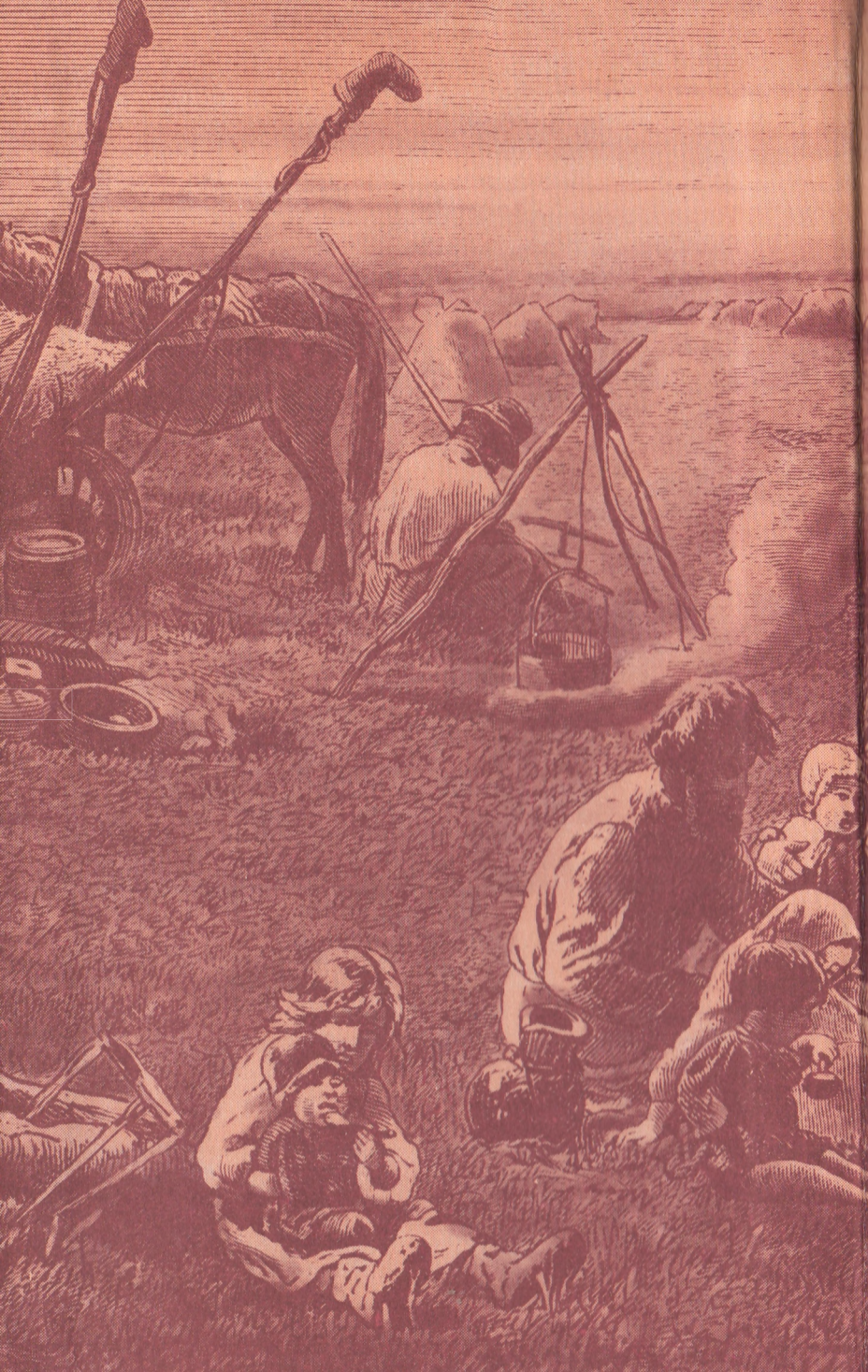


Р
УССКИЕ:
семейный
и
общественный
быт







РУССКИЕ:
семейный
и
общественный
быт





АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Р
УССКИЕ:
семейный
и
общественный
быт



МОСКВА «НАУКА» 1989

ББК 63.5(2)
Р 89

Авторы:

*Власова И. В., Громыко М. М.,
Гусева С. М., Дурасов Г. П., Кремлева И. А.,
Критска-Иванова Е. Ф., Лебедева А. А., Липинская В. А.,
Листова Т. А., Рабинович М. Г., Сафьянова А. В.,
Слепцова И. С., Тульцева Л. А., Чижикова Л. Н.,
Шмелева М. Н.*

Ответственные редакторы

д. и. н. М. М. Громыко и Т. А. Листова

Рецензенты:

*кандидат исторических наук А. И. Куприянов,
доктор филологических наук В. К. Соколова*

Р 89 Русские: семейный и общественный быт.— М.:
Наука, 1989.— с. 336.
ISBN 5-02-009917-1

Мир народных традиций русских, состав семьи, обряды, взаимоотношения между старшими и младшим поколениями, ритуал свадьбы, манера одеваться, обычаи, связанные с рождением ребенка,— все это освещается в книге. Исторические корни обрядов и обычаев русских продолжают жить в современных, новых обрядовых ритуалах и как бы осуществляют связь времен.

