.

Песня - живой организм. Она вобрала и сохранила архаику доземледельческого и земледельческого периодов. На поздних стадиях развития внимание ее сосредоточилось на любовно-эротическом мотиве. Затемнение старых пластов культуры привело к неизбежному изменению песни.

Сопоставление вариантов разных регионов свидетельствует о том, что более архаичные тексты сохранились в Белоруссии, Сибири и Зауралье. В Центральной России песня потеряла свое особое место в календарной обрядности. И.П. Сахаров заметил, что в начале XIX века песня разыгрывалась "почти всегда осенью, иногда весной, на лугу" (112). Почти повсеместно произошло нарушение внутренней структуры образов, имеющих важное значение для выявления генетических истоков произведения. В частности, касается образа главного персонажа: на месте Ящера в ряде вариантов, в том числе и зауральских, оказался вполне понятный и идеологизированный Яшенька, выбирающий невесту. Размывание мифологических представлений привело к замене орехового куста Ванюховым, имеющим совершенно иную символику: одиночества, смелости.

В ряде вариантов, в том числе и в публикации И.П. Сахарова победило игровое начало. На первый план выступили не магиче-

кие, а светские внеритуальные функции: вызвать смех, не выходящий за рамки обычного веселья. Обратимся к варианту из собрания И.П. Сахарова: "Яша, избираемый всегда из молодчиков, сядит на землю; кругом его игроки, схватятся рука с рукою, ходят и приговаривают:

*Сиди, сиди, Яша,
В ракитовом кусте,
Грызи, грызи, Яша,
ореховы зерны.
Лови себе, Яша,
Кого тебе надо;
Лови девку
За русую косу,
Лови красну
За алую ленту.*

Игроки, проговорив, разбегаются. Яша встает и выбирает себе девицу с русою косою, с алою лентою. Игроки, окружив Яшу, начинают смеяться над его выбором, приговаривая:

*Выбрал себе Яша
Рябую кукушку;
Выбрал себе Яша
Черную кошку.
Уф! Черную кошку" (113).*

Архаическая маркировка золотого стула как престола, места тотемного животного, перешла в разряд средств идеализации брака. Может быть, образ орехового куста сохранился как символ природы, ставшей неотъемлемой частью любовных песен.

Любовно-брачной темой песня "Яшенька" связана с песней "Олень". Собирателями прошлого отмечено их внутреннее единство. Так, Е.А. Авдеева помещала обе песни под одним, шестым номером (114). В публикациях Н.С. Щукина значится, что названные песни не разделялись другими. Они исполнялись одна за дру-

гой, причем "Олень" предвещал "Яшеньку". Место "Оленя" и "Яшеньки" подчеркивалось тем, что ими открывались игрищные забавы (115). Внутреннюю слитность этих песен отмечали С.И. Гуляев и А.М. Станиславский (116).

В Зауралье в записях 70-90 г. XX века не обнаружено соблюдения строгого порядка следования названных песен. На памяти информантов-старожилов разыгрывали песню не только на святках, но и на различных праздниках послереволюционного времени в школе. Исполнителями были все собравшиеся: дети, молодежь, взрослые.

Игра заключалась в следующем: "Олень" - парень садился в центр круга. В варианте из Барина Шатровского района "Оленя" заменил "Улень". Вокруг "Уленя" ходил хоровод и вел песенный диалог с главным персонажем игры:

Под корнем Улень,
Да под дубовым Улень.
- Тепло ли тебе, Улень,
Студено ли тебе, Улень?
- Приоденьте меня, приокутайте,
Как со девушки венки,
Со молодухи платок,
Что с малого ребенка
Замарана пеленка,
Рубашка с плеч,
Куда хошь, туда спречь.

С последними словами песни на "Уленя" бросали "матерчатые" вещи - фанты. По ним Улень давал задания, какие ему вздумается ("Барино-89". С. 53).

Переходу песни в детскую среду способствовали следующие обстоятельства: отсутствие поцелуйной концовки, упоминание "малого ребенка" и беззащитного сказочного оленя, которого надо пожалеть.

Песня сохранила связь с древними мифемами. Как и Ящер

ореховом кусте", так и Олень "под корнем" - тотемное существо двуединого содержания: растительного и животного.

Тотемная, божественная природа Оленя выявлена Б.А. Рыбаковым. Он увидел в образе Оленя художественное отражение древнего божества ранней земледельческой культуры, в которой матери-оленихи уступили место небесным оленям, изображавшимся "в виде завихрившихся дождевых полос, т.е. небесной влаги, дождя, столь необходимого для урожая" (117). В ритуальной практике раннеземледельческого периода становится главным обряд, связанный не с охотой, а с обработкой плодородящей земли.

Одним из символов плодородия является обнажение. В песне обнажаются молодуха, старая баба, ребенок. Вещи, брошенные на Оленя, - своеобразная жертва. Приносится она и Оленю, и "кореню". Как видно, Олень и "корень" столь же едины, как Яшенька с ореховым кустом. Это единый тотем, принимающий жертву во имя благополучия всей общины: ведь в игре принимают участие люди разных поколений. Что преследует принесение жертвы?

Соотнесение песни с обрядами позволяет увидеть за ней другие архаичные явления, в частности, культ предков, который в системе народных верований связывается с земледельческим и скотоводческим культурами. Расшифровать генетические истоки песни позволяет исследование Д.К. Зеленина об обычае "греть покойников" (118).

Суть обычая в том, что на Рождество, Новый год и в день Крещения во дворах зажигались костры, к которым будто бы приходят усопшие родители, чтобы погреться. Крестьяне искренне верили, что "от этого огня пшеница народится ярая (красная)" (119). Материалы для костра - солома, навоз и сор из дому - дали Д.К. Зеленину основание для верного вывода о том, что обряд совершался как жертва домовому и покойным во имя хорошего урожая и приплода скота. Сельскохозяйственные культы отчетливо видны в использовании для костров соломы, а скотоводческие - в примене-



нии испражнений животных. Загаженная пеленка - тот же навоз который собирается для важной цели - ритуального костра для покойников. Ни для чего другого "катышки" не использовались. Не без оснований можно предполагать, что песня "Олень" отразила элементы архаичного обряда "греть покойников".

Для нас важно указание на время исполнения обряда - свято "Весьма устойчивое приурочивание обряда ко времени сельскохозяйственный, элемент рассматриваемого обряда - древнейший и основной. На время святок, по народному календарю, падает праздники именно с ярко выраженным сельскохозяйственным культом" (120), - писал Д.К. Зеленин. Песня об Олене обнаруживает связь с типично святочными обрядами.

Взаимосвязь песен "Олень" и "Яшенька", порядок их следования на игрище подчинены определенному ладу. Логика проста: сначала следует умиловитивать тотемические существа, а потом призывать Ладу. Только "ублажив" предков (а они рассматриваются как тотемы), можно совершать обряды, связанные с браком. Предварительный урожай - плодоносность - брак - продолжение жизни и умирание - имя возрождения. Такова цепочка бытия, которая утверждалась в ладу в мифологическом мышлении.

При этом надо учесть, что обряд "греть покойников" совершался, как и игрищные песни, в форме круга. Это позволяет говорить об общих корнях песен и обычая. По сообщению С.В. Максимова в Тамбовской и Орловской губерниях крестьяне, собравшись в Рождество около костров, предназначенных покойникам, "взявшись за руки, весело кружатся, как в хороводе на Радунице" (121).

Песни "Олень" и "Ящер" отразили главнейшие темы святочных игрищ: плодородие и брак. При этом на первое место поставлено, что и дает человеку возможность жить, - плодородие скота. Однако, повторюсь, оно во многом определяется браком поэтическое творчество народа запечатлело место выбора

брака в земледельческом календаре. Обрядовая система воздействия на природу и на любовно-брачные отношения проявилась в игрищных песнях, изображавших процессы выращивания и обработки сельскохозяйственных культур.

Содержанием этих песен стало "воспроизведение желательных явлений природы: полного круговорота солнца, пышной растительности, роста злаков и т.п... за основу внешнего оформления бралось внешнее сходство изображаемого с желаемым: круговращению солнца соответствовали кругообразное размещение и круговое движение играющих, высота выращиваемых растений и величина плодов изображались подниманием и раздвижением рук..." (122). Назначение этих песен - повлиять не только на урожай, но и на любовно-брачные отношения.

Генетические истоки песен могут быть более отчетливо видны, если выявить календарную их приуроченность. Но справедливо замечание Н.П. Колпаковой о путаной картине распределения игровых песен в соответствии с их тематикой по временам года. Собраниями и составителями песенных сборников одна и та же песня, изображавшая процессы труда, часто относилась к разным временным отрезкам и обрядам. Конечно, следует учитывать полную стадию записи бытования песенного материала, а также регионы, где собирался фольклор. В одних местах архаика ритуальной практики сохранилась лучше, в других - разрушилась.

Прислушаемся к предположению, которое высказала Н.П. Колпакова о том, что "исполнение трудовых аграрных песен когда-то четко соединялось с определенными календарными моментами" (123). В соответствии с этим "игровой материал на темы земледельческого труда, вероятно, тоже был когда-то более четко распределен по временам года. Но постепенно эта четкость исчезла. На длительном пути от первобытного обрядового действия к позднейшей развлекательной роли в народном быту игровой репертуар претерпел немало социальных и бытовых пере-



осмыслений, утратил многие из своих первоначальных черт, воспринял много наслоений" (124).

Вероятно, эта пестрота в приуроченности песен вызвана и тем, что в ряде из них изображается весенний труд. Это позволяло обрядам в поздние времена, когда разрушилась система древней обрядности, отрываться от своего исконного места и попадать в ряд произведений, посвященных весенним или летним праздникам. Однако обрядовая практика показывает, что комплексное закаливание урожая приходится на святки: колядование, исполнение виноградий, гадания, ритуальные бесчинства молодежи, prognostические приметы и т.д. На переломе года обязательными считались "особые обряды, определяющие благополучие хозяев на весь текущий год: в дом вносили свежую воду и умывались ею для здоровья; ставили в красный угол первый сноп; пол устилали соломой; разыгрывали магические сценки - "прятались за пирогами", чтобы обеспечить себе урожайный год; обвязывали соломой фруктовые деревья; кормили кутьей домашнюю птицу, окружив ее поясом, чтобы она держалась своего двора; угощали скот обрядовым хлебом, "будили" коров и пчел, поздравляя их с праздником и т.п." (125).

Весной, после посева, изображать посев бессмысленно. После посева были другие действия: подскоки, расчесывание волос и т.д. Материалы по обрядности зауральских двоедан убедительно свидетельствуют о том, что каждый из обрядовых комплексов имел свои черты. На Масленицу, хотя и было холодно, праздник выливался на улицы, а не замыкался пространством дома, малушки бани. Не исполнялись также игровые песни. К весне и лету трудно привязать песню "Олень", главному герою которой "холодно, студено". Не случайно на летних съезжих праздниках не исполнялись песни с мотивом посева, а пелись любовные, лирические.

Одной из популярных игрищных песен была песня о посевах и обработке льна. Песня о посевах проса и выборе девицы не вызы-

вала такого интереса на зауральских святочных вечерках. Повествование о каждом элементе работы со льном сопровождалось припевом, содержащим императивный призыв ко льну ("Ты удайся, удайся, ленок") и к милому ("Полюби меня, молоденький"):

*Уж мы сеяли, сеяли ленок,
Мы сеяли, приговаривали,
Чеботами приколачивали:
- Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький,
Полюби меня, молоденький!
Лен мой, лен, белый лен...*

Далее повествуется о том, как пололи, рвали, мяли, чесали, пряли, ткали, шили ленок ("Яутла-90". С. 143). В Самохвалове, кроме этих процессов, названы следующие: "Мы носили, рвали ленок" ("Самохвалово-87". С. 105). В соответствии с сюжетом игроки показывали составные части работы.

Особое место песни в игрищах северо-западной части Зауралья отметил известный просветитель А.Н. Зырянов. По его наблюдениям, песней этой "заканчиваются все игры девические, как предпоследней и забавной для них. Во время пения ее играющие руками и ногами показывают те движения и действия, какие произносятся языком с сильной припляской, и в заключение ударяют друг дружку руками и расходятся по домам" (126).

Песню "Лен" Н.П. Колпакова считала одной из тех, которые "выросли из трудовой практики крестьянина-земледельца, и, вероятно, когда-то играющие (а играла не только молодежь, но нередко и взрослые) придавали им серьезное значение - верили в силу их воздействия на природу" (127). Тезис о том, что подобные песни "выполняли осознанную нашими предками познавательную функцию, имели дидактическую направленность" (128), не подкрепляется жизненной практикой. Участницы игрищ знали все приемы работы со льном. Им не было нужды обучаться в игре тому,



чему обучала повседневность. У песни другие задачи.

Генетические истоки песни и ее функции можно понять с учетом восприятия льна русскими, а также народами Европы. Материалы свидетельствуют о том, что лен входил в ряд сакрализованных предметов женского начала. Не случайно ему посвящено множество примет. В Мостовке считалось, что чем больше съест семья кулаги в пост, тем длиннее будет лен ("Мостовка-89". С. 106). В Привольном Половинского района в день посева льна варили яйца, подавали их на ужин и смотрели, как отходит скорлупа. Если отходила хорошо, то лен предполагался долгим, волокнистым, шелковистым (Зап. от Е.Г. Захарьиной, 1914 г.р., в 1985 г. Архив автора).

Посев льна даже в поздние времена сопровождался карпогоническими и другими приемами первобытной магии, имеющими целью обеспечение урожая, чадородия и плодovitости скота. К ним относится, в частности, рассеивание по полю вместе с зерном яиц, которые в мифопоэтической традиции славян осмысливались "как начало всех начал, как символ возрождения и обновления, плодovitости и жизненной силы..." (129). Яйца служили главной ритуальной пищей, "их клали в семенное зерно, в первую борозду, подбрасывали вверх при посеве льна..." (130). Глубоко архаичные обычаи посева льна сохранились у лужичан: сеятель "брал в руки яйца и бросал его вверх как можно выше, приговаривая при этом: "Пусть такой же высокий вырастет лен" (131). Хозяин, "выходивший сеять лен, брал с собой в карман два куриных яйца и съедал их на поле". При посеве льна предпринимались и сложные по функциям магические действия, содержащие как идею плодородия, так и идею очищения. У лужичан бытовал такой магический обряд: "того, кто выезжал на поле пахать под посев льна, обливали водой" (132).

Ссылаясь на С.В. Максимова, Е.Г. Кагаров в собственном истолковании приводил пример применения восточными славянами при посеве льна такого магического средства, как женская нагота:

"21 мая (день св. Константина и Елены) отмечен рядом народных обычаев, связанных с посевом льна. При посеве баба раздевается донага, "чтобы лен, глядя на ее наготу, сжалился над нею и получше уродился бы". В основе этого приема лежит старинная вера в оплодотворяющую (и отгоняющую) силу наготы, преимущественно женской" (133).

В центре России, по сообщению А.Б. Зерновой, "...некоторые крестьяне сеют лен или без порток, или вовсе голыми. Сеять лен полагается в ясный, солнечный день. В семена льна хозяйка вкладет несколько штук яиц..." (134). В двоеданском Першине Бекладет несколько штук яиц, еще в 50-е г. XX века посев лозерского района, как указывалось, еще в 50-е г. XX века посев льна предполагал использование в качестве магических приемов разбрасывание по полю яиц, обрядовую наготу и вино. В 1983 г. семидесятипятилетняя Е.Г. Вятчина рассказывала о том, что еще в конце 50-х г. XX века в их селе "много льна засевали. На все он шел, за что ни хватись. Полотенца, скатерти, портки, нижнее белье - все льняное. Юбку-то наденешь, как шубу. Тепло. Сеяли и после войны. А как перевели лен, думали: "Ой-ей, как жить будем?" А сейчас и не поминаем вовсе. На пашню собирались ехать рано. У бога свечка горит. Молитву мать творила. А кони-то с семенами уже стоят. Едут сеять бабы и девки. Когда сеяли, раздевались донага. Нагито по полю так и идем. Вместе с семенами по полю яйца разбрасываем. Винцо с собой брали. Девки не выпивали. Отсеемся, яйца соберем - и домой. Едем, яйца лупим да едим" (Архив автора). Информантка точно знает, что "с такими причудами только лен сеяли".

Созревание льна тоже сопровождалось магическими обрядами, содержащими идею роста и качественности культуры. У лужичан местами "вплоть до середины XIX века соблюдался глубоко архаический обычай": девушка-полольщица, закончив прополку льна, должна была трижды обежать, раздевшись донага, льняное поле и при этом произнести заклинание: "Лен, лен, друг, вырасти до



моих бедер, до моей груди, и тут остановись" (135). В Утятском бытовал обычай, предписывающий женщинам, сеявшим лен, обходить нагими три раза вокруг поля с песней "Мы сеяли, сеяли ленок" ("Нагорское-88". № 73).

В отношении ко льну в большей мере, чем в отношении к другим сельскохозяйственным культурам, проявилось характерное для мировоззрения древнего земледельца отождествление детородной функции женщины и плодотворной силы земли.

Фактология о соотносительности плодородности окружающего мира с женской природой обширна. Она характерна для культур разных народов. При этом продуцирующая женская сила связывается с теми злаками, которые выращиваются в данном регионе. Характерен пример, приведенный Дж. Фрэзером. В бассейне реки Оринок женщины засеивали поля. Один католический священник увещивал индейцев не делать этого женщинам с грудными детьми. Мужчины ответили ему: "Отец, эти обычаи раздражают тебя потому, что ты в них ничего не понимаешь. Видишь ли, женщины, в отличие от мужчин, привычны носить детей. Когда сеют женщины, одна стебель маиса дает два или три початка, один корень юкки - две или три корзины плодов... А почему это так? Да потому, что женщины сами умеют рожать и знают, как сделать, чтобы каждая принесла плоды. Так пусть они и сеют" (136). Для русских женщин участие в посеве заметно только относительно льна. Это же характерно для народов Европы. Обобщенные сведения о составивших действующих лиц посева волокнистых растений показывают преимущественное участие в нем женщин.

Позднее восприятие льна как женской культуры проявилось в обычаях раздела земли под лен соответственно числу женщин в семье. Так, в Нагорском в конце XIX века придерживались именно этого правила. "Надо заметить, - писал Н. Осипов, - что когда лен сеется крестьянином не для продажи, а для собственного домашнего надобностей, то обыкновенно он засеивает столько

"лех" или "загонов", сколько в семье женщин-работниц; этот лен находится в полном распоряжении женщин, и все, что останется после постройки необходимого для семьи белья, считается полною собственностью женщин; из них замужние женщины продают холсты, а девушки берегут их себе на приданое" (137).

Покровительницей льна, прядения в восточнославянской мифологии считается богиня Мокошь, известная по тому пантеону, который был создан Владимиром I незадолго до крещения Руси. "Непосредственным продолжением образа Мокоши после принятия православия стала Параскева Пятница" (138).

В соответствии с мифологическим представлением о бинарности предметов и явлений мира лен выступает не только как растение, требующее сакральных действий, но и как наделенное особенной, чудодейственной силой. Ему приписывались апотропейческая, очистительная, отвращающая и соединяющая функции, особенно в свадебных обрядах. Аграрно-продуцирующее значение льна переносится и на вещи, связанные с процессом и предметами его обработки (гребень, прялка, донце), а также на полотно (139). Полотну приписывались лечебные и прогностические свойства.

В мифологическом сознании лен наделялся также свойствами, имеющими воздействие на брак. В Олонецкой губернии, например, "перед поездом к венцу невеста, желающая, чтобы сестры ее поскорее вышли замуж, должна потянуть за скатерть, которою покрыт стол" (140). Эту же приметку знала старообрядки ("Ильино-91". С. 152). Кроме того невеста отдавала ленты из косы, расплетенной после венца, подружкам, которые ее сопровождали при переезде "на чужую сторонушку" ("Ильино-91". С. 152).

Прибегали к помощи льна с целью предугадать возможность замужества. Так, под Новый год "сучёные нитки бросали в середину таза с водой, и по тому, как они держатся, судили о будущем бросившей нитку... если нитка останется в середине таза - жениха еще нет, если она поплывет к краю его - жених скоро будет



и именно с той стороны, куда плывет нитка..." (141).

Известна функция льна как оберега в свадебной обрядности. В Новгородской губернии перед церковью жениху и невесте насыпали льняное семя, "что также предохраняет от порчи" (142). В Орловской губернии в целях предохранения от порчи венчающимся клали в обувь чеснок и опоясывали их учебной пряжей, "т.е. пряжею, которую напряла девушка, учась прядь" (143).

В чем истоки верований в магическое содержание льна? Во-первых, они соотносятся в народном представлении с волосами (144), а через них - с одним из главных божеств языческой Руси - Волосом. Во-вторых, учитывая древний синкретизм, нельзя не видеть в материальных корнях мифологизации льна, обеспечивавшего само человеческое существование, от завязывания пуповины до свадьбы.

Согласимся с выводами Б.А. Рыбакова о том, что в глубокой древности человек увидел в нити огромные жизненные начала. С нитью связывалась сама жизнь. Взгляд на нить как на явление ритуальное определен древностью и жизненной важностью самого прядения. "Человечество научилось прядь волокнистые растения уже в неолите. Рыболовы каменного века ловили рыбу сетями, сделанными из нитей; охотники тенетами-"перевесами" ловили птиц, зайцев и серн. Прялка и веретено уже тогда стали необходимейшими орудиями труда; женщины-пряхи не только подготавливали одежду, но и участвовали в важнейшем деле добывания пропитания. Вероятно, тогда длинные-длинные нити стали иносказательным обозначением человеческой жизни - "нить жизни" (145).

И далее в подтверждение своей мысли Б.А. Рыбаков обращает к античной мифологии, напоминая о том, что дочери Фемиды (и других вариантах - Судьбы) были пряжами, прявшими нить человеческой жизни. Клото пряла эту нить, Лахезис проводила человека через все жизненные препятствия, а зловещая старуха Атропа об-

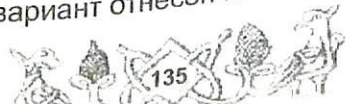
рывала нить жизни. Схожее представление существовало и у южных славян. Доброе божество судьбы - Среча, красивая девушка, - прядет золотую нить на пользу человека. Другой полюс первобытного дуализма - Несреча - прядет тонкую нить, которая может легко оборваться. В русском языке закрепился фразеологизм "нить жизни". Мифопоэтическим символом долгой жизни стала пряжа (146).

Сакральное восприятие льна открыло ему дорогу в песни, приуроченные к определенным обрядовым циклам, как календарным, так и семейным. В соответствии с соотносительностью льна с женской природой героинями песен являются девушки, молодухи и противоположенные им "стары бабы".

Сюжетные ситуации и сюжеты с мотивом обработки льна представлены несколькими типами.

1. Девушки (девушка) посеяли (посеяла) ленок. Далее изображается вся технология обработки льна, каждый компонент которой сопровождается призывом, соединяющим идею роста льна и любви "хорошенького", "молоденького", "дружка миленького".
2. Девушка просит мать научить ее сеять и обрабатывать лен.
3. Девушки посеяли лен, "повадилса гоголек, весь ленок притолок".
4. Девушке сказали, что ее лен помят. Она в испуге бежит на поле и радуется, видя, что лен не тронут.
5. Молодка посеяла лен, горюет, с кем ей лен убирать. Не подходит ей для совместной работы никто из новой семьи, кроме мужа.

В старообрядческом Зауралье шире представлена песня первого типа. Как и другие игрищные песни, она входила в общий комплекс сложного святочного обряда. По свидетельству информантов, ее исполняли только на игрищах ("Самохвалово-87". С. 108). В записях И.И. Земцовского она отнесена к весенним (147). В Смоленской области она значится как духовская (148). В Виленской губернии песню записывали как жнивную (149). Записанный в Воронежской области вариант отнесен Н.П. Гринковой к русальским



(150). Комментируя песню, И.И. Земцовский высказал мнение о том, что в русальский обряд она включена явно позднее (151). Словом, единого мнения о календарной приуроченности нет.

Думается, календарная приуроченность песни должна выявляться не только на основании поздних источников. Объективность могут внести магические обрядовые действия и обрядовая поэзия, в которых имитируются весенние и весенне-летние работы. Материалы свидетельствуют о том, что именно в зимнюю календарную обрядность входит мотив сева и конечного урожая. В регионах устойчивой архаики на игрищах разыгрывались не только "Ленок", но и "А мы просо сеяли" (152). Повсеместно бытовали новогодние песни-пожелания с мотивом сева, что позволяет говорить об единстве истоках и единой временной приуроченности обрядовых календарных песен-пожеланий и игровых песен.

Мотив сева - незатейливая выдумка, соответствующая маскаррадности зимних праздников. Он является художественным отражением обрядового действия - новогоднего сеяния хлеба, которое сопровождалось песнями. Обряду придавалось серьезное значение как фактору магического воздействия на урожай:

Сею, сею, посеваю,
С Новым годом поздравляю!
Куда конь хвостом,
Туда рожь кустом,
На каждом месте
Пудов по двести.
Здравствуйте, хозяин с хозяйшкой! (153)

Утвердившееся христианство не победило древний языческий новогодний обряд сева и не изжило песни, связанные с ним. Наоборот, языческие песни вобрали в себя христианские образы. Символическую новогоднюю запашку в обрядовой лирике провозвоят Господь, Матерь Божья, святой Василий, Илья-пророк:

Шо в поли, поли
Сам Господь ходил,
Сам Господь ходил
И мать водил.
Маты ходила,
Бога просыла:
- Ой, Боже, народы, Боже,
Жито, пшеницу,
Всяку пашницу! (154)

Символическая пахота - пахота снега на святках - известна многим народам (155). Называется она "ритуальной запашкой" и носит подчеркнуто земледельческий характер. Обряд, имеющий непосредственное отношение к хозяйственной деятельности, имитирует реальные действия крестьянина весной на поле. Обрядовая запашка как бы обеспечивает благополучие будущей реальной пахоте.

"Аналогичную форму имитации реального трудового процесса мы видим, вероятно, и в зимних обрядах с плодовыми деревьями: их бьют факелами, перевязывают соломенным жгутом, присыпают снег вокруг стволов золой из очага. Все это - лишь символизация обрядово-трудоового весеннего и летнего действия; но дерево "знает", что оно не забыто, - все, что с ним делают символически, будет сделано в нужное время реально" (156).

Ритуальная запашка перекликается с песнями. До сева еще далеко, а в новогодних песнях, "исполняемых колядниками, давалось подробное описание возделывания земли от пахоты и посева до выпечки первого карава из зерна нового урожая" (157).

Надо учесть и то обстоятельство, что в регионах устойчивых архаических традиций на игрищах разыгрывались не только "Ленок", но и песня с мотивом посева проса, лебеды (158).

Песни вписывались в общий тон и содержание обрядового комплекса. Они включались в число магических средств, способных одновременно повлиять и на урожай, и на благополучие брака. Оба мотива предстают нерасторжимыми:

Ты удайся, удайся, мой лен,
Ты удайся, мой беленький,
Полюбися, дружок миленький! (159)

Связь аграрной магии и эротических мотивов глубока. "Дело не только в том, что обряды плодородия и эротические обряды порой сочетаются и почти сливаются между собой... Дело идет о более важной вещи. Вспомним формулировку Энгельса о неразрывной связи двух основных и равноправных разделов материального производства. Оно распадается на: 1) производство средств существования и 2) "воспроизводство самого человека", т.е. карнавальные, брачно-половые отношения. Последние отнюдь не сводятся к собственно "эросу", к ухаживанию и пр., а представляют собой столь же материальную, сколь же необходимую основу всей общественной жизни людей, как и производство материальных средств существования" (160). Так что за песнями стоит идея продолжения самой жизни, будущие рождения, которые утверждались, закладываясь так же символически, как весенний сев запашкой снега. Эротика - звено и форма проявления материального процесса производства. К этому процессу тянутся нити всех эротических обрядов и мотивов. Игровая лирика, входя в комплекс магических средств, направленных на развитие производства, подготавливала брак, семью, новое рождение.

Заговорный, магический характер песен раскрывается в ряде вариантов песни "Ленок". Рассеивая лен, героиня "приговор дерижала", т.е. заговаривала:

- Зароди, боже, лен, лен,
И тонок и высок (161).

Заговорный характер произведения выявляется и в сибирской песне. Сеятельница Улюша при посеве "к ленку приговаривала":

- Ты удайся, удайся, мой лен,
Ты удайся, ленок беленький мой! (162)

Мифема продуцирующей и заговорной силы песни зафиксирована поздними записями. В Калужской губернии на Петров день, имеющий свою параллель в зимних святках, женщины и девицы шли на лен с творогом и ставили на льняной ниве длинную тычину, приговаривая, чтобы лен был длинным, как тычина, и белым, как творог. При этом пелось: "Уродись, лен, ленок, тонок, долог, волокнистый" (163). Так что участие песни о посеве и дальнейшей обработке льна в святочном цикле закономерно. Песня соответствует по своей функции и форме исполнения другим активным средствам воздействия на плодородность, которые вводились земледельцами в обряды зимнего солнцеворота. Закон инициальной магии (магии первого дня) предполагал течение всего года по первому дню, в том числе и результат сева. Чтобы получить урожай, нужно в такой важный момент, как первый день, своими действиями заложить будущее благополучие. Новгодний сев рассматривался как магическое средство, влияющее на урожай.

Песня отразила реальную обрядовую практику включения в состав календарных и сезонных народных обычаев растительности. Но растительность выступает и как реальный мир, и как символ. Ни один из фольклорных жанров не наполнен так природными явлениями, образами, как лирическая песня. Это характерно и для исследуемой песни. Реальный мир - посеянный лен и будущая работа с ним. Стремясь ускорить приход весны, посев, урожай, древние земледельцы прибегали к имитации самого явления.

Соотнесенность льна, нити с жизнью вызвала появление песен, в которых циклы работ с этой культурой символизируют возрастную и социальный статус героинь, ступени их жизненного роста.

В песнях, построенных на вопросах дочери о процессе работы с этой льном, героиня - подросток. Она еще не знает этапы работы с этой культурой и просит мать научить важному делу:

- Ой, как же мне, маменька,
Како мне, сударынька,
Белый лен посеять?
- Вот так, вот сяк,
Вот и етак, вот и-так (164).

Незнание одной из главных женских работ, начало обучения приемам труда не позволяют героине "приговаривать" и ленюк, и "хорошенького". Любовный мотив в таких песнях отсутствует. Логика лада крестьянской жизни выдержана: сначала научись делу, а потом думай о замужестве. Не случайно в одном из вариантов дочь просит мать помочь понять ей все тонкости, все компоненты обработки льна. Во второй части песни та же героиня обращается к матери с просьбой научить, как кучера, повара, лакея, барина любить (165).

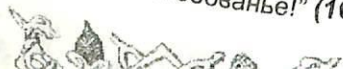
Припев "Полюби меня, хорошенький!" входит в песни, в которых девушка знает про лен все. Знание дела, умение выполнить его хорошо - признак зрелости девушки, готовности ее к браку.

Созревший лен - символ молодухи. Девушек не волнует проблема уборки льна. Все их работы идут легко, как бы сами собой. И только молодуха обеспокоена:

Стал лен поспевати,
Стал бел поспевати,
А я - горевати:
С кем лен брати?

Свекор не подходит: "Черт, это не бранье, // А все ворчанье" (166).
То же самое гореванье ожидается от работы со свекровью. Радость приносит уборка льна с мужем:

Муж-ет баэт: "Я с тобой,
Я с тобою, со женою,
Со женою с молодою!"
То-то рванье, - любованье!" (167)



Созревший лен убирают муж с женою.

В ряд вариантов введены оба символа: посев и уборка льна. Но значение их строго выдерживается. Первую часть работы делают "девки добры, голосисты":

По полю ходят,
Весело гуляют.
Лен-ленок сеют,
Зелен расстилают.

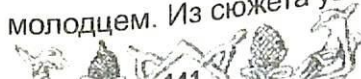
Стал "леночек зреть и попевати", девушки сразу сменились молодухой в соответствии с символикой поспевшего льна:

Стала молодецька
Плакатъ-горевати:
- Кто ж со мной будет
Леночек тягати? (168)

Песни о льне вобрали в себя еще один символ - срывание белых цветов льна. Это эротический символ, чаще всего - знак незаконных близких отношений. В соответствии с крестьянскими представлениями о нравственности в песни вводится мотив отвергнутых Дунаем сорванных паренком цветов. Мифологизированная главная река древних славян, покровительница девичьей жизни и брака (169) выступает против вольностей молодца. В уральском варианте к невызревшему льну повадился паренек,

Со льна цветы сорывал,
В Дунай-речку побросал,
Дунай-речка не берет,
Ко бережку цветы жмет... (170)

В одном из сибирских вариантов раскрывается символика сорванных цветов, вытопанного поля и отвергнутых Дунаем цветов, брошенных удалым молодцем. Из сюжета узнаем, что он женат и



что в нем правды нет:

Чужой жане шубу шьет,
Своей жане - шабурок...
Чужой жане - бушмачки,
Своей жане - асметки... (171)

Священная в мифопоэтическом творчестве река не может принести несправедливый дар.

Вытоптаный лен - символ девичьей беды, позора. В публикации Н.П. Гринковой песня знакомит с девушкой, созревшей для брака. Она уже сеяла ленок, полола, "белы руки колола", т.е. готовилась к браку, помня о крестьянских требованиях к невесте. Символ ее непорочности - чисто выполотый лен. Понятна ее взволнованность из-за услышанной напраслины, будто ее лен весь истоптан. Зная значение символов выкошеенного или истоптанного льна, а также метафору слова "топтать", она так испугалась, что побежала смотреть свое поле "на корявый мост", будто шут ее нас. Не испорченный, а цветущий лен вызывает у девушки взрыв веселого, плясового настроения:

Посмотрела на свой лен,
Весь нетоптанный он,
Танцы, бранцы, веретенца,
Вертатушки, вертота! (172)

Нечистая работа со льном, незнание взрослой девушкой дела символизируют отсутствие нравственных устоев, а также предвещают девичью беду. В песне, записанной П.И. Якушкиным, девушки брали, но земли не обивали. Нерадение обернулось тем, что одну из них схватил поперек ловкий паренек, повел девку во лесок - "за пень, за колоду, за белу березу". В соответствии с символикой грязно сделанной работы девушка ведет себя бесстыдно, не по-девичьи. Ее речь и поступки вызывают циничны (173).

У другой героини стоит "лен да неполенный".

- Ой, зачем же она
Да не пополола?
- То за тем, то за сем,
То за толстым снопом,
То за толстым снопом,
За хорошим женихом (174).

У льна в крестьянской поэзии есть еще один символ - символ брака. Он соотнесен с символикой зажигания льна, взятого с прялки девушки. Но через символику льна раскрывается идея не просто брака, а брака счастливого, радостного, светлого. Так, в варианте из Воронежской губернии пелось о том, что "шелковая ленка к нитке льнѣ" (175). Символика растущего льна тоже соотнесена как с девушкой, так и с любовью. Посеянный лен - пролог свадьбы. В Шумихе записана характерная в этом отношении песня:

Вот посеяли ленку
У дорожки в уголку.

Припев:

Ой, лен, ты мой лен,
Ой, лен мой зеленой.
Как по этому ленку
Две дорожки пролегли.

Два молодца пробегли,
За собой девку вели.

Припев.

Стали спрашивать ее:
- За кого замуж пойдешь?

Припев.

- Я за первого пойду,
За второго не иду.

Припев:

Ой, лен, ты мой лен,
Лен мой зеленой (176).

Д.К. Зеленин рассматривал лен как символ невесты (177). Через символику растущего и цветущего льна народ передал свое представление о высоких нравственных качествах девушки, ее чистоте, внешней красоте.