Для этнографов, историков, филологов и читателей, интересующихся русской культурой.

Р 0505000000—089
042(02)—89 — 212—89—Кн. 1.

ББК 63.5(2)

ISBN 5-02-009917-1

© Издательство «Наука», 1989

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемой вниманию читателей книге мы рассказываем о семейном и общественном быте русских, о роли общины и семьи в духовной культуре народа. На современном этапе этнографических исследований (включая историко-этнографические и этносоциологические) внимание привлечено к изучению способов передачи традиций, выявление которых имеет существенное теоретическое и, особенно, прикладное значение. Роль малых социальных групп, члены которых вступают в прямой контакт (семья, производственный коллектив, территориальная и конфессиональная общины, дружеский кружок и пр.), в хранении, передаче и изменении традиций остается до сих пор почти не изученной. Между тем именно контактные группы непосредственно осуществляют включение личности в общественную жизнь, хотя действуют при этом лишь как части больших общностей. Место общины и семьи в организации разных областей традиционной духовной культуры тесно связано с ролью их в воспроизводстве традиций вообще. Семья и община реализуют эту функцию во взаимодействии.

Сборник открывается статьями, посвященными общей характеристике роли этих институтов в духовной культуре и социально-экономическим основам сельской общины с анализом норм обычного права, отражающих традиционное правосознание крестьянства. В других работах проанализированы конкретные явления духовной культуры (семейные и календарные обычаи, фольклор, культура праздника и др.), бытующие в рамках семьи или общины. В ряде статей прослеживается трансформация традиционных связей (территориальных и родственных) в современных условиях, стихийное и направленное включение глубоко традиционных элементов в современные семейные и общественные формы проведения досуга.

Объединенные в книге исследования основаны на обширном конкретном материале источников — полевых и архивных сборов, значительная часть которых впервые вводится в научный оборот. Объектами исследования слу-

жили отдельные районы расселения русских, расположенные во всех трех этнографических зонах — северной, центральной и южной, а также в Сибири и на территории Болгарии. Все приведенные данные снабжены указанием на их локальную принадлежность (от губернии — области до отдельных селений), что позволит использовать их при подготовке историко-этнографического атласа по духовной культуре русских.

Особое место занимают в книге три программы, публикация которых призвана обеспечить сбор материала (как полевого, так и письменных источников) разными учреждениями и в различных регионах по единому плану. Программы рассчитаны на исследователей: на их основе должны строиться конкретные опросные листы и анкеты, адресуемые информаторам. Все три программы предполагают комплексное использование нескольких методов сбора материала: опрос населения в индивидуальных беседах, анкетирование, археографические и источниковедческие методы обработки архивных документов и т. д.

М. М. Громыко

СЕМЬЯ И ОБЩИНА В ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ КРЕСТЬЯН XVIII—XIX вв.

Тема, рассматриваемая в статье, специально не исследовалась, хотя многие работы (к ним мы обратимся ниже), посвященные разным сторонам крестьянской жизни, косвенно проливают свет на соотношение семьи и общины с развитием традиционной духовной культуры.

Проблема имеет по меньшей мере два основных аспекта, в рамках которых автор, опираясь на материалы источников и новейших исследований¹, стремится поставить ряд вопросов: 1) место семьи и общины в представлениях самих крестьян; 2) роль семьи и общины как институтов в организации и развитии традиционной духовной культуры крестьянства.

В комплексе социальных представлений крестьянства России XVIII—XIX вв. взгляды на общину, ее возможности и функции, ее права, обязанности и т. д. занимали видное место. В рамках «мира» проходила жизнь крестьянина, дела общины были для большинства единственной сферой приложения общественной деятельности и выражения гражданских чувств. Выступать вместе с «миром» и от имени «мира», когда нужно защитить свои интересы, — эта тенденция коллективного сознания красной нитью проходит через всю массу исходивших от крестьян документов: челобитных (прошений), общественных приговоров, доверенностей и др. При этом крестьянство всех категорий было убеждено в безусловности права общины на челобитье в самые высокие инстанции. Организующая роль общины как в повседневных хозяйственных и соционормативных вопросах, так и в периоды обострения противоречий с господствующим классом достаточно четко осознавалась самим крестьянством².

В крестьянских взглядах на поземельные отношения признание определенных позиций общины сочеталось со стремлением утвердить наследственные права своей семьи на держание. Взгляд на «старинную деда и отца своего пашенную землю» или «природную родительскую и отцовскую пашенную землю» как на «природную свою землю»

был одновременно обращен против посягательств и землевладельца, и чрезмерно ретивых сторонников переделов. Соотношение этих противоположных тенденций внутри общины зависело от конкретной исторической и локальной ситуации. В целом у государственных крестьян представление о том, что своим держанием можно «владеть вечно, и на сторону продать, и заложить, и во всякие крепости укрепить», было более выражено. Однако и помещичьи крестьяне значительную часть земель оценивали таким же образом. Позиция эта в отношении держаний поддерживалась также фактом приобретения крестьянами «купчих» земель. Несмотря на то что приобретение купчих земель крепостными крестьянами в течение XVIII в. происходило вопреки действующему гражданскому праву (только законы 1800 и 1848 гг. разрешили удельным и помещичьим крестьянам приобретать земли на имя своих владельцев), их потомки ссылались на эти давние сделки и соответствующие документы при разборе исков и в XIX в.³

В решении многих социальных вопросов для крестьянина решающим фактором являлся обычай. В деловых бумагах разного типа часто встречаются ссылки крестьян на действия или права своих предков, дедов и отцов в обоснование собственных поступков или прав. Это относилось как к общине, так и к отдельным лицам. В представлениях крестьянина присутствовала цепь предшествующих поколений, осознаваемая как опора в нелегкой жизни труженика: «Как они, прадеды и деды паши, так и мы, рабы ваши, в той деревне...», или: «в прошлых давних годах прадеды, деды и отцы наши...», или: «предки наши, деды и отцы, имели...» и т. п.

Правосознание и правотворчество крестьянства составляло существенную часть его социальных представлений и знаний об обществе. Реальное функционирование обычного права в рамках территориальной общины (сельской и волостной) способствовало сохранению активности крестьянства в этом отношении не только в государственной⁴ (в большей степени), но даже в помещичьей деревне. Степень обычноправовой активности крепостного крестьянства зависела от локальной социально-экономической ситуации, от хозяйственной политики конкретного помещика. Но в целом она, по-видимому, была выше у оброчных крестьян, чем у барщинных⁵. Обычноправовое сознание, тесно связанное с общиной, занимало видное место в социальных аспектах духовной жизни всех категорий крестьянства.

Из источников четко вырисовывается крестьянский взгляд на семью как на важнейшее и неперемное условие жизни каждого крестьянина. Он выражен в челобитных по разным вопросам, в которых ссылаются в обоснование своей просьбы на необходимость завести семью, обеспечить семью и т. п.; в приговорах сходов, касающихся семейных дел и взаимоотношений молодежи; в мирских решениях, содержащих индивидуальные характеристики (при назначении опекунов, выборе старост, выдаче покормежных паспортов и пр.).

«Неженатый не считается у нас настоящим крестьянином», — писал информатор из Ростовского у. Ярославской губ. (Ильинская вол.). «На него смотрят отчасти с сожалением, как на нечто не цельное, отчасти с презрением»⁶. Холостой образ жизни считался отклонением от нормы, странностью. Семья воспринималась как хозяйственная и нравственная основа правильного образа жизни.

Признание крестьянами роли семьи в материальном и нравственном благополучии человека и преемственности поколений, реализуемой в семье, отразилось в многочисленных пословицах, касающихся семейного быта, широко бытовавших по всей территории расселения русских: «Семейный горшок всегда кипит»; «Семейная каша погуще кипит»; «В семье и каша гуще»; «Семьей и горох молотить»; «Семейное согласие всего дороже»; «Как родители наши жили, так и нам жить велели»; «Отцы наши не делали этого и нам не велели, отцы наши этого не знавали и нам не приказали»; «Отца с сыном и сам царь не рассудит»; «Муж жене отец, жена мужу венец»; «Отцовским умом жить деткам, а отцовским добром не жить»; и пр.⁷

Роль общины и семьи как институтов в организации и развитии традиционной духовной культуры крестьянства тесно связана с их ролью в воспроизводстве традиций вообще. Относительно общины по этой проблеме мы можем отослать читателя к дискуссии, состоявшейся на страницах журнала «Советская этнография» в 1984—1985 гг.⁸ При изучении функции малых социальных групп (контактных общностей, т. е. таких, в которых все члены вступают в непосредственный контакт) по воспроизводству традиций не следует, на наш взгляд, противопоставлять семью и общину, отыскивая преобладающее значение одной из них в реализации этой функции. Семья и община реализуют ее в тесном взаимодействии. При отсутствии какого бы то ни было вида территориальной

общины роль семьи в хранении и передаче традиций резко возрастает.

Автор историко-этнографического исследования русской крестьянской семьи Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в. Н. А. Миненко посвятила специальную главу взаимодействию семьи и «мира» и показала достаточно активное вторжение феодального государства в пределы этой функциональной пары. В конечном итоге автор пришла к положительной оценке того факта, «что между крестьянской семьей и феодальным государством находилась соседская община — организация непосредственных производителей, стремившаяся в своей деятельности исходить из интересов крестьян»⁹.

Особенно большая роль обоих институтов в духовной жизни деревни рассматриваемого периода проистекала из специфики крестьянской культуры. Духовный мир крестьянина был теснейшим образом связан с природой. Он прилагал труд свой в хозяйстве, максимально зависящем от местных ландшафтных особенностей, климата, сезонных смен и даже повседневных перемен погоды. Весь его образ жизни органично включался в систему локальных природно-хозяйственных условий. Благополучие собственное и всей семьи во многом зависело от умения внимательно присмотреться к этим условиям, заметить и учесть конкретные связи явлений, открывающиеся при многократном повторении. Детализованные эмпирические знания особенностей района (и микрорайона) позволяли фактически учитывать в комплексе факторы и связи, научный анализ которых не завершен и сейчас.