В сибирском варианте припевом "Ой, лен, ты мой лен, // Лен белый, зеленой" сопровождается рассказ о Катюше, которую полюбил разудалый паренек. Она ростом невеличка, сама "круглолицка", ее русая коса - всему городу краса:

*И купцам, и господам,
Разудалым молодцам.
Ой, лен, ты мой лен,
Лен белай, зеленой! (178)*

Многообразие символов льна раскрыло представления народа о человеческой жизни как сложном процессе, где есть свои этапы с определенными правилами и требованиями, неписаными законами преемственности. Песня "Ленок", как и другие песни игрищ, светлой производит идеал, желаемое. Как верно отметил В.П. Аникин, светлая сторона песенных любовно-брачных отношений "была мало похожа на действительные, далекие от идиллии бытовые отношения в семьях" (179). Согласимся с другим тезисом фольклориста о том, что, воплотив идеал удачной женитьбы и счастливого замужества, "хороводные песни и игры сомкнулись со свадебной лирикой величального типа. Это свойство хороводных песен позволяет отнести их к общему разделу обрядовых песен-заклинаний" (180).

Имея календарно-обрядовую основу, исследуемая песня и в позднее время сохранила императивность глаголов: "Ты удайся, ленок", "Уродись, мой лен", "Полюби меня, молоденький". Донесла песня и заговорный призыв, обращенный к покровительнице брака Ладе: "Ладу, ладу, ладу", а также призыв, адресованный льну: "Лен, мой лен, синий лен!" Лен призывается, как и божество Лада. Такой вывод можно сделать исходя из всех компонентов песни.

До середины нашего века оставаясь в живом бытовании, предвещая ведение сохраняло единство аграрно-любовной магии, как от свадьбы и заклиная урожай. Песни с мотивом посева льна, как от мечалось, были частью игрищ, выполняя, по сути дела, те же функ-

кции, что и обрядовая запашка хлеба, колядование и т.д. Любовно-брачный мотив песни - часть общей магии, направленной на соединение разных полов и плодородие.

Песни с упоминанием льна входили и в летнюю обрядность - в период созревания урожая яровых и озимых хлебов. Обширные материалы свидетельствуют о том, что в эту пору в хороводы входили песни не с мотивом сева, а с мотивом собранного льна, как правило, будто бы уже спряденного. Ведущим становится мотив прядения-ткачества. "Организация весеннего девичьего хоровода обнаруживает теснейшие связи с прядением-ткачеством. Большинство хороводов набиралось под песню "Клубок ниток нашла" (181), в которой выбор пары производился как бы "нанизыванием": "Клубок катится - нитка тянется". Почти повсеместно в России весенне-игровые песни известны под названием "в веревочку", т.е. в спряденный и скрученный лен.

Сам хоровод нередко назывался "основой". Южнорусский тип хоровода - танок Т.А. Бернштам рассматривает как производное от "станок" (стан). Аргументацией ей служит и тот факт, что "женские музыкальные инструменты в танке - кугиклы - изготавливались, как и части стана (основы кросен), из одного материала - птичьих костей и имели одни и те же названия" (182). Песням как весеннего, так и зимнего календарных обычаев придавали устойчивость обряды, в которые входили лен и связаные с ним песню "Кисель":

Аграрно-брачная тема пронизывает игровую песню "Кисель":

*Заводили мы кисель
На холоднѣй воде.*

Припев:

*Ту-то люли,
Мой кисель,
Ту-то люли,
Молодой.
На холоднѣй воде,
На крупчаточке на те.*



Разливали мы кисель
Во двенадцать блюд.

Припев.

Во двенадцати блюд -
Во серебряные.

Припев.

Мы кого же будем звать
Киселя с собою есть?

Припев.

Уж ты, Ванюша, иди,
За собой пару веди.

Припев.

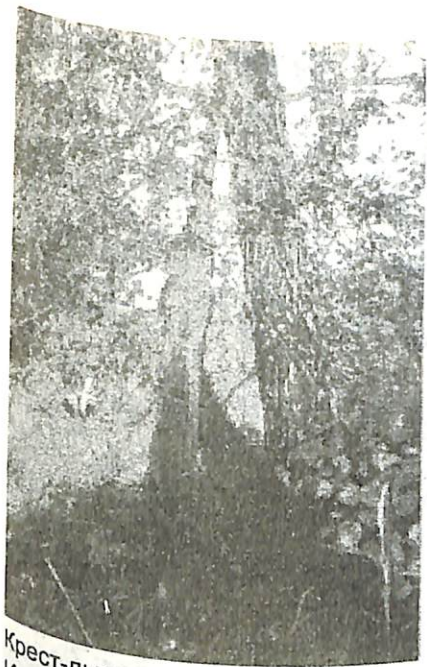
Со сытою, со медою,
Веди пару ты с собою.

Припев.

Пара, выбранная Ванюшкой, целовалась. Ванюшка выбирала следующую пару, пока всех не переберет ("Яутла-90". С. 151).

Кисель - сакральная пища у восточных славян, один из видов хлеба, соединенного с водой. Им "кормили" Мороза - персонажа обрядового фольклора. О древности культа Мороза свидетельствует его отражение во всех славянских традициях. Кормление Мороза приурочено к рождественскому сочельнику. "В каждой семье старший должен был выйти на порог или высунуться в волоковое окно с печи и предложить Морозу ложку киселя или кутьи со словами: "Мороз! Мороз! Приходи кисель есть. Мороз! Мороз! Не бей наши овес!"; затем следовало перечисление растений и злаков, которые Мороз не должен был побить..." (183) Кормление предполагало предотвращение летних морозов, т.е. способствовало урожайности.

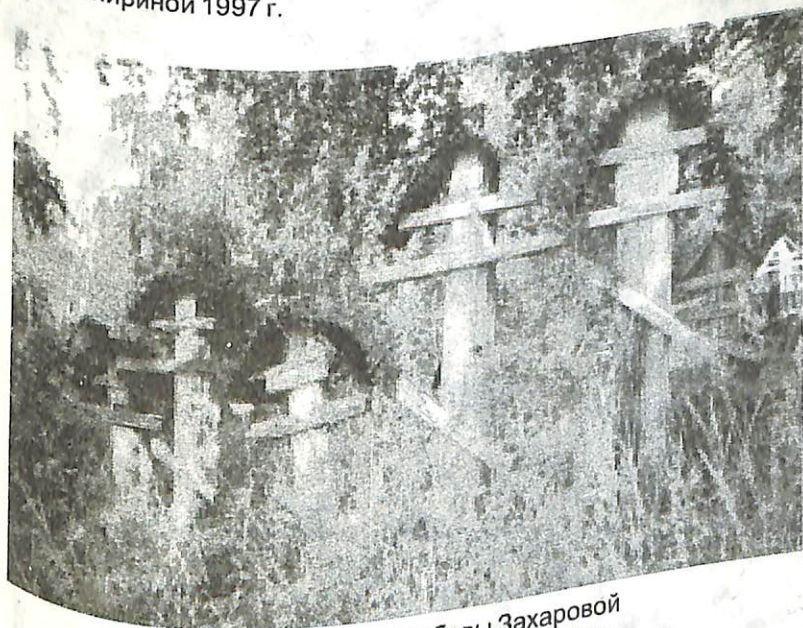
Приуроченность песни к святкам соответствует обрядовым действиям этого периода - реальному угощению киселем жизненно значимых персонажей. Среди них не последнее место занимали молодые люди - женихи и невесты. Угощение выбранных пар старших в положении значимых персон, достойных сакральной пищи. Чем же они заслужили такую честь? Тем, что составили пару для брака. Угощение киселем и выбор пары - это две грани аграрно-



Крест-дырник
Ильино
Фото И. Спириной 1997 г.

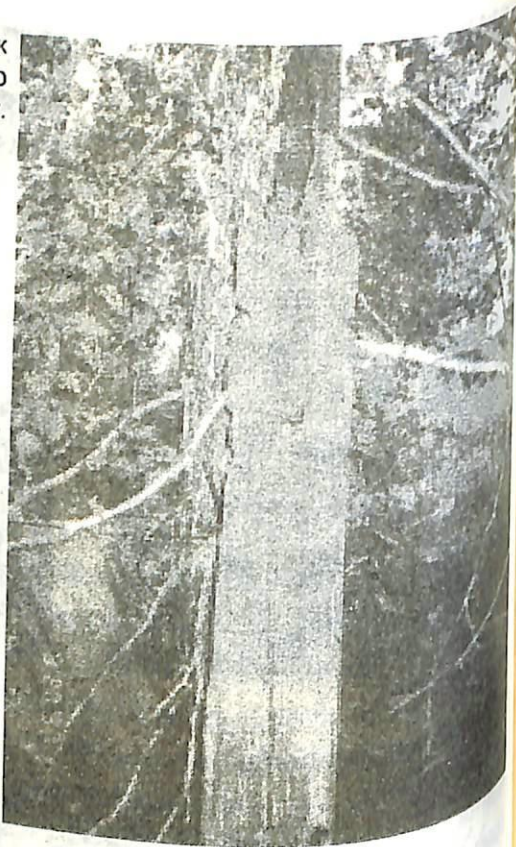


Тополь в Ильино, сожженный
молнией. Ильино
фото И. Спириной 1997 г.



Крест-дырник Любовы Захаровой
Ильино. Фото И. Спириной 1997 г.

Крест-дырник
Ильино
Фото И. Спириной 1997 г.



Крест-дырник
Ильино
Фото И. Спириной 1997 г.



с. Ключи Шатровского р-на
дом Сафоновой Валентины Николаевны
Фото В. Федоровой 1989 г.



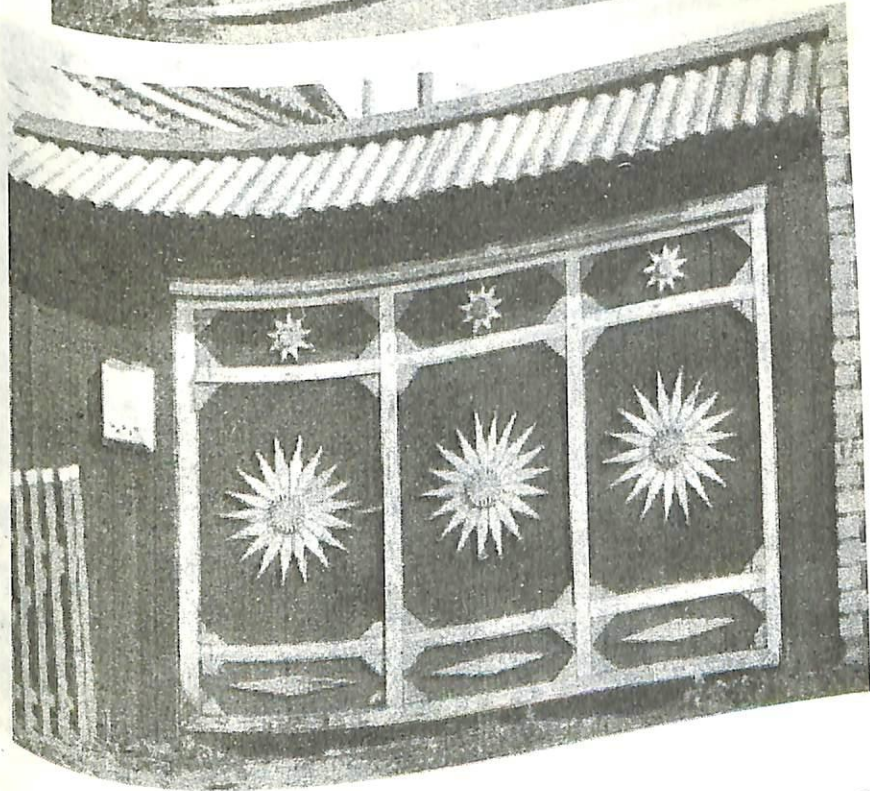
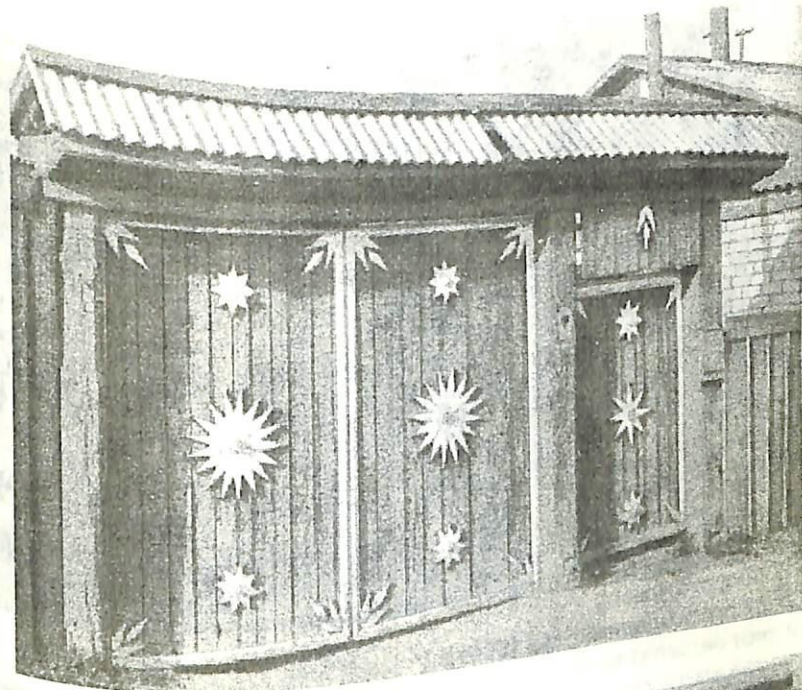
В Мостовке Старинный способ передвижения 1989 г.
Справа В. Федорова

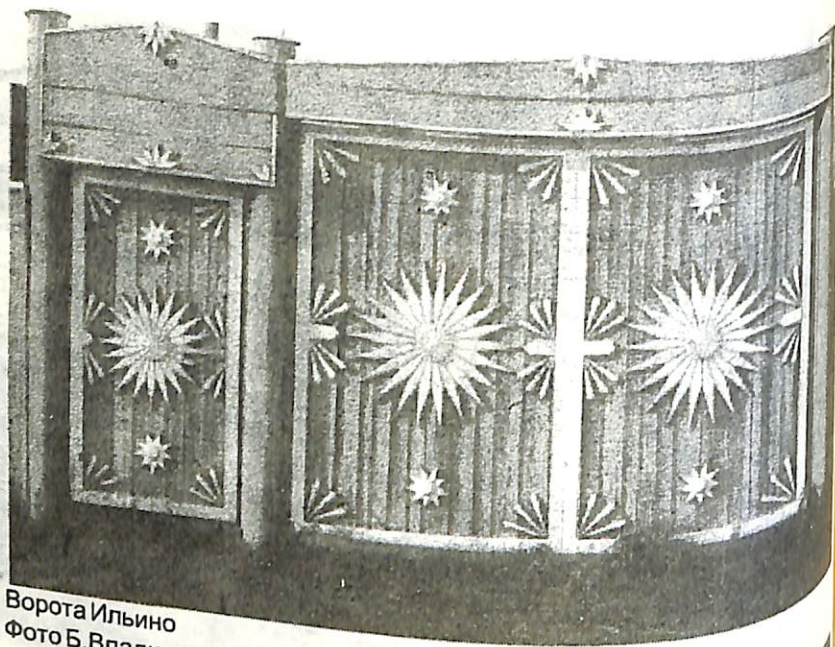


Е.А.Емельянова 1919 г.р. Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.



Д.В.Митрофанова 1905 г.р.
Худорыбье
Фото А.Звягинцева





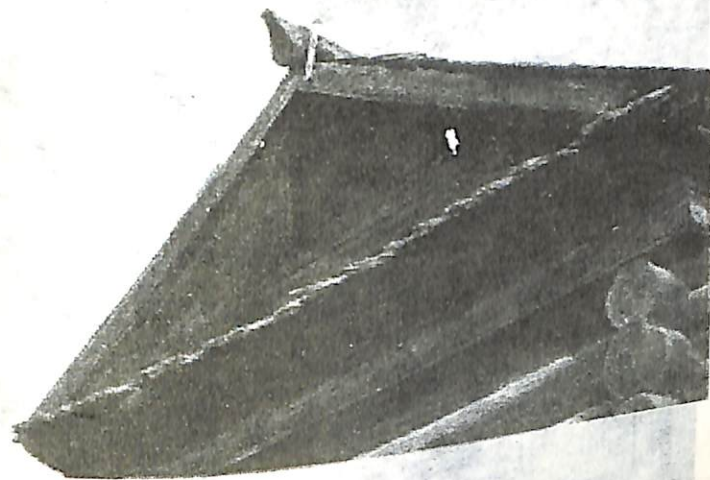
Ворота Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.



Ворота Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.

Ворота Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.

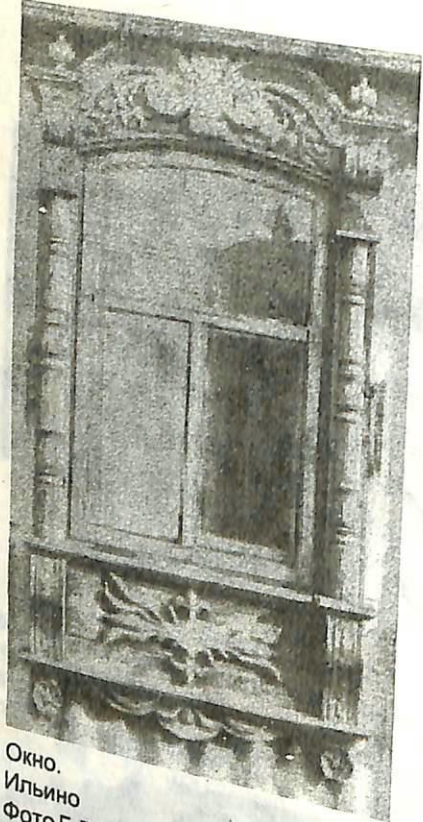
Фрагмент ворот
Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.



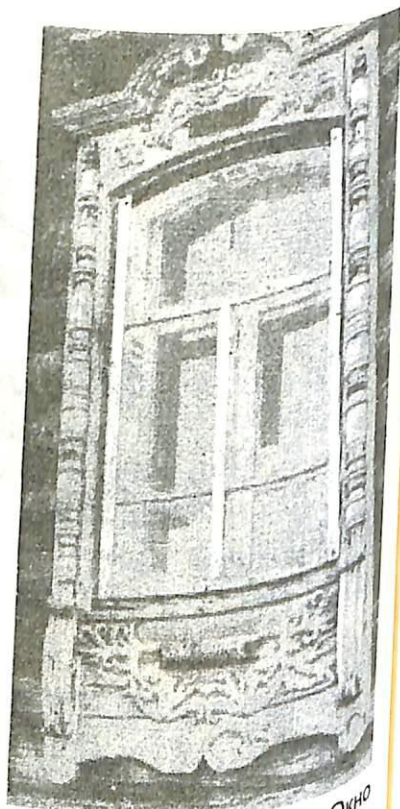
Один из старейших домов Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.

Платочки под крышей дома - свидетельство того, что
сын призван в армию.
Шатрово
Фото В.Федоровой 1992 г.

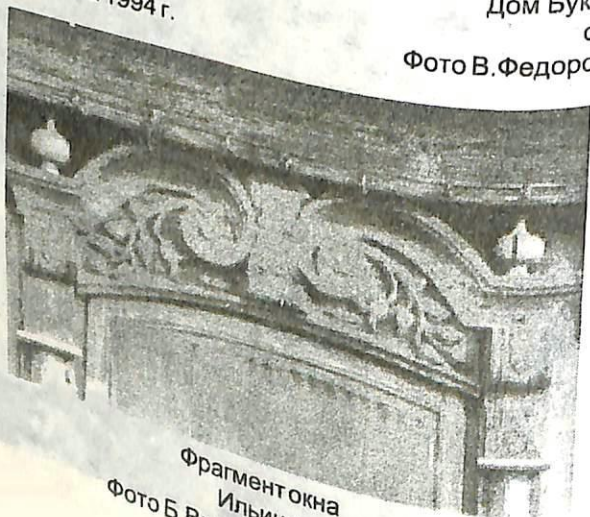




Окно.
Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.



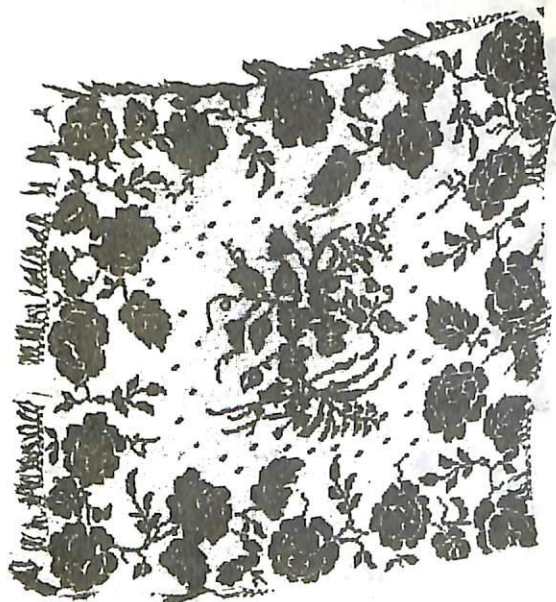
Дом Букиных. Окно
с. Мостовка
Фото В.Федоровой 1989 г.



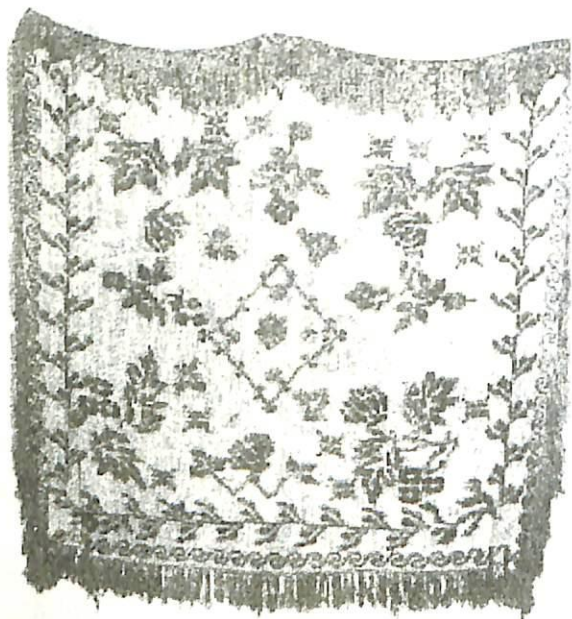
Фрагмент окна
Ильино
Фото Б.Владимирова 1994 г.



Скатерть-филейка Притобольный р-н. Конец XIXв
Фото В.Лебедева 1997 г.



Скатерть-филейка Юргамышский р-н. Конец XIXв
Фото В.Лебедева 1997 г.



Скатерть-филейка Юргамышский р-н. Начало XXв



Скатерть-филейка Юргамышский р-н. Конец XIXв
фото В.Лебедева 1997 г.



Ковер домотканый, работа начала 30х г. XXв.
Ильино
Фото Б.В.Владимирова



Каралька Моидовка
 Фото Н.Ушакова 1989 г.

Каральки Самохвалова
 Фото И. Спириной 1991 г.



брачной магии. Угощение киселем должно оказать положительное влияние на любовь, создание семьи. Брак, в свою очередь, повлияет на урожай, чтобы было из чего варить кисель.

С течением времени мифема сакрального кормления отошла на второй план. Для разыгрывавших эту уникальную песню молодых двоедан важным и понятным стал мотив выбора пары, соединения девушки и парня. За главным персонажем, некогда выполнявшим обрядовую функцию рождественского кормления сакрализованной пищей, песня закрепила функцию организатора пар.

2.10. ПОЦЕЛУЙНЫЕ ПЕСНИ

Значительным компонентом игрищ, включавшимся в подготовку брака, были поцелуйные песни. Прикрепленность к зимнему периоду, дому, горенке раскрывается в самих песнях:

*Горенка, горенка новенькая,
 А во горенке печка муравленая,
 Во печурочке загнеточка золоченая,
 А во горенке девушки молоденькие...*
 ("Мокроусово-81". № 27).

В другой песне действие тоже происходит "Во гореночке во новой" ("Шатрово-87". № 48).

Отличительная черта этих песен - поцелуйная концовка. Хотя накоплен значительный текстовый материал о поцелуйных песнях, они не стали предметом должного исследовательского внимания. Нет единого термина, обозначающего данное явление духовной культуры. Н.П. Колпакова называла их "зимними припевками" (184). А. Старовойтовым они определялись как "проходочные" (185) по той причине, что их исполнение сопровождалось ритмической ходьбой - проходкой. Н.А. Новоселова относительно названия этих песен присоединилась к А. Старовойтову, о чем свидетельствует заголовок ее статьи "Жанровое своеобразие сибирской

проходочной припевки" (186). Ю.Г. Круглов, отмечая специфику песен данного типа, назвал их "поцелуйными" (187). Это название введено и мною в песенный сборник "Ивушка - ракитовый кусток" (188), в котором опубликовано тридцать песен с поцелуйной концовкой.

Зауральские старообрядцы именуют эти песни "половыми", "по полу", "с поцелуем", относя их к игрищным. Отношение их к поцелуйным песням не отличается от отношения к другим песням. Старообрядцы их любят, помнят, охотно исполняют по просьбе, но отличаются от круговых, некоторые из которых тоже заканчиваются поцелуем.

Вторая отличительная черта этих песен - ритм, позволяющий организовывать танцевальную проходку или пляску. Пляска может быть всеобщей. "На кругу" может плясать и отдельная пара. В одной из песен раскрывается цель игрища - петь и танцевать:

*Не сидеть пришли девицы,
Не беседовать,
Танцевать пришли девицы.
Потанцуемте!*

(*"Ивушка..."*. С. 60)

Заметим, что не все проходочные и плясовые песни имели поцелуйную концовку. Так, песня "Это где-то старая баба живет..." выходит за пределы поцелуйных песен, однако с ними ее роднит подтекст, имеющий вполне определенную символику, ориентированную на свадьбу. Герой ищет "пивоварничающую" бабу с тем, чтобы она наварила пива для него. Пиво в Зауралье варилось на свадьбу. Следовательно, поиск старой бабы связан с предстоящим браком.

*Это где-то старая баба живет,
Она где-то домовничаёт,
Она где-то пивоварничаёт?
Наварила баба пива про меня,
Остудила бы зеленого вина.
Зайду в огород, зайду во новой -*

Там бабы нет, там следьев нет".

(*"Самохвалово-85"*. С. 73).

Эта песня была своеобразным прологом к поцелуйным песням, как и "Козонька":

*Это что за диковинка?
У ворот стоит козонька,
Коза - золотые рога,
Золотые рога, серебряные".*

(*"Ильино-86"*. № 73).

"Привыкнув друг к другу, освоившись, начинали петь песни с поцелуйной концовкой" (189).

Главный вопрос, связанный с поцелуйными песнями, - жанровая специфика. По нему нет единой точки зрения, в частности, относительно названия и календарной приуроченности песен. Их рассматривают в ряду зимних вечериночных (190), проходочных (191), в которых не всегда имеется поцелуйная концовка, но есть плясовая ритм. Споры ведутся по проблеме принадлежности их к величиям. По мнению Н.П. Колпаковой, "зимние припевки на молодежных посиделках и игрищах... должны быть отнесены в значительной своей части к песням величальным" (192). Н.А. Новоселова пришла на сибирском материале к заключению о неправомерности отождествления величальных и проходочных песен (193). Ю.Г. Круглов выделяет их в отдельное жанровое объединение, которое называет поцелуйными песнями (194).

В определении жанровой природы фольклорных явлений важны "бытовое назначение" (195), "целевая установка" (196). У поцелуйных песен они есть. Даже Н.П. Колпакова, относившая "зимних припевки" к величиям, отмечала различие функций этих песенных образований. По ее справедливому мнению, общественное назначение величаний заключается в том, что они "прославляли и величали человека-труженика". Эта функция, определяющая и художественные особенности величаний, не являлась доминирующей в припевках. Функциональные различия припевков и велича-



ний отмечались Н.П. Колпаковой, которая определяет назначение севернорусской припевки следующим образом: "Основная задача припевки - соединить два имени, как бы шутливо наметить будущий брачный союз" (197).

Н.П. Колпаковой вторит Н.А. Новоселова. Она утверждает, что проходочные песни имели еще одну функцию, условно названную исследовательницей "коммуникационной". Суть ее сводится к следующему: действия, составляющие сюжет, "безусловно, имели определенную художественную функцию, являясь элементом драматизации текста. Однако в то же время они служили установлению игровых контактов молодежи: являлись формой выбора партнера для участия в игре, осуществляли разбивку на пары, служили способом выражения симпатий. Обязательность исполнения этих действий, их закреплённость в особых песенных формулах позволяет сделать вывод, что основное назначение припевок как раз и заключается в том, чтобы регулировать и направлять процесс вечерочного общения, служить установлению игровых контактов" (198).

Итак, главная установка поцелуйных песен проявляется четко: закрепить выбор пары, "жениханье". Композиционно они отличаются наличием поцелуйной концовки. Этот структурный компонент придает им особый характер, неповторимый рисунок. Выделяет поцелуйные песни и четкий плясовой ритм, т.е. особая форма исполнения.

Поцелуйные песни обладают "общностью поэтической системы" (199), "общностью подхода к воспроизведению реальных ставшей объектом изображения" (200), общностью стилистических средств. Эта общность в ее специфичности связана с задачами песен. Выбор пары диктует необходимость величания. Но величание в означенных песнях своеобразно. Оно отличается от свадебных и обрядовых календарных величаний, что достаточно аргументированно показано Н.А. Новоселовой.

Это касается и образной системы. Она значительно уже образной системы свадебных песен. Внимание сосредоточено на миленьком, милой и паре, тогда как в свадебной лирике круг величаемых значительно шире. Кроме того, "изображение достоинств героев не является смысловым центром проходочных песен, как это присуще величаниям, о чем чаще всего говорится мимоходом. В изображении внешности героя снимаются развернутые описания, сопоставления и гиперболические сравнения. Изменения в композиции образа приводят и к иной его трактовке. Фактически перед нами лишь констатация красивой внешности героя, элемент восхваления значительно снижен.

Образ девушки в величаниях и припевках тоже не идентичен. В величаниях красота героини изображается либо гиперболически ("Ясны очи ясней сокола"), либо передается путем символических образов и сравнений ("Звезда утренняя - Ольга Павловна"). Назначение этих приемов в величаниях - выделить героя исключительностью красоты. Их устойчивость обусловлена жанровым заданием величаний.

Поскольку у вечерочных песен иное назначение, то и красота изображается как норма, а не как исключительное явление. Пышные сравнения и гиперболы опускаются, и вместо условно-идеализированного изображения героини появляется образ, имеющий конкретно-бытовую окраску" (201).

Поцелуйные песни имеют своих героев, отличных от героев величаний.

В величаниях подчеркиваются кротость нрава, деликатность героини. В поцелуйных песнях она бывает насмешливой, строптивой. Красивый, стройный идеализированный герой свадебных величаний заменяется часто маленьким, не совсем ловким. Мягкая ирония над миленьким, изображение его истинных качеств, противоположных заявке первых песенных строк, соответствует обстановке карнавала. Пропетые сначала хвала, слава - своеобразная маска. Суть же ока-



зывается иной. Однако поцелуйная концовка возвращает к началу песни, что обнаруживает подлинные чувства героев.

В поцелуйных песнях специфичны пространство и обстоятельство, в которых живут и веселятся парни и девушки. "В проходочной песне окружение героев лишается необыкновенной пышности и красочности, из нее исчезает бытовое великолепие: золотая и серебряная утварь, мебель и одежда, украшенные шелком, бархатом, мехами. Отсутствуют в припевке и символизирующие счастье и довольство фантастические звери, рыбы, птицы.

Припевка привлекает основное внимание к действиям героев, поэтому пейзаж в ней лишь упоминается или изображается несколькими штрихами...

Варианты, где припевка подробно описывает место действия, немногочисленны. Но и в них описание в корне отличается от описаний в величаниях, которым присуща эстетизация действительности. Пейзаж, лишаясь сказочной красоты и пышности, характерной для величаний, уже не является средством восхваления героев, а выполняет чисто информативную функцию, указывая в проходочной припевке место действия" (202).

Говорить о поцелуйных песнях как жанре позволяет календарная и обрядовая приуроченность их. Они были важным компонентом не только игрищ, но и свадеб. Песни плавно перетекали из предварительной стадии свадьбы, когда главным был выбор женихов и невест, в свадебный обряд. Не случайно в поцелуйные перешли некоторые свадебные песни ("Во горенке, во новой"). О единстве досвадебного и свадебного обрядовых комплексов свидетельствует образ чужой стороны. Он входит как в поцелуйные, так и в свадебные песни.

Поцелуйная песня:

- Это чей это удалый молодец,
Раскудрявая головушка его,



Раскудрявая, нерасчесанная,
По плечам кудри разбросаны?
Это кто тебя спородил, молодец?
- Спородила меня мамонька,
А спюил-скормил тятенька,
Возлелеяла чужая сторона.
Завивала кудри милая моя.
Завивала, приговаривала:
"Завтра праздничек - Иванов день.
Мой миленький гулять пойдет,
Меня, девицу, с собой возьмет,
Поцелует, домой уведет"

("Шатрово-87". № 41).

Свадебная песня:

Да ты во замуж пошла,
Да замуж пошла, во чужу люди

("Ильино-87". С. 86).

Таким образом, поцелуйные песни способствовали выбору пары в игровой форме на святках, а в свадьбе закрепляли брак. Зауральская традиция в этом плане однотипна с северной. По свидетельству Н.П. Колпаковой, припевки в северных губерниях исполнялись не только на молодежных вечеринках необрядового характера, но звучали и "в предсвадебные и свадебные дни" (203).

В Сибири бытование проходочной припевки "ограничивалось преимущественно необрядовыми молодежными вечеринками" (204). Заметим, что речь идет о всех проходочных песнях, а не только о поцелуйных.

Как и на Русском Севере, в старообрядческих селах поцелуйные песни пелись в утро венчания, а не только на игрищах и вечерах у жениха и невесты. В другое время исполнять их считалось авантюрным, т.к. поцелуйная концовка на обычных вечерах (вечерованиях) не вписывалась в нравственные установки. "Нельзя в другое время целоваться", - убеждали участников экспедиции старообрядки Неонилина Шадринского района ("Неонилино-94". С. 57).

На свадьбах поцелуйные песни исполнялись на виду у взрос-

лых. Видимо, за поздними поцелуйными песнями была древняя традиция, позволявшая сопровождать создание новой семьи песнями с поцелуйной концовкой. Может быть, именно такими были те "бесовские песни", под которые давние предки старообрядцев плясали, скакали и хлопали ладонями. Не будь этой традиции, вряд ли осмелились бы хранители старины ввести такой объемный песенный пласт в один из важнейших обрядов.

Информанты видят в поцелуйных песнях еще одну функцию - дать психологическую разгрузку невесте и ее близким.

Общепризнанно, что корпус поцелуйных песен, известных по записям XIX-XX веков, сложился поздно. Они вобрали в себя образы, мотивы, сюжетные ситуации разных песен, подчиняя все ритму, под который приплясывала молодежь. Как правило, использовались коротенькие тексты, которые укладывались в четкий, довольно быстрый плясовой напев. Как и в северной припевке, в зауральских поцелуйных песнях использовался в основном напев, служивший обычно для нескольких песен. Так, "Козонька" и "Старая баба..." исполнялись под один напев.

Ряд песен строится на очень простеньком с виду совете и поцелуйной концовке. Однако совет выходит на представления об идеале невесты, ее умении выполнять хорошо и быстро обычную работу, а также "по полу ходить", т.е. танцевать. Трудолюбие и, как бы теперь сказали, пластичность - вот те требования, которые предъявляются невесте:

Девки, по полу ходить -
Не шабаркаться,
Ставёночки закрывать -
Да не шваркаться.
Ну, кому какое дело,
Я жениться хочу,
Я жениться хочу,
Поцелую и уйду.

("Самохвалово-85". С 105).

Хотя те поцелуйные песни, которые сейчас известны, сформировались поздно, они обнаруживают связь с глубинными пластами верований.