В эмпирическом познании окружающего мира крестьянин опирался не только на коллективный опыт своей общины, но и на преемственность опыта предшествующих поколений. Традиционность — вторая существенная особенность крестьянской культуры. В силу относительной примитивности орудий труда и неразвитости научных знаний сам процесс производства в феодальном обществе был возможен только благодаря закреплению и передаче опыта через традицию. Оптимальная приспособляемость к специфике конкретной местности достигалась за счет длительности сроков адаптации, включающих ряд поколений.

Огромная роль преемственности, накопления опыта и межпоколенной передачи его в хозяйстве определяет и традиционность общественного сознания, ориентацию его на авторитет предшествующих поколений, авторитет стари-

ков, на культивацию устойчивости основных элементов культуры. Проверка поколениями предшественников — основное мерило духовных ценностей в общественном сознании крестьянства.

Классовые и сословные ограничения тормозили проникновение профессиональной культуры в крестьянскую среду. Тем более активно духовные потребности удовлетворялись развитием непрофессионального творчества. Традиционность, коллективность, непосредственная связь с образом жизни труженика, отражение постоянного многообразного восприятия природы — все эти черты определяли богатство крестьянского творчества, делали его одним из постоянных источников развития профессиональной культуры. К народной культуре причастен был каждый крестьянин: нельзя было не знать песни и фигуры хоровода, причитания, колядки и пр., не учитывать все их сезонно-обрядовые, игровые и этические особенности, так же как нельзя было не знать дифференцированные сроки и приемы ухода за различными культурами или породами скота, не учитывать многочисленные оттенки почв, погоды и пр., не помнить связанные с ними приметы. Эстетическое воспитание вплеталось в повседневность: девушка, собственными руками готовящая себе приданое (или часть его — при активных контактах с рынком), воспринимающая от старших приемы художественного ткачества, вышивки или плетения кружев, знала, что искусство ее будет оценено односельчанами на ближайших праздничных посиделках или на свадьбе соседки. В массовой крестьянской культуре практически все были исполнителями, не было пассивных, созерцательных потребителей культуры.

Даже наиболее творчески одаренные крестьяне — сказители, заводилы и запевалы хороводов, дружки свадеб, яркие мастера резьбы, росписи и пр. — оставались хлебопашцами, разделяющими труды своих односельчан. (Выходцы из крестьян, ставшие профессионалами в той или иной области культуры, как правило, порывали со своей средой). Искусство, как и знания о природе, носит прежде всего прикладной характер; фольклор, музыка, драматическое представление тесно вплетаются в будни и праздники каждого крестьянина, семьи, общины. Песни и прибаутки на «помочах», действия ряженных во время «навозницы» — таково предельно тесное соединение труда и искусства.

Место крестьянина в обществе, связанное с разделением труда, с одной стороны, и сословной неполноправностью —

с другой, и проистекающая из этого непрофессиональность его культуры определяли еще одну существенную особенность духовной жизни крестьянства — тесное переплетение разных сфер культуры, слабую расчлененность отдельных ее элементов. Так, хоровод, представляя собой органичный сплав музыкального, хореографического, драматического искусства, включал также игру, общение по определенным этическим нормам, формировал и выражал общественное мнение, мог дать простор для критики (социальной или личной); историческая песня служила важным средством осмысления социальной действительности; и т. д.

Семья и община в силу непрофессиональности крестьянской культуры, тесной связи ее с производством и бытом, коллективности, огромной роли преемственности служили организующим началом в духовной жизни крестьян, ибо сами эти институты были полифункциональны по социальной своей сущности. Семья не только выполняла собственно семейные функции (брак, воспитание детей, родственная общность, единство бюджета и пр.), но являлась первичным и основным производственным коллективом. В общине объединялись функции производственного коллектива, соседской и конфессиональной (частичное или полное совпадение с приходской) общности, административной единицы.

Можно выделить ряд явлений духовной жизни крестьянства, в которых территориальная сельская община выступает непосредственно как институт. Она принимает решения, создает постановления, касающиеся сроков и приемов хозяйственных работ, выполнения совместных дел (сенокос, выпас, рыбная ловля и др.)¹⁰. Эти решения опираются на коллективные эмпирические знания и, в свою очередь, участвуют в формировании соответствующего слоя крестьянской культуры.

Сельская община организует, а иногда и финансирует строительство школ и библиотек, принимает решения о дополнительном снабжении их книгами, решает вопросы об оплате учителей, обучения отдельных лиц за счет общины в уездных и других училищах¹¹; организует строительство церквей (инициатива строительства многих приходских церквей и часовен в XVIII—XIX вв. исходила от отдельных зажиточных крестьян и «мирских обществ»)¹², устройство братчин, приглашение причта для общинных молебнов¹³ и выносит постановления о художественных промыслах (при специализации селения в целом в этой об-

ласти) и др. Формально подобные решения являлись прерогативой общины, но фактически и в них проявлялась роль семьи как носительницы определенного уровня производственных знаний, религиозности, художественных навыков и интересов, представлений о необходимости грамоты и пр.