Однако древняя основа их "очень затемнена" (205). И все-таки на нее указывает поцелуй - "главное содержание и основная цель исполнения песни" (206). Поцелуй определяет магическую содержательность произведений как эротический символ, как знак плодородности. Слово, музыка, танец, соединенные с поцелуем, должны были, по мнению их исполнителей-язычников, оказать воздействие на появление новой жизни. Об этом свидетельствует поздняя фактология. Так, у русских и украинцев известен обычай целования замка и петли у церковных дверей и дверей своего дома, чтобы роды были более легкими, а муки женщины переносились бы на мужа.

"С поцелуем передавалась и сексуальная энергия, стимулировалось плодородие и усиленный рост. На Брянщине во время первого выгона скота женщины целовали пастуха, чтобы коровы "зуляли" (207). Сакральность поцелуя выявляется и в зауральской свадьбе. В Широкове Шатровского района зафиксирован следующий обычай. Порча всей свадьбы, едущей венчаться к уставщику, снималась тем, что испортившие свадьбу целовали в ягодицы свах. Но принуждала их к этому большая, чем у ведьм, сила. Она заключалась в поцелуе, который следовало сделать в голое место свахам ниже поясницы.

Однажды было: "Только Дружинину проехали, кони встали на дыбки, храпят и ни с места, только передними ногами высоко скуют. Свахи соскочили с кошев и давай руками по подолам хлопать, будто пыль выбивают. Ничего сделать тысяцкий не мог, побежал за знахарем. Это в Самохваловой знахарь был, все под фонбарку макушку выстригал. Стало быть, тысяцкий к нему: "Выручай за ради Бога, свадьбу испортили!" Ничего, не отказал, поехали. Приехали, видят, дело плохо: кони все в мыле. "Ничего, -

говорит, - пусть немного попрыгают, а свахи подолами похлопывают". Потом смотрят, едут самохваловские мать с дочерью. Подъезжают, слезают с саней - и к свахам. А те стоят, давай подолы на головы. Мать с дочерью подходят к свахам и давай целовать их ниже поясицы. Сколько-то поцеловали и отошли. Свахи подолы опустили, лошади успокоились" (208).

Поцелуйная концовка может рассматриваться как пожелание здоровья, что особенно важно с учетом нарождающегося следующего года. "Само происхождение корня "цел" свидетельствует о том, что поцелуй несет пожелание быть целым, цельным, здоровым" (209).

Если учесть приуроченность поцелуйных песен к периоду возрождения солнца, то становится понятным их включение в комплекс обрядов, которыми люди стремились обеспечить благополучие дома и плодovitость окружающего мира: земли, скота, зверь, птицы и т.д. Через здоровую силу молодых и поцелуйные песни предполагалось передать плодотворность природе. В одной из песен Русского Севера земледельческая магия поцелуйных песен оговоренна. Песня приказывала девушке:

Да поцелуй парня в уста:
Будет рожь часта
Да примолотиста -
Что из колосу коврига,
Из полузерна - пирог,
Из другого - соченек! (210)

Донесены также мифемы, связанные с насекомыми. Так, в одной из песен упоминается таракан, попавший на игрища, когда девушки "по полу ходили":

Девки по полу ходили,
Таракана расступили.
Таракан, таракан,
Тараканья душа,

Тараканья душа,
Целоваться три раза!

("Самохвалово-85". С. 105;
"Мостовка-89". № 11).

Языческая символика таракана как прибыли отражена В.И. Далем: "Черные тараканы заводятся - к прибыли... Прусаки и тараканы размножаются к добру" (211). В гаданиях тараканы наделяются прогностическими функциями. В селах по Ирьюму гадали на таракана под Новый год. Пойманного таракана сажали в надетый на ногу чулок и ждали, куда побежит. По направлению бега таракана узнавали сторону, откуда приедут сваты ("Самохвалово-91". С. 64).

Как видим, даже поздний выбор песенных образов не всегда произволен. На него определенно влияла языческая символика. В данном случае песня не ошиблась, сведя девок и таракана в песне "по полу" на игрищах, которые были прологом свадеб.

Вошел в поцелуйные песни древний мотив сева, характерный для обрядовой практики святок. Он прочитывается в одной из песен комической направленности. Героями являются журавли, которые символизируют тепло, воду (212). По всему Ирьюму песня про журавлей организовывала пляску, которая заканчивалась вместе с песней. В конце следовал поцелуй:

Журавлины долги ноги
Не нашли пути-дороги.
Они шли стороной,
Боронили бороной.
Борона железная,
Поцелуй, любезная!

("Ивушка..." С. 69;
"Самохвалово-91". С. 23 об.).

В стилистику поцелуйных песен внесен образ зайца, наделенный "в народных представлениях эротической (фаллической) символикой и демоническими свойствами... На свадьбе исполнение



песен про зайца нередко связано с обрядом брачной ночи и определением "честности невесты" (213). В нашем распоряжении имеются песни с образом зайца и характерным для свадебной символики хронотопом пространства - рекой. Песни, как правило, не ограничиваются одним любовно-брачным символом. Не исключение и та песня, о которой пойдет речь. Ее содержание раскрывается в трех символах: заяц, река, "рябинушка густа". Рябина в любовных песнях - символ любви.

Насыщенность символами не может быть случайной. Вероятно, вместе с императивной концовкой обилие брачных символов включалось в магию, становясь средством достижения определенной цели: урожая и брака.

Обратимся к песне.

Зайка беленький,
Зайка серенький,
Зайка в сторону скочил,
Чаю, сахару купил.

Он в другую скочил,
Так река глубока,
Речка тиновая,
Рябиновая,

Там рябинушка густа.
Целуй молодца в уста,
Целуй молодца в уста,
Восемь раз, пожалуйста!

("Ивушка..." С. 69)

Всей системой художественных средств песня стремится достичь желаемого: помочь созданию брачной пары и опозитизировать ее. В связи с языческой символикой святочной обрядности поцелуйные песни вобрали мотив смерти, переплетенный с аграрными и брачными мотивами:

Старый, старый старичок
Собирался помирать.
Стали гроб тесать,
Он - по горенке плясать.

Повезли хоронить -
Он поехал боронить.
У него борона железная,
Два зубочка медные,
И целовать любезную

("Мокроусово-81". № 29).

Образ бороны вобрал сельскохозяйственное и брачно-эротическое содержание магического характера. Борона - земледельческое орудие, которое использовалось в ритуально-магических целях, что связано с ее внешним видом. "После сбора урожая совершают трехкратное боронование вокруг села, чтобы никакое зло не проникло на двор и не повредило хозяйству. В случае эпидемий или мора скота бороновали или обходили с бороной вокруг села..."

Фаллическая (эротическая) символика бороны представлена в обрядах и поверьях, имеющих отношение к браку и деторождению, в фольклорных текстах эротического характера. Считалось, что если в поле забудут борону, к девушкам в деревне не будут свататься женихи. Найдя такую борону, девушки сообща тайком прятали ее в овине или в крапиве или рубили и раскидывали подальше. Под Петров день (29.VI/12.VII) борону носили на голове из деревни в деревню: в какую присеешь, туда и замуж выйдешь. А на Новый год девушки топором секли украденную борону, чтобы после святок к ним приехали сваты, а зубья разбрасывали по полю. С темой замужества связан обычай волочить борону по деревне, чтобы было больше свадеб" (214).

Таким образом, коротенькая поцелуйная песня имеет широкий выход на архаику. Расшифровка символики песни позволяет увидеть глубинные истоки календарной и любовно-эротической, брачной обрядности. Боронящие журавли - символ, имеющий отношение к теплу, приходу весны, урожаю и браку (215). На связь поцелуйных песен с древними воззрениями указывает сакральное противопоставление парных предметов и яв-



лений. Чаще противопоставляется пара старость - молодость:

Уж вы, молодцы, молодцы,
Не ходите долго холосты.
Не берите старых девок за себя.
Вы берите молоденьких,
Вы берите молоденьких,
Лет семнадцати, хорошеньких

("Ивушка..." . С. 70)

Вошел в поцелуйные песни мотив сева, характерный для игрищных песен. Он вызван магическими функциями игрищ:

Девки сеяли капусту, приговаривали,
Ой люли, ой люли, приговаривали:
- Уродись, наша капуста, бела, хороша, кудреватенька.
Ой люли, ой люли, кудреватенька.
Кто захочет есть капусту, тот и скок в огород -
По капусту, по вилок,
Ой люли, ой люли, по капусту, по вилок.
Он капусту не срубил, красавицу ухватил.
Ой люли, ой люли, красавицу ухватил.
Во кружок становил, таки речи говорил.
Ой люли, ой люли, таки речи говорил:
- Ох, милая моя, милованная моя,
Поцелуй три раз меня,
Ой люли, ой люли, поцелуй три раз меня.
Ой люли, ой люли, выйди замуж за меня

("Ожогино-87". № 9, 48)

В процессе развития игрищ и песенной культуры поцелуйные песни вбирали много нового, что появлялось в жизни. В Старопершине Мокроусовского района записана песня, в которой соединены, казалось бы, несоединимое: убитый гусарик и беседующая с ним молодежь - "девки молодые" и "ребята холостые". Они приглашают гусарика встать и присмотреть за конями, которые во поле ночуют. Песня удивительна по цепкости генетической памяти, хотя и в форме древних архетипов проявляется в позднее время, хотя и в затемненной форме. В ней брачная символика реализована через образ коня. Введен также мотив смерти (убитый гусарик), которая в

мифологических воззрениях значилась как рождающая. Просьба молодежи, обращенная к гусару, касается свадебной символики - коня. Как видно, просьба молодежи имеет прямое отношение к браку, причем браку под патронажем древнего тотема и предков.

Там во поле, во поле,
В широком раздолье,
Во широком во раздолье,
Под густой раkitой,
Под густою под раkitой -
Гусарик убитый.
Он убит, убит, убитый,
Кисеей закрытый.
Подходили ко гусарю
Девки молодые,
Девки молодые,
Ребята холостые.
Кисею с лица срывали
И гусаря признали.
- Ты уж встань-ка,
Друг мой милый,
Гусарик убитый!
Не твои ли это кони
Во поле ночуют?
Они во поле ночуют,
Тут и окочают.
Молодые робетенки
Девочек целуют

("Мокроусово-81". № 35).

Отражая идеал счастливого брака по любви, поцелуйные песни используют архаичные символы соединяющего значения. Среди них наиболее распространенным является совместное угощение. Хотя двоеданская молодежь не угощала друг друга чаем и вином, поцелуйные песни ее игрищ и свадеб вобрали общерусскую символику: "Предлагать угощение или просить его у кого-нибудь означает предложение или просьбу любви" (216). Угощение предлагает то парень, то девица, что ставит их в равное положение в выборе спутника жизни. В песне, запи-



санной в Дворцах современного Шатровского района, добрый молодец высматривает "тафту розову" в спальенке и предлагает девице "чаю чашечку".

Дворцы - село в плане веры смешанное. Двоеданы здесь не составляли и половины населения. Совместные игрища способствовали тому, что и двоеданы "ходили по полу" под песню с мотивом угощения чаем ("Шатрово-87". № 48). В тех же Дворцах девица угощает молодца вином ("Шатрово-87". № 46).

Песни донесли не только символ угощения как эротической просьбы, но и понимание его исполнителями песен XX века. В одной из песен героиня у милого в огороде "призамешкалася":

Черну ягоду брала,
Черносливу чистую.

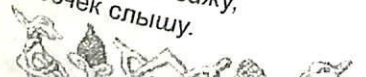
Но милый отказывается брать ягоды с серебряного подноса:

Мил не кушает, не рушает,
Не жалуется.
Из-под носика тарелочку
Подталкивает.
- Не толкай, милый, тарелку,
Не томи, милый, меня.
Есть получше тебя,
Поуважливее.
Мигну, мигну глазичком,
Поцелую разичком.

("Ивушка...". С. 61).

Вошел в песни один из устойчивых символов, связанных с древними представлениями, - прикосновение. Молодые люди берут друг друга за руки, ведут в круг:

Я по горенке хожу,
Милого не вижу,
Уж я милого не вижу,
Голосочек слышу.



Голосок я его слышу,
Подле его я сяду.
Уж я сяду-посижу,
За правую руку возьму.

За правую, за левую,
По горенке поведу.
По горенке поведу,
Во кружок поставлю.

Во кружок поставлю,
Танцевать заставлю:
- Потанцуй, душа, маленько,
Поцелуй миленько

("Мокроусово-81". № 34).

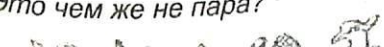
Раскрывая идеал брака по выбору, поцелуйные песни обращаются к символам, характерным для любовной лирики: голубям, соколику, канареечке, цветам, зелени:

Я бегу, бегу до кузенки,
Добегаю до часовенки,
На часовенке два голубя сидят.
На часовенке два голубя сидят
Да между собою речи говорят,
Да между собою речи говорят:
- Ой, завтра праздник да Иванов день,
Ой, завтра праздник да Иванов день.
Мой-от миленький гулять пойдет.
Мой-от миленький гулять пойдет,
Меня, девушку, с собой возьмет.
Меня, девушку, с собой возьмет,
Меня, девушку, с собой поведет,
Поцелует и назад уведет

("Самохвалово-85". С. 104).

Утрачивая связь с древними мифологическими представлениями, песни закрепились в игрищах как средство опоэтизации любви, брака, любящих. В ряде песен откровенно звучит мотив венца:

Поглядите, добры люди,
Это чем же не пара?



Чем не пара, чем не ровня?
Хоть сейчас же под венец,
Поцелует молодец

(“Шатрово-87”. № 38)

От имени молодца прямо объявляется желание создать семью:

На деревне девок много,
Я жениться хочу.
Трое по полу пройду,
Поцелую и уйду.

(“Ивушка...” . С. 63)

Однако по преимуществу любовно-брачный мотив раскрывается через символику. Первое место в этом отношении занимает кольцо, на котором начертаны приказания поцеловаться. Упоминается убранный цветами коса - символ невесты:

Сплю я, сплю я,
Во сне вижу
Тебя в алом платье.
Твоя русая коса
Вся цветами убрана.
На руке у вас кольцо,
Колечко золотое.
На колечке-то у вас:
- Целоваться сто пять раз.

(“Самохвалово-85”. С. 105)

В ряде песен брачно-эротическая символика (найденные ключи) раскрывается в признании девушки о намерении “замуж пойти”:

Ты, шкатулка, шкатулка моя,
Ты, шкатулка новобронзовая.
Да я давно в тебе, шкатулка, не была
Да цветно платье не нашивала.
Потеряла я три золотых ключа
Да я на розовой на ленточке,
Да я на розовой на ленточке
Да со фарфоровой тарелочки.
Да кто бы, кто бы эти ключики нашел,
Да за того бы я замуж пошла.

Да я пошла, пошла, не спятилася,
Да целовать дружка не сморговала,
Да целовать дружка не сморговала
(“Самохвалово-85”. С. 97).

Использован и такой эротический символ, как высматривание узоров на камке и развертывание ее:

Уж ты, камка, ты камка моя,
Камка травчатая, узорчатая,
Не давала развертывать никому,
Никакому добру молодцу.
Один молодец волю поимел,
Взял он камочку и развернул.
Все узоры-то повысмотрел,
Все узоры-то узорчатые,
Все круга-то позолоченные.
Просил молодец позволения,
Позволения в компанию встать,
Позволенья красных девок целовать
(“Самохвалово-85”. С. 97).

Одним из устоявшихся символов удачного брака является гнездышко, упоминаемое в поцелуйных песнях:

Растет верба на меже,
Растет верба во ржи.
Вербу дождичком не мочит,
Вербу ветром не берет.
Канареечка на вербочке,
Канареечка гнезда вьет.
Канареечка-то - девица,
А соколик-то - молодец.
Соколик мой ясный,
Сокол мой, да поцелуемся с тобой
(“Самохвалово-85”. С. 97).

Как составная часть игрищ - пролога свадеб - поцелуйные песни являются своеобразным гимном чистой любви, красоте девушек и парней, уважительному отношению их друг к другу. Прославляется также знание этикета вечеров, ведущих к свадьбе.



Обратимся к песне. Исполнялась она следующим образом. Девушки шли внешним кругом, парни - внутренним:

*Это чьи таки молодчики идут,
Да это чьи таки молоденькиё,
Да это чьи таки молоденькиё?
Да пиджачки на них коротенькиё.
Да пиджачки на них коротенькиё.
Да они ходят, ужимаются,
Да поцелуя дожидаются.*

С последними словами пары вставали друг против друга, и девушки целовали парней, переходя во внутренний круг. Песня наполнена движением, перестановкой участников, которые были одновременно и исполнителями, и зрителями.

Этикет требовал на хороший привет дать достойный ответ. Поэтому далее следовало обращение к девушкам:

*Да это чьи таки девчоночки идут,
Да это чьи таки молоденькиё,
Да это чьи таки молоденькиё?
Да на них юбочки коротенькиё.
Да на них юбочки коротенькиё.
Да они ходят, ужимаются,
Поцелуя дожидаются.*

(“Самохвалово-85”. С. 70).

Связанные и со свадьбой, поцелуйные песни раскрывают свадебный этикет, предписывающий определенные действия главным героям:

*Ой, я качу-то, качу,
Ох, я качу-то, качу
Да золотое кольцо.
Да золотое кольцо,
Ой, золотое вито,
Ой, золотое вито,
Да со провьянтами,
Да со провьянтами.*

*Ой, за кольцом-то идет,
Ой, за кольцом-то идет
Да добрый молодец,
Да добрый молодец.
Он за собой-то ведет,
Он за собой-то ведет
Да красную девицу,
Да красную девицу.
Ой, ты поставь-ко ее,
Ой, ты поставь-ко ее
Да середь горенки,
Да середь горенки.
Ой, поклонись-ко ты ей,
Ой, поклонись-ко ты ей
Да три раза низешенько,
Да три раза низешенько.
Ой, поцелуй-ко ее,
Ой, поцелуй-ко ее
Да три раза милешенько,
Да три раза милешенько.*

Во время исполнения песни пары, взявшись за руки, стояли кругом. По ходу песни парни, встав перед девушками, кланялись им три раза и целовали их тоже три раза “милешенько” (“Мокроусово-81”. № 33).

Вместе с тем, карнавальность святок позволяла бытование пародийных величаний, наполненных тонкой иронией. Начинались они с восхваления миленького, что является своеобразной маской, скрывающей его недостатки. Поцелуйная концовка снимает насмешку, возвращая молодцу восхваление:

*Мой миленький мал, да удал,
Через высоки заплотики скакал,
Через высоки заплотики скакал,
У визитки праву полу оторвал.
Что визитка без полы, да без полы -
Красна девка без шалешки, без шали.
Ей мальчишка шаль на плечи накидал,
Да раскрасотку три раза поцеловал.*

(“Самохвалово-85”. С. 71).

Одновременное возвышение и снижение героя создает атмосферу веселого настроения, рассчитанную на чувство юмора собравшейся молодежи:

Лежал сахар-леденец, леденец,
Да шел удалый молодец, молодец.

Да шел удалый молодец, молодец,
Да разудалая головушка его.

Да разудалая головушка его,
Да пропилася, прогулялася.

Да пропилася, прогулялася,
Да в чистом поле под сосеночкой.

Да в чистом поле под сосеночкой
Да землянички набиралася.

Да землянички набиралася,
Да по три раза поцеловались

(“Яутла-90”. С. 142)

Незлая насмешка не скрывает восторженного отношения к лавке, скорой на руку девушке, умеющей подшутить над парнем:

Никанор Третьяков, Третьяков,
Погорело много, много кабаков.
Остался один кабачок,
Саловаренка красива в нем была,
Она здорово похитила меня.
Рубашку, подштанники сняла,
Прихватила худым мешком
И отправила по городу пешком.
Все-то девушки смеются надо мной:
- Это что за щеголь за такой?
Мы не видели рубашки никакой.
- Я из дальнего, из дальнего села,
Прикатился из города сюда.
Прикатился из города сюда
Целоваться три раза

(“Самохвалово-85”. С. 98)

Эта песня соответствует средневековому духу “амбивалентного образного отрицания” (217). Песенное игрищное слово старообрядцев, как и карнавальное народно-праздничное слово европейского средневековья, “хваля бранит, браня хвалит. Это - двуликий Янус. Оно адресовано двутелому предмету, двутелому миру (ведь это слово всегда универсально), умирающему и рождающему одновременно, прошлому, рождающему будущее. Может претендовать или хвала, или брань, но одно всегда готово перейти в другое” (218).

Таким образом, поэтика предсвадебных песен с мотивом хулы (брани) и славы оказывается созвучной принципу народного восприятия перелома года как единства противоположностей: умирающего и рождения. Принцип художественного отражения бытия предсвадебными, игрищными песнями является органично слитым со всей системой мировоспроизведения в календарной семантике.

На поздней ступени бытования песни с архаической семантикой образов повлияли на возникновение новых песен. Со старыми их роднит только поцелуйная концовка. Используемые образы берутся произвольно, для рифмы:

От Утятки до Нагорки
Широкие версты.
Широкие, далекие,
Так прошли девочки,
Со восточной со сторонки
Подымалась буря.
Подымалась туча-буря,
Целоваться будем.

(“Ивушка...”. С. 66).

Естественно, “буря” не имеет никакого отношения ни к любви, ни к браку, ни к урожаю. Символика бури имеет отрицательное значение. Слово использовано для рифмы, и не более.

В ряде песен сделана откровенная установка на занимательность, юмор, веселье:



Целовок кладу в сапог,
Из сапожка - в рукавичку,
Из сапожка - в рукавичку,
Поцелуй красну девочку

(“Ивушка...” С. 62).

Анализ материалов позволяет говорить о том, что и на поздней стадии своего развития образная система поцелуйных песен по-прежнему в основном не за счет произвольно избранных явлений, персонажей и предметов. Создатели и исполнители песен ориентировались на древнюю традицию, восходящую к архаическим представлениям человека о мире. Поцелуйные песни явились соединительным звеном между досвадебными и свадебными обрядами, необходимым компонентом зимнего периода крестьянского сельскохозяйственного календаря.

1. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX вв. // Труды Института этнографии. Новая серия. М., 1957. Т. 40.

2. Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. Омск, 1903. Кн. 30. С. 94. Аналогичные замечания сделаны А.А. Макаренко (Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1913. Т. 36. С. 69).

3. Новоселова Н.А. Песенно-игровая традиция в Енисейском уезде // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С. 25.

4. Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 47.

5. Там же. С. 45.

6. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 232.

7. Там же. С. 235.

8. Славянская мифология. М., 1995. С. 397.

9. Зап. В.П. Федоровой от М.С. Федоровой, 1911 г.р., в 1980 г. в с. Обрядовка Притобольного р-на. Архив автора. (Далее даются материалы в записи автора).

10. Использование росы в очистительных и косметических целях широко известно у разных народов. (Филимонова Т.Д. Вода в календарных обрядах // Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 140).

11. Там же.

12. Зап. от Л.Е. Бородиной, 1928 г.р., в 1986 г. в Кургане. Архив автора.

13. Филимонова Т.Д. Вода в календ. обрядах... С. 139.

14. См. № 12.

15. Бернштам Т.А. Молодежь в обряд. жизни... С. 236.

16. Зап. от Е.С. Зайцевой, 1908 г.р., в 1980 г. в Кургане. Архив автора.

17. ГМЭ, ф. 7, д. 718, л. 2, Новгородская губ. (Кирилловский у.).

18. Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 41.

19. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 255.

20. Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 67.

21. Там же. С. 69.

22. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 171.

23. Там же. С. 106.

24. Там же. С. 106-107.

25. Лебедева А.А. Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX - начало XX в.) // СЭ. 1977, № 3. С. 111.

26. Там же.



27. Федорова В.П. Портянки - в подарок... С. 208-214.
28. Славян. мифология... С. 351.
29. Там же.
30. Серов С.Я. Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 47.
31. Чичеров В.И. Зимний период... С. 63.
32. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. С. 664.
33. Иванова Ю.В., Серов С.Я., Токарев С.А. Заключение // Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 206.
34. Чичеров В.И. Зимний период... С. 84.
35. Славян. мифология... С. 232.
36. Там же. С. 96.
37. Символика ворот, дверей, границы между "своим" пространством (домом и двором) и "чужим", внешним миром широко известна. (Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 438).
38. Там же. С. 171-174.
39. Славян. мифология... С. 127.
40. Успенский Б.А. Филологич. разыск... С. 106-107.
41. Славян. древности... С. 140.
42. Чичеров В.И. Зимний период... С. 96.
43. Славян. мифология... С. 39.
44. Новоселова Н.А. Песенно-игровая традиция в Енисейском уезде // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С. 24. Это же название принято у семейских - забайкальских старообрядцев. (Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 51).
45. Болонев Ф.Ф. Народн. календ. семейских... С. 51.
46. Записываемые обычаи в северных губерниях, А.Д. Неуступов отмечал развитость и архаичность именно зимних, точнее, святочных обрядов. Они, по его наблюдениям, сохранили "остатки старинных". (Неуступов А.Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Известия Архангельского областного общества изучения Русского Севера. 1913.

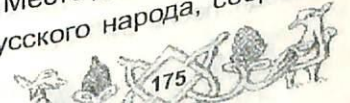
- № 1. С. 23).
47. Новоселова Н.А. Песенно-игров. традиция... С. 26.
48. Болонев Ф.Ф. Народн. календ. семейских... С. 51.
49. В с. Параткуле Шадринского района игрищами назывались не только комплекс молодежного веселья, но и изба, в которой он происходил. Игрища в значении действий именовались "козулька-ми". (Зап. от Е.С. Нестеровой, 1905 г.р., в 1973 г.р. Архив автора).
50. Чичеров В.И. Зимний период... С. 179.
51. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. I-IV. М., 1837-1839. Вып. 2. С. 34-35.
52. Чичеров В.И. Зимний период... С. 170.
53. Стоглав. М., 1890. Гл. 41.
54. Славян. мифология... С. 319.
55. Славян. древности... С. 177.
56. Там же. С. 249.
57. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 88-89
58. Чичеров В.И. Зимний период... С. 193.
59. Там же. С. 193-194.
60. Там же. С. 195.
61. Славян. мифология... С. 228.
62. Домострой. М., 1990. С. 186.
63. Чичеров В.И. Зимний период... С. 200.
64. Максимов С. Крестная сила. - Нечистая сила. - Неведомая сила. Кемерово, 1991. С. 12.
65. Чичеров В.И. Зимний период... С. 198.
66. Там же. С. 197.
67. Грушко Е., Медведев Ю. Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий. Нижний Новгород, 1995. С. 309.
68. В 93-й главе "Стоглава" с возмущением говорится об этом обычае как вредном, а потому подлежащем осуждению и запрещению: "Отмечает и запрещает, сице же и женская в народе плясанию: "Отмечает и запрещает, сице же и женская в народе плясанию: "



ния, яко срамна суща, и на смех и на блуд поставяюще многих, также и мужем и отроком, женским одеянием не украшати, ниже просто женская одеяния носити, ни женам в мужские одеяния об- лачатися, но комуждо подобная своя одеяния носити". (Стоглав... Гл. 93. С. 22).

69. Чичеров В.И. Зимний период... С. 202.
70. Токарев С.А. Эротические обычаи // Календ. обыч. и обря- ды... 1983. С. 101.
71. Там же. С. 100.
72. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983. С. 135.
73. Токарев С.А. Маски и ряжение // Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 190.
74. "Появление горба у человека приписывается нарушению ритуального поведения... Горб может появляться (или исчезать) у человека в результате соприкосновения с нечистой силой..." (Сла- вян. древности... Т. 1. С. 521).
75. Чичеров В.И. Зимний период... С. 209.
76. Токарев С.А. Маски и ряжение... С. 189.
77. Там же. С. 190-191.
78. Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре: по поводу сказки о Несмеяне // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 174-204.
79. Славян. мифология... С. 65.
80. Славян. древности... Т. 1. С. 247.
81. Даль В.И. Толков. словарь... Т. 2. С. 519.
82. Терещенко А. Быт русского народа. Т. 2. Свадьбы. СПб., 1848. С. 28.
83. Славян. мифология... С. 170.
84. Кокосов А.Я. Круговые игры и песни в селе Ушаковском (Пер- мской губернии, Шадринского уезда). Собраны А.Я. Кокосовым // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869. Т. 2.

85. Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым / Под ред. А.Е. Грузинского: В 3-х т. Изд. 2. М., 1910. Т. 3. С. 133.
86. Там же.
87. Записки и замечания о Сибири. Соч. Ы...ой с приложением старинных русских песен. М., 1837. № 6.
88. Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 59.
89. Там же.
90. Чичеров В.И. Зимний период... С. 154.
91. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 403.
92. Даль В.И. Толков. словарь... Т. 4. С. 683.
93. Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство рус- ских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989. С. 123-126.
94. Бернштам Т.А. Следы архаических ритуалов и культов в рус- ских молодежных играх "Ящер" и "Олень" (Опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Л., 1990. С. 17-36.
95. Славян. мифология... С. 159.
96. Там же. С. 286.
97. Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 175.
98. Русакова Л.М. Традиц. изобраз. иск. рус. крестьян... С. 124.
99. Фрейдберг О.М. Введение в теорию античного фольклора // Миф и литература древности. М., 1978. С. 58.
100. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная куль- тура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 246.
101. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 451.
102. Русакова Л.М. Традиц. изобраз. иск. рус. крестьян... С. 124.
103. Славян. мифология... С. 290.
104. Там же.
105. Рикман Э.А. Место даров и жертв... С. 175.
106. Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым:



- Сборник / Вступ. статья, подготовка текста В. Аникина. М., 1990. С. 173.
107. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1935. С. 104.
 108. Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 254-274.
 109. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 400.
 110. Там же. С. 401.
 111. Там же.
 112. Сахаров И.П. Сказания рус. нар... С. 174.
 113. Там же. С. 173-174.
 114. Записки и замечания о Сибири. Соч. Ы...ой... № 6.
 115. Щукин Н.С. Народные увеселения в Иркутской губернии // Записки РГО, 1896. Т. 2. № 1.
 116. Гуляев С.И. О сибирских круговых песнях // Отечественные записки. 1839. № 3, № 17-18; Станиславский А.М. Записки // Труды ВСОРГО. 1912. № 7. С. 137-138.
 117. Рыбаков Б.А. Язычество др. славян... С. 74.
 118. Зеленин Д.К. Народный обычай "греть покойников" // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М., 1994. С. 164-178.
 119. Там же. С. 164.
 120. Там же. С. 169.
 121. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 218.
 122. Колпакова Н.П. Рус. нар. быт. песня... С. 61.
 123. Там же.
 124. Там же.
 125. Славян. мифология... С. 351.
 126. Архив РГО. Ф. 29, оп. 1, ед. хр. 4. С. 4.
 127. Колпакова Н.П. А мы просо сеяли. М., 1984. С. 109.
 128. Игров. и хороводн. песни Сиб... С. 11.

129. Славян. мифология... С. 397.
130. Там же.
131. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 241.
132. Там же.
133. Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 49.
134. Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932, № 3. С. 26.
135. Календ. обыч. и обряды... 1977. С. 241.
136. Фрэзер Дж. Золотая ветвь... С. 35.
137. Осипов Н. Ритуал сибирской свадьбы // ЖС. СПб., 1893. Вып. 1. С. 100.
138. Славян. мифология... С. 265.
139. Успенский Б.А. Филологич. разыск... С. 81, 171, 172.
140. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М., 1865. Т. 1. С. 40.
141. Чичеров В.И. Зимний период... С. 85.
142. Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива РГО: В 3-х т. Пг., 1915. Т. 2. С. 869.
143. Там же. С. 957.
144. Успенский Б.А. Филологич. разыск... С. 81, 106, 129, 137, 176-177. В Казанской губернии у девиц легкого поведения в хоро-воде обстригали косу и тайно выкашивали посеянный лен. (Зеленин Д.К. Описание рукоп. уч. арх... Т. 2. С. 503).
145. Рыбаков Б.А. Язычество др. славян... С. 240.
146. Мифы нар. мира... Т. 2. С. 344.
147. Поэзия крестьянских праздников. Вступ. статья, составление, подготовка текста и примечания И.И. Земцовского. Л., 1970. С. 583.
148. Там же.
149. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891-1903. Ч. 1-4. № 7.

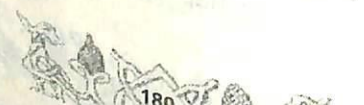
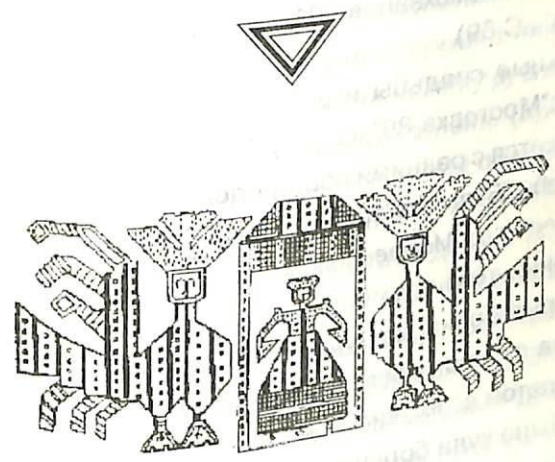
150. Гринкова Н.П. Обряд вождения русалки в селе Б. Верейка Воронежской области // СЭ. 1947. С. 179.
151. Поэзия крест. праздн... С. 583.
152. Болонев Ф.Ф. Народн. календ. семейских... С. 52.
153. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981. № 94.
154. Там же. № 102.
155. Календ. обыч. и обряды... 1977. С. 75, 206.
156. Там же. С. 206.
157. Покровская Л.В. Земледельч. обрядн... С. 75.
158. Болонев Ф.Ф. Народн. календ. семейских... С. 52.
159. Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собр. и привед. в порядок П.В. Шейном. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. № 388.
160. Календ. обыч. и обряды... 1983. С. 206-207.
161. Поэзия крест. праздн... № 444.
162. Зеленин Д.К. Описание рукоп. уч. арх... Т. 2. С. 587.
163. Игров. и хороводн. песни Сиб... № 177.
164. Там же. № 176.
165. Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Л., 1983. Т. 1. № 7.
166. Соболевский А.И. Великорусские народные песни: В 7-х т. СПб., 1896. Т. 2. № 635.
167. Там же. № 637.
168. Поэзия крест. праздн... № 445.
169. Славян. мифология... С. 172.
170. Соболевский А.И. Великорус. нар. песни... Т. 2. № 472. Аналогично: Игров. и хороводн. песни Сиб... № 183.
171. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981. № 438.
172. Гринкова Н.П. Обряд вожден. русалки... С. 179.

173. Собр. нар. песен П.В. Киреевского. Зап. П.И. Якушкина... Т. 1. № 177.
174. Поэзия крест. праздн... № 649.
175. Зеленин Д.К. Описание рукоп. уч. арх... Т. 1. С. 384.
176. Архив Курганского ОНМЦ. Папка 25. Колл. "Хороводные песни". С. 133.
177. Зеленин Д.К. Описание рукоп. уч. арх... Т. 1. С. 384.
178. Игров. и хороводн. песни Сиб... № 295.
179. Аникин В.П. Рус. фольклор... С. 164.
180. Там же. В Зауралье слово "Стенка" употребляется как скатки тканого полотна или дорожки и в значении формы хоровода (ходить стенкой)
181. Бернштам Т.А. Молодежь в обряд. жизни... С. 185.
182. Там же.
183. Славян. мифология... С. 267.
184. Колпакова Н.П. Русская народная игровая песня // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1958. Вып. 3. С. 72.
185. Старовойтов А. Жанровая специфика игровых проходочных песен: Тезисы доклада // Уч. зап. Пермского пед. ин-та. Пермь, 1971. Т. 90. С. 139.
186. Новоселова Н.А. Жанровое своеобразие сибирской проходочной припевки // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С. 69-82.
187. Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. С. 126.
188. Федорова В.П. Ивушка - раkitовый кусток. Челябинск, 1983. С. 60-71. В тексте сноски к песням этого сборника даются с указанием: "Ивушка... С. ...".
189. Федорова В.П. Свадьба на Ирюме. Челябинск, 1991. С. 27.
190. Колпакова Н.П. Рус. нар. игр. песня... С. 70, 72.
191. Новоселова Н.А. Жанр. своеобр. сиб. прох. припевки... С. 80.
192. Колпакова Н.П. Крестьянские бытовые величальные песни // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Вып. 4. С. 54. Ее же. Рус. нар. быт. песня... С. 89.