Взаимодействие семьи и территориальной (сельской) общины осуществлялось не всегда непосредственно; во многих проявлениях духовной жизни крестьянства это взаимодействие было опосредовано разного рода малыми общностями (половозрастными, родственными, соседскими, хозяйственными и пр.), входившими в структуру общины, пересекавшимися (частично совпадавшими по составу или задачам) или соподчиненными. Но все эти контактные группы (молодежная «улица» всего селения и отдельные территориальные возрастные или половые группы молодежи; соседские сборища старшего и среднего поколения для общения или сходки хозяев домов — полноправных членов общины; объединения родственных или дружеских семей для совместных работ и развлечений; артели и т. п.) имели выход на общественное мнение общины в целом и испытывали его постоянное и непосредственное воздействие, т. е. в конечном счете сами были проявлениями жизни общины.

Четко просматривается это взаимодействие семьи и внесемейных малых групп — частей общины в процессе приобщения отдельного крестьянина или крестьянки к обширному массиву фольклора, который бытовал в каждом селении. Когда в конце XIX в. сельская учительница, активная собирательница этнографических и фольклорных материалов Е. И. Резанова опросила некоторых из жительниц д. Саломыковой (Обоянский у., Курская губ.), наиболее известных своим пением, выяснились такие источники их информации: А. А. Захарова (37 лет) знала в момент записи 152 песни, выучила их «на вулице», от других исполнительниц этой же деревни (в том числе одну — от девушек, ходивших полоть по найму свекловицу в с. Борщень, и две — от односельчанки, жившей в Курске в горничных около года); ее дочь, Н. А. Захарова (13 лет), знала в это же время 71 песню (только три из них не совпадали с репертуаром матери), выучила, по ее словам, от матери, «на вулицы» и на поденной работе у помещика, где ей иногда приходилось бывать; А. И. Осетрова (19 лет), служившая в соседнем селе около двух лет в няньках и много ходившая на поденную работу в другие селения,

знала 144 песни из репертуара старшей Захаровой и еще восемь других (две из них выучила в чужих селах); Анна Асеева (12 лет) все 57 песен (совпадающие с репертуаром предыдущих) выучила «на вулице у девок»; на этот же источник указали и две другие девочки-певуны (9 и 8 лет)¹⁴.

Из 913 жителей д. Саломыковой насчитывалось 77 певиц и 31 певец; каждый из них знал не менее пятидесяти песен. Сверх этих 108 человек многие участвовали в хоровом пении, хотя и не бывали никогда запевалами¹⁵. Основным источником знания песен, как видно из изложенного выше, служила «улица», а не семья, хотя у наиболее одаренных певиц особое значение приобретала передача репертуара и навыков пения по наследству.

Начинали здесь крестьянки петь, как правило, с десятилетнего возраста, а в отдельных случаях и раньше. Взрослые никогда не прогоняли желающих участвовать в хоре детей, если только они справлялись с этой задачей. Крестьянки 40—50 лет также пели в хоре. Прерывали участие в коллективном пении на несколько лет женщины, имевшие много малолетних детей. Но и они приходили с малышами «на улицу». Женское коллективное пение бывало на каждой свадьбе и на каждом празднике. После обеда (праздничный обед сразу после церковной службы — в 10—11 часов) девушки и женщины шли «на вулицу», т. е. садились группами где-нибудь в тени на траве и пели. Относительно мягкая зима на Курщине позволяла и зимой собираться для пения под открытым небом — на завалинках или на больших бревнах. Вечером хор становился многолюднее; иногда пение продолжалось долго после захода солнца. В будние дни девушки и женщины, если их собиралось много, пели во время работ. Принято было петь, возвращаясь большой группой с сенокоса, после сбора орехов, ягод и пр. В большие праздники (престольный, рождество, пасха, красная горка, троицын день, духов день, заговенье на петровский пост) пение сочеталось с пляской, игрой на свирели, хороводными играми. Молодежь всей деревни (девушки, парни, молодые мужчины и женщины) собиралась, как правило, на постоянном месте. На пасхальной неделе ходили хороводом по всей деревне.

В женских хорах принимали участие и немногие мужчины, имевшие репутацию «песельников». В праздничной обстановке (на свадьбе, на престольном празднике и др.) число мужчин-певцов увеличивалось. В будни чисто муж-

ское пение можно было услышать летом в ночном или в обозе, идущем в город с хлебом¹⁶.