193. Новоселова Н.А. Жанр. своеобр. сиб. прох. припевки... С. 73.
194. Круглов Ю.Г. Рус. обряд. песни... С. 126.
195. Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Хрестоматия по истории русской фольклористики. М., 1973. С. 299.
196. Аникин В.П. Рус. фольклор... С. 70.
197. Колпакова Н.П. Песни Печоры... С. 16.
198. Новоселова Н.А. Жанр. своеобр. сиб. прох. припевки... С. 73.
199. Пропп В.Я. Жанр. сост. рус. фольклора... С. 305.
200. Аникин В.П. Рус. фольклор... С. 71.
201. Новоселова Н.А. Жанр. своеобр. сиб. прох. припевки... С. 76.
202. Там же. С. 81.
203. Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. С. 270. Бытование поцелуйных песен в свадьбе отмечено Е.И. Алиференко (Алиференко Е.И. Поэтическое своеобразие свадебной лирики Саратовского Поволжья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. филолог. наук. М., 1996. С. 8).
204. Новоселова Н.А. Жанр. своеобр. сиб. прох. припевки... С. 70.
205. Круглов Ю.Г. Рус. обряд. песни... С. 126.
206. Там же.
207. Славян. мифология... С. 321.
208. Федорова В.П. Свадьба на Ирюме... С. 61.
209. Даль В.И. Толков. словарь... Т. 4. С. 724.
210. Едемский М. Вечерование и городки (хороводы) в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. 1905. Вып. 3-4. С. 470.
211. Даль В.И. Толков. словарь... Т. 4. С. 724.
212. В.И. Даль зафиксировал связь журавля с теплом и водой: "Журавль прилетел - теплынь принес", "Одна у журавля дорога: на теплые воды", "Стало тепло, так и журка прилетел; а он говорит: "Я принес!" (Т. 1. С. 1367). Журавль в некоторых традициях "выступает как вестник плодородия, приносящий дождь" (Мифы нар. мира... Т. 2. С. 349).

213. Славян. мифология... С. 191.
214. Там же. С. 63.
215. Там же. С. 64.
216. Колпакова Н.П. Рус. нар. быт. песня... С. 209.
217. Бахтин М.М. Творч. Франсуа Рабле... С. 455.
218. Там же. С. 459.



Глава III СВОЕОБРАЗИЕ СВАДЬБЫ

3.1. ВРЕМЯ СВАДЬБЫ

Зауральские материалы свидетельствуют о том, что главным периодом старообрядческих свадеб было время от Рождества до Крещения ("Самохвалово-91". С.74,76; "Ильино-81". С.53; "Широково-88". С.69).

Отдельные свадьбы игрались до Масленицы ("Шатрово-87". С.176; "Мостовка-89". С.175). Поздние зауральские источники соотносятся с ранними новгородскими, когда речь идет о сроках свадеб: "В то лето оженился Святопълкъ Новегороде, приведе жену из Моравы, межю Рожеством и Крещением" (1). О признании того времени как свадебного свидетельствует и такая форма брака, как умыкание, которое приходилось в основном на отрезок времени от Рождества до Крещения. Хотя весной и летом возможностей к браку без предварительного сватовства было куда больше, молодежь рассчитывала на святки. Неписанные законы выделяли именно это время для умыкания невест. Старообрядческие обычаи перекликаются с теми, которые отмечены "Повестью временных лет" как языческие, "пога-образом" (2). Летописец-христианин с возмущением отмечает широкое бытование еще в XI веке у ряда славянских племен, имеющих многие общие языческие обычаи, брачного обычая умыкания: "И браци небываху в них, но игрища межю селы; и схожахуся на игрища, на плясания и на вся бесовские песни; и ту умыкаху жены собе, с нею кто съвещатесь".

Содержание этого типа брака включает следующие моменты. Во-первых, это было не похищение в полном смысле слова, а увод с согласия невесты. Во-вторых, увод с какого-то общественного акта, сопровождавшегося "бесовскими" песнями и плясками. В-третьих, увод жены "собе". Судя по поздним памятникам обличительной литературы, а также выставкам невест и похищениям их у воды, древние браки заключались у водоемов. Активное бытование названного брачного обычая вызвало законодательные меры борьбы с ним. Характеризуя умыкание как "сором", "Устав Ярослава" (XI век) объявляет его преступлением, подлежащим самому суровому наказанию: "Аще кто умчитъ девку или понасилитъ... аже добрыхъ людей будетъ, две гривне серебра за сором, а митрополиту рубль, а на умыкницех по 60 митрополиту, а князь их казнитъ" (3).

Если в первом документе явно говорится об умыкании с согласия невесты, то во втором этой определенности нет. Упоминание "соромы" для родителей, а не для "девки" позволяет все-таки полагать, что это умыкание было тоже с согласия будущей жены, но тайно от родителей. Этот брак в этнографической и фольклористической литературе именуется "умыканием по взаимному уговору" (4). В народном осмыслении даже позднего времени этот брачный обычай, как правило, не осознавался умыканием. Его называли "убегом" (5), "самокруткой" (6), "самоходкой" (7), "уводом" (8), "беглыми свадьбами" (9), "скороспелками" (10) и т.д. Но иногда наряду с этим бытовало и название данного обычая "кражей" (11).

Само разнообразие названий брачного обычая свидетельствует о его широком распространении, а бытование еще в начале 30-х г. нашего века - о прочности традиции древней обрядности. С течением времени изменялись обычаи. Что-то совершенно исчезало, что-то продолжало бытовать. Устойчивым оказался обычай выбора невест у воды.

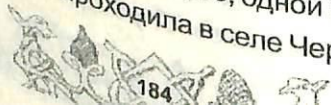
3.2. ВЫБОР НЕВЕСТ У ВОДЫ

Древняя форма заключения брака у воды трансформировалась в смотр, ярмарку невест. Ни категоричные запреты, ни угрозы казни и церковного проклятия не были в силах уничтожить древний свадебный обычай, о чем свидетельствуют этнографические материалы XIX века. В селе Никольском Кадниковского уезда Вологодской губернии - центре смотрин невест целой округи - обязательной была выставка невест у воды. Поле обедни девушки ехали к реке на водосвятые по двое в каждых санях. Наряженные, как на свадьбе, лошади шли одна за другой. "Народ остается на улице и образует две сплошные стены, забирается в избы, смотрит из окон, с крылец, со всех случающихся возвышений. Сани с девушками, не доезжая до Иордани, становятся в каре... Девушки стоят в санях" (12). Еще свидетельствует о активности древней традиции в этой же губернии. Один из корреспондентов С.В. Максимова сообщал: "Все невесты, наряженные в учшие платья и раздумянные, выстраиваются в длинный ряд около "ердани". При этом каждая старается выставить напоказ и подчеркнуть свои достоинства" (13).

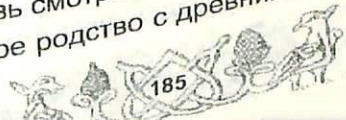
В Новгородской губернии собиралось "на Иордан все наличное количество невест того или иного прихода. Девуцы во время водосвяточного молебна стоят на горе или возвышенном берегу реки или озера, а парни под горою, оттуда и высматривают девиц" (14).

В Казанской губернии Крещение уже в начале XX века - тоже "большой смотр невест. На водосвятые приезжают женихи из окрестностей высматривать себе подругу: девушки позтому в этот день наряжаются во все лучшее, белятся и румянятся" (15).

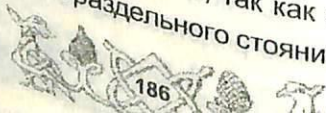
Характерна локализация смотра невест у водоемов и для Зауралья (16). В частности, в селах по Тоболу смотрины невест приурочивались к Афанасьевской ярмарке, одной из самых известных в этом регионе. Ярмарка проходила в селе Чернавском и длилась



неделю: с 17 по 24 января. Она привлекала купцов, покупателей, женихов, невест. Сюда съезжались не только из ближних деревень. Не казался дальним путь в 60 верст. Привлекала ярмарка также жителей Петропавловского уезда. А это 200-250 километров. Откровенно выставочный характер ярмарки невест проявлялся в том, что им отводилось место напротив торговых рядов. По заведенному обычаю девушки, надев лучшие наряды, выстраивались шеренгой, видимые отовсюду. За ними достаточно плотно стояли многочисленные родственники. Перед невестами выстраивались наряженные женихи с яркими шарфами на шеях. Между женихами и невестами ходили дотошные свахи - родственницы женихов. Ежедневный смотр длился четыре - пять часов. С наступлением сумерек торговля свертывалась. Девушки и парни, поужинав и отдохнув, выходили на улицу, катались на лошадях. Недалеко подо льдом неспешно тек Тобол. Назавтра смотр начинался снова. Афанасьевская ярмарка помогала устраивать человеческие судьбы. Выставочная девушка поверх платка прикрепляла белые искусственные цветы как знак отличия своего нового положения. Выставки невест продолжались в 20-30-е г. XX века (Зап. от В.С.Ивановой, 1904 г.р., в с.Утятском, 1986г. Архив автора). Обычай смотрин невест "в Крещенье 1 при освещении воды" в северо-западной части края отмечал А.Н.Зырянов (17). Смотр невест носил откровенный характер в ряде мест Зауралья еще в начале 30-х г. нашего века. По сообщению Е.И.Бобковой (1913 г.р), В.С.Ивановой (современный Притобольный район) собирались на смотрины невесты из ряда деревень: Новой, Утяцкого, Меньшикова. Выстраивались они у Тобола на горе Серебрянке, чтобы быть видными всем. В этой выставочности не было ничего обидного и зазорного, она была узаконенной в народном представлении (Зап. 1986 г. Архив автора). В.И.Чичеров указывал на связь смотрин со свадебной обрядностью, а также на их генетическое родство с древними "игрища между села",



когда происходило "умыкание у воды по предварительному сговору" (18). Хотя с течением времени обычай выставок-смотрин утра- тил свою откровенность, жизнь его продолжалась, но на ином уровне, в других формах. Дальнейшее развитие русской традиции смотре- ра-выставок невест пошло двумя путями. Первый проявился в том, что он в ряде регионов оторвался от водоемов. На Вологодчине еще в 20-е г. нашего столетия "невест по-старинному высматри- вали на гуляньях. Девушки, нарядные, ходили рядами, отдельно от ребят, а ребята во время гуляний дарили девчат конфетами и пряниками" (19). В Зауралье старообрядки ездили в гости в села, где отмечались съезжие праздники даже в послереволюционное время. Девушки или стояли у ворот, или гуляли по улицам ("Яутла- 90". С.53). Стояние у ворот хотя и оценивалось ими негативно, но соблюдалось. Смотрины невест переносили и в избы: на вечерки, беседки, святочные вечеринки. Смотрели не только парни, но так- же и их матери. "У поморок, сыновья которых собирались поже- ниться, существовал обычай приходить на вечеринки ряжеными ("хухольницами"), чтобы свободно выбрать или изучить будущую невестку" (20). В старообрядческой среде не зафиксирован обы- чай выбора невесток женщинами на вечерках и других увеселени- ях молодежи. Второй путь - это утрата откровенной выставочности невест, хотя суть смотрин оставалась. Так, в Дворцах, Самохвалов- ве, Ожогине Шатровского района еще в конце 20-х-начале 30-х гг. XX века на крещенское водосвятие невесты сходились у воды, но сто- яли не особняком от всего населения, а вместе с женщинами, од- нако отдельно от мужской половины села. Внешне цель сбора не- вест прикрывалась, затенялась христианской обрядностью, но дав- няя традиция выставочности проявлялась и здесь. Мужская и жен- ская половины населения стояли друг против друга, пока священ- ник не начинал кропить водой. Когда священник начинал кропить, размежевание по полу разрушалось, так как обе стороны двига- лись к священнику. Смысл раздельного стояния у воды понимался

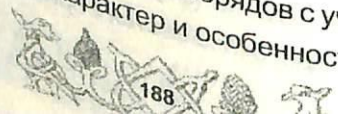


молодежью как возможность разглядеть невест и выбрать пару. Оно как бы санкционировало похищение невесты. Древний обычай зак- лючения браков у воды видоизменился в обычай общения молоде- жи у водоемов, в том числе и старообрядческий. И.П.Ровинский отмечал своеобразные ухаживания и демонстрацию внимания се- мейских - у воды. Молодежь шла не в поле, не в лес, а к воде. По его сообщениям, семейские парни и девушки сходятся на реке Би- чуре вечером, "ходят попарно или сидят под мостом, под 1 за- лотом, тут слобляются и договариваются, чтобы побрататься друг за друга" (21). В селах Зауралья молодежь тоже имела обык- новение собираться на мостах или берегах рек. Изначальность выбора невест у воды, традиционность обычая отражены сказка- ми, балладами, былинами, песнями, частушками. Особенно харак- терен мотив выбора суженой у воды в сказке. Водоем - главное место встречи будущих супругов. Герой довольно часто находит себе жену у воды, будь то лягушка, лебедь, девица. Меньшой сын "поло- жил намерение, чтоб не возвращаться к отцу до тех пор, пока не найдет своей стрелы. И ходил два дни по лесам и горам, а на третий день зашел в превеличайшее болото" (22). Ни в лесах, ни на горах не нашел суженой и только на болоте увидел "преболь- шую лягушку, которая держала его стрелу во рту". Отношение сказки к браку, заключенному у воды, откровенно уважительное, как к явлению, обеспечивающему счастье. Выбор у воды невесты, кро- ме того, воспринимается глубоко нравственным и законным. Как бы герой ни пытался избежать брака, ему это не удастся, зато же- нившись, он становится счастливым. В обитательнице водоема - серой утке - обрел жену Василису Премудрую Иван-царевич (23). На острове Буяне увидел Иван-царевич "тридцать три девицы, тридцать три колпицы" (Оптицы). Они мылись на этих девиц, "и задумал одну из них замуж взять" (24). Что бы потом ни случилось с героя- ми, решение у воды оказывается верным. У речки Ваня нашел б:



душую жену, скрывавшую свою красоту под обличем голубки (25).
У моря ведет речи о замужестве Настасья - золотая коса (26).
У воды герой встречает не только зооморфных суженых, но и пре-
красных земных героинь. Обездоленный младший брат взял котомку
и пошел, "куда голова несет". А голова его несет прямо к озеру, в
котором купалась "девица прекрасная". Она и стала его женой, при-
нося счастье и радость (27).

Булат-молодец идет "путем-дорогою, полями раздольными, ле-
сами дремучими, реками широкими". Куда бы ни шел, дороги ведут
к берегу реки, шатру шелковому: "Только приблизился, к нему
навстречу девица-красавица. Поклонилась ниже пояса и гово-
рит: "Я дочь царя Олихана-царевна Евлампия, жду-поджидаю тебя,
добрый молодец. Прими гостинцы мои заветные" (28). Сказочных
героев, стремящихся найти жену, как магнитом тянет к воде. К воде
на Крещение выходила и старообрядческая молодежь. Родители
знали о возможном убеге дочери, но все равно отпускали. Преда-
вали проклятию никонианскую церковь, считали греховным посе-
щать ее, однако не препятствовали детям ходить на мирское водо-
святие. Видимо, исконная традиция собираться у воды в период,
связанный с солнцеворотом, была столь велика, что ломала ста-
рообрядческую нетерпимость по отношению к православию. Конеч-
но, очень религиозные семьи держали дочерей на Крещение дома.
Однако, в основном разрешалось сыновьям и дочерям быть на
Браки у воды Н.Ф.Сумцов считал центром огромного календарного
земледельческого праздника, направленного на повышение урожая
и всеобщей плодородности. Этой проблеме посвящена его значи-
тельная работа 1885 г. "Религиозно-мифическое значение мало-
русской свадьбы" (29). Выводы Н.Ф.Сумцова подтверждаются наблю-
дениями В.И.Чичерова о параллельности января-декабря и июню-
июлю. Рассмотрение календарных обрядов с учетом крестьянских
работ, определивших их характер и особенности, позволило В.И.-



Чичерова сделать вывод "о делении земледельческого народного
календаря (а, следовательно, и бытовых святцев) на два цикла:
а) обряды, вызывающие урожай; б) обряды, сопровождающие по-
лучение 1 урожая" (30). В обоих циклах значительное место зани-
мают выбор пары, брак, образование семей. Старообрядческая
традиция даже позднего времени сохранила старинную приурочен-
ность свадеб к рождению нового года. На Руси исстари называли
свадебными те недели, "которые начинаются с 6 января и про-
должаются до Масленицы. В эти недели производятся: сватов-
ство, разыгрывание свадеб, княжи и отводные столы" - заметил
И.П. Сахаров (31).

3.3. ФОРМЫ БРАКА

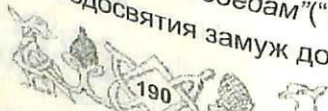
3.3.1. БРАК УБЕГОМ (УБЕГ).

Брак убегом - это брак без предварительного согласия родите-
лей невесты. Причинами несогласия были разница в вере, эконо-
мические интересы, желание породниться с кем-то по нравствен-
ным запросам и т.д. Но больше всего подталкивали к убегу религи-
озные мотивы. Мирские охотно брали в жены двоеданок - чисто-
лотных, надежных, красивых, работающих. Убег - брак по склонно-
сти сердца, отрицающий меркантильные цели. "Хоть под крыль-
цом, да с молодцом." - вот жизненное правило двоеданских невест.
Родители жениха всегда ставились в известность о намерениях
сына, т.к. им приходилось вести расходы в связи с женитьбой сына
и встречей снохи. Убег дает возможность хотя бы предположитель-
но представить внешние контуры брачного обычая "звериньского
образа". Во-первых, следует отметить роль отдельной членов се-
мьи в охране девушки от похищения. Самой заинтересованной сто-
роной оказывались братья. Даже в 30-е г.г. XX века они всегда при-
ходили на водосвятие с ружьями и палками. Если сестре удава-
лось вскочить в кошеву, братья бежали, скакали вдогонку, стреля-

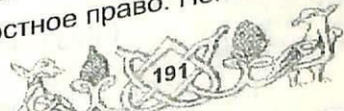


ли вверх, бросали вслед умычнику палки. "В Самохвалове, Ильине, Дружинине самую большую досаду у девушки вызывал младший брат. Он как приклеенный ходил по следам, стерег. Приглядывали также старшие братья, если не были отделены. В Самохвалове все мужики - родня считали себя обязанными бросаться в догон "умычнику" (32). Заметим, что многие из догонявших в свое время прибегали к бегу, приводя в родительский дом жену. Отец, как братьев, вероятно, связана с древней традицией, которую они уже не осознавали. Думается, что не калым за сестру заставлял их так активно вести себя. Их доля была настолько ничтожно мала, что не стоила волнений. Но ведь готовились, зная, что сестру могут увести ("Ильино-86". С. 84). Попытки женщин в 30-е гг. XX века отнимать дочерей кажутся информантам "дикими", противоречащими издавна заведенному порядку. В Дружинине уже "в колхозы" матери взяли новую моду: принялись сами отнимать убежавших дочерей. На вечеринку являлись, ругались. Приходилось невесту-самкрутку у чужих людей прятать на несколько дней. Отсидевшись в беглянка то в амбаре под замком, то в погребке. "Не дело эк-то"; заметила С.З.Ваганова, осуждая попытки женщин вмешаться не в свое дело.

Не по обычаю, чтобы мать догоняла дочь, дело это мужское ("Ильино-86". С.71). Иногда нанимали "погоню" - мужчин своего села, если не было братьев ("Яутла-90". С.60). В новое время, в нарушение традиции, бывали случаи, когда беглянку все-таки возвращали. Но оказывалось нескладно: ни себе, ни людям, ни девка и ни мужняя жена. Конечно, выходила потом замуж, но выбора уже там не было. Женихи находились то "ростом пониже, то сортом пожже". С.З.Ваганова, сама из беглых, в сердцах бросила: "Чего не отдавали? Двоеданство свое блюли. Где оно, двоеданство? По всей округе один двоедан, и того двоедан" ("Ильино-86". С.84). У семейских убежавшую с водосвятия замуж дочь пытались отнять



родители: плакали, просили дочь назад, но смирялись через сутки (33). Брак-убег выявляет отношение к определенным границам. Важно было доскакать до первой деревни и вбежать в дом. Из дома никто не имел права невесту отбирать ("Яутла-90". С.60). В с. Ирюме жители вставали на защиту своего односельчанина, увезшего девку. Только въезжали парень с девушкой в село, погоня отставала. Вся округа знала, что увезенную сюда девку не вернуть. Бегляцы до села мчались молча, а потом ездил по улице в сопровождении парней, крича и ухая ("Самохвалово-85". С.45). Если "умыкали" невесту в своем селе, то везли ее быстро в дом женихового отца молча и только у ворот начинали ухать. Вероятно, в композиции убегая зауральских двоедан отразилось древнее представление о границе между родами, нарушение которой оказывалось чреватым тяжелыми последствиями. После убегая молодые просили прощения у ее родителей. Родители прощали молодых иногда сразу, иногда не пускали на глаза до трех лет, но все равно прощали. Общественное мнение к убегу было весьма снисходительным. Даже девушка из богатой семьи семейских, совершившая такой проступок, проклинаемая родителями, лишенная родственных связей, приданого и наследства (34), не осуждалась селом. Материалы по старому и наследству Шатровского района позволяют говорить о том, обрядческим селам Шатровского района позволяют говорить о том, что с убегом связаны только обиды родителей и братьев невесты. "А селу какое дело, что убежала?" - вопросом на наш вопрос ответили информанты из с. Дружинина. - Это дело 1 семейное ("Ильино-86". С.46). Даже религиозная верхушка не ополчалась на колоски древнего брака. За убег не накладывалась эпитимия, на которую так щедры были уставщики. Снисходительное отношение общественности к убегу свидетельствует о прочности древней традиции. Она не прекращалась, не исчезала, изменяясь в веках. Судя по этнографическим материалам XIX века, традиция увода широко бытовала, только передвинувшись на север и восток, где ее не глушило крепостное право. Понятно удивление Н.Ф.Сумцова



ва, узнавшего о случае убег в юго-западной части России. О нем он писал как об исключительном событии. Убег в Харьковской губернии - "любопытный обычай" (35). За Уральским Камнем свадеб-бам-"скоропелкам" не удивлялись (36). По наблюдениям М.Ф.Кри-вошапкина в Енисейском крае "родители сами желают, чтобы кто украл их дочь, считая нечестным делом выдать ее своими рука-ми... Если не крадут, то люди ославят, скажут: "Не нужна" (37). Убег здесь считался настолько нормой, что уже "по похищении же-них посылает в дом отца молодой свата" (38). Из наших пяти ин-форманток в селе Дружинине трое выходили замуж "беглыми свадь-расходов" (39), как это считалось за Байкалом, по утверждению А.Эпова. Видимо, в таком качестве он стал выступать поздно и не везде. Это тоже вехи исторических судеб древней традиции. В послереволюционные годы, особенно в 20-30-е г., древний тип брака наполнился новым социальным содержанием. В бывших казачьих селах Зауралья, например, он был формой демонстра-тивного проявления нового положения женщины, демонстрации ее независимости. Считалось хорошим тоном выходить замуж "убе-тала", даже если родители не препятствовали браку, счи-тала правилом незаметно уйти из дома, зарегистрироваться, об-венчаться и тут же идти к родителям просить прощения ("Казак-Кочердык-81". С.56). Распространенность "убега" здесь была так широка, что вошла в частушки, записанные в Казак-Кочердыке:

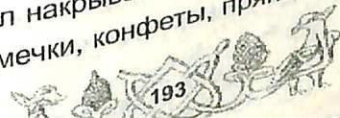
Убегу убегом замуж
За матаню дельного.
Вы простите, тятя с мамой,
Что хотя за бедного.

Говорила тятя с мамой
И еще я им скажу:
Не дадите меня замуж,
Я убегом убегу

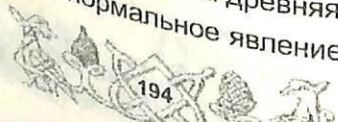
("Казак-Кочердык-81". С.57-58)



Свадебное время позволяло бежать не только от воды, но и из дома. Если караул был каменный, то убегать приходилось в од-ной рубашонке и шалешке. Никто в доме и не подумает, что девка в таком виде замуж собралась. Ей только того и надо. Скажет, что выйти требуется, и пошла во двор. Жених к тому времени выламы-вал доски на заднем дворе. Так стоваривался с невестой через ее подругу. Подойдет к пролому беглянка, он ее скорее завернет в ту-луп, только и видели. Он, понятно, ждал. Не одна с собственной свадебной вечерки убегала. Просватают за нелюбимого, жених цве-ты на голову привезет, девки, парни соберутся, поют, играют. А невеста ждет момента, чтобы убежать с другим. Коренная подру-га настороже. Пойдет невеста будто платье переодевать, а сама выскочит к нему - единственному и желанному. "Родители жениха, зная о затее сына украсть себе жену, к определенному сроку гото-вили вечерку. Собирались молодежь, близкая родня. Если невеста переступала порог дома жениха в своей одежде, то и хлопот на наряд не было. Если ее привозили в одной рубашонке, выручала подруга, давая ей свой лямочник, рукава, пояс. Феания Филиппов-на Теплоухова со своей вечерки убежала за другого. Только цветы с головы сняла да в сенцах оставила. В тот же вечер другие цветы надели в доме, куда пришла женой, хозяйкой без ведома родной матушки и родного батюшки" (40). Сбегали даже из часовенки или из дома уставщика из-под благословения. Уставщик спрашивал, вольно ли идет замуж. Если хватало смелости, говорила: "Неволь-но," - и бежала от уставщика. Родителей и братьев рядом не быва-ло, они не ездили на обряд венчания сестры, поэтому ловить было некому. Задаток-залог пострадавшая сторона не вернет, так пропа-ди он пропадом. Свадебная вечерка при убеге была очень весе-лой. Перебирали все игры, все половые песни и песни крутенькие (частушки). А дальше все шло своим чередом. Как на любой сва-дебной вечерке, стол накрывали, предлагая девушкам и парням угощение: орехи, семечки, конфеты, пряники, стряпню. В отдель-



ной комнате сидела семейная родня. Навеселившись, молодежь расходилась, в комнату входили взрослые. Крестная жениха с кем-нибудь из женщин отгораживали невесту платком, расплетали косу, плели две косы, прикалывали их кружком к голове, надевали "шишмуру", файшонку, шаль и показывали народу. Крестный и крестная жениха отводили молодых в "подклеть" - на покой. Состоялось столованье - княжий пир. Так что расходы жениха не исключались. Родня его одаривала молодых, как и на свадьбах "добром". Убег не считался позором. Он наносил ущерб престижу и экономическим расчетам родителей невесты. Они не получали в этом случае "калым", не "чванились" перед сватами и не гуляли на свадьбе, оказывали себя людьми, не имевшими власти над дочерью. При строгости старообрядческих норм быта осуждалась не беглянка (увезший ее парень - вообще герой!), а родители, если они долго не прощали молодых. Зауральские материалы свидетельствуют о том, что убег практиковался в середине XX века. В с. Мостовке от группы женщин (Зотиной Е.В., 1924 г.р.; Кошеевой А.Ф., 1917 г.р.; Мамонтовой П.Н., 1910 г.р.) фольклорной экспедицией КГПИ записан устный рассказ о том, как в 1952 г. украли невесту, которую мать не хотела выдавать за любимого дочерью парня, а сговорила за другого - нежеланного. Уже вечерка прошла, "мать отголосила, девки отпели, надо за столы садиться. Невеста сговорила с подружкой, чтобы выйти. Жених и тысяцкий поверили, что ей надо выйти. Она вышла, ее тут же в кошеву и умчали. Жених вышел и увидел, что невесту украли и закричал тысяцкому: "Онанько! Онанько!" Ему парни, друзья жениха, тут же накинули мешок на голову. Так расстроилась свадьба" ("Мостовка-89". С.19). Братьев невесты для погони не было, жениха попридержали свои же односельчане, отдавшие предпочтение парню, любимому невестой и любящему ее. И никакого заявления в милицию со стороны обиженных. Если бы за убегом не стояла древняя традиция, которая осознавалась как вполне нормальное явление, возбуждались бы



уголовные дела. В войну за утаенные колоски судили, после войны любая кража вызывала суровую кару. А невесту украдут, и ничего! Старожильческая традиция убег была столь сильна, что оказала влияние на обычаи казачества, предпочитавшего в других регионах брак добром. К.Логиновский, описывая свадьбу казаков восточного Забайкалья конца XIX века, отметил как нечто новое умыкание с согласия невесты. Он запечатлел противоречивое отношение забайкальских казаков к убою. С одной стороны, свадьбы-самокрутки предстают как бы игрой, своеобразной формой сокращения расходов. Родители невесты "отказывают сватам лишь бы не трагиться на девичник, а сами окольными путями сообщают, чтобы украли их дочь". С другой стороны, кража невесты вызывала драки между кланами жениха и невесты. Жених с невестой тоже понимали опасность, так как до церкви мчались, убегая от погони (41). Если бы кража всегда была оговорена, то зачем казакам драться? Драка-то настоящая. Здесь есть много вопросов. Они выводят на осмысление проблемы истоков и сущности убег. Думается, убег является не свидетельством отмирания традиционной русской свадьбы (42) и не продуктом климатических и экономических условий жизни "бывших староверов" (43). Он - отголосок древней формы брака, продолжавший активно бытовать в замкнутых социумах в силу трепетного отношения к традиции как основе (44) сохранения своей жизни и противостояния Антихристу. Не случайно, к востоку от Урала в силу экономических условий были одинаково распространены обе формы брака - брак по сватовству и брак убегом. Особенно это характерно для старообрядцев (45). В пользу исконности и древности брака-убег говорят некоторые мифы тотемизма, сохранившие глубинную архаику, в частности, мифы в Ирюме, "чтобы Так, даже в последние годы бытования обычая в Ирюме, "чтобы дело выгорело, парень и увезенная им девушка накрывались тулупом. Возница кричал: "Ух! Ух!" ("Самохвалово-85". С.45). Уханье, очевидно, выполняло отгонную функцию. На традиционность убе-



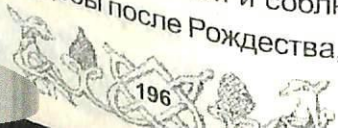
га указывает и прикрепленность его к зимнему солнцевороту. Любая аномалия, проявившаяся в такое ответственное время для земледельца, была бы пресечена. Браки - самокрутки, однако, продолжали совершаться ради благополучия, ради жизни.

3.3.2. УМЫКАНИЕ

Зауральские старообрядцы знали и настоящее умыкание - без согласия невесты. Оно практиковалось только от Рождества до Крещения - традиционное свадебное время. Важность заключения браков в это время была так освящена традицией, что умыкание не вызывало возмущения общественности. А.Д.Ядрышников (1909 г.р.) была украдена против своей воли. Демьян был некрасивый и драчливый. Приглядев семнадцатилетнюю красавицу, он силой увез ее к своему дяде ("Яутла-90". С.55). Вассу Анферьевну Рогозину парень "ухватил на улице и повез домой" ("Яутла-90". С.60). Умыкание без согласия невесты имело место в 50-е г. XX века. Я.Ф.Коркин (1924 г.р.) был участником погони за умычником, который увез сговоренную за другого девушку. Умычника догнали, побрили, а невесту возвратили законному жениху за определенный выкуп ("Яутла-90". С.60-61). "Живут и по сей день. Им еще и по 60 лет нету" - заключил информант. Браки умычкой в крае были крайне редкими, как и повсеместно в России (46). Подчеркиваем, что умычка прикреплялась к определенному времени года, входя в зимний земледельческий календарь и донеся отголоски одной из древних форм брака.

3.3.3 БРАК ДОБРОМ

Третьей формой брака у зауральских двоедан был брак добром (по соглашению, сватовству). Сосуществование трех форм брака характерно для замкнутых социумов и локусов (47). Брак добром предполагает согласие родителей и соблюдение свадебного обряда. Начинались свадьбы после Рождества, в "промежговенье"



("Сунгурово-95". С.47; "Мало-Белое-91". Т.2. С.62; "Яутла-90". С.38). В Широкове свадьбы начинались после Крещения и заканчивались до Масленицы ("Широково-88". С.69). Свадьбы следовали параллельно игрищам. Лучшие сроки: между Рождеством и Крещением, но отдельные свадьбы игрались после Крещения. Однако до Масленицы все свадебные торжества заканчивались. Представлением о продуцирующей функции семьи определялся брачный возраст жениха и невесты. Неравных по возрасту первых браков не замечено. Наиболее приемлемым считался возраст невесты 17-18 лет, жениха - 18-19 лет (48). Старые девы - явление редкое. Их называли коками, как крестного отца или крестную мать. Коку отличала строгость и нравственность поведения. Оставались в старых девах чаще всего по причине физического недостатка или чрезвычайной требовательности к женихам. Разводы в среде старообрядцев, как в целом в Зауралье, были редкостью. Перепись 1897 г. зафиксировала незначительное число лиц, разорвавших семейные узы: от 0,04% до 0,07% населения. Это было все-таки больше, чем в европейской части России, что вызвало специальный циркуляр Тобольской духовной консистории от 20 июня 1915 г. Циркуляр требовал "в предупреждение умножившихся в последнее время на нравственных дел" усилить положительное воздействие на нравственные устои христиан, разъяснять им "святость и нерасторжимость брачного союза" (49). Заслуживающей внимания причиной развода было отсутствие детей или болезнь жены. В Ильине тетя одной из информанток вышла замуж "да и давай болеть и болеть". Вернули ее родителям: мол, не болеть брали, а работать" ("Ильино-86". С.82). Взгляд на необходимость соблюдения семьи отразился в бытующем афоризме, касающемся жены. Родные невесты считали нерушимым завет: "Живая - его, мертвая - наша" ("Ильино-86." С.70). Все остальное в расчет не принималось. Даже в 20-е-30-е г. разводы считались греховными и глубоко аморальными. После Великой Отечественной войны строгость относительно



семьи снизилась. Семьи распадались как по инициативе женщин, так и мужчин. У мужчин, естественно, возможностей создать новые семьи было больше. Но легкое отношение к семье и сейчас осуждается. Так, в Яутле в 80-е г. XX века общественность сделала внушение одному из парней - любителю приключений ("Яутла-90." С.6). Высоко ставился и ставится статус хорошей семьи, доброго отношения к дому и его обитателям. "Меня мой муж любил, жалел. За что меня бить?" - ответила К.С.Мокина, 1904 г.р. ("Ильино-86." С.70).

3.4. ДРАМАТУРГИЯ И ЛИРИКА СВАДЬБЫ

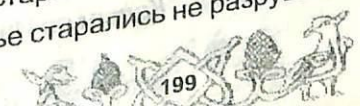
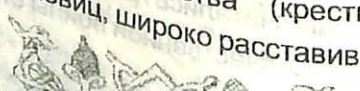
Драматургия и поэзия свадьбы старообрядцев по всем следам однотипны. В целом этот тип свадьбы можно охарактеризовать как северно-русский. Вместе с тем следует отметить немногочисленность плачей - отличительный признак северной свадьбы. Последние свадьбы "по старинке" игрались в конце 50-х г. XX века. Информанты традиционную форму свадьбы видят в "сватанье" (сватовстве), песнях, бане, вечерке и конях. ("Мостовка-89." С.66, 73). Свадьба старообрядцев очень коротка.

От просватки. (сговора) до венчания и свадебного пира редко проходила неделя. Чаще всего свадьба свертывалась в три-четыре дня.

3.4.1. СВАТОВСТВО И СГОВОР

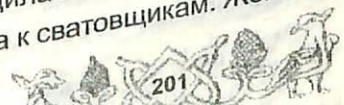
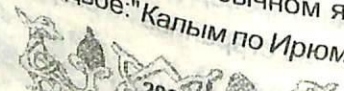
Драматургия свадьбы и в середине XX века была устойчивой, особенно в кусте сел современных Шатровского и Шадринского районов. Открывался обряд сватовством. В качестве сватовщиков выступали крестный, крестная и дядя. Профессиональной сватихи не было. Сватовство отличалось простотой и отсутствием инсценировок. Обычай требовал, чтобы согласие давалось не сразу. Как правило, только третий приезд сватовства (крестная жениха) садилась на лавку вдоль половиц, широко расставив ноги, чтобы невеста

не убежала ("Мостовка-89." С.64.об.70). По поверьям старообрядцев, положительному решению вопроса способствовала печь. Если невеста оказывалась у печи, то свадьба представлялась неотвратимой ("Широково-88." С.69; "Яутла-90." С.55). В сватовстве двоедан Зауралья сохранился следующий обычай, отнесенный наукой к уникальным явлениям, бытующим в глухих местах. Суть его в следующем. В присутствии сватовщиков девушка вскакивала на лавку, которая стояла у печи, ходила по ней со словами "Хочу - вскочу", если желала выходить замуж ("Мостовка-89." С.64). Если не было желания выходить замуж за данного жениха, девушка говорила, ходя по лавке: "Не хочу - не вскочу". Но обычай информантами характеризуется как старинный, исполнявшийся матерями и бабушками ("Мостовка-89." С.64). О разрушении обычая к концу XIX века свидетельствует скептическое отношение к нему даже старшего поколения. Характерен пример из Ильина. Т.И.Гордиевских (1925 г.р.) рассказала семейное предание о том, как к их бабушке посватался умный, хорошего рода парень, но горбатый и невысокий. Она ухватилась за старинный обычай, как за соломинку: вскочила на лавочку, бегала и кричала: "Не хочу, не вскочу". Отец сказал: "Бегай, не бегай, а замуж выдам". Пошла и давай рожать парней один выше другого - в себя. Дядя был выше двух метров роста. И все красавцы ("Ильино-86." С.83). В том же Ильине вспоминают такую форму сватовства: невеста прыгала по лавочке, а жених ходил рядом, держа припасенные для этого случая штаны ("Ильино-86." С.83). В Параткуле Шадринского района Е.С.Нестерова, 1905 г.р. вспоминала: "Если раньше, то было так: ходит девка на сватовстве вдоль лавки у печки и говорит: "Схочу, так вскочу". Если думает выходить, то соскочет, если не думает, то нет" (Архив авторского собрания). Д.К.Зеленин считал данный обычай отголоском обрядового праздника "совершеннолетия девицы у русских" (50). Бытование обычая в среде старообрядцев лишний раз подтверждает мысль о том, что в Зауралье старались не разрушить культуру прошлого.



Сватовство на памяти старожиллов переходило в сговор (просватку). Просватка скрепляла договор о свадьбе, количестве и сроках вечеринок, "калыме" (51). Невеста давала задаток, залог того, что от своего слова не откажется. Если невеста отказывалась, то задаток оставался у жениха ("Мостовка-89." С.70; "Ильино-86." С.82). "Калым" держался даже в начале 30-х г., но рассматривался по-прежнему как помощь невесте собрать приданое, которое будет привезено в дом жениха. Причины устойчивости традиции "калыма" не только социально-экономические, но и демографические: в этих краях невест было меньше, чем женихов. Кроме того, соседство тюркских народов закрепило и само слово, хотя старообрядцы держались особенно обособленно по отношению к иноверцам и инородцам. При этом с местным населением велись торговые дела. Хранилась "татарская" посуда, естественно, подальше от своей. В качестве калыма запрашивались деньги (до 30 руб.), зерно (до тринадцати возов), орехи, конфеты и т.д. Характерно свидетельство В.И.Сафоновой, 1914 г.р., из двоеданских Ключей, соседствующих с Мостовкой. Ей рассказывала свекровка о составе калыма на основании своего жизненного опыта. Сирота, младшая в семье, она жила в доме брата. "Братья, сестры, сноха ущемляли ее. Отец жалел, но ведь он - наулочная собака. Решила девчонка идти замуж, а сноха не отпускает." Никуда не пойдешь, снарядала двадцать рублей калыма. Его родителям показалось дорогим. А девушка говорит: "Посмотри, может, кого дешевле возьмешь." И покрасивше. "А она-то и красотой не больно взяла: носатенького не нашел. Сговорились на пятнадцати рублях деньгами да пудом орехов, да пудом пряников. Вино и пиво, конечно, вырядили" ("Мостовка-89." С.70-71). Слово "калым" не воспринимается чужеродным. О нем говорят как об обычном явлении все информанты, рассказывая о свадьбе: "Калым по Ирюму был больше: там

народ богаче" - вспоминали в Широкове ("Широково-88." С.67,70). Нужда в лишних рабочих руках вызывала обычай платы за невесту. Соседство местных тюркоязычных народов подсказывало слово - короткое, усвояемое. Так, в свадьбу двоедан, державшихся замкнуто, вошло и прижилось чужое слово. Экономические и демографические условия способствовали тому, что главные расходы по свадьбе несли родня жениха (52). В крае не знали росписи приданого, на сговоре - речь о приданом не вели ("Ильино-86." С.84). Бывали случаи, когда для зрителей-односельчан привозили большую глухоту (приданое), взятую напрокат, затем возвращенную хозяевам (53). Калым не принадлежал роду невесты и не распределялся между братьями. Он был своеобразной материальной помощью невесте и родителям на свадебные расходы. Братьям, если они жили под отцовой крышей, доставались зерно и угощение, т.е. почти символическая плата за сестру. Просватка заканчивалась небольшим угощением. Сватовщики ставили на стол хлеб и немного вина. Хозяева - закуску. Ни богомолья, ни рукобитья не замечено. В знак договора невеста давала жениху заклад - пуховую шаль, стену (скатку льна), настольник. Заклад - знак верности слову. Это не дар в прямом смысле слова, а именно символ договора. Свообразием свадьбы двоедан Зауралья является участие в сватовстве жениха ("Ильино-86." С.83; "Самохвалово-85." С.48). Информанты удивляются, как можно свататься без жениха: "Кто женится-то?" Присутствие жениха на просватке сделало ненужным обряд смотренья, на котором жених и невеста видятся впервые. Время сватовства - вечер. Если из другой деревни приезжали днем, все равно ждали вечера ("Широково-88." С.69). Приуроченность к вечернему времени информанты объясняют дневной занятостью черному времени информанты объясняют причину сватовства ("Ильино-86." С.82). "Днем робили" - объясняют причину сватовства вечером в Самохвалове ("Самохвалово-85." С.48). Невеста во время сватовства находилась в другой комнате. Запросватанную невесту мать выводила к сватовщикам. Жених брал невесту за руку,

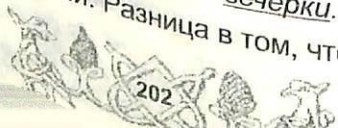


целовал, усаживал рядом с собой. Имеет свои особенности номен-
клатура чинов сватанья - сватовства. Как правило, сватать ходили
крестный и крестная жениха, а также сам жених ("Широково-88."
С.69). Если сватовство состоится, крестный получит звание ты-
сяцкого, а крестная - коренной свахи.

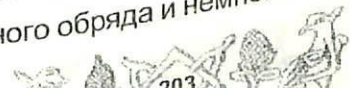
После сговора дело считалось решенным. Выдавать замуж пос-
ле просватки за другого считалось недостойным поступком, "воров-
ством". Если невеста "убегала" с другим, у жениха оставался дан-
ный ему на сговоре заклад. Родители жениха в этом случае срочно
искали другую партию, так как срок до Масленицы был небольшим.
После Масленицы пиво уже не понадобится для свадебных целей,
а затраты сделаны.

3.4.2. ВЕЧЕРКИ

Главные обряды совершались в доме невесты. Она была
центральным персонажем свадебного действия. После просватки
девушка освобождалась ото всех домашних дел, становясь гостьей.
Так как период "сидения в невестах" был очень коротким (не боль-
ше недели), все внимание сосредотачивалось на психологической
подготовке девушки. Свадьба была ее праздником, поэтому дела с
приданым откладывались. Каждый день у нее собиралась моло-
дежь. Жених приезжал с семечками, пряниками и орехами. Невес-
та все это время сидела в цветах - красовалась, привыкая к глав-
ной роли. Белые бумажные или восковые цветы символизировали
чистоту невесты. У старообрядцев Зауралья чистота девушки счи-
талась столь важной, что ее наличие или отсутствие определяли
дальнейший ход свадьбы. Если невеста оказывалась недоброй, то
столованья - свадебного пира - не было. Свадьба обрывалась.
Сопровождающих невесту мазали черной краской и отправляли
восвояси ("Ильино-97." С.8) 2(54)0. Среди вечерований у невесты,
т.е. собрания молодежи, выделяются вечерки. Вечерки мало чем
отличаются от вечерований. Разница в том, что на вечерки жених



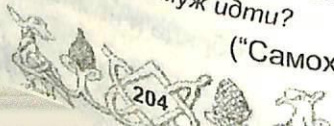
привозит больше орехов, семечек, пряников, а невестины родите-
ли тоже ставят угощение, хотя достаточно скромное. На вечерки
приходят по приглашению. Вечерки - признак достатка жениха. Если
жених был богатым, то число вечеров доходило до четырех ("Мос-
товка-89." С.65). Как правило, отводили две вечерки, одна из них
приходилась на утро центрального дня свадьбы. Словом вечерка.
у старообрядцев заменено слово девичник, не известное здесь.
Вечерки как молодежный праздник перекликаются со святочными
игрищами. Их типология обнаруживается в песнях - игровых и по-
целуйных. По полу ходят, т.е. поют, разыгрывают песни все участ-
ники вечеров, в том числе жених и невеста ("Мостовка-88." С.65).
Только жениху и невесте выбирали самые поэтические тексты.
Относительно песен вечерки были как бы вторым туром святок.
Материалы позволяют говорить о том, что в свадьбе они имели
дополнительную функцию - психологической разрядки: "Чтобы
мать с невестой не надселись", т.е. психологически не сорвались.
Гуманное назначение игровых и поцелуйных песен выявляется, если
учесть короткий срок между просваткой и свадьбой. Молодые люди
не всегда успевали войти в свои роли. Песни вносили веселье, раз-
рядку и придавали свадьбе гонимых старообрядцев светлый, ра-
достный характер, сглаживали неловкость, когда жених и невеста
не были ранее знакомы. Ни на вечерках, ни на свадьбе невеста
не показывала недоброжелательности по отношению к жениху.
Естественно, были исключения. Они касаются случаев, когда не-
весту выдавали замуж за нелюбимого. Один из дней отводится на
заглядины - осмотр имущества жениха ("Шатрово-87." С.174). В Кодс-
ком употребляется слово зглядины. ("Кодское-87." С.83). Особен-
ность свадьбы зауральских старообрядцев - небольшой круг сва-
дебных песен, неотъемлемой стороны драматургии обряда. О бед-
ности свадьбы старообрядцев песнями писали наблюдатели быта
рожденцев "древлего" благочестия. Так, Д.К.Зеленин отметил уп-
рожденность свадебного обряда и немногочисленность свадебных



песен усть-усеновских староверов (55). К аналогичному выводу пришел Л.Е.Элиасов, исследуя духовную культуру семейских Забайкалья. "Надо сказать - писал он, что свадебных песен, бытовавших и бытующих у семейских, собрано мало" (56). Видимо, не случайно бедны свадебными песнями публикации и других собирателей фольклора староверов из отдаленных, глухих мест России (57). В Зауралье свадебные песни начинали исполняться в утро венчания. Сжатость свадьбы определила концентрацию обрядов в этот день. Какой бы ни была короткой свадьба, она сохранила главные компоненты общерусской традиции. Утро в день венчания - самое напряженное время всего обряда. Оно все в движении, наполнено событиями следовало за событием, слезы смешивались с улыбкой, плачи с крутенькими песнями, реальный мир с вымышленным, надрыв горечи с всплесками искрометного веселья. К утру венчания прикреплялась целая серия обрядов, требовавших даже физических сил невесты. Все время присутствует много людей. Поразительно разнообразие действий: то символических, то реально-бытовых. Идущее из глубины веков сплеталось с современным. Песня под-сказывала, что и кому делать, придавала всему порядок и осмысленность, одухотворяла происходящее. Утро начиналось или с причета нечужавших у невесты подруг, или с причета матери. Строгого следования песен и действий первых минут обрядов утра в 20-30-е г. уже не было. На одних свадьбах (Ильино) утро начиналось с обращения подружек к невесте:

Ты вставай-ко, голубушка,
Ты вставай-ко, подруженька,
А и нынешня ночь ведь последняя,
Ты спала-просыпалася
С полюбовными подруженьками.
Говори-ко ты нам слово тайное,
Подумай-ко думу крепкую,
Ты раздумала, может, голубушка,
Ты раздумала, может, родимая,
А и раздумала замуж идти?

("Самохвалово-86." С. 121).



После этого причета еще в начале XX века невесты "кричали зорю" "Наши информанты "зорю не кричали", а в памяти только и задержалось:

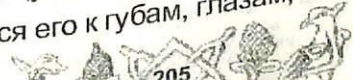
"Ты зоря ли моя, зоренька,
Ты зоря моя восточная".

Вместо кликанья зори утвердилось обращение девушек к матери невесты в другую комнату. От лица дочери они просили ее зайти во нову горенку:

Ты зайди, родима мамонька, да,
Во мою во нову горенку, да,
Уж ты сядь, родима мамонька, да,
На диван-от под окошечко, да,
Посмотри, родима мамонька, да,
На меня, на молоду-молодешеньку, да,
Погляди, родима мамонька, да,
На мою на девью красоту, да,
Уж я красила красоту, да,
Уж я днем против солнышка, да,
Уж я ночью против месяца, да,
Как поблекла моя девья красота, да,
Как у мужа в руках-рученьках, да,
У мужа в руках, у свекра в кулаках, да.

("Самохвалово-86." С.91).

Последние два стиха в эту свадебную песню вошли из баллады о неузнании отцом дочери, встреченной им через три года после ее замужества. Песня широко бытовала в Зауралье. Вошла она и в свадьбу ("Ильино-86." С.99). Она усилила противопоставление: свой - чужой - своя сторона - чужая сторона, исказив достоверность норм семейной жизни. Ни свекор, ни свекровь, ни дед с бабкой, ни тем более деверь или золовка не имели права физически расправиться с невесткой. Хозяином во всех смыслах был только муж. В его правах было наказывать и миловать. После причета дочери мать входила в горницу. Встав на колени перед дочерью, зажав в руке фартук и поднося его к губам, глазам, начинала "выть", выпе-



вая материнское горе от предстоящей разлуки с сердечным дитячком, которому предстоит покоряться "во строгом замуже". Причеты матери так искренни, что она невольно покачивалась из стороны в сторону под грузом горя и отчаяния. Забывалось все хорошее, что связано с браком, устройством судьбы дочери. Забывалась опаска, что девка засидится, что дочери - такой товар, который не долго лежит, что прокатятся годы, как вешние воды. Забылось. Оставалась одна невыкриченная боль, сжимавшая сердце. Плачем мать точно предсказывала начало бабьей жизни в чулом доме, когда на сердитое слово не обижайся, на ласковое не надейся. У батюшки дочь жила между пальчиков, а у мужа будет жить в руках. Горе качало родну мамоньку:

Ой, ты милое дитяtko,
Носила я тебя малешенька,
Да уродилась ты хорошенька,
Да и, родное ты мое дитяtko,
В эту ночку-ноченьку
Да и спалось тебе малешенько.
Не видала ли ты сон -
Свою девью красоту?

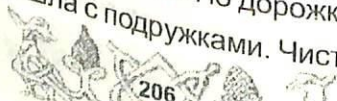
Тем временем подходила баня.

("Самохвалово-85." С. 131).

3.4.3. БАНЯ (БАЕННЫЙ ОБРЯД)

"Баенный обряд" - один из древнейших и загадочных. Еще Е. Кагаров объяснял его как отзвук ритуала бракосочетания невесты с духом бани. "Я полагаю, - писал он, - что обрядовое купание невесты в бане является пережитком старинного ритуала бракосочетания с духом бани, банником, которому невеста приносила в жертву свою девственность" (58).

Зауральские материалы подтверждают выводы Е. Кагарова. Как для самого важного ритуала, для бани подготавливалась дорожка. Ее расстилали от крыльца до бани. По дорожке в баню, истопленную матерью, невеста шла с подружками. Чистоту невесты симво-



лизировал украшенный цветами и лентами веник. В Широкове ленты для веника давала мать жениха. С этой целью девушки ездили к жениху специально ("Широково-88." С. 72). В Ильине будущая свекровь сама наряжала веник и подавала его девушкам. Получив украшенный веник и угостившись орехами, конфетами, пряниками, поблагодарив хозяев, подружки невесты садились в кошеву, приготовленную женихом, и ехали на его конях по селу, размахивая веником и гремя колотушкой по пустому ведру. Выглядывали люди в окна, смотрели, угадывая, у кого баня, и торопились успеть к выводу невесты. Как и на игрищах, в "баенном" обряде имело место ряжение, выполнявшее охранительную функцию. Оно состояло в том, что одна из девушек наряжалась женихом, а другая - невестой ("Ильино-86." С. 86). Катание по селу с украшенным веником является не только материализованным гимном чистоте невесты, но и актом продуцирующей магии, средством передачи невестиного благотворного влияния на окружающий мир - природу, людей. Его не без основания можно считать величанием невесты и формой пожелания на целый год здоровья, плодovitости, плодородия как невесте, так и селу. Пока девушки ездили из конца в конец села, коренная (задушевная) подруга готовила куть за занавесью: к ковру прикрепляла веточку сосны, которая обозначала чистоту невесты, ее девью красоту. Под ковром ставилась лавочка, которой придвигался один из столов. Это и есть, по местным толкованиям, куть за занавесью. Ставили еще один стол - для небольшого застолья и лавочку для даров. Приехав с веником, девушки начинали как бы еще раз будить невесту, рассказывая песней, почему они осмелились потревожить сон ее:

Да вставай-ко, голубушка,
Ты вставай, подруженька,
А и нынешняя ночь ведь последняя,
Ты спала, просыпалася



С полюбовными подруженьками.
Говори ты нам слово тайное,
Ты раздумай-ко думу крепкую,
А скажи-ко нам слово тайное,
Ты раздумала, может, голубушка,
Ты раздумала, может, родимая,
А и раздумала замуж идти?

("Самохвалово-85." С.120).

Обращение к невесте удивительно деликатно, ласково. Вслед за девушками невесту "будила" мать, напоминая: "Пора, пора, дитячко." Родной дом в песне наполнен добротой, лаской, уютом:

Вставай, вставай, моя голубушка,
Вставай-ко, мое дитячко,
Ты спала да выспалася
На моей мягкой постелюшке,
Собирайся в баню-парушку,
Шелковы венки распарены,
Ключева вода nanoшена

("Самохвалово-85." С.121).

Причет матери сменялся причетом подружек:

Вставай, наша подруженька,
Баня-парушка истоплена,
Щелока да засыпаны,
Венки у нас распарены,
Расплетай-ко русу косоньку,
Собирайся в баню-парушку

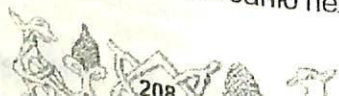
("Самохвалово-85." С.121).

Девушки хвалили баню, торопили невесту:

Собирайся-ко, подруженька,
Собирайся-ко, наша милая,
Как у нас паруша истоплена,
Ключева вода nanoшена,
Новы щелоки заведены,
Шелковы венки распарены

("Самохвалово-85." С. 122).

В Ильине и Дружинине по дороге в баню пели



"Ты пожалуй-ко, подруженька".
Ты пожалуй-ко, подруженька,
Ты во нашу баню-парушу,
Да и наша баня-паруша истоплена,
У нас венки шелковые,
Да еще щелока да кипяченые.
Ты пожалуй-ко, подруженька,
Промывать да тело белое
Да под ало платье подвенечное,
Да под черепахову гребелочку,
Да промывать резвы ноженьки
Да под лаковые ботиночки

("Ильино-86." С.90).

Отзвуком мифологического представления о бракосочетании невесты с духом бани являются торжественность шествия ее в окружении подруг, наряженный веник, дорожка, цветы на голове. Об этом же говорит благословение идти в баню. Невеста подходила к родителям, низко кланялась: "Тятенька с мамонькой, благословите идти в баню помыться-попариться." Перекрестив дочь, родители отвечали: "Бог благословит." ("Ильино-97." С.8-8 об.). Об эротической ипостаси бани говорит и следующее обстоятельство.

По заведенному здесь порядку к жениху посылали послухов - подружек с тем, чтобы сообщить, что баня готова ("Ильино-97." С.9). Послухи приходили с веником и молчали. В соответствии с идеей плодородия, так характерной для зимнего периода земледельческого календаря, материальным символом ее были орехи, пряники, конфеты, которые получали послухи. Орехами угощали родители невесты девок, которые охраняли невестину баню ("Ильино-87." С.60). В Ирюме жених приходил на баню невесты, шел вместе с подругами до бани, ждал, когда суженая-ряженая вымоется. Вместе с девичьей компанией возвращался в дом невесты ("Ильино-87." С.53). По другому варианту, задача жениха состояла в том, чтобы "вовремя уехать, пока невеста не стала выходить из бани" ("Ильино-87." С.60). Расшифровывает мифему бани как места сочетания невесты с духом бани символика, пронизывающая возвра-



щение невесты из бани. В баню она шла *"в цветах"*, а из бани - без них. Характерно и следующее обстоятельство. Идя из бани, девушки разрывали веник и бросали его вместе с ленточками, цветами позади невесты. Шли медленно и пели:

После нашего бываньица
Раскатися, парна банюша,
Раскатися, парна банюша,
До единого до бревнышка

("Самохвалово-85." С.123).

В Ильине добавляли:

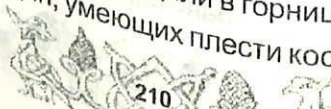
Я не долго в ней была,
Не долго мылася
Да и смыла я Девью красоту

("Ильино-87." С.60).

У порога дома невеста *колотилась*, т.е. билась, просила прощения у матери и разрешения войти в дом. Материалы позволяют говорить о том, что уже в начале XX века содержание баенного обряда разрушилось, но сохранилась форма - яркая, зрелищная. Информанты не могли объяснить, по поводу чего убивалась у порога невеста и за что просила прощения у матери ("Ильино-86." С.87). Не находят они также причину, по которой невеста после бани идет без цветов.

3.4.4. СБОРЫ НЕВЕСТЫ И КОСОКРАЩЕНИЕ

После бани начинались *сборы* невесты - важнейший свадебный компонент. Здесь надо было много учесть. Во-первых, чтобы невесту не испортили, нельзя забыть положить ей стручок гороха с девятью горошинами, а в ботинки насыпать мак, лен или песок ("Мостовка-89." С.65). Во-вторых, надо так ее нарядить, чтобы *"хоть кому на ладони поднести"*. Одним девушкам с таким важным делом не управиться, поэтому заходили в горницу крестная и кто-нибудь из молодых женщин, умеющих плести косу *"рогожкой"*. На не-



весту надевали вышитую красным или черно-красным крестом белую льняную рубаху, юбку, рукава (короткая кофта с длинными рукавами) и лямочник (сарафан). Обувь не отличалась от обычной праздничной: ботинки. Девушки стремились иметь на такой важный момент ботинки на каблукке. Чулки были или самовязанные, или покупные. Голову повязывали подшалком или совсем не покрывали. В руку невеста обязательно брала платочек. Таким же непременным атрибутом был пояс. Одевали невесту в горнице в присутствии девок, матери и родственниц. Сборы отчетливо выявляют родовые связи невесты. На обряд могла придти любая дальняя родня. Звучавшие песни отразили древнюю форму заключения брака у воды. В них упоминаются корабли и корабельщики, с которыми отплывает героиня. Никакой корабль в Ирюм и Мостовку никогда не заходил, но песня сохранила память о древнем обычае брака у воды. Песня сохранилась дольше, чем обряд сборов невесты. В сюжете песни отразился и тот обряд, который будет совершаться, когда невеста станет молодой и обязана будет возвратиться не надолго в родительский дом. Сборы невесты, как и в целом двоеданская свадьба, бедны песнями. Соответствующей моменту была песня *"Снаряжала меня мамонька"*. Безличное *"меня"* могло заменяться именем невесты:

Ой, снаряжала Фросю мамонька,
Дак и снаряжала Фросю мамонька

Дак и в ало платье ой матерчато,
Дак и в ало платье ой матерчато,

Дак и в белу шаль ой кашемирову,
Дак и в белу шаль ой кашемирову,

Дак и выводила Фросю ой мамонька,
Дак и выводила Фросю ой мамонька,
Дак и к быстрой реченьке ой на берег,



Дак и к быстрой реченьке ой на берег,

Дак и к корабельщикам ой на корабль,
Дак и к корабельщикам ой на корабль.

Дак и корабельщички ой и отплыли,
Дак и корабельщички ой и отплыли.

Тогда мамонька ой спохваталася,
Тогда мамонька ой спохваталася:

Да ты когда же, родна ой доченька,
Дак ты когда же, родна ой доченька,

Дак ты когда же в гости ой прибудешь,
Дак ты когда же в гости ой прибудешь?

Дак я не гостенькой ой прибуду,
Дак я не гостенькой ой прибуду,

Дак я малой пташечкой ой прилечу,
Дак я малой пташечкой ой прилечу

(“Самохвалово-85.” С.89-90).

Одетую невесту положено особым образом причесать, раскрасить ей косу. Коса - девичья краса, красу нужно показать, как и красоту девичества. Слова косокращение в двоеданской свадьбе нет. Обряд косокращения имеет название плести косу. На косокращение допускались семейные пары. Мужчинам вход не был запрещен. Косу плели рогожкой в пять сосенок или “во мельчато зернышко”, вплетая алую ленту и втыкая множество гребенок. Песня приглашала родимую мамоньку зайти в нову горенку, заплести дочери “трубчату косу во пшенично мелко зернышко”. Невеста боится, что “куры-свашеньки” торопятя расплестать девью красоту. Надеясь еще покрасоваться, молит завязать в волосы узелок, да не один:

Ты зайди, родима мамонька,
Во мою во нову горенку.
Ты возьми, родима мамонька,

Во пшенично мелко зернышко,
Во-о мельчато во маково,
Среди трубчатой косы



Черепашову гребелочку.

Расчеши, родима мамонька,
Мою буйную головушку.
Заплети, родима мамонька,
Да мою трубчату косу.

Заплети, родима мамонька,
Да мою трубчату косу
Во пшенично мелко зернышко,
Во-о мельчато во маково.

Завяжи-ко узелок, да не один.

Среди трубчатой косы
Завяжи-ко узелок, да не один.
Куры-свахи торопятя
Расплестать трубчату косу

Куры-свахи торопятя
Расплестать трубчату косу,
Я еще покрасуюся
В своей во девьей красоте

(“Самохвалово-85.” С.85).

В соответствии с песней упоминаемые участники обряда подходили к невесте, перекладывали с места на место прядку волос. Косу плели медленно, призывая каждого, кто приходил, “припахнуть” к трубчатой косе. Мастерицы делали свое дело, завязывая множество узелков, чтобы “куры-свашеньки” покопались, когда придет их черед расплестать косу и заплестать две. В доме батюшки косу плетут на часок, а свашеньки заплетут на век, поэтому с украшением девьей косы не торопились. Вторая песня идеализирует невесту, бережно относящуюся к своей косе. Обычный мотив противопоставления “свой-чужой” в песне получил дополнительное звучание. Чужая сторона оказывается наделенной чувством прекрасного. Свахи готовы расплести невестину косу, но останавливаются, замерев перед дивом невиданной красоты. Невеста надеется умом, смекалкой, необходимыми для продления красования. Страшит не столько чужая сторона, сколько беспокоит потеря девичьей красоты и воли. По всем старообрядческим селам известна следующая песня:

Дак ты-от сидела в новой го-
В новой горенке,
Дак ты-от сидела в новой го-
В новой горенке.
Дак на дубовой белой ла-

Дак во корень два булатных но-
Булатных ножа,
Дак во корень два булатных но-
Булатных ножа.
Дак во середь два разноцветных ка-



Белой лавочке,
Дак на дубовой белой ла-
Белой лавочке.

Дак под цветистым око-
Окошечком,
Дак под цветистым око-
Окошечком.

Дак и под немецким стеко-
Стеколышком,
Дак и под немецким стеко-
Стеколышком.

Дак и чесала буйну го-
Головушку,
Дак и чесала буйну го-
Головушку.

Дак и черепаховой гребе-
Гребелочкой,
Дак и черепаховой гребе-
Гребелочкой.

Дак и-от плела трубчату ко-
Трубчату косу,
Дак и-от плела трубчату ко-
Трубчату косу.

Дак и я плела ее, выпле-
Выплетывала,
Дак и я плела ее, выпле-
Выплетывала.

Укладывался в пять елок шелк волос, а песни следовали своим чередом, увязывая в единый узелок чувства матери и дочери. В народном искусстве логика событий во многом определяется этикой героев. Свадьба по Ирьюму - тому подтверждение. По народной этике, добром следует платить за добро, состраданием за сострадание. Голос матери, пронзительно-надрывный, наполненный за-

Камушка,
Дак во середь два разноцветных ка-
Камушка.

Дак во конец косы алу ле-
Алу ленточку.
Дак во конец косы алу ле-
Алу ленточку.

Как приедут ко мне сва-
Свашеньки,
Как приедут ко мне сва-
Свашеньки.

Дак расплетать мою трубчату ко-
Трубчату косу.
Дак расплетать мою трубчату ко-
Трубчату косу.

Дак на мою алу ленту засмо-
Засмотрятся,
Дак на мою алу ленту засмо-
Засмотрятся.

Дак я в своей девьей красоте по-
Покрасуюся,
Дак я в своей девьей красоте по-
Покрасуюся.

Дак доплетут до середь моей ко-
Моей косы,
Дак я в своей девьей красоте по-
Покрасуюся.

(“Самохвалово-85.” С.85.85 об.)

ботой и переживаниями, не мог не быть услышанным дочерью. Нравственная, эмоциональная глухота невесты недопустима. Поэтому, доплетая косу, женщины вместе с девушками обращались к матери от лица дочери. Дочь тоже подпевала. Причеты матери и дочери сплетаются в диалоге. Маремея Феоновна Конищева из Самохвалова выходила замуж в войну. Она запомнила часть песни-обращения к матери, знает и другие. “Война, а у меня свадьба. Бедность, ничего нет, а песен пели много. Волос у меня был сильный. Когда с ним управишься? Под шишмурку не улезли, так свахи отполоснули сколь-то. Лежат они, ждут. Помру, покойницкую подушечку сделают. Много насобирывалось. Как чешу, что счесется, все в мешочек. Волос нельзя раскидывать”-вспоминает и учит - рассудительно, умно, доброжелательно. На песню тоже не скупится:

Ты зайти, родима мамонька,
Во мою во нову горенку,
Погляди, родима мамонька,
На мою на девью красоту,
Она вьется, увивается...

И вдруг заплакала: “Ой, девки, не помню, а знала. Давно не плела, теперь на свадьбах все больше веселятся. Куда тебе! Машины, ленты, кукол насадят, кольца на машине, вино, всякое кушанье. Одних расходов не сосчитать, а пожилы год, и что дале? Ты мне не родня, и я тебя не знаю. Эк-то не ладно. Поплакать на свадьбе надобно” (“Самохвалово-85.” С.56). Поздний период жизни обычая косокрашения отразил разрушенность мифемы волос, которые в языческой символике означают “множество, богатство, изобилие и счастье” (59). В плетении косы виделось средство идеализации, украшения невесты. Согласимся с выводами И.И.Толстого о том, что живая действительность оказывает влияние на историческую жизнь определенных обрядовых действий. По его мнению, обряды ушли бы в прошлое, отмерли, если бы не вобрали то

новое содержание, которое диктуется жизнью. "Религиозные представления играют, конечно, огромную роль в истории человечества, особенно на ранних стадиях его развития, но помимо них имеется у человечества еще и реальная жизнь, не мечты и грезы, не видимость, а живая действительность" (60). Увидев свою дочь нарядно убранной, украшенной белым венчиком цветов, алой лентой и "гребелочками", мать вскрикивала, боясь за эту чистоту и воздушность, просила дочь раздумать выходить замуж. Она повеяла свое "ретиво сердце" дочери, молила помощи у добрых людей:

Раздумай, мое дитяtko,
Выходить во строгий замуж-от,
Корить с я да золовушкам,
Кориться да сношеницам.
Не во времечко, мое дитяtko,
Призадумай-ка, мое дитяtko,
Да приговорите, люди добрые,
Как мое-то сердечно дитяtko,
У меня ведь болит ретиво сердце,
Кипит у меня кровь горячая,
Да останусь я сиротинушкой

("Самохвалово-85." С.131)

Невесте - сироте посвящалась особая песня. В Кодском пеги "Реченьку" ("Кодское-89." № 33), в селах по Ирьюму "Березоньку" ("Ильино-86." С.93). Оба произведения показательны в плане роли семьи, рода в организации брака: невесту без родителей благословить некому, но снарядить есть кому. Родные чаще всего помогали сиротам. Помогали и чужие, пришедшие на обряд плетения косы. Образы реченьки и березоньки в свадебный обряд введены закономерно. Языческая символика воды и березы, характерная для косокрашения, пронизывает и другие элементы драматургии свадьбы. Приведем песню "Березонька", записанную на свадьбе невесты-сироты:

Много, много у березоньки
Много листу, много палисту,
Много, много у Любоньки
Много роду, много племени.

Много, много у Любоньки
Много роду, много племени,
Только нету у Любоньки
Нет родимой, родной мамоньки.

Только нету у Любоньки
Нет родимой, родной мамоньки,
Снарядить-то тебя есть кому,
Проводить-то тебя некому.

Снарядить-то тебя есть кому,
Проводить-то тебя некому,
Кабы на эту пору-времечко
Неоткуль взялась да появилась,

Кабы на эту пору-времечко
Неоткуль взялась да появилась,
Неоткуль взялась да появилась
Да твоя родима мамонька.

Неоткуль взялась да появилась
Да твоя родима мамонька,
Она поглядела бы да посмотрела бы
На твою на девью красоту.

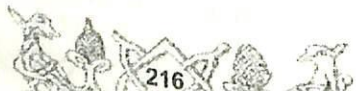
("Ильино-86." С.93).

Обряд сборов невесты включал немногочисленные плачи, раскрывающие горе матери, отдающей дочь на чужую сторону. Это был последний этап свадьбы, имевший мотив противопоставления "своя-чужая" сторона:

Да ты, родима моя доченька,
Да я носила тебя под сердечушком,
Да принимала я муку-смертоньку,
Да принимала я муку-смертоньку,
На белый свет тебя рожаючи.
Да ты во замуж пошла, во замуж пошла,
Да во замуж пошла, во чужи людю,
Да в чужих-то людях жить кислешенько,
Да там свекровушка-то неласкова,
Да будет на тебя зверем глядеть,
Да держи голову низехонько,
Да ты, родное мое дитяtko,
Да ты, родное, роженое.

("Самохвалово-86." С.86).

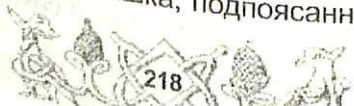
Мотив устрашающей дальней чужой сторонки, так редкий в Двоеданской свадьбе, выступает в качестве повода для наказов и советов, которые даются дочери матерью. Слова матери важны не столько как характеристика чужой стороны, сколько как мудрое поучение, подсказка поведения в новой семье. Вместе с тем сборы



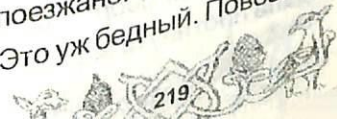
выявили значительное место родовой взаимопомощи, роли родственников, включая дальних, в материальном становлении нарождающейся семьи. Н.А.Миненко обратила внимание на многократные подарки и "отдарки", взаимные угощения. Корни этого явления она увидела в "институте коллективной взаимопомощи". Подарок в древности был символом, клятвой дарителя в готовности оказать одариваемому во всякое время необходимую поддержку. Получив ответный подарок, даритель тем самым принимал соответствующее заверение от одаренного. Так что ценность подарка заключалась не в нем самом, а в том символическом значении, которое ему приписывалось. Видимо, именно эту роль играли подарки (и угощения) при заключении крестьянских браков (61). Приходившие на сборы родственники приносили с собой подарки. Чаще всего это были предметы собственного производства (домотканное полотно, наряденные лен и шерсть). Подарком считалась посуда, благо, что из местной глины получались хорошие горшки, латки, корчаги, чашки, блюда и т.д. Наряженную невесту усаживали в кутью за занавес ("Мостовка-89." С.66). Ждали жениха.