Близкая к курской картина участия общины (в разных ее частях, подключающихся на разных этапах и при различных обстоятельствах) в обучении песенному фольклору и бытовании его обрисована М. Б. Чернышевой для северного этнографического региона (по материалам Верхокамья). Песни сопровождали крестьянина всю жизнь и по большей части в коллективном исполнении — на «миру». Протяжными песнями сопровождались многие виды работ — в поле, на сенокосе, в огороде, при сборе грибов и ягод, за ткацким станком и прялкой (коллективно, если на супрядках); пели на помочах (когда помогали поставить избу, выкосить или убрать в срок сено, сжать хлеб и пр.), возвращаясь с работ. На заготовках и сплаве леса пели трудовые артельные припевки. При проводах рекрутов (здесь отмечали их катанием по деревне на лошадях «поездом» и верхом в течение целой недели) звучали мужские голоса — песни рекрутские, солдатские, протяжные из мужского лирического репертуара. Каждая местная традиция (внутри верхокамского региона) имела свой набор обязательных свадебных песен (30 и более), сверх которого в дни свадьбы звучали и другие виды песенного репертуара; три дружки обязательно были песельниками. Обширный массив составляли разные виды хороводных песен (исчислявшиеся сотнями), к исполнению которых приобщалась вся молодежь, а слушателями были все жители селения. В периоды постов пели духовные стихи и служебные песнопения, исполнявшиеся старшим поколением. Проводы в последний путь сопровождались религиозными песнопениями и духовными стихами¹⁷.

Каким образом усваивался весь этот богатый репертуар? Обучение песне, как и исполнение и слушание, продолжалось в течение всей жизни. Оно проходило как в семье, так и вне семьи, где существенную роль играли в нем постоянные для данной общины лица, специализировавшиеся на тех или иных видах фольклора. В детстве и юности большое место в музыкальном образовании занимала семья; при этом бабушки обучали служебному пению и духовным стихам, а родители — всем остальным жанрам. На следующем возрастном этапе светские жанры преобладали (круговые и игровые песни в хороводе и на посиделках, свадебные, трудовые и пр.), и усвоение шло преимущественно вне семьи. На свадьбы приглашали специальных «вытниц», «причетниц», мастерство которых

передавалось по наследству¹⁸ (т. е. они-то получали подготовку в своей семье, но сами становились носителями вне-семейного целенаправленного хранения традиции и межпоколенной передачи ее).

В пожилом возрасте возвращались к оставленным в детстве музыкальным формам: на праздничных и поминальных службах исполняли служебные песнопения, а дома — духовные стихи. Местная традиция служебного пения была крюковой (археографическими экспедициями МГУ в 60—80-х годах в крестьянской среде региона собрана коллекция крюковых рукописей XVII—XIX вв.); в XVIII—XIX вв. часть крестьян обучалась чтению крюковых нот у местных знатоков (старообрядцы белокриницкого согласия владеют этим искусством до сих пор), другие овладевали служебным пением с голоса. Группы одновременно обучаемых детей доходили до 10—20 человек¹⁹.

Источниками зафиксировано (для многих районов) целенаправленное обучение крестьянских девушек в семье и вне семьи искусству причитания. По сведениям, полученным Г. Р. Державиным из Новгородской губ. в начале XIX в., «молодые девочки заблаговременно учатся вопить, как благородные наши девицы учатся танцевать и петь». «Вопить не умеет» — такой же почти упрек, как «прясть не умеет»²⁰. В Московской губ. (материалы семи уездов) умение причитать приобреталось каждой женщиной в девичестве и «ставилось в особое достоинство». Девушки, чтобы достигнуть в нем совершенства, не только внимательно прислушивались на свадьбах и похоронах, но «иногда нарочно собирались вместе», и более опытные учили молодых «с голоса»²¹.

В приобщении к разным жанрам фольклора семья, как правило, имела решающее значение в детстве; в отрочестве восприятие, а для многих и активное исполнение, шло уже вне семьи. Во многих местах подростки устраивали свои хороводы и посиделки, либо было принято допускать на общие встречи молодежи и подростков²².

Важным стимулом для активного овладения подростками художественными формами проведения досуга служила высокая оценка соответствующих навыков в представлениях крестьянской молодежи, включение их в набор качеств идеального жениха и невесты. «Плясать обыкновенно выучиваются на посиделках, посещая их с малолетства и перенимая от взрослых. Парень, хорошо танцующий, в чести у девушек и выделяется среди других как зачинщик разных плясок и игр. Среди девушек хорошая

плясунья занимает всегда первое место, и парии ее отличают от других», — сообщал информатор из Белозерского у.²³

Летом — «улица» или хоровод (в широком смысле этого понятия, включающего весь комплекс молодежных развлечений под открытым небом), а зимой — посиделки (с работой и праздничные) были для всей молодежи (включая и супружеские пары, не обремененные еще детьми) настоящей школой народного эстетического воспитания и приобщения к разным видам народного творчества: музыкальному, устному, хореографическому, театральному и даже изобразительному, если учесть, что художественная отделка праздничного наряда выполнялась самими девушками и подвергалась оценке на этих встречах.

Во время календарных праздников все эти виды творчества исполнялись, воспринимались, оценивались и развивались в рамках общины в целом (одного или нескольких близлежащих и тесно связанных селений). Отдельные элементы праздника проходили только в семье или в соседских, родственных, соседско-родственных группах или в возрастных, половозрастных объединениях, но все это включалось в единую традиционную программу проведения многодневного празднества, охватывающую общину в целом и регулируемую мнением общины²⁴.