3.4.5. УТРО В ДОМЕ ЖЕНИХА

Утро в доме жениха начиналось с обряда бани. Подготовка к нему в обязанности крестного. Он топил баню, наносив воды и дров. В 30-е г. жених в баню ходил с дружкой и тысяцким, но тысяцкий не мылся, а стоял около бани - на карауле. Перед баней он благословлял жениха: "Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, благо слови тебя господь в баню сходить." После бани жених одевался под присмотром тысяцкого. Надевалась вышитая рубашка. По рисунку и цвету вышивка не отличалась от вышивки невестиной рубахи. В 20-30-е г. рубашка уже не была до колен. Длина ее была "нормальной" - по бедрам. Портки (нижнее белье) домашнего покроя шились из домотканного холста. Сверху надевались штаны, на которые напускалась рубашка, подпоясанная тканым поясом,



подаренным невестой. На ноги надевались шерстяные вязаные чулки или носки и сапоги. Штаны заправлялись в сапоги, на которые напускались невестины портянки. В сапоги жениха тысяцкий насыпал мак или песок, а в карман клал стручок гороха с девятью горошинами. Тысяцкий осматривал разукрашенные кошевы, дуги с колокольчиками, коней. Мать жениха с крестной - коренной свахой - ставили на столы небольшое покупное угощение. Не надо говорить, что дом сиял, как невеста. Все вымыто, вычищено, в простенках вывешены вышитые полотенца, горела перед образами лампада. Собирались парни, родня. Сияющего жениха опевали песней "Кто у нас хороший, кто у нас пригожий?" Ждали молчан. Молчань - свадебный чин, две подруги невесты. Им выпадала честь приглашать жениха к невесте. Когда невеста была собрана, в достаточной мере опета, полагалось дать знать жениху. Две девушки, взяв чистый платок, отправлялись к нему в дом. Молча проходили двор, подумавшись на крыльцо, проходили сени, молча переступали порог и останавливались. Доставали платок и расстилали у своих ног. Молчали, как будто несли молчаную воду для гадания. -Дорогие гостюшки, пожалуйста к столу. В ответ ледяное молчание, бровь не шевельнется, губы не дрогнут. Тогда друзья жениха начинали класть на платок угощение. Молчание. Добавлялось еще. Молчание. Несли больше. Когда молчань решали, что получили достаточно, то поднимали платок с угощением и произносили: "Наша невеста готова, в бане - парусе попарена, в цветно платье разряжена. Мы вам сказали, а вы хоть век не бывайте", и уходили ("Ильино-86." С.88). Молчание в данном случае было и апотропеем, и знаком готовности невесты к венцу. Мать жениха во двор, садился с ним в первую кошеву, во вторую - дружка с коренной свахой, в третью набивались поезжане. Поезд жениха состоял по меньшей мере из трех кошев. Это уж бедный. Повозок пять-шесть надо, а то



что это за поезд, что за князь молодой! Встреча поезда жениха у двоедан имела свои особенности. Не было выкупа невесты. Наоборот, невеста выходила встречать суженого. Следование событий подсказывали песни. При появлении поезда пелась песня, возвеличивающая жениха:

Кони -то бегут,
Воронье мчат,
Воронье мчат.

А шея у коня
Грядоей,
Грядоей.

А Иванов конь
Наперед забегат,
Наперед забегат.

А спина у коня
Скамеей,
Скамеей.

А уши у коня
Два булатных ножа,
Два булатных ножа.

А хвост-от у коня
Трубеей,
Трубеей.

А очи у коня -
Два злаченных кольца,
Два злаченных кольца.

А брюхо у коня
Сельницей,
Сельницей.

А ноги у коня
По версте,
По версте

("Самохвалово-85." С.49).

3.4.6. ПРИЕЗД ПОЕЗДА ЖЕНИХА

Поезд жениха назывался женихами, а также поезжанами ("Мостовка-89." С.66; "Широково-88." С.75). Сакральное значение порога "как места, где обитают души умерших, и как границы 1между миром живых и миром мертвых" (62), вероятно, способствовало появлению, закреплению и длительному бытованию обычая угощения тысяцким новой родни вином у ворот. Штурмом ворота никто не брал. Хозяева демонстрировали радушие и расположение. Угостившись вином, родня невесты (старшие братья, замужние сестры, их мужья, тетки, дяди) с поклоном приглашала: "Пожалуйте, гости дорогие, на широкий двор". Тысяцкий проводил поезд во двор. Через двор была протянута веревка, на середине которой

был привязан цветок. Так выделялось место для коня жениха. Цветок жених брал себе. Поезжане размещались без определенного порядка, где кому казалось удобно. Неторопливо располагался поезд, давая себя оглядеть всему собравшемуся селу. На тысяцком расстегнута шуба, чтобы видно было расшитое полотёнце, перетянувшее его через плечо и завязанное у пояса. У его двух помощников-друзек на груди по красному цветку. Коренная сваха выделялась красивой шалью и важной повадкой. Из горницы доносилась песня о том, как "въехал зять ко тестю во двор." Въезд его подобен грому по всем городам. Поющие не скупилась на преувеличение достоинств женихова поезда, в то же время изображали его появление как пугающую неожиданность:

Вот и грянул гром по всем городам,
Вот и въехал зять ко тестю во двор,
Просит зять у тестя дубова столба,
Дубова столба для своего коня.

Вот и просит зять у тестя дубова столба,
Вот и просит дубова столба для своего коня,
Просит зять у тестя боярам места,
Просит зять у тестя коням овса

("Самохвалово-85." С.149).

В песнях села Ожогина приезд зятя сопровождается добрыми приметам: "Пролил дождь по всем городам". Сам же зять характеризуется как "дорогой" и "милый":

Вот и зъехал зять,
Зять ко тестю во двор,
И просит зять дубова столба,
Дубова столба, золота кольца.

Вот и грянул гром по всем небесам,
По всем небесам до по всем городам,
Пролил дождь по всем городам,



Вот и встретил тесть дорога гостя,
Дорога гостя, зятя милого.

(“Ожогино-89.” С.4).

Тысяцкий подводил поезд к крыльцу и вытягивал его в две линии. Слева вставала вся мужская половина приехавших, начиная с жениха, а с права - женская, начиная со свахи. Ждали невесту. Ждали ее выход и односельчане. Это был звездный час девушки, ее величия, власти, красоты, молодости. Ей предстояло “выбрать” жениха. В паре с коренной подругой, сопровождаемая матерью, отцом, “родством”, подружками, невеста выходила на крыльцо. На нее смотрели, как на сказочную царевну, оценивали, как заплетена и убрана коса, как отликает тяжелый фый наряда, какие цветы на голове. Последнее очень важно. По цветам уже угадывалось будущее положение молодой в доме мужа. Знающая себе цену невеста, уважаемая женихом и его родителями, не наденет цветы уже надеванные и купленные подешевке, а того хуже, взятые на подержание у родственников жениха. Отголоском древнего брака по обоюдному выбору является встреча невесты и жениха. Как в сказке, она смотрела на народ, как бы выбирая жениха. Медленно спускалась по ступенькам, здоровалась “по ручке” через платочек с женихом, тысяцким, наехавшими боярами-соколами. Ни один из приехавших не оставался без внимания. Невеста переходила к женской половине и каждой, кто здесь стоял, подавала уважительно руку. Дойдя до свахи, которая стояла у крыльца против жениха, “ручка-лась” с ней, поклонившись, и переходила к суженому-ряженому. Он терпеливо ждал. Невеста брала его за руку через платочек и вела по ступенькам в дом. С высокого крыльца они были видны “всему миру”. Вместе с тем, встреча невесты и жениха отразила и такую форму брака, как умыкание. Если жених выпускал нечаянно руку невесты, ее тут же “воровали”. тогда тысяцкий нес дополнительные расходы (“Мостовка-89.” С.74). Невеста вела жениха через сени и избу в горницу, подводила к “кути за занавесью” и усаживала

рядом с собой по левую руку. От всех участников свадьбы их отгораживал стол. Сзади пламенел розан на черном поле тканого ковра. В горнице набивалось много народу: своя родня, женихов поезд, подружки. Песня обращалась к народу пропустить тысяцкого и сваху:

Кто-то бьется-колотится,
Круг кисейною занавесицы.

Пропустите дорогих гостей:
Тимофея Евстратьевича.

Разбахнися да, занавесица,
Да расступитесь, люди добрые,

Тимофея Евстратьевича,
Еще Вассу Максимьяновну,

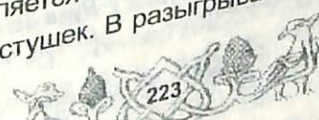
Да расступитесь, люди добрые,
Пропустите дорогих гостей.

Еще Вассу Максимьяновну,
Ко душе, ко красной девице,

Ко душе, ко красной девице
Катерине Екиндиновне

(“Ильино-86”. С.100).

Этой же песней просили пропустить других “дорогих гостей”, называя каждого по имени-отчеству, включая и молодых парней. Тысяцкий подходил к родителям невесты и передавал деньги-калым: “1 Что обговорено, то и привезено” (“Мостовка-89.” С.74). Залым брал у дружки и ставил на стол выряженные на просватке вино, пиво, всякую стряпню, хотя на столе и без того было тесновато от невестиного угощения. Обязательно поездом жениха доставлялся “короваль” (“Мостовка-89.” С.67). До девяти вечера гости дорогие, по стояло во дворе. - Дорогие тысяцкий, сваха, гости дорогие, пожалуйте за стол хлеб-пиво кушати, пирог рушати. Тысяцкий и сваха не ждали второго приглашения, к столу садились дружки, а также простые поезжане. Отец невесты раскрывал собственный рыбный пирог. Начиналась последняя вечерка у невесты, наполненная искрометным весельем. Особенностью лирического песенного наполнения является сочетание поцелуйных, игровых, величальных песен и частушек. В разыгрывании поцелуйных песен



принимали участие жених и невеста. Первым припевали тысячко-го, главного распорядителя свадьбы от жениха:

У нас тысяцкий богатенькой,
Он богатый, тороватенькой,
Он богатый, тороватенький.
Он с гривны на гривну ступает,
Он с гривны на гривну ступает,
Он рублем ворота открывает,
Он рублем ворота открывает,
Нам, девушкам, денежки надо,
Нам, девушкам, денежки надо,
Что нам на белые белила,
Что нам на алые румяна.

(“Самохвалово-85.” С.165).

“Богатенькой и тороватенькой”, он оделял девок денежками, понимая их нужды. Сверх того добавлял орехи, семечки, конфеты, пряники. Вторую величальную песню пели жениху, хорошему и пригоему. Слова песни не только не пугала невесту женихом, но хвалили его за красоту, коня, богатство, добрую умную мамоньку. Где ни ступит этот “розан”, все преобразается. Такой светлый человек сумел разглядеть веселую, белолицую невесту. Приветливой изболенькой, настраивала на радостный лад:

Кто у нас хороший,
Кто у нас пригожий?
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Пудонько хороший,
Иванович пригожий.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Хороший уродился,
Нарядный нарядился.
Розан, мой розан,

На коня садится,
Конь под ним бодрится.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Плеточкой он машет,
Конь-от под ним пляшет.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

К лугам подъезжает,
Луга зеленеются.
Розан, мой розан,

Виноград зеленый.

По горенке ходит,
Вся горенка стонет.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

К зеркалу подходит,
В зеркало глядится.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Сам себе дивится,
Хорош уродился.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

В сени он выходит,
Сени голубятся.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

На крыльцо выходит,
Конь к нему подходит.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Виноград зеленый.

К дому подъезжает,
Мать его встречает.
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

Мать его встречает:
-Где ты, сын, гуляешь?
Розан, мой розан,
Виноград зеленый.

-Мамонька, гуляю,
Невесту примечаю.
Розан мой, розан,
Виноград зеленый.

Висмотрел невесту,
Белу, круглолицу.
Розан мой, розан,
Виноград зеленый.

На личико беленька,
На глазки веселенька.
Розан мой, розан,
Виноград зеленый.

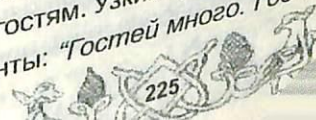
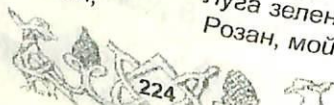
(“Самохвалово-85.” С.102).

Тысяцкий опять за карман: расплачивался и за величие жениха: “Вот вам за песенку, девки круглолицы, пирожные мастерицы”. “Девки круглолицы” принимались за коренную сваху:

Кто у нас хороший,
Кто у нас пригожий?
Мелодора хороша,
Ивановна пригожая,
Хороша родилась,
Пригожа нарядилась.

(“Яутла-90.” С.66).

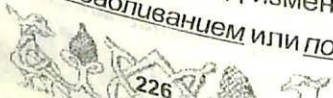
Тысяцкий благодарил и за песенку для свахи. Как видно, одну песню пели многим гостям. Узкий круг величальных песен отмечают и сами информанты: “Гостей много. Где на них на всех песен



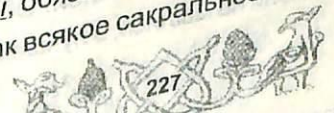
набраться?" ("Мостовка-89". С.72). Припеваемые участники свадьбы одаривали и молодых. После того, как опеты все гости, исполнены песни и игры (63), мать и отец благославляли жениха и невесту иконой, которую передавали невесте в собственность. Мамонькино благословеньице несли сваха или тысяцкий. Родители невесты оставались дома. Венчание состоялось у дедушка, т.е. уставщика. В Широкове обряд венчания предполагал расплетение косыной. До уставщика герои торжества ехали в разных устланных домотканными коврами кошевах или санках. С невестой сидела крестная.

3.4.7. В ДОМЕ ЖЕНИХА ПОСЛЕ ВЕНЧАНИЯ

После венчания жених переводил суженую в свою кошеву. Свадебный поезд встречали родители жениха. Мать благославляла у крыльца молодых хлебом. В доме жениха проводилась еще одна вечерка с песнями и плясками. Родня невесты к поставленным угощениям не притрагивалась, хотя и приглашалась родней жениха. Народная этика не допускала возможности есть хлеб того, кто, может быть, по незнанию придется обидеть, подсунув недовольного, качественный товар. Поэтому провожатые напряженно ждали, какой окажется невеста. Приветливое поведение хозяев все равно не было еще основанием садиться за стол. Между тем совершались обряды, символизирующие переход невесты в новое состояние, в иной статус - в статус женщины, молодки. Отведя вечерку, молодежь уходила. Женская женихова родня, отгородившись занавесом, расплетала косу, плела две косы и приплетала (прикалывала шпильками) их к затылку. Надевались шишмурка (род чепчика), файшонка (кружевная косынка) и шаль. Наряженную невесту выводили к гостям с вопросом: "Хороша?" Ответ всегда был один: "Хороша!" ("Мостовка-89". С.78). Обряд изменения прически и головного убора называется обабливанием или подбабливанием ("Мо-



стовка-89". С.74). Задаче установления доброжелательных отношений служил обычай передачи невестой своей ленты незамужней золовке, чтобы та поскорее вышла замуж. ("Мостовка-89." С.68). Одним из важных компонентов свадьбы является подклет (64), в вариантах - подклеть, т.е. брачная постель. Невеста просила у свекрови рубаху ("Ильино-86." С. 76). В Самохвалове невеста, прося рубаху у свекрови, добавляла: "У меня своя есть, но еще и вашу надо" ("Самохвалово-87." С.38). Обычай проводится на подклет в разных селах бытовал в разных формах, что свидетельствует о разрушении и в данном регионе отдельных компонентов свадьбы. В силу того, что многие обряды были областью женского патронирования, в ряде сел женщины стали играть главную роль в обычае провожания на подклет. В Мостовке провожали обе свахи ("Мостовка-89." С.74). В Ильине в качестве провожатых значились тысяцкий и крестная сваха ("Ильино-86." С.76). Провожатые охраняли покой. Жених тарелкой или кринкой бросал в дверь, давая понять, что невеста стала женой. "Сторожа" вбегали в помещение, снимали с молодой рубаху и несли к участникам свадьбы. Столованье отмечывалась не в добре, то свадьба обрывалась. Столованье отмечалось, веселья не было ("Мостовка-89." С.74). Чистоту невесты отмечали скаканием, пляской, срамными частушками. Всех мазали красной краской, а тысяцкий и свахи ехали к родителям молодой с вистью, визитом, т.е. приглашать на столованье ("Самохвалово-91." С.77 об.). Новую родню мазали красной краской. О важности подклета в обряде свидетельствует следующее обстоятельство: иногда венчание следовало за подклетом. Минута у уставщика, свадьба ехала в дом жениха. Обычай позволял проводить в качестве первого компонента или венчание, или подклет со столованьем ("Самохвалово-85." С.45). В сознании двоядан укоренилось представление о связи чистоты невесты и обрядовой трапезы, обязательным блюдом которой была каша. Свадебная каша, как всякое сакральное блюдо, "связана со все-



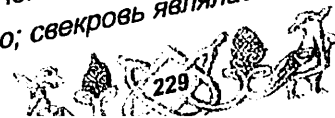
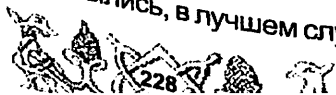
ми тремя элементами комплекса смерть-плодородие-жизнь и жертвоприношением, в котором мистерия смерти, гибели путем расчленения, разъятия частей, размельчения должна вызвать состояние плодоносящего изобилия и жизненного цветения" (65). Следовательно, только благодаря непорочности невесты возможно благотворное действие через столованье на окружающий мир. Обряд подклета, таким образом, соотносится с другими обрядовыми действиями зимнего земледельческого календаря, направленными на урожай и продолжение жизни. Свадебное столованье (княжий стол) в свою очередь соотносимо с обрядовой едой зимнего солнцеворота. Пища зимнего солнцеворота приходилась на рубеж временных пластов. Она, с одной стороны, приурочена через свадьбу к периоду, связанному с солнцеворотом, а с другой, - с переломным периодом в жизни невесты и жениха. Столованье закрепляло их союз и устанавливало родственные связи двух семей. Совместная еда роднила ранее чужие семьи. Кроме того, столованье предполагало одаривание молодых. Молодые подходили с рюмками ко всем гостям. Те награждали новую семью по своему достатку. Дарили и различную живность: телят, овец, птицу и т.д. ("Самохвалово-91." С.77-77 об.; "Широково-88." С.78).

3.4.8. БАНЯ ДЛЯ МОЛОДЫХ

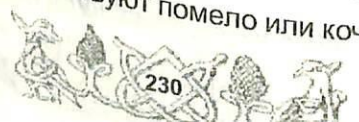
Характерной чертой свадьбы двоедан является сохранение бани для молодых, которая состоялась на второй день. Она донесла черты архаического сознания, древних форм брака и отголоски языческих культов. Сценарий бани для молодых повсеместно однотипен. В баню молодые шли, накрывшись тулупом или шалью. На памяти информантов баня воспринималась как необходимый, но игровой момент обряда. Разрушение обряда шло по линии сохранения, форма оставалась прежней. Об этом свидетельствуют действия молодых. Они не мылись, в лучшем случае, обливали лица

водой ("Самохвалово-91." С.75). Былая сакральная значимость обряда сказывается в том, что он оказывался в центре внимания всего села. "На баню молодых" шли все, как бы приобщаясь к событию. Конечно, в позднее время обряд превратился в зрелищное действие. Видимо, в силу генетической памяти о коллективном браке мужчины вбегали в баню и закидывали молодых снегом ("Самохвалово-91." С.70). О баню разбивали горшки, кринки, комья снега, навоз. Родня жениха натирала себя и новую родню снегом ("Широково-88." С.78). Битье посуды воспринималось как игра, выявляющая независимость от мира вещей, удаль и размах, способность подняться над экономностью: вот возьму и разобью горшок! Может быть, в разбивании горшков - остаток, символ бывшего жертвоприношения животных. Одновременно он может толковаться и как действие, способное вызвать изобилие через соприкосновение домашней утвари с актом, дающим жизнь.

Архаика проступает через действия свекрови, которая представляла собой экзотическую фигуру. В Самохвалове она, одетая в красное, скакала на помеле или кочерге вокруг бани ("Самохвалово-91." С.81). В Яутле свекровь, нарядившись в лохмотья, скакала на клюке впереди молодых ("Яутла-90." С.45). В Ильине, Дружинине, Самохвалове обряд проходил следующим образом: "Молодые шли парой, рука в руке, рядышком. Впереди них на кочерге или помеле скакала свекровь ка, вымазанная страшнее "черненького", одетая в лохмотья или в вывернутую шубу. Кругом кричали, прыгали, свистели, смеялись, били в заслонки, орали срамное. В этом гвалте одна свекровь сохраняла серьезное выражение лица и только подскакивала выше" (66). Ряжение и поведение свекрови во время второй бани не является чем-то исключительно зауральским. Традиционность и органичность названного мотива в свадебной игре, длительное бытование подтверждают зафиксированностью его в Тюменском крае, где "молодых наутро после свадьбы вели в баню; свекровь являлась туда в шубе, шерстью

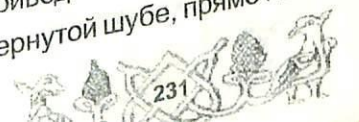


вверх, в лохматой шапке, с клюкой, плетью, в штанах или чамбах и с колокольцами" (67). Поиски генетических корней необычного персонажа свадьбы заставляют обратиться к сказке. Скачущая на кочерге или помеле реальная свекровь напоминает сказочную Бабу-Ягу, которая не только поит - кормит героя, добывающего жену. Со сказочным персонажем свекровь роднит мотив проводов героя (героини) в баню. В.Я. Пропп видел в Бабе-Яге мертвую праматерь-предка. Характерно при этом его замечание: "Она уже только мать, но не супруга ни в настоящем, ни в прошлом. Правда, в сказке она нигде не названа матерью зверей. Зато она имеет над ними неограниченную власть" (68). Сопоставляя сказку с мифом, В.Я. Пропп увидел разницу в изображении женщины в мифе и сказке. Разница связана с историко-экономическим развитием общества. За сказочным образом должно, по его мнению, видеть другой - более древний - "явление мифа". Вслед за В.Я. Проппом Е.М. Мелетинский рассматривает Бабу-Ягу как очень древний мифический образ, "генетически связанный с образом хозяйки леса, царством мертвых и более древними тотемистическими представителями" (69). Возможность более точной расшифровки образа Бабы-Яги ученый расценивает очень пессимистически: "Вряд ли можно точно определить его специфику. Ясно, что за Бабой-Ягой неценное демонических сил" (70). Для нас важно суждение о глубинной истории образа Бабы-Яги, связанного с культом мертвых, летит герметической закрытости обоих миров" (71) и нет еще представления о человеке - венце природы. Сопоставление сказок и свадьбы, с одной стороны, помогает подключиться к разгадыванию свадебного персонажа, а, с другой, - сказочного. Внешний облик, функция персонажей позволяют говорить о свекрови как о поздней модификации мифемы прародительницы, связанной с домашним культом, о чем свидетельствуют помело или кочерга. В свадебной



игре к тому же она наделена атрибутами власти - палкой, плетью. Перед нами явно поздняя модификация того героя, который в глубине веков представлялся одновременно и как властитель (палка, плеть), и как маг (скачет впереди молодых). Н.Криничная применительно к преданиям увидела в подобном герое вождя, своего рода божество. В этом качестве "он выступает как некая основа для образования в процессе своего "разветвления" многочисленных персонажей, развившихся впоследствии уже в системе преданий, а также быличек, сказок, эпоса" (72).

Добавим, и свадьбы. Кто же этот первопродок? Что же скрывается за маской, надетой свекровью, какие тайны лежат в глубинных пластах обряда? Сопоставив разные компоненты свадьбы и сказку, увидим ясную маску зверя, которая не была обидной ни для кого из участников торжества. Наоборот, она была необходима. Ряжение в вывернутую шубу широко представлено в материалах по свадьбе разных эпох. Так, на свадьбе Василия III в вывернутой шубе была жена тысяцкого (73). В простом народе обычай ряжения в вывернутую шубу держался и в XX веке. В Вологодской губернии, например, "свекровь, встречая молодых от венца, надевала шубу, шерстью наружу, и подкатывалась под ноги молодой. Та шупала и спрашивала: "А што это, матушка, мохнато? - "А жить будете и богато," - отвечала свекровь" (74). Многочисленные примеры свадебного ряжения в "мохнатость" приведены в книге Б.А. Успенского "Филологические разыскания в области славянских древностей". Маска зверя как бы зеркально повторяется в материальных компонентах: шерстяные дорожки, салфетки, овчины и т.д. Что скрывается за маской зверя? Как она соотносится с народным календарем? Решение вопроса, думается, лежит в терминологии свадебных чинов, а также в лексике народной лирики с мотивами свадьбы. Характерна соотнесенность мохнатости, вывернутой шубы с медведем. Так, П.В. Шейн приводил примеры, когда старуху, которая встречала молодых в вывернутой шубе, прямо называли медведем (75).



Медведем, медведицей могут именоваться и другие участники свадебного обряда (76). В лирических необрядовых песнях, сюжетно связанных со вступлением молодой в новую семью, образ медведицы стал соотноситься с молодой, но с негативной оценкой: "К нам медведицу ведут" (77). Эти песни, очевидно, позднего времени. В них отразилось разрушение древней архаики и в то же время сохранение генетической памяти о том, что нужно упоминать медведицу. Но из тотемного состава медведица к тому времени переведена народным художественным вымыслом в иной мир - злобный и хитрый. Песенный образ - свидетельство разрушения архаики, забвения содержательной стороны символики медведя. В свадьбе же он сохранился в силу традиции, хотя, естественно, воспринимался в позднее время по иному. На первый план выдвинулось игривое, с комическим оттенком начало. Ряжение свекрови соответствует святочному надеванию маски медведя. Свадебный мортв представляет собой один из элементов некогда целостной обрядности, посвященной зимнему солнцевороту. В нем, вероятно, можно видеть и форму почитания предка и подведение молодой семьи под патронаж тотема, наделенного огромной силой. Б.А.Успенский за образом медведя увидел более архаическую ступень - всесильного бога Волоса. Ряжение свекрови отвечало атмосфере святочного карнавала, сердцевиной которого была идея плодородия и богатства.

3.4.9. УТРО В ДОМЕ МОЛОДЫХ

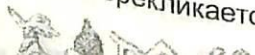
В традиции двоеданской свадьбы второй день отмечен метением молодой сора и соломы, разбросанных по полу. Семантика обряда не сводится к приобщению молодой к культу предков. Есть прямое свидетельство о выходе обряда на земледельческую обрядность. Так, по сообщению П.С.Ефименко, в Архангельской губернии метение сора молодой имеет название пахоты: "невеста пашет" (78). Эта пахота перекликается с новогодней запашкой

снега, направленной, по мифологическим воззрениям, на повышение плодородия земли. С магией плодородия и культом предков связан обычай выпекания блинов и угощения ими в доме тестя на второй день свадьбы ("Самохвалово-91." С.70). В Сунгурове невеста пекла блины в новом доме и угощала всех присутствующих, за что ее одаривали. "На блины положили", - так определялись подарки, сделанные молодым ("Сунгурово95". С.49). Народившаяся семья начинала жить и развиваться.

3.5. БРАКИ ВНЕ СВАДЕБНОГО ВРЕМЕНИ

3.5.1. НАКАЗАНИЕ ЗА БЕЗБРАЧИЕ

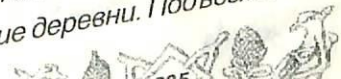
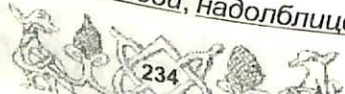
О том, что заключение брака связано главным образом с перидом зимнего солнцеворота и о том, что празднества, посвященные этому обряду, являются составной частью календарной земледельческой обрядности, свидетельствуют обычаи наказания за безбрачие, отправляемые на Масленицу, а также те формы брака, которые не практиковались в свадебное время и приходились только на Масленицу. Парня, которому вышел отказ в сватовстве и оставшегося холостым, "мыли" (натирали) снегом и сажали под колдоб ("Яутла-90". С.136). В Мостовке было принято кататься на парубе ("Яутла-90". С.136). В Мостовке было принято кататься на парубе, которому вышел отказ в сватовстве ("Мостовка-89". С.75). Не прощалось и девушке, если она не заканчивала год замужеством. В Ершовке и Гладковке Притобольного района не вышедшую замуж девушку подвергали насильственному катанию по деревне на Масленицу. Парни впрягались в сани, возили девушку по всему селу и при этом кричали: "Дыра поспела, дыра поспела" (Зап. от Ф.И.Ивановой, 1903 г.р. в 1980 г., Ершовка. Архив автора). Девушка не имела права избегать столь бесцеремонных затей парней. Видимо, за обычаем стояла серьезная мировоззренческая основа, если



3.5.2. БРАК НАДОЛБОЙ

Брак *надолбой* (*надолблицей*) - это попытки выдать девушку замуж, когда закончится свадебный период, т.е. на Масленицу. Эта форма брака относится устным преданием к прошлому. С.С.Терещенко, 1899 г.р., сославшись на воспоминания своего отца, чело- века памятливого и наблюдательного, рассказал: "Еще во время русско-японской войны обычай "был в силе" ("Прорыв-79." С.32). В меморатах старообрядческих сел хронология бытования брака *надолбой* размыта: "До нашего быта было. Может, и не у нас вовсе. Сказывали ране, запомнила, сама не видела, врать не буду. Будто, если девка засидится, то ее по деревне возили. Это уж когда свадьбы отойдут.. Знать, к Масленке близко. Везут к женихам, навязывают: "Возьмите *надолблицу*! Кому *надолблицу*?" Находились, знать, когда охотники, а то зачем бы возить ста- ли" ("Самохвалово-87". С.139. Информантка Гордиевских А.З., 1901 г.р.). В Ильине обычай тоже относят к отдаленному прошло- му: матерей восьмидесятилетних информантов уже не возили в качестве предлагаемых невест. Однако бытование обычая зафик- сировано в языке и явлениях быта. М.А.Угрюмовой, 1913 г.р., в детстве в случае непослушания "мамонька всегда говорила: "По- сажу, как *надолблицу*, в сани и повезу". Е.Е.Леонтьевой казалось самым немыслимым и позорным наказание, которое обещала ей тетка: "Как *надолблицу* под окошки повезу" ("Ильино-86." С.67). Из поколения в поколение передается форма предложения в жены перестарка. Под окошком спрашивали, нужна ли *надолблицу*. Если нужна, то привезшему говорили: "Вороти дыру на двор". Если не нужна, то отвечали: "Не ширяй, не пыряй." Далее следовало непри- личное добавление ("Ильино-86." С.67). Яутлинские материалы позволяют утверждать, что здесь обычай пристраивать невест *надолблицей* тоже бытовал. По времени года его относят к Масле- нице: "Когда свадьбы отойдут". Информанты утверждают: что на- велинок везли в другие деревни. Подъезжали к дому жениха и крича-

он сформировался и достаточно долго держался. У европейских на- родов тоже были обычаи наказания за безбрачие, неукоснительно соблюдаемые в начале XX века. Причем, запрещалось предприни- мать меры против насмешки. Так, во Франции еще перед второй ми- ровой войной молодежь делала чучела, сделанные с большой степе- нью сходства с определенными холостяками и старыми девами. Чу- чело "таскали по улицам деревни и накануне поста, в "жирный втор- ник", прибавали его к окну или ставили перед дверью дома" (79) не исполнившего свой долг лица. "Лица, подвергавшиеся осмеянию, не решались сами прикоснуться к чучелу, убрать его, иначе им уст- роили бы "кошачий концерт" - шаривари" (80). У сербов в первый день поста "было в обычае срамить засидевшихся невест" (81). "В Словении и Хорватии до недавнего времени публично высмеивали парней и девушек, достигших брачного возраста, но не вступив- ших в брак. Их сажали в свиное корыто и волокли по деревне, или клали бревно у их дома или ставили на крышу фигуру соломенного деда и пр." (82). Примеры можно множить (83). Характерна приуро- ченность насмешек к Масленице или Посту (84). Материалы позво- ляют сделать вывод о том, что даже в XX веке исполнители обычая наказания за безбрачие понимали магическую значимость своих дей- ствий, их связь с земледельческими заботами. В Швейцарии, напри- мер, парни ходили во время весеннего карнавала по деревням, са- жали еще не вышедших замуж девушек в тележку и везли их на даль- нее бесплодное болото, "чтоб они не повредили посевам" (85). Эти бесчинства молодежи имели ритуальное содержание и в истоках, ве- роятно, не носили тот оскорбительный характер, который получили в других регионах России и в странах зарубежной Европы в отноше- нии лиц, не исполнивших свою главную обязанность - вступить в брак (86). На Масленице предпринимались попытки выдать девушку за- муж браком, именуемым *надолбой*, *надолблицей*, *навелинкой*.

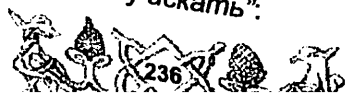


ли: "Невесту привезли!" Если нужда в ней была, то безо всяких затей отвечали: "Нужна". Девушку тут и оставляли, свадьбу не справляли. "И женились, и жили долго, и хорошо жили", - замечают информанты ("Яутла-90." С.37). Структуру обычая удалось записать только в Озерном. "Раз в год можно было пристроить девок, засидевшихся в невестах. Этот день знали все - среда на масленичной неделе. В маленькие саночки на длинной сбреу впрягали лошадь. Девушку сажали в саночки, давали ей в руки самую дорогую вещь из приданого и "везли по женихам". Сопровождал бедолагу отец или кто-то из старших мужчин родни. Он брал в руки большую палку, которой стучал о надолбу-приворотный столб в доме жениха. Выходил хозяин. Его приветствовал привезший невесту:

- Бог в помощь, хозяйева.
- Бог на помощь, - отвечал тот -

Надолбу вам не надобно?

Если "надобно", то в четверг игралась свадьба без долгих хлопот. Если "не надобно", то девушку везли к другому, третьему дому, мчались в другую деревню. Снова стучали палкой о надолбу, снова предлагали невесту ("Озерное-80." С.197). По названию приворотного столба девушек, которых открыто пытались родные пристроить замуж, называли "надолбами". О былом бытовании обычая на Урале и в Зауралье осталась память в слове "надолба", которое и ныне еще можно услышать в этих краях в бранном значении (87). Знаток и собиратель живой народной речи В.И. Даль знал это слово в его многозначности, в т.ч. и в приложении к человеку. Даль ограничился тем, что привел пословицу: "Надолба - тоже хороший человек" (88). Видимо, о самом обычае ему не довелось услышать. Известно это слово и на Русском Севере. Здесь "забеременевшую до брака называли так же, как и старую деву, - надолбо" (89). О браке надолбой свидетельствует корильная песня, записанная в двоеданском Белозерском районе. Она адресована свату, не сумевшему найти дорогу к невесте и вынужденному "надолбу искать".



Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Вдоль по улице идем,
Ничего не разберем.

По невесту ехали,
В огород заехали,

-Дом крестовый, вроде так,
Жених баял впопыхах.

Пива бочку пролили,
Всю капусту полили.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

В избу входим, вроде так,
А невеста-то в усах,

Тыну поклонилися,
Верее молилися:

Во чембарах, во котлах
Да и с трубкою в зубах.

- Веряя, верейушка,
Укажи дороженьку.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Сват, куда ты нас завел?
На мужицкий на постой.

По невесту ехати,
В огород не въехати

Мужиков-то целый рой
Ей-е-е-ей, ой, ой, ой.

Пива бочку не пролить,
Жениха не осрамить.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Сватушко, сватушко,
Бестолковый сватушко.

Мы невесту проморгали
И на свадьбу не попали.

Заворачивай назад,
Будем надолбу искать.
Если к ней приноровиться,
Поучить, не поленишься,
Тоже будет мастерица,
Тоже в жены пригодится.
Сватушко, сватушко,
Наш любимый батюшко (90).

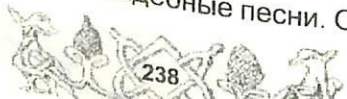
Бытование обычая в европейской части страны подтверждается сообщением о том, что "засидевшихся в девках невест в Деди-



нове возили на салазках по селу, выкликаая: "Колдоба, колдоба! Кому нужна колдоба?" И тут же, если найдутся желающие, просватывали" (91). Однако упоминания об этом обычае даже относительно XIX века в центре России единичны. Как на явление исключительное на него указала Э.В.Померанцева, обратившись к материалам В.Влазнева (92).

Брак надолбой, сохранившись в центрах, законсервировавших архаику, свидетельствует о том, что время образования семей добром образом вплеталось в строго определенные сроки земледельческого календаря - в период зимнего солнцеворота, когда требовалась чело веческая поддержка нарождающемуся светилу. В последующие периоды отправлялись обряды, посвященные молодым семьям.

1. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950. С. 481.
2. Повесть временных лет... С. 10-11.
3. Новгород. первая летопись... С. 484.
4. Русское народное поэтическое творчество / Под ред. А.М.Новиковой. М., 1978. С.73.
5. Осипов Н.О. Ритуал сиб.свад... С. 97; Успенский Тихон. Очерк Юго-Западной половины Шадринского уезда//Пермский сборник. М., 1859. Кн.1. Отд. 4. С. 32.
6. Потанина Р.П. Свадебная поэзия семейских Забайкалья.- Улан-Удэ, 1967. С. 10.
7. Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Рус. свадьба... С. 22.
8. Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь: В 2 т. СПб., 1865. Т.1. С.286; Зеленин Д.К. Опис. рукоп. уч. архива... Т.3. С.1008.
9. Рогов. Материалы для описания быта пермяков//Пермский сборник. М., 1860. Кн.2. Вып.1. С. 114-115.
10. Элиаш Н.М. Русские свадебные песни. Орел, 1966. С.24.

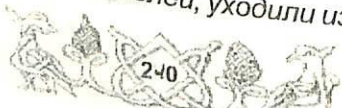


11. Потанина Р.П. Свад. позз. семейс... С. 21.
12. Пр-ский (Предтеченский) Н. Баня, игрище, слушанье и шестое января//Современник. СПб., 1864. Окт.
13. Максимов С. Крестная сила, нечистая сила, неведомая сила. Кемерово, 1991. С. 39 (публикация дана по 20-томному собр. С.В.Максимова (1908 г.), тома 17-й и 18-й).
14. Синозерский М. О выборе невест в Новгородской губернии//ЖС. 1896. Вып. 3-4. Отд.8. С.536.
15. Петровская К.И. Из жизни крестьян села Кургул//Изв. общества арх., ист. и этнографии при Казанском университете.- Казань, 1910. Т.26. Вып. 4. С. 301.
16. Обзор этнографического и сельскохозяйственного состояния Курганского округа и Кургана Тобольской губернии. Курган, 1895. С.256.
17. Зырянов А. Свадьба//Зеленин Д.К. Опис. рукоп. уч. арх. Т.III. С. 1008.
18. Чичеров В.И. Зимний период рус. землед. календ...С. 114.
19. Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Рус. свадьба... С. 22.
20. Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX-нач.ХХ в.//Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С.62.
21. Ровинский И.П. Материалы для этнографии Забайкалья/ Известия СОРГО. 1874. Т.1У. С.129.
22. Русские сказки в ранних записях и публикациях ХУ1-ХУ11 вв. Л., 1971. № 37. 37.
23. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3-х т. М., 1957. № 267.
24. Русские сказки Сибири. Новосибирск, 1977. С.47.
25. Там же. С.68.
26. Там же. С.48.
27. Ончуков Н.Е. Северные сказки//Зап. РГО. СПб., 1905. Т.33. № 46.
28. Рус. сказ. Сиб...С.118.
29. Сумцов Н.Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской



свадьбы //Киевская старина. № 7.

30. Чичеров В.И. Зимний период рус.нар.землед. ка-ленд...С.19.
31. Сахаров И.П. Сказания русского народа. М.,1990. С.328. Характерно примечание о том, что другие сроки - исключение из общего правила: "В некоторых местах свадебными неделями называются дни с 1 сентября до 15 ноября"(Там же).
32. Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С. 44.
33. Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975. С.29.
34. Элиасов Л.Г. Народная поэзия семейских. Улан-Удэ, 1969. С.54. Видимо, следует учесть замечания собирателя о том, что осуждению подвергались самокрутки из богатых семей: "Девушка из богатой семьи, совершавшая такой поступок, проклиналась родителями, от нее отказывались родственники, братья и сестры, она лишалась приданого и наследства". Ф.Ф.Болонев, знающий жизнь семейских изнутри, подобный факт не отметил. В Зауралье самокруток тоже не проклинали. Надо сказать, проклятием здесь не баловались.
35. Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта. Харьков, 1902. С.57.
36. Потанина Р.П. Свад. позз. сем...С.10; Осипов Н.Ф. Ритуал в современных крестьянских меморатах (регион Зауралья)//Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. Тезисы докладов. Челябинск, 1995. Ч.III. С.55; Логиновский К. Свадебные песни и обычаи казаков восточного Забайкалья//Записки Приамурского отд.РГО. Хабаровск, 1899. Т.У, вып.2. С.2; Ровинский И.П. Материалы для этнографии Забайкалья//Изв. СОРГО, 1874. Т.1У. С.129; Попова А.М. Семейские(забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928. С.19; Чесноков А. Свадебные обряды кержаков//ЖС, 1911. Т.1. С.57-96; Зеленин Д.К. Описан.рукоп.уч.архива...Т.3. С.1008(запись А.Н.Зырянова в Далматовском уезде). На Алтае случалось, что "молодые люди противились воле родителей, уходили из дома и тайно вен-



чались(выкрадом или побегом)", не вызывая удивления (Липинская В.А., Сафьянова А.В. Свадебные обряды русского населения Алтая//Рус. свад. обряд...С.186). Вместе с тем есть свидетельства критического отношения к побегу на Русском Севере. Д.М.Балашов охарактеризовал побег как редкостное явление на Вологодчине: "Даже уходили от родителей "побегом". Про одну такую пожилую чету, у которой жизнь шла не всегда согласно, старухи говорили: "Вот ушла самоволкой, убежала из дому. Родители-то не дали. Вот так зато и живут теперь"(Балашов Д.М., Красовская Ю.Е. Русские песни Терского берега. Л., 1969. С. 21).

37. Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь... Т.1. С. 49-50. На Алтае побег был формой защиты своего чувства.

38. Там же. С.6.

39. Многочисленные свидетельства говорят в пользу того, что побег не исключал свадьбу, хотя она проходила в укороченном варианте. Затраты несли родители жениха, как и в свадьбе добром, с согласия родителей невесты. К тому же исполнялись многие обряды. Так, А.Эпов отмечал, что брак самокруткой приводил к сокращению только некоторых обрядов, например, бани (Эпов А. Свадебные обряды и песни Чикойского края в 80-х годах прошлого века/Известия кафедры Прибайкальеведения (при Прибайкальском на-родном Университете). 1921. № 21. С.10). Рогов тоже увидел, что побег вовсе не исключает свадебную обрядность: "В доме жениха беглая свадьба отправлялась так же, как и свадьба формальная" (Рогов. Матер.для описан. быта пермяков...С.115).

40. Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С.46.

41. Логиновских К. Свад. песни и обыч. казаков вост. За-байк... С.2-3.

42. Эпов А. Свад. обр. и песни Чикойск. края...С.24.

43. Потанина Р.П. Свад. позз. сем. Забайк...С.10.

44. Болонев Ф.Ф. склонен видеть в браке-побеге "отголосок того свадебного обычая умыкания невест с игрищ", о котором пи-



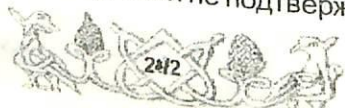
сал "отец русской истории в "Повести временных лет"(Болонев Ф.Ф. Календ. обыч. и обряды...С.29).

45. Потанина Р.П. Свад. поэт. семейск...С.10.

46. Случаи умыкания в конце 20-х г. XX века отмечены в Поволжье. Один из примеров приведен Ф.В. Плесовским. В с.Чупрове Усть-Вымского уезда 16 февраля 1927 года один из парней решил украсть невесту. Решил-украл, но его догнали, невесту отобрали. На другой день он сделал набег на вечеринку, где была дорогая ему девушка. Он ее снова украл и только вмешательство милиции помогло освободиться ей. Об этом сообщалось в одной из газет с характерным заключением: "Не мешало бы, пожалуй, внушить ретивому жениху, что такие приемы женитьбы уже устарели и не могут иметь место в советской республике"(Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С.148).

47. Показательны наблюдения, сделанные в 1897-1908 г. в Чердынском уезде Пермской губернии. Автор публикации "Среди кержачков" А.Чесноков, охарактеризовав эти места как "глухомань", сообщает о трех формах брака у кержачков: умыкание с согласия невесты, умыкание без согласия невесты и "со сватовством-сговором".(Чесноков А. Среди кержачков//Пермская земская неделя. 1908. № 11-15).

48. Большинство заключенных браков приходилось на возраст молодых людей: "мужчин-до 22 лет(51,9%), женщин - до 20 лет (53,6%). Максимум браков у мужчин приходится на возраст 18 лет, после 22 лет возможность у них вступить в брак резко уменьшается, у женщин же этот максимум приходится на возраст 17-19 лет, резко уменьшается после 20-21 года"(Свищев П.А. Народонаселение Зауралья конца XIX-начала XX веков// Земля Курганская: Прошлое и настоящее. Краеведческий сборник, выпуск 20. Курган, 1997. С.198). Сообщения о громадной разнице возраста невесты и жениха в Сибири, когда она чуть ли не на руках носила будущего мужа, материалами Зауралья не подтверждаются."Так, среди



вступивших в брак в 1895-1902 г. в Марайской волости из 585 вступивших в брак мужчин только 7(1,2%) были моложе 18 лет..."(Свищев П.А. Народонаселение Зауралья...С.197).

49. ГАКО, ф.98, оп.1, д.14 л.141.

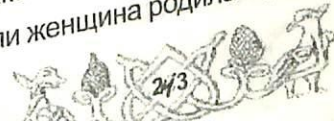
50. Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия русской девицы //ЖС, 1911, отдельный оттиск. С.234-246.

51. Само слово и понятие характерны для Сибири:Потанина Р.П. Свад. поэт. семейск...С.27; Осипов Н. Ритуал сиб. свад...С.96-97; Пейзен Г. Этнографические очерки Минусинского и Канского округов Енисейской губ.//ЖС, 1903, в. III-IV. С.322-333 и др.

52. Лебедева А.А. Справедливо отметила, что на калым снаряжается к венцу невеста по распоряжению же самого жениха (Лебедева А.А. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии(XIX-нач. XX веков)//Рус. нар. св. обряд...С.204.

53. Сравним с требованиями к материальному состоянию невесты в регионах, расположенных к западу от Урала (Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Михайличенко Е.В. Общинный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973. С.135).

54. Требования, предъявляемые невесте в отношении ее непопечности, характерны для старообрядцев разных регионов. На Алтае, например, оступившиеся девушки тоже были "не на моде". Особенное неуважение вызывала та из них, которая имела несчастье родить ребенка вне брака. Внебрачные дети были так редки, что их наличие приравнялось к воровству. Здесь больше всего проверяли, подыскивая невесту, "чтобы в семье не было воров и суразов" (так называли незаконнорожденных детей)...Внебрачная связь у старожилов Алтая считалась одним из самых больших проступков. Вопрос о наказании за нее решался на сельском сходе. Провинившуюся заставляли мести улицу или надевали на голову корзину и водили в таком виде по селу, после чего она не смела показываться людям. Если женщина родила "сураза", то даже ее внучка



считалась плохой невестой”(Липинская В.А., Сафьянова А.В. Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа//Рус. нар. св. обряд...С.137). На вопрос о том, имела ли преимущества относительно замужества родившая вне брака женщина, Е.Е.Леонтьева (1921 г.р.) вскинула руки и закачала из стороны в сторону головой: “Ой, е! Новости. Вы чо, девки? Мороз по коже. Сроду не слыхивали, чтобы так-то”(“Ильино-97”. С.4 об.).

55. Зеленин Д. Черты быта усть-усеновских староверов. Казань, 1905. С.421.

56. Элиасов Л.Е. Народная поэзия семейских. Улан-Удэ, 1969. С.61.

57. Париллов Н.Г. Русский фольклор Нарыма. Новосибирск, 1948; Попова А.М. Семейские (забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928; Протасов Н.П. Песни забайкальских старообрядцев. Иркутск, 1926. Заметим, что из ста опубликованных Н.П.Протасовым песен только восемь свадебных. Не широк круг песен в монографии Р.П.Потаниной. Незавершенность песенного репертуара характерна и для свадьбы старообрядцев Латгалии; Макашина Т.С. Свадебный обряд русского населения Латгалии//Рус. св. обряд...С. 142).

58. Кагаров Е.О. О значении некоторых русских свадебных обрядов//Изв. Акад. наук, 1917. N 9. С.646.

59. Славян. мифолог...С.105.

60. Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.-Л., 1966. С.247.

61. Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII-первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979. С.236.

62. Славян. мифолог...С.319.

63. Р.П.Потанина отметила вовлечение в свадьбу семейских игровых и хороводных песен (Потанина Р.П. Свад. поэз. Забайк...С.104-105).

64. Термин “подклет” широко бытует в Сибири (Миненко Н.А. Рус. крест. семья...С.250). Он означает отдельную избу во дворе, комнату в полуподвальном помещении-подклет или комната в доме/Даль В.И. Толковый словарь... Т.111. С.453.

65. Мифы нар. мира...Т.1. С.427.

66. Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С.104-105.

67. Громыко М.М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII-XIX веков//Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII-нач. XXв. Новосибирск, 1975. С.74.

68. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С.62.

69. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С.198.

70. Там же.

71. Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С.132.

72. Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образов. Л., 1988. С.10.

73. Соловьев С.М. История России с древнейших времен: В 15т. М., 1960. Т.III. С.308. В северных селах Зауралья, известных большим процентом старообрядчества, тоже бытовал обычай встречи молодых свекровью, нарядившейся в вывернутую шубу (Зеленин Д.К. Описан. рукоп. уч. архива...Т.III. С.1035).

74. Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба...С.23.

75. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: В 3 т. СПб., 1903. Т.III. С.463.

76. Успенский Б.А. Филолог. разыскания...С.103.

77. Варенцев В. Сборник песен Самарского края. СПб., 1862. N 40.

78. Успенский Б.А. Филолог. разыскания...С.101-104.

79. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч.1. С.82.

80. Русские материалы не многочисленны. Интересны сведения, опубликованные П.В.Шейном, касающиеся девушек, а также времени отправления обычая. В первый понедельник Великого поста парни, собравшись гурьбой, берут ступу, в которой обыкновенно толкут кутью, обвязывают нижнюю часть ее веревкой и таскают ее по улице. Поравнявшись с домом, где есть совершеннолетняя девушка, заходят туда, ставят среди хаты ступу и там среди шуток и смеха стараются захватить какую-нибудь вещь, принадлежащую



девушке: платок, башмаки, пояс, свитку и проч.”(Шейн П.В. Материалы...Т.III, отд.”. С.382). Подобный “грабеж” совершался в другом доме. Собранное относилось в кабак, где девушки вынуждены были выкупать свои вещи. В Истолковании П.В.Шейна ступа служила укором девушкам, не вышедшим замуж в “истекшее мясопустие”. В ряде мест “в этот же день молодые люди на улице незаметно подвешивают на булавах сзади к платью барышням колодки, куклы и проч.”(Шейн П.В. Материалы...Т.III, отд. 2. С.382). У многих европейских народов обычай наказания за безбрачие был товал до середины XX века (Календ. обыч. и обряды... 1977. Венсен. праздн...С.35).

81. Там же.
82. Там же. С.252.
83. Там же. С.247.
84. Там же. С.142, 179, 193, 203, 204, 205.
85. У венгров “в среду первой недели поста к дверям дома девушки бросали глиняный горшок, наполненный мусором”(Календ. обыч. и обряды...1977. С.193).
86. Календ. обыч. и обряды...1977. С.179).
87. Федорова В.П. За словом-обычай//Русская речь, 1983, №2, С.122.
88. Даль В.И. Толковый словарь...Т.II. С.398.
89. Бернштам Т.А. Молодежь в обряд. жизни...С.40.
90. Федорова В.П. Свадьба на Ирюме. С.39-40.
91. Архив государственного музея этнографии Ф.Тенишева. Рязанская губерния. Зарайский уезд. Корреспондент В.Влазнев. Разд. I, п.407-412, л. 21.
92. Померанцева Э.Ф. Фольклорный репертуар одного села за 100 лет// Русский фольклор. Т.XVI. М., С.239.



Глава IV МОЛОДОЖЕНЫ

Особый статус вступивших в брак людей подчеркнут терминологией: молодожены, новожены, молодые. Жену называли молодой, молодой, молодой, молодой. Мужа - молодым. Период новоженства длился год. Это был переходный период от свободной молодости к полнокровной семейной жизни с ее заботами, детьми, радостями и печалью. В течение года молодая входила в обязанности жизни новой семьи, познавала ее правила, усваивала обязанности, осознавала свою ответственность будущей матери и жены. Свекровь учила невестку своим порядкам. Свидетельства информантов позволяют говорить, что обряды с молодоженами активно бытовали в конце 30-х г. XX века. Революционную неприимимость по отношению к старинной народной культуре дополнило фашистское нашествие, убившее женихов, оставившее крашивых, полных сил невест девками-вековухами. Редко игрались свадьбы, сужался круг послесвадебных обрядов. Одни из них совсем разрушились, другие бытуют до сегодняшнего дня. Традиционные обряды, посвященные молодым, представлены тремя группами:

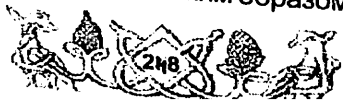
1. Семейные.
2. Ограниченные своим селом.
3. Обряды целой округи.

4.1. СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

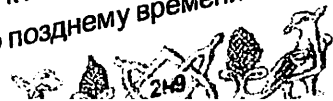
Узкосемейные обряды, замкнутые рамками породнившихся семей, не закреплены за конкретным пространством. Так, на второй день свекровь проверяла сноровку и хозяйственную хватку молодой. Когда расходились гости, семья мужа садилась за стол. Свек-



ровь занимала место напротив снохи и смотрела, как та ела. Если невестка ела быстро и аккуратно, то ожидалось, что она будет хорошей работницей. Хорошей приметой считалось также, если при еде серьги у снохи дрожат. Значит, в дом вошел человек с живинкой. "А котора седет, да шамкат, да шамкат, ну нет толку не будет" ("Мостовка-89". С.22). На второй день свадьбы молодую подводили под благословение. Этот обычай сохранился даже в тридцатые годы, хотя среда его бытования, кажется, ограничена старообрядчеством (1). Обычаю благословения в научной литературе дается негативная оценка как фактору, который призван воспитать в женщине покорность (2). Информанты тоже отзываются о нем крайне неодобрительно, считая, что старшие в новом доме стараются напомнить: "Подневольная". Они сходятся во мнении, что обычай ставил молодую в униженное положение. Суть обычая состояла в том, что молодая должна была просить у свекрови, свекра, деда, бабушки благословения на любую работу: "Мамонька, благословите за водой идти". - "Бог благословит". За что бы ни бралась молодая, она благословлялась. Неблагословенная работа не принималась, а муж мог по совету старших "поучить" жену за то, что нарушила заведенный порядок ("Самохвалово-85". С.161). Обычай, конечно, был в тягость молодым, т.к. в девушках они его не исполняли. Забывались, не благословлялись, наказывались (3) обижались, ждали истечения года или рождения ребенка, чтобы братья за дела самостоятельно ("Самохвалово-87". С.110). Понять истоки и суть обычая можно с учетом того, что в основе значимых обычаев всегда лежит положительное начало, затемненное временем. Обычай, направленный только на унижение женщины, не прижился бы, тем более там, где она была еще и помощницей в ведении большого хозяйства, т.е. в какой-то мере экономически защищенной. Одно из значений данного слова, приведенное В.И.Далем, указывает на то, что обычай имел цель давать "согласие, соизволение: разрешать, дозволять" (4). Таким образом, обычай изначально



но был формой позволения невестке делать какие-то дела, но с определенным условием: получить не столько дозволение, сколько благословение самого бога. Старшие при этом были только передаточным звеном между молодой и богом, что соответствует двояданскому зауральскому обычаю не тревожить бога самому, а обращаться к нему через святых - посредников. Посредником считалась и Богородица. В старообрядческих святочках устного бытования каждому святому приписано патронирование определенной области жизни человека, его состояния и деятельности. Не возбранялось обращение к Богу напрямую, но тогда не ожидалось должного эффекта (5). Но истоки обычая, думается, в ином - в статусе молодой как существа лиминального, опасного своим положением переходного состояния (6). На переход в полноценное женское состояние давался год, в течение которого требовались меры предосторожности. Одной из них стало христианское обращение за благословением, вписавшееся в мифологические представления. Вероятно, формирование обычая благословения вызвано также тем, что молодая видилась человеком чужого мира, что тоже обязывало к апотропеям, предотвращающим возможное опасное воздействие чужой стороны. О мировоззренческой основе обычая говорит факт его длительного бытования в замкнутой среде, сохранившей архаику (7). С течением времени он превратился в средство контроля за действиями молодой. К семейным относятся умиловительные обряды, в частности, приобщение молодой к культу дома, к культу предков новой семьи. Материалы отмечают подведение молодички к печи - древнему домашнему культовому очагу. Она должна была испечь блины. Не забудем, что блины - обязательное блюдо похоронного обряда. Древний смысл этого действия - покормить предков с целью вызвать их расположение к новому члену семьи, будущим детям. С течением времени исконный смысл подведения молодой к печи забывался. На поверхности оставалось то, что было понятно позднему времени - испытание умений моло-



дой. Взгляд конца XIX века на обычай, повелевавший молодухе печь блины как на испытание ее подготовленности к домашним делам, отразил Н.Осипов, записавший свадьбу в д.Нагорской современного Притобольного района. По его свидетельству, молодуха начинала *"первую работу в доме мужа - стряпать блины; конечно, свекровь заведет их и начнет работу, показывая молодой все подробности; молодая, приняв благословение от свекра и свекрови и поцеловав мужа, продолжает начатую свекровью работу"* (8). Еще более отчетливо обучающая роль подведения молодки к печи проявилась в материалах других губерний. Так, в Пензенской губернии свекровь брала сковородник, стучала и грозила на новобрачную, приговаривая: *"Слушай, молодая! Почитай меня, слушайся во всем и люби, как свою мать."* (9).

На Русском Севере *"молодица выходила в общую комнату, вешала свое полотенце (утренник) у рукомойника, кланялась свекрови и и спрашивала: "Матушка, что делать?" И свекровь давала ей какое-нибудь задание - спрясть немножко пряжи, вынести корм скоту, выпечь три блина и т.п., делая при этом замечания: "Свекровь учит". Если молодица не получала никакого задания, значит, свекровь ее в семью не приняла, это было бесчестьем."* (10).

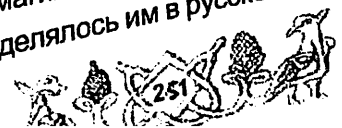
Аналогичную судьбу имеет обычай метения сора, сохранившийся и поныне. Связанный истоками с культом дома, предков, он воспринимался исполнителями и участниками свадьбы еще столетней давности как испытание и наставление молодой. Обратимся к публикации Н.Осипова: *"После стряпни блинов молодая начинает другую работу - мети избу; опять кланяется в ноги свекру и свекрови и получает от последней веник, причем, свекровь приговаривает общеизвестную поговорку: "Избу мети, а сор на улицу не кидай."* (11). Разновидностью метения сора является мытье полов молодкой. В Мостовке после того, как закончится послесвадебный семейный обед, начиналась уборка дома: мыли полы, по-



толки, лавки, окна, для чего грели много воды. Молодая должна была так вымыть, используя речной песок, чтобы пол и лавки желтели, а между половицами не осталось бы воды (*"Мостовка-89."* С.22). Информанты конца XX века рассматривают обычай как средство проверки приученности молодой к обязанностям жены, хозяйки. В родительском доме молодой наиболее характерным был обычай одаривания пасхальным паем яиц. По всем старообрядческим селам Шатровского района было принято выделять пасхальный пай яиц каждому члену семьи, в том числе молодым и *"родителям"*, т.е. покойникам. Когда куры начинали активно откладывать яйца, определялся порядок получения пая: со старшего или младшего. Сегодня дед получит свой пай, завтра - бабушка, далее - отец, мать, дети. Своим паем можно распоряжаться, как душе угодно (*"Самохвалово-91."* С.66).

4.2. МЕСТО МОЛОДОЖЕНОВ В ПРАЗДНИКЕ МАСЛЕНИЦЫ

Ключ к расшифровке обрядов, посвященных молодоженам в весенний период, дают материалы, в которых раскрывается взгляд на молодую семью как на продуцирующую силу, воздействующую на плодородность. Один из информантов, 58-летний Н.С.Бовкунов (Курган) недавно жаловался мне, что в саду у него, несмотря на большой уход, мало что растет. Причину видит в том, что состарилась и обессилела мать, заводившая сад. Вместе с ней лишается силы и земля, *"сколько об нее ни колотись"*. Было время, когда по первому году замужества его мать дала какой-то дивный импульс хозяйству свекра: овцы приносили по три ягненка, корова - по два теленка, *"птица дурум шла"*. Любила ее свекровь, и свекор жалел: *"Такая хозяйка пришла. Ханули ее силы, и все гибнет"* (Архив автора). Благотворная магия новоженнов легко прочитывается в том внимании, которое уделялось им в русской и европейской обрядно-

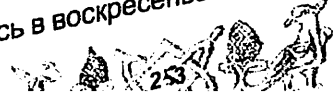


сти в период приближения весенних полевых работ. Так у немцев самая молодая из замужних женщин последнего года должна была ходить по селу в объемной юбке на обручах, что символизировало здоровье, силу, богатство, изобилие. К тому же она несла корзину, в которую собирали шпик, яйца, водку (12). Предполагалось, что пышность молодой распространится на природу. Внимание к новоженам объясняется весенними заботами земледельца. Молодежь стояла на первой ступеньке обрядов, закладывающих благополучие целого года. На вторую ступеньку, но не зимой, а весной, поднимались молодые, как бы закрепляя то, что сделано ранее. Прислушаемся к следующему мнению С.А.Токарева: "Вероятно, состав участников каждого обряда зависит от смысла этого обряда... В тех обрядах, которые имели, например, функцию плодородия (в том числе и рождения новых членов общины), активную роль играла молодежь" (13). Европейские и русские материалы свидетельствуют о многообразных обрядах, посвященных молодоженам. Однако у зауральских старообрядцев зафиксирована немногочисленность обрядовых действий с молодоженами. Они входили в архаический фонд обычаев, которые уже в конце XIX века исполнялись по традиции, утратив в глазах их носителей былую содержательность. Обряды воспринимались как игра, забава. Но за внешним обликом праздника даже в 30-е г. XX века угадывается серьезное содержание, в частности, аграрная предназначенность. Внешние развлечения, разгул, обилие еды не заслонили извечные заботы земледельцев. Как и повсеместно, молодые "должны были участвовать в ряде церемоний, пройти некоторые испытания..." (14). Бытовал обычай катания молодых с гор. В Зауралье обычай сохранился в активной жизни до конца 30-х г. ("Мостовка-89". С.103; "Яутла-90." С.69). Молодые не имели права сидеть на Масленице дома. С.В.Максимов отмечал обязательность катания с гор молодоженов, которые как бы выполняли неписанный долг. Как он заметил, молодые "всех больше катаются,...так как обы-



чай налагает на них как бы обязанность выезжать в люди и отдавать визиты всем, кто пировал у них на свадьбе" (15). Не случайно в ряде регионов России благополучие наступившего года связывалось с количеством новых семейных пар. Так на Пинеге той деревне было почетнее, где было больше молодых. "Здесь каждому новобрачному вменяется в обязанность скатить с горки свою молодую жену." (16).

Продуцирующая магия новоженов легко прочитывается в немецкой обрядности. Они обязаны были на Масленицу кропить "святой" водой поля (17). Как писала В.К.Соколова, катанию с гор "первоначально приписывалось магическое значение. Это можно видеть и в сохранившемся кое-где еще в начале XX века пережитке "кататься на долгий лен". Так в Кубенском уезде Вологодской губернии с гор катались и замужние женщины. Делалось это не только ради развлечения. Считалось, что если скатишься удачно, то и лен будет хорошим." (18). Молодожены знали об обязанности быть на ледяных катушках. Связь молодоженов с аграрной магией в ряде компонентов праздника обнаруживают обычаи конца 30-х г. XX века. В частности, в Ильине катушки набивали соломой и навозом. Делались они заранее, хотя легче было построить горы из снега перед Масленицей. Горку-катушку здесь строили на козлах. Они сколачивались осенью. Внутрь горки набивались навоз и солома. Солома и навоз - символы хлеба и скота. В обязанность новоженов вменялось не только простое катание, но и катание с откровенной эротической окрашенностью. Молодых укладывали, а на них наваливались все, кто мог ("Яутла-90." С.69). Такая "куча мала" каталась по всей горке, набитой соломой и навозом ("Ильино-86." С.68). Разрушение обряда привело к тому, что кое-где из "кучи малы" стали исключать молодую, оставляя только молодого. Видимо, верх брали благоразумие, боязнь навредить женщине. Аналогичный пример приведен В.Н.Серебрянниковым из Пермской губернии. В 20-е г. XX века здесь в воскресенье под вечер "женатые мужики



эротической. окраске смерти, что и нашло свое широкое и повсеместное отражение в фольклоре самых разных народов мира" (29).

Другие обряды Масленицы, посвященные новоженам, у старообрядцев Зауралья не замечены, хотя материалы других регионов говорят о многообразии действий с молодыми. Приведя обширные данные по масленичным обычаям, С.В.Максимов высказал *"предположение, что масленица в отдаленной древности была праздником, специально устраиваемым только для молодых супругов: для них пеклись блины и оладьи, для них заготавливалось пиво и вино, для них закупались сладости. И только впоследствии этот праздник молодых стал общим праздником"* (30). В.К.Соколова, сопоставив русский, украинский и белорусский праздники, тоже отметила, что большая часть обрядов посвящена новоженам. Выдвижение на первый план новобрачных дало ей повод вслед за С.В.Максимовым утверждать, что Масленица - *"праздник молодоженов. Молодые, недавно поженившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию земли. Участвуя в обряде, они как бы получали здоровье, силу, укрепляли семью, способствовали продолжению рода"* (31). Как видим, подчеркнута бинарность действий с новоженами. С одной стороны, исполнение обрядов, по языческим воззрениям, вызывает плодородность земли, а, с другой, - оказывает благотворное влияние на семью, придает молодоженам силы, так необходимые для продолжения рода.

4.3. ОБРЯДЫ ВЕЛИКОГО ПОСТА

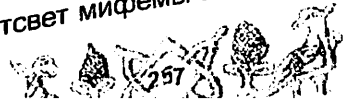
Большое значение молодоженов в весенней календарной обрядности в Зауралье выявляют обряды, совершавшиеся во время Великого поста. В центре внимания оказывались семья и молодая. Большая часть этих обрядов выходила за рамки села и становилась в центре обрядности целой округи. Логика пространственного



совершения обрядов, посвященных молодоженам, соотносится с принципом построения лирической песни: ступенчатым расширением. Первые обряды совершались в семье, затем в селе. Далее молодые выходили на простор округи, преодолев подготовительную ступень.

4.3.1. КАРАЛИШНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

В обрядах Великого поста выделяется *каралишно* (караличное) воскресенье, известное и в других старообрядческих регионах, и *"беседки"*. Они бытуют и сейчас ("Самохвалово-85." С.17; "Самохвалово-91." С.70; "Мостовка-89." С.75; "Яутла-90." С.69; "Сунгурово-95." С.48). Суть его в том, что теща обязана была в первый год замужества дочери привезти в дом *сватовъев* несколько коробов *каралек* - плетеных пирогов, сделанных из тонких жгутов теста. В ответ зять дарил теще до 200 веретен, которые она частично раздавала тем, кто помогал стряпать каральки. Кроме того, теще в качестве подарка преподносилось платье или материал на платье. Так как теперь чаще всего бывает единственный зять, то теща года три везет каральки, проявляя уважение к нему ("Мостовка-89." С.76). Встречать тещу выходило все село, ей перегораживали дорогу с тем, чтобы получить каральку. Время обряда определено точно: первое или второе воскресенье Великого поста. Караличное воскресенье пронизано архаикой. В первую очередь это касается сакральности главного предмета - хлеба, который выступает как *"символ достатка, изобилия и материального благополучия"* (32), обрядовый дар; Большое число каралек, их украшенность изюмом, конфетами, цветным маком изначально означало пожелание богатства и цветущей жизни. Формой каралек подчеркивалась значимость свадебных чинов в жизни молодой семьи. Так тысяцкому дарили каральку в форме шляпы, подчеркивая его высокий статус ("Мостовка-89." С.75). Не исключено, что на данную форму каральки оказал влияние отсвет мифемы шапки, соотнесенной с богат-



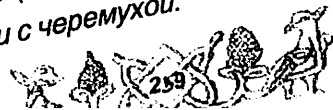
ством, множеством и плодотворной эротикой(33). Аналогичное значение имеют нитки, которые запекали в каральку. Пожелание богатства содержит такое действие, как разламывание "шляпы" над головой тысяцкого (34). Нити рассыпались по плечам, вызывая еще в 30-е г. XX века смех собравшихся ("Мостовка-89." С.75). Материал позволяет поставить вопрос о том, что же стоит за поздним одариванием обрядового хлеба? Разрывание каралек, поедание их селом отголосок какой-то древней коллективной жертвы ради молодых семей. Кому приносилась жертва? Нити, шапка выводят на культ могущественного бога Волоса. Символика другой формы каральки, адресованной жениху, - рыбы имеет соотнесенность с детородностью. Известен в мировом фольклоре мотив беременности от съеденной рыбы (35). Представление о связи рыб "с душами умерших, находящимися на том свете" (36), позволяет увидеть в обряде каралек жертвоприношение предкам, что соответствует изначальному взгляду на рождающую смерть, на рождение через смерть. "Устойчивость представлений о том, что мертвый может способствовать плодородию, чрезвычайно велика", - пишет В.И.Еремина (37). Каральки - рыбы, следовательно, направлены на то, чтобы сделать молодоженов плодовитыми, что должно отождествляться плодородностью земли и всего, дающего плод. Необходимость соблюдения обряда способствовала утверждению обычая оказывать помощь молодой - сироте. Ей каральки стряпали всем миром "за ради бога" ("Шатрово-87." С.78). Сиротская семья тоже получала обрядовый хлеб, как положено по обычаю. В ряде старожильческих сел, в которых селились и старообрядцы, "до колхозов" держался обычай, имевший название "беседки" (38). Сценарий беседок: "На первых неделях Великого поста, как в с. Ушаковском Пермской губернии, так и в окрестных селах и деревнях, у крестьян есть обычай: в том доме, где есть молодая (вновь взятая сноха), делать беседки. На беседки собираются по приглашению и только женщины. Каждая из них, отправляясь на беседку,



надевает свою лучшую одежду - новый сарафан, новую рубаху, новый платок - и берет какое-нибудь рукоделье: прясницу или шитье. Без 20 или 25 редко обходились такие беседки. Начались они около второго часа по полудни (по-крестьянски, около паужины) и оканчивались с закатом солнца. Вина на беседках не пьют, пьют одно пиво; песен не поют. Всего интереснее на беседках - ужин. Каждая хозяйка старается как можно больше приготовить кушаний. И чем больше поставлено, тем больше чести для гостей и славы для стряпухи. Чтобы лучше видеть число и разнообразие блюд, привожу здесь полный список кушаний в том порядке, как они подаются на стол

Б Л Ю Д А

1. Пирог с капустой.
2. Картофель, крошенный с уксусом.
3. Грузди соленые в соку (из конопляного семени. Семя толкут в ступе, потом разводят водой).
4. Каша из проса.
5. Каша из ячменной крупы.
6. Каша из овсяной крупы.
7. Каша из картофеля.
8. Каша морковная.
9. Сусло с сушеным вишеньем.
10. Пирог с вишеньем.
11. Пирог с глублинкой.
12. Сусло с сушеной морковью.
13. Кисель пшеничный с медом и изюмом.
14. Сусло с глублинкой.
15. Пирог с сушеной черемухой.
16. Сусло с черемухой.
17. Оладьи в масле, посыпанные сахаром.
18. Пирожки (маленькие) с маком.
19. Пирожки с черемухой.