Подобным же образом и в будничных внесемейных формах духовной жизни состав участников в конкретном случае мог охватывать далеко не всех членов общины, но по потенциальным возможностям меняющегося состава, исполняемому репертуару, последующему обсуждению эти встречи были связаны с традициями данной общины и сами оказывали воздействие на нее в целом. Повсеместно были распространены встречи крестьян среднего и старшего поколения, собиравшихся для бесед о текущих хозяйственных делах, новостях и пр. Сборища возникали стихийно, или по приглашению хозяина какой-либо избы, либо в постоянном месте, куда было принято приходить в определенные часы. На таких беседах увязывались сроки сельскохозяйственных работ с конкретной климатической ситуацией, шел обмен опытом, вырабатывалось общее мнение о политических, социальных и местных новостях, возникали разговоры «про старину». Серьезное обсуждение прерывалось остротами, поговорками; здесь же звучало множество быличек, сказок, меморатов и пр. Реальная информация, как и репертуар художественных жанров, пополнялась свежим притоком извне за счет вернувшихся с

солдатской службы, с отхожих промыслов, с ярмарок, а также прохожих и проезжих странников, которых охотно принимали на ночлег и охотно слушали²⁵.

Любая свежая информация, полученная даже на сравнительно узком сборище, в ближайшие дни становилась достоянием всей деревни. Общественный характер получения информации способствовал ее непосредственному коллективному обсуждению, сопровождавшемуся привлечением слушателей, имеющих аналогичные сведения. Все это создавало основу для формирования общественного мнения по самым разным вопросам. Информатор из Белозерского у. Новгородской губ., перечислив разнообразные темы крестьянских зимних бесед, отметил: «Любят и такие рассказы, в которых описываются события из их крестьянской жизни, как то: борьба народа с голодом, со страшными моровыми болезнями, терпеливое перенесение ими всевозможных случайных невзгод и бедствий, страдание за правду и т. п. При подобных рассказах слушающие воодушевляются и подвергают рассказ самой подробной, беспристрастной критике, освещая ее наглядными примерами из собственной жизни»²⁶.

Иногда устные рассказы на таких встречах вытеснялись чтением вслух. «Чтением книг интересуются как грамотные, так и неграмотные», — писал в Тенишевское этнографическое бюро информатор из Тотемского у. Вологодской губ. Читали книги, но его сообщению, в одиночку и «кучами». В д. Погорелова (из нее поступила эта информация) в собственности отдельных крестьян было (в сумме) 1200 книг, но сверх этого община ежегодно выделяла около 20 руб. на приобретение книг для библиотеки, созданной при волостном правлении; на эту же библиотеку делались частные пожертвования отдельных крестьян²⁷. В Болховском у. Орловской губ. (материалы Знаменской вол.) в зимнее время вечерами собиралось много народа в овчинных (места для выделки овчин) послушать чтение односельчан. Самые большие сборища в овчинных для чтения бывали на святках. Часто читали «до других петухов»²⁸. После коллективного слушания нередко возникало обсуждение; крестьяне воспринимали ситуацию, обрисованную в художественном произведении, как жизненную и давали ей оценки²⁹.

«Грамотные крестьяне часть свободного времени любят уделять чтению интересной или полезной книги, — сообщал в 1898 г. сельский учитель из Белозерского у. (с. Край) В. И. Иванов, отвечая на вопросы тенишевской програм-

мы,— причем больше всего читаются книги духовно-нравственного содержания, исторические, книги по прикладным знаниям и бытового содержания; неграмотные с интересом слушают»³⁰.

На встречах для чтения книг могли собираться люди разных поколений.

Книги для коллективного чтения брали из частных крестьянских библиотек³¹, а также из библиотек при школах, волостных правлениях, церквях и больницах³². Особый интерес для данной статьи представляют сведения о принадлежности книг общинам³³. При этом остается не выясненным вопрос, идет ли речь о территориальной или о конфессиональной общине. Неясность эта касается не только старообрядцев, но и крестьянства в целом, ибо по проблеме соотношения сельской и приходской общин делаются в нашей литературе лишь первые шаги, пока только на сибирском материале³⁴.

Частный случай коллективных встреч для обмена мнениями и информацией в различных областях духовной жизни крестьянства составляло длительное общение в артелях, состоявших нередко из крестьян одной общины, но отрывавшихся временно от этой общины. На протяжении рассматриваемого периода и по мере развития отходничества, его количественного роста и территориального размаха, увеличивалась и роль отходничества вообще и артельного в частности как источника информации. Способствовало расширению кругозора и более широкое вовлечение зажиточного крестьянства в торговые операции. Корреспондент Тенишевского бюро из Макарьевского у. Нижегородской губ. (Венецкая вол.) подчеркивала, как и многие другие информаторы, интерес к новому на сборищах «старших крестьян»; его удовлетворяли односельчане, бывавшие не только в разных местах Поволжья, но и на Кавказе и Каспийском море, «куда многие крестьяне ездят по своим делам»³⁵.