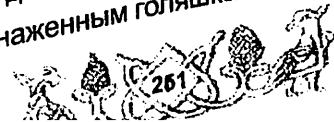


20. Блины с маслом.
21. Кисель гороховый с маслом.
22. Пирог с изюмом.
23. Огурцы соленые.
24. Каравай просяной с маслом.
25. Капуста квашеная.
26. Мак толченый, разведенный суслом - для маканья куском.
27. Черемуха толченая, разведенная суслом для маканья куском.
28. Брусника, умятая мутовкой и разведенная для маканья куском.
29. Клюква, посыпанная сахаром.
30. Пирог с морковью.

Пирог с морковью, или морковник, всегда подается последним и называется выгонщиком, то есть что после него на стол ничего не будет поставлено и гости должны выйти из-за стола. Выйдя из-за стола и помолясь богу, гостюшки хватают угощавшую их хозяйку, валят ее на поставленную среди избы скамейку и, загнув рубаху и сарафан, хлещут голиком по голяшкам и по чему попало. Такой же операции подвергается и молодая, если она заблаговременно не успела убежать и спрятаться. Потом гостюшки срывают друг у дружки с головы платки и шашмуры - и все это делается не ради какой-нибудь цели или поверья, а так - шалости ради. Затем, уже добром поблагодарив хозяйку беседки за угощение и распростившись, гости чинно расходятся по домам" (39). Хотя сам собиратель не мог верно объяснить сущность беседок, его запись имеет огромное значение. Она открыла редкостную страницу народной обрядности, связанной с первым годом брачного союза, а также местом семейной обрядности в обычаях сельскохозяйственного календаря. Запись беседок, связанных с первым годом жизни молодухи, расширяет



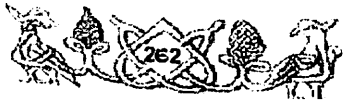
представление об общественном внимании к молодым семьям и утверждает в мысли, что оно не было случайным. Смысл этого интереса становится понятным, если учесть, что совершение брака "считалось нужным в целях воздействовать на плодородие земли" (40). Очевидным представляется ритуально-магическое значение обилия яств. Зауральские беседки, удачно открытые А.Я.Кокосовым, интересны как органическое объединение календарной и семейной обрядности. Семейный праздник, как видим, приурочен к определенному календарному отрезку. Кроме того, "беседки" выходили за рамки семьи и становились событием села. Одним из элементов обряда было кумление, посестримство. Оно проявлялось в обмене платками. Эзотерический характер ритуала, его своеобразная закрытость (собиралась только женская часть населения), кумление позволяют сделать предположение о том, что в основе беседок лежало обрядовое оформление перехода молодой в иной статус - замужней женщины. То, что А.Я.Кокосову показалось шалостью, пришло из глубины веков и несло магический смысл. Женщины, обмениваясь платками и шашмурами, следовали древней традиции установления женского родства. Присутствие на беседках одних только женщин свидетельствует о стремлении сохранить тайну обряда и о серьезном отношении к нему (41). "Беседки" по своей функции, содержанию и временной приуроченности близки к обряду "Бабские брыксы", который Ф.Ф.Болонев рассматривает как "пример женского ритуального союза", "реликт, воспоминание о когда-то существовавшем женском ритуальном обществе, в котором половозрастные группы были противопоставлены родственным связям" (42). Еще раз подчеркнем, что женский союз некогда имел целью ритуально оформить принятие молодой в женскую группу, узаконить переход в новую половозрастную группу, закрепить ее право быть своей в определенной женской среде. Древность "беседок" данного типа обнаруживает "операция" хлестания голиком по обнаженным голяшкам хозяйки дома и молодой.



Смысл хлестания становится ясным, если учесть, что голиком в Зауралье называли уже использованный березовый банный веник с двора. Хлестание - вид contagiозной магии. Прикосновение голиком должно было передать хозяйке дома и молодой растительную, плодоносную силу березы. Это остатки продуцирующей магии, которые в 70-е г. XIX века уже толковались как бесцельная забава. Караличное воскресенье вбирало еще один компонент, имевший и бытовой, и символический статус,- веретено. В Зауралье, где не знали механических прялок, веретена нужны были в большом количестве. В старообрядческих селах и сейчас прядут веретенами. Так что подарок зятя был к месту. С другой стороны, в подарке нашел отзвук давних поверий о связи веретена с Волосом (43). Подарок свидетельствует не только о стойкости языческой ритуальной символики, но и, видимо, о древних обрядах, посвященных в период весеннего равноденствия богу Волосу. Заметим, что нити в каральке тысяцкому не смотрятся чем-то одиночным в плане соотносительности с Волосом в обрядах, посвященных новоженам. Веретено как бы выступало в паре с нитью. А это уже весомый аргумент в пользу того, что составной частью древнего весеннего праздника, именуемого сегодня Масленицей, были обряды, посвященные и Волосу.

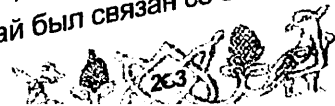
4.3.2. БЕСЕДКИ

Со временем Великого поста связан еще один обычай - возвращение молодой в родительский дом. Он зафиксирован в старожильческих селах Притобольного, Куртамышского, Шадринского, Кетовского и Белозерского районов. Обычай исполняли как мирские, так и двоеданы, жившие здесь. По сути дела, это то же одаривание каральками. Однако мать и дочь как бы поменялись ролями. Ехала с каральками не мать к молодым, а молодая везла короб (два, три) каралек в родительский дом. Отметим названия обычая. В Обрядовке Притобольного (44), Зайковой Кетовского районов (45) он



назывался невесткиной или девьей неделей, а также посядком. В Шадринском (46) и Куртамышском (47) Орайонах - беседками, посиденками, в Кособродске Белозерского района (48) - соборным воскресеньем. В одном из названий проявляется особый статус молодой. Ее еще причисляют к кругу молодежи, т.к. праздник именуется "девьем". Время отправления обычая: первая неделя Великого поста (Обрядовка), вторая (Шадринский, Куртамышский, Белозерский районы), третья (Зайкова). Суть беседок в том, что молодая возвращалась в родительский дом на неделю: с понедельника по воскресенье. Мать молодой давала "посиденок" - обед с приглашением жительниц села. Особенностью беседок был их состав - только женщины. Приходили односельчанки любого возраста, в том числе и подружки. Изначальная замкнутость беседок, ограниченность женским составом сказываются в том, что мужчины допускались к угощению только после того, как закончится беседка и разойдутся женщины. За стол садились впущенные в дом мужчины и парни - из родни молодой. Итак, беседки - это женский праздник в честь возвращения молодой в родительский дом.)

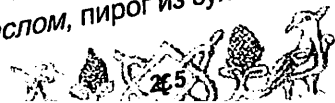
Они оформляли определенное событие в жизни женщины - единственное, бывшее в первый год замужества и проходившее в первые недели Великого поста. О том, что она была в центре праздника свидетельствует, с нашей точки зрения, некорректное отношение к молодому. В его обязанности входило привезти и увезти жену со своей сестрой и коробами каралек, а также увезти их назад. Никакого участия в беседках он не принимал, даже если жил в данном селе. Естественно, его угощали, но сразу же отправляли домой. В Куртамышском районе молодой увозил жену из гостей только в том случае, если у него не было брата. Обычай возвращения молодой в родительский дом порожден универсальным мировым представлением - через смерть к новому рождению, о жизни как круговороте, при котором смерть вызывает возрождение, но в новом качестве. Обычай был связан со свадьбой и оформлял пере-



ход молодой в иное качество: женщины, жены, будущей матери. Он посвящался существу лиминальному, т.е. стоящему на стадии перехода и потому опасному. В данном отношении обычай входит в систему семейного цикла как целого и соотносится с обычаями, совершаемыми в связи с рождением и смертью. Опыт изучения семейного обрядового комплекса на уровне ритуала и фольклора предложен В.И.Ереминой (49). Обычай возвращения молодой в родительский дом она касается в связи с отражением его в фольклоре. Он не стоит особняком в обрядовой культуре, имевшей древние истоки и сопровождавшей другие главные вехи жизни отдельного человека: появление из другого мира на свет и уход в иной мир, но с обязательным возвращением в новом качестве. Обычай — одна из частей исторически сложившегося трехчленного единого комплекса, подверженного в ходе развития изменениям. Эти изменения, связанные с развитием воззрений, разрушением архаики, довольно плотно заслонили древний пласт. Но внимательное рассмотрение поздней ступени обычая позволяет выявить его содержание и назначение, конечно, с долей предположительности. В связи с представлением и о внешнем изменении лиминального существа молодая должна была быть в новом платье. Древняя мифема о возрождении через смерть реализуется в том, что молодую золовкой парни «вытаскивали» на улицу, закрывали коробом, который по форме напоминает гроб, и поливали сверху водой. Воду разливали и по полу. Все ходили по воде, не жалея носки и валенки. Связь воды с миром мертвых уже отмечена. Если правильно предположение, что беседки носили посвященный характер, то в качестве элемента посвящения была проверка умения и знания молодой работы. Собравшиеся не помогали героине торжества, как это представляется логичным, а каждая делала что-то для себя: шила, вязала. Молодая на виду тоже занималась делом, хотя ее положение гости исключало работу. Характерно поведение присутствующих в Обрядовке. Они в течение праздника постоянно спра-



шивали молодую, как зовут ее мужа. В ответ сначала слышалось: «Петя» (Вася, Ваня). Молодую спрашивали: «А еще как?» В конце концов добивались, что мужа зовут «Петр Матвеевич». К концу беседы молодая утверждалась в мысли, что мужа следовало называть по имени и отчеству. Вероятно, этот элемент праздника можно толковать двояко. С одной стороны, в нем мог отразиться древний обычай снятия новоявленной жены табу на имя мужа. Вместе с тем, постоянное уважительное произнесение имени-отчества молодого связано с тем, что в традиционной русской культуре «существовала достаточно жесткая половозрастная и социовозрастная дифференциация имен, а изменение имени маркировало переход человека в иную социально-возрастную категорию... В России особое развитие получил ритуал человека, достигшего брачного возраста, а также вступившего в брак. Величание подразумевало название человека по имени и отчеству и происходило, как правило, во время общественных увеселений и праздников» (50). Изобилие блюд во время Великого поста поразительно. Еда должна «ублажить» божество так, чтобы оно взяло под свое покровительство молодую. В Зайковой на столе «у да что только там не приготовили. Одних только яблок было приготовлено тринадцать сортов. Изюм в воде, изюм в сусле, глущанка в сусле, костянка с сахаром, костянка без сахара. Подавали в маленьких чашечках, назывались они целинными. Щи с капустой, щи с постным маслом, щи ячневые, селянка картофельная с постным маслом, с маком, рожки в сусле, каша пшенная, каша ячневая, каша картофельная, паренки морковные, паренки свекольные, брюква пареная, кисель хлебный с сахаром и изюмом, кисель с постным маслом, капуста, огурцы и всякие соленья. Да всего и не припомнишь. А как чай подали, тут уж всякие пироги из всяких ягод. Каральки, плетни, варенье в постном масле, каральки вареные, слоеные плюшки, кокурки, пирог с капустой, пирог с картошкой, пирог с постным маслом, пирог из сухих опят с крупой, грузди со-



ленные - один к одному, как пяточки, в сусле " (Колл. А-С. № 8).
М.Н.Яговитина (1896 г.) рассказывала в 1966 г., что у них в Шадринском районе положено было подать на стол *семьдесят семь* перемен.. Это в Великий-то пост, когда хозяйка ограничена в наборе продуктов.

Информантка пересказала заученную в юности "приказульку" о посиденке, в том числе и об угощении. Автора сочинения она не знала, стихи ей передали устным путем. Приведем текст о праздничном угощении:

*И что настряпала она:
С водою клюква и брусника,
В сусле парена клубника,
Да смородина, костянка,
Вишня, бзника, земляника,
Есть черемуха, калина,
Боярка молота, рябина,
Лимоны, яблоки, рожки,
Из маку мелки пирожки,
Да изюм, урюк, паренки,
Солены грузди и опенки,
Кралек, кралечек стога
И сто четыре пирога:
С капустою, укропом,
С ожимками, горохом,
Со солодкою кулага,
С постным маслом верещага,
Паренки свекольны варены,
Огурцы с литом солены,
Кисель квашеный, жаровный,
Кисель гороховый, картовный,
Кисель гнилой, кисель простой,
Редька, сусло, квас густой,
Да картовная селянка,
Капуста, да груздянка,
И горошница, лепешки,
Суп с бобами и картошки,
Каша репна и морковна,
Из гречи, и есть картовна,
Из полбы и пшена,*

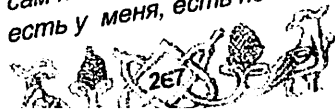


*Из тыквы, ячменя,
Редька с квасом посолена,
Перцем, луком начинена,
Для глузданья и потехи -
Конфеты, пряники, орехи,
Сушки, крендели, печенье...*

(Колл.С-К. № 9)

Материалы позволяют говорить о пронизанности беседок смехом. Информанты его отмечают, но считают обычной реакцией на шутки: "Было очень много смеху" (Колл. А-С. № 11), "Шутили, веселились, смеялись" (Колл. А-С. № 10). Вероятно, смех в данном случае имеет глубинные корни, когда он выполнял различные функции: отгонную, охранительную, очистительную и вызывающую плодородие. Обычай возвращения молодой в родительский дом из дородие. Обычай возвращения молодой в родительский дом из "чужого мира" довольно широко представлен в фольклоре. В Зауралье записана сказка "Как Маланья исправилась" (51), в которой героиня сама себя наказывает, не сшив к обычаю возвращения в родительский дом обновку. Зная заведенные порядки, молодой заматывает жену в новую рогожку и в таком виде везет к теще. С обычаем возвращения в родительский дом связана введенная в свадьбу старообрядцев баллада о неузнавании отцом родной дочери. Он встретил дочь на дороге, по которой она шла домой. Баллада по всему региону плотного старообрядческого заселения считается свадебной. Исполнителей привлекает драматизм произведения, возможность высказать песней сочувствие молодой. В разных селах песня обростала подробностями. Е.А.Емельянова из Ильина напела вариант, в котором высвечена домашняя старообрядческая иерархия. Начало песни одинаково: в чужом доме молодая одинока. А далее узнаем, как она пытается отпроситься домой:

*Да встала к шесточку и заплакалася,
Да стала у мужа и отпрашиваться.
Не сам я большой да не сам большенький,
Да есть у меня, есть постарше меня.*



ние с разными селами. Молодые проходили третью ступень общения с миром. Пройдя через обряды внутри своих семей, своего села, они становились предметом интереса и обозрения всей округи. Обычай состоял в том, что молодые в нарядных кошевах, надев лучшие наряды, посещали престольные праздники округи. Родители жениха давали выездных лошадей ("Самохвалово-85". С.161). Молодые ездили пара за парой, а люди вели им счет. Если молодоженов было больше в этом году, то год во всех отношениях должен быть хорошим. Вера в продуцирующую силу молодых была столь велика, что обязывала кататься даже одного из супругов, если второй был болен ("Яутла-90. С.69). Не освобождала от посещения съезжих праздников бедность. За неимением выездных лошадей обходились рабочими, пахотными ("Самохвалово-85." С.161). Наряду с хорошо сохранившимися архаическими обычаями, часть из которых почти не представлена в материалах других регионов, в старообрядческой среде Южного Зауралья не зафиксирован "вьюнишник", хотя были предприняты попытки отыскать приметы его бытования. Вьюнишник (вьюнец, вьюнины - это "*старинный послесвадебный обряд поздравления молодых в первую весну после брака*") (53). Он отмечался в пасхальную субботу или Фомино воскресенье, завершая весеннее чествование молодоженов. Через год или после рождения ребенка ("Самохвалово-87." С.110) молодые переходили без каких-либо обрядов в новый статус. Почести, оказываемые молодой семье, остаются в прошлом вместе с истекшим временем. Задачи благополучия отдельного человека и общества будут выполнять новые семейные пары. Настоятельные поиски такого интересного обряда, как вьюнишник, не увенчались успехом.

1. Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С.105-107.
2. Потанина Р.П. Свад. поэт. сем. Забайк...С.31.
3. Федорова В.П. Обряды, посвященные молодоженам//Курган-



ский областной художественный музей и культура края: Сборник материалов научной конференции, посвященной 10-летию музея. Курган, 1993. С.91.

4. Даль В.И. Толков. словарь...Т.1. С.230.
5. Федорова В.П. Народные святцы старообрядческого села// Летопись уральских деревень. Тезисы докладов региональной научно-практической конференции. Екатеринбург, 1993. С.188. И сейчас бытует обычай благославляться у мертвых, т.к. они, по поверьям, находятся ближе к богу, чем живые ("Ильино-97. С.13-13 об.).
6. Еремينا В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
7. Потанина Р.П. Свад. поэт. сем. Забайк...С.31. В Зауралье молодухи-старообрядки благославлялись еще в 30-е г. XX века (Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С.105-107).
8. Осипов Н. Ритуал сиб. свадьбы. С.112.
9. Зеленин Д.К. Описан. рукоп. уч. архива...Т.П. С.984.
10. Бернштам Т. Русская народная культура Поморья в XIX-начале XX века. Этнографические очерки. Л., 1983. С.130.
11. Осипов Н. Ритуал сиб. свадьбы...С.112.
12. Календ. обыч. и обряды..., вес. пр. 1977. С.146.
13. Токарев А.С. Община и семья//Календ. обыч. и обряды. 1983. С.197.
14. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С.43.
15. Максимов С.В. Крестная сила.-Нечистая сила.-Неведомая сила. Кемерово, 1994. С.49.
16. Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах...Т.1, в.1. С.334.
17. Рикман Э.А. Место даров и жертв в календ. обрядн...С.179.
18. Соколова В.К. Весенне-летн. календ. обряды...С.44.
19. Серебренников В.Н. Из записей фольклориста// Пермский краеведческий сборник. Вып.1У. Пермь, 1929. С.124.
20. Соколова В.К. Весенне-летн. календ. обряды...С.39.
21. Там же. С.44.



22. Там же. С.42.
23. Зырянов А. Свадьба. Рукопись 1850 г.//Зеленин Д.К. Опи- сан. рукопис. уч. арх...Т.3. С.1010.
24. Соколова В.К. Весенне-летн. календ. обряды...С.45.
25. Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С.130.
26. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С.121.
27. Там же.
28. Там же. С.127.
29. Там же. С.130.
30. Максимов С. Крестная сил...(1994. С.49-50).
31. Соколова В.К. Весенне-летн. календ. обряды...С.42.
32. Славян. мифология...С.385.
33. Успенский Б.А. Филолог. разыскания...С.172.
34. Аналогичное разламывание ритуального свадебного хлеба отмечено в Молдавии. Там *"на голову жениха надевают калач, который тотчас, при громких восклицаниях, разрывают товарищи жениха. Во многих местах славянского мира хлеб кладут на голову свахе, свату или невесте"* (Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С.127).
35. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т.1. № 136-137.
36. Славян. мифология...С.340.
37. Еремина В.И. Ритуал и ф-р...С.122.
38. Архив РГО, ф.29, ед.хр. 51. О распространенности беседок в Зауралье писали А.Н.Зырянов и А.Третьяков (Зеленин Д.К. Описан. рукоп. уч. архива РГО...Т.3. С.1027-1028, 1030, 1040). Известны "женские сходбища" и на Урале (Попов Н. Несколько слов по поводу женских сходбищ и беседок в Великий пост//Пермские епархиальные ведомости. 1868, " 31. С.511.
39. Там же.
40. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-эт-

- нографического исследования. Л., 1963. С.54.
41. Ср. с известными обрядами ритуальных похорон "кукушки" и выкапывания ее из земли при обязательном отсутствии мужчин. Смысл их заключается в стремлении увеличить плодородие земли, обеспечить урожай и *"ритуальное оформление переходных обрядов определенной половозрастной группы"* (Бернштам Т.А. Обряд "крещение и похороны кукушки"//Материальная культура и мифология: Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. С.203).
42. Болонев Ф.Ф. Народн. календ. семейских...С.119-120.
43. Успенский Б.А. Филологич. разыскания...С.81, 89, 137, 176.
44. Федорова В.П. Зауральская невесткина неделя//Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С.37. Так как, расставаясь снова с родным домом, молодница плакала, то обычай в шутку назывался *сопатым воскресеньем*
45. Архив каф. лит. КГУ, колл. А-С. № 8.
46. Архив каф. лит. КГУ, колл. А-С. № 9.
47. Архив каф. лит. КГУ, колл. А-С. № 11.
48. Архив каф. лит. КГУ, колл. А-С. № 10.
49. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
50. Славян. мифология...С. 211.
51. У ката - баюна. Сост.В.П.Федорова. Челябинск, 1992. С.244-247.
52. Федорова В.П. Свад. на Ирюме...С.78-80.
53. Тульцева Л.А. Вьюнишники//Рус. нар. свад. обряд...С 122.



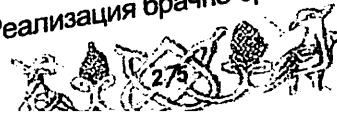


ЗАКЛЮЧЕНИЕ

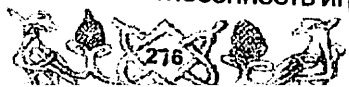
В среде старообрядцев Южного Зауралья, одного из заметных центров в защиту старой веры, отмечена значительная консервация архаического фонда различных форм культуры. Понять основу хорошей сохранности старины можно с учетом того трагизма, которым овеяна борьба зауральских двоедан за свои обычаи, веру, общий ход жизни. Костры самосожжений высвечивают истинное желание носителей "древлего" благочестия сохранить и передать потомкам заветы дедов-прадедов, обычаи старины. Неистово защищая религиозные обряды, старoverы Зауралья бережно относились к старинным жизненно важным обычаям, поэтическому слову, нравственным установкам. С ними связывалось представление о продолжении жизни и благополучии. Являясь оппозицией, старообрядчество (в том числе и зауральское) проявило способность к сопротивлению, осмыслению происходящего, умственному труду. *"Начавшись на чисто религиозной почве. Раскол сделал вопросы религии главным содержанием умственной жизни; но преследование его со стороны церкви и государства выдвинуло в его среде вопрос политический - об отношении к государству, а необходимость устроить свою жизнь при таких неблагоприятных обстоятельствах, в каких жили старообрядцы, наложила своеобразную печать на различные стороны их общественного и экономического быта"*(1). Внутренний потенциал духовной культуры нашел отражение в письменном слове, а также в различных формах обрядовой практики и поэтического слова. Исследование обычаев двоедан Зауралья предполагает необходимость учитывать своеобразие исторических, экономических, климатических условий края. Отличительной стороной обрядовой жизни зауральцев, в том



числе и двоедан, являются редукция летних форм и полнокровная жизнь зимних. Анализ, сопоставление материалов дают веские основания для выводов о том, что содержание зимней обрядности в крае носит исконный характер, а не является следствием пополнения за счет разрушения летней обрядности. В народном представлении календарь во всей его сложности тоже подчинен универсальному закону лада, где одни явления связаны с другими, но имеют свою очерченность, свои задачи, временную приуроченность. *"Календарь... везде священен"* (2). Беспорядок в календарном ритме связывается с концом света. *"В конце мира солнце так темнеет, что почти нет разницы между днем и ночью, луна беспорядочно меняет свой облик, солнце выходит за пределы зодиакального пути, появляются новые звезды, а прежние меркнут, жара наступает зимой и холод летом"* (3). Представление о необходимости порядка внутри календаря требовало четкой приуроченности определенных обрядовых форм к определенным временным периодам. Каждый период имел свои обычаи, свое очертание, требовал магических действий с конкретными функциями. Естественно, разрушение мифологических воззрений и обрядности может привести к тому, что некоторые формы обычаев могут оторваться от своего исконного места и свободно "гулять" в рамках календаря. Это явное нарушение традиций, против чего так яростно протестовали двоеданы Зауралья. Комплексное изучение календарных и семейных обычаев замкнутого социума позволило подойти к выводу о том, что летняя обрядность здесь не переходила в зимнюю, а просто выпадала, исчезала в силу экономических, исторических и природных условий. Зимняя продолжала бытовать, консервируя многие черты древности. Формой сохранения единства старинных календарных и семейных обычаев в настоящее время стали устные рассказы о них. Материалы свидетельствуют о нерасторжимости календарной, любовно-брачной и семейной обрядности. Обряды, *"направленные к возрождению природы и к плодородию, тематически воплощались в любовно-брачные, свадебные игры..."* (4). Реализация брачно-эротической темы подчине-



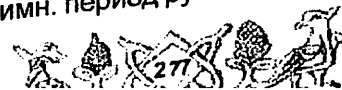
но специфике определенных этапов земледельческого календаря. С зимней календарной обрядностью связывалась подготовка к свадьбе (святки) и сама свадьба. В весенних обрядах на первый план выдвигались молодожены, как бы закрепляя ту идею плодородия, которая прогнозировалась и утверждалась молодежью на переломе года. Отблеск жизнотворного начала обрядовых действий, отправляемых молодежью, должен был найти отражение в свадьбе. Всплеск положительных эмоций зимней календарной обрядности не мог не придать свадьбе светлый, радостный характер. Именно это качество присуще свадьбе суровых двоедан Зауралья. Говоря о тональности свадебного обряда зауральских староверов, надо иметь также в виду и то обстоятельство, что здесь выбор пары был в основном свободным. Вероятно, влияние плачей тоже было ослабленным. Обращение к исследуемым календарным и свадебным обычаям позволило открыть жанр народной лирики, пронизанной языческой брачно-эротической символикой и магией плодородия. Это так называемые поцелуйные песни. То место, которое отводилось поцелуйным песням в зимний период (на святках и свадьбе) позволяет предположить их исконную приуроченность к этому времени. Архаическая символика отдельных элементов даже поздних песен дает возможность увидеть за поздними поцелуйными песнями древнюю обрядовую традицию. Не исключено, что песни подобного типа входили в те праздники, на которых заключались браки по взаимной склонности. Комплексный подход к зимнему земледельческому календарю высветил типологическое родство песенной образности и обрядовых действий (обрядовая запашка, новогодний сев и мотивы сева в песнях). Поцелуйные и игровые песни помогают понять тот магический смысл обрядов, который сейчас утрачен. В то же время даже поздняя стадия в развитии обрядности дает ключ к разрешению загадок хронологической приуроченности и языческой символики песен. Благодаря сохранившимся архаическим компонентам обрядности есть возможность увидеть древние пласты фольклорной лирики, а также ее календарную приуроченность. Соотнесенность игровых песен, имею-



щих мотивы сева, брака, выбора пары с обрядовой практикой позволяет связать их с зимней календарной обрядностью. Они, по древним поверьям, должны были инициировать счастливый брак и его благотворное влияние на все окружающее. Послесвадебная обрядность, имея продуцирующую магическую заданность, вплеталась в обряды накануне сева. Если зимние обряды прогнозировали коллективное и личное благополучие на год, то весенние рассчитывались на ближайшее время и конкретные цели: удачную вспашку и полноценный сев. Идея рождения через смерть пронизывает обычаи Масленицы и Великого поста. Они многими нитями связаны с созданием и жизнью молодой семьи.

Сопоставление материалов XIX и XX веков свидетельствует о разрушении в позднее время некоторых компонентов послесвадебных обрядов. Записи XIX века дают возможность представить посвященные обряды, направленные на молодую, молодого и новую семью. Вместе с тем, комплекс весенних обрядов, посвященных молодоженам, подтверждает высказанную в русской науке мысль о Масленице как празднике в честь молодых семей, с которыми связывалась мифема плодородности и благополучия. Обряды выявляют и другую сторону отношений природы и человека. Пробуждающаяся земля, набухающая жизнотворными соками, воспринималась и как действенная сила, направленная на молодых, обязанных дать плод. Она не только ждала эротическую, плодотворную идею, но и сама давала силы молодым. Представление об этом единстве является основой единства календарных земледельческих и семейных обрядов, что отразилось в культуре двоедан Зауралья.

1. Мифы нар. мира...Т.2. С.612.
2. Василенко Н.П. Раскол//Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М., 1995. Т.2. С.437.
3. Мифы нар. мира...Т.2. С.612.
4. Чичеров В.И. Зимн. период рус. землед. календ...С.51.



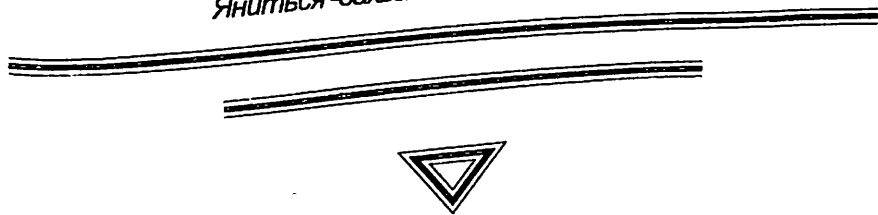


СЛОВАРЬ ДИАЛЕКТНЫХ И МАЛОУПОТРЕБИТЕЛЬНЫХ СЛОВ

Асметки - лапти
Баской - красивый
Большой - старший в доме
Бояры - гости свадьбы
Вечор - вчера
Вить - причитать
Глубянка - клубника
Глуздать - щелкать (орехи)
Голик - веник с оббитыми листьями
Голяшка - часть ноги от колена до ступни
Грядоя - гряда, грядка
Дивоваться - любоваться
Запон - фартук
Зарезать (трубу) - отрезать от рулона холста
Знаткий - ведун, знающий тайны колдовства
Калым - плата за невесту
Камка - дорогая узорчатая ткань
Кисель гнилой - приготовленный путем брожения
Кока - старая дева, почитаемая как духовная тетя
Кокурка - булочка
Коты - женская обувь со срезанными голенищами
Круг - вокруг
Кузенка - кузнеца
Кулага - блюдо, приготовленное путем заваривания
из муки, воды с добавлением калины
Матушка - летняя кухня
Мutowка - лопаточка для размешивания муки



Наперед - впереди
Настольник - скатерть
Неоткуль - неоткуда
Ночесь - ночью
Оболокаться - одеваться
Ожимки - выжимки
Опевать - посвящать песню
Палист - веточки с листьями
Паренки - пареные овощи
Пырять - бодать
Разбахнуться - развернуться
Родство - родня
Ручкаться - здороваться за руку
Сельница - корыто для муки
Сноха, невестка - жена сына
Солод - проросшее размолотое зерно, используе
мое для приготовления кулаги, пива
Сусло - сладковатое блюдо из муки, приготовлен
ное на солоде
Фай - тонкая прозрачная ткань
Чембары (чамбары) - широкие штаны, сшитые из
козьих шкур
Шесток - предпечье
Шиммурка - род чепчика, женский головной убор
Яниться - бахвалиться





СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- АИ - Акты исторические
ВСОРГО - Восточно-Сибирское отделение Русского
Географического общества
ГААК - Государственный архив Алтайского края
ГАКО - Государственный архив Курганской области
ГАТОТ - Государственный архив Тюменской области,
Тобольский филиал
ГМЭ - Архив Государственного музея этнографии
народов СССР
ДАИ - Дополнения к актам историческим
ЖС - Живая старина, журнал
ОНМЦ - Областной научно-методический центр по
фольклору и народному творчеству
(Курганская область)
ПСЗ - Полное Собрание законов Российской Империи
ПСРЛ - Полное собрание русских летописей
РГО - Русское географическое общество
СЭ - Советская этнография, журнал



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава I.	
Старообрядцы в Зауралье. Историко-этнографический очерк	
1.1. Основание старообрядческих селений.....	12
1.2. Борьба старообрядцев за свои обычаи.....	18
1.3. Защита веры в поэтическом слове.....	39
1.4. Почитание древних сакральных предметов.....	57
1.5. Сохранение архаики.....	59
Глава II	
Любовно-брачные мотивы в календарной обрядности	
2.1. Устойчивость зимней календарной обрядности.....	72
2.2. Любовно-брачные мотивы в весенне-летней календарной обрядности.....	74
2.3. Любовно-брачные мотивы в зимней календарной обрядности.....	83
2.4. Концентрация любовно-брачных мотивов в святочной обрядности.....	86
2.5. Ритуальные бесчинства молодежи.....	89
2.6. Гадания.....	91
2.7. Игрища.....	97
2.8. Игры.....	102
2.9. Ряжение.....	106
2.10. Круговые песни.....	112
2.11. Поцелуйные песни.....	147



Глава III.

Своеобразие свадьбы

3.1. Время свадьбы	182
3.2. Выбор невест у воды	184
3.3. Формы брака	189
3.3.1. Брак убогом (убег)	189
3.3.2. Умыкание	196
3.3.3. Брак "добром"	196
3.4. Драматургия и лирика свадьбы	198
3.4.1. Сватовство и сговор	198
3.4.2. Вечерки	202
3.4.3. Баня	206
3.4.4. Сборы невесты и косокрашение	210
3.4.5. Утро в доме жениха	118
3.4.6. Приезд поезда жениха	220
3.4.7. В доме жениха после венчания	226
3.4.8. Баня для молодых	228
3.4.9. Утро в доме молодых	232
3.5. Браки вне свадебного времени	233
3.5.1. Наказание за безбрачие	233
3.5.2. Брак "надолбой"	235

Глава IV

Молодожены

4.1. Семейные обряды	247
4.2. Место молодоженов в празднике Масленицы	251
4.3. Обряды Великого поста	256
4.3.1. Караличное воскресенье	257
4.3.2. Беседки	262
Заключение	274
Словарь малоупотребительных и диалектных слов	278
Список принятых сокращений	280
Оглавление	281



ВАЛЕНТИНА ПАВЛОВНА ФЕДОРОВА

СВАДЬБА В СИСТЕМЕ КАЛЕНДАРНЫХ И СЕМЕЙНЫХ ОБЫЧАЕВ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОГО ЗАУРАЛЬЯ

Редактор О.А.Пойлова

Лицензия ЛР № 020376 от 17.06.97

Подписано в печать 8.10.97
Усл.-печ.л. 18,25
Бумага тип №1
Заказ 137
Тираж 300

Формат 60x84 1/16
Уч.-изд.л. 18,25
Цена свободная

Издательство Курганского государственного университета
640669, Курган, ул. Гоголя 25,
Курганский государственный университет, ризограф.

Опечатки

Стр.	строка	Напечатано	Следует читать
8.	8 снизу	(1705-1706)а	(1705-1706), а
9	8 сверху	дьявола.	Дьявола. Подобная опечатка допущена на с. 47, 48, 51, 62
12	6 снизу	старообрядческие	старообрядческими
22	7 снизу	"да сгорят"	"Да сгорят"
239	первая снизу	-мифическое...// Киевская старина. № 7	мистическое ...// Киевская старина. 1885. № 2
245	12 снизу	Варенцев	Варенцов