Отходническая артель по возвращении в деревню служила коллективным источником свежих сведений и мнений, включавшихся в духовную атмосферу общины. В пути и во время работы в «чужих» краях она организовывала духовную жизнь объединившихся в ней крестьян. Во время совместного труда, быта и отдыха общение в отходнической, как и в простой промысловой, артели было особенно интенсивным³⁶. Здесь вырабатывалось мнение о трудовых, нравственных, организаторских способностях отдельных крестьян; развивались понятия взаимовыручки

и коллективной благотворительности (пай на больных, вдов и пр.); на основе новых впечатлений формировались представления о социальных противоречиях, в назидание молодым новичкам звучали рассказы старших членов артели и др.³⁷

Вплоть до конца XIX в. существенным источником сведений о жизни вне своей волости (как о ближних местах, так и об отдаленных) были рассказы крестьян, ходивших на богомолье. Шли обычно артелями, которые формировались из односельчан или жителей ближних деревень, т. е. они представляли собой группу, отпочковавшуюся на время от своей общины и несущую на себе отпечаток традиций последней. Представления и обычаи, бытовавшие в данной общине, а также в семьях отдельных участников, не только сказывались на духовной жизни артели богомольцев, но выходили через нее вовне. По возвращении их рассказы, в свою очередь, становились достоянием семей и всей общины. Кроме того, разрешение на отлучку также давалось сначала семьей, затем — общиной³⁸.

Все изложенное позволяет сделать два основных вывода: 1) в силу особенностей духовной культуры крестьянства — ее непрофессионального характера, тесной связи с другими сферами жизни деревни — семья и община играют существенную роль в ее развитии; 2) взаимодействие этих двух институтов в духовной области в значительной мере опосредовано целой системой малых контактных общностей как временного, так и постоянного действия.

¹ Об источниках, которые могут быть привлечены для решения этих вопросов см.: *Громыко М. М.* Этнографические и фольклорные источники в исследовании общественного сознания русских крестьян Сибири XVIII — первой половины XIX в. // *Источниковедение отечественной истории*, 1976. М., 1977. С. 97—124; *Она же.* Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // *СЭ*. 1979. № 5. С. 35—48; *Она же.* Проблемы, методы и источники исследования этических традиций восточных славян (XVIII—XIX вв.) // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунаучный съезд славистов*. М., 1983. С. 108—123.

² *Паина Э. С.* Жалобы помещичьих крестьян первой половины XVIII в. // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Л., 1976. Вып. 6. С. 98; *Александров В. А.* Общинное управление в помещичьих имениях XVIII — начала XIX в. // *Общество и государство феодальной России*. М., 1975; *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 294—322; *Пушкаренко А. А.*

- Крестьянские челобитные как источник для изучения классово-вой борьбы российского крестьянства в феодальную эпоху // Советская историография аграрной истории СССР (до 1917 г.). Кишинев, 1978; *Прокофьева Л. С.* Крестьянская община в России во второй половине XVIII – первой половине XIX в. Л., 1981. С. 185–199.
- ³ *Дружинин Н. М.* Купчие земли крепостных крестьян: (По данным Главного комитета об устройстве сельского состояния) // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961; *Громыко М. М.* Западная Сибирь в XVIII в.: Русское население и земледельческое освоение. Новосибирск, 1965. С. 196–197; *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России (XVIII – начало XIX в.). М., 1983. С. 71–161; *Власова И. В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984. С. 78–128.
- Бакланова Е. Н.* Крестьянский двор и община на русском Севере. М., 1976. С. 130–191; *Она же.* Земельный оборот и правовые порядки черносошных крестьян в XVII в. // Вклад северного крестьянства...; *Копанев А. И.* Правотворчество и правосознание северного крестьянства в XVI–XVII вв. // Там же; *Громыко М. М.* Территориальная крестьянская община Сибири (30-е годы XVIII – 60-е годы XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1977. С. 104–125; *Она же.* Традиционные формы расследования и суда у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // СЭ. 1980. № 5.
- ⁵ *Александров В. А.* Обычное право...; *Прокофьева Л. С.* Крестьянская община...; *Пушкаренко А. А.* Обычное право позднефеодальной эпохи. Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983.
- ⁶ ГМЭ. Ф. 7 (Тенишева). Оп. 1. Д. 1806. Л. 8 об.
- ⁷ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 11, 173; 1881. Т. 2. С. 724; Об отражении в пословицах крестьянского отношения к семье и общине см.: *Миненко Н. А.* Фольклор в жизни западносибирской деревни XVIII в. – 60-х годов XIX в. // СЭ. 1983. № 3. С. 87–88.
- ⁸ *Громыко М. М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5. С. 70–80; Обсуждение этой статьи см.: СЭ. 1984. № 6; 1985. № 1–2; *Громыко М. М.* Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах // СЭ. 1985. № 2. С. 72–81.
- ⁹ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 268–303.
- ¹⁰ Сборник статистических сведений по Московской губернии. М., 1879. Т. 4, вып. 1. С. 262–267; Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Тамбов, 1880. Т. 1. С. 27–30; 1883. Т. 4. С. 38–42 и след.; 1885. Т. 8. С. 14–15 и след.; *Апохина Л. А., Шмелева М. Н.* Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964. С. 233–235; *Анфимов А. Н., Зырянов П. Н.* Некоторые черты эволюции русской крестьянской общины в пореформенный период // История СССР. 1987. № 4. С. 29, 33; *Вечеслав Н. Н.* Сведения о сельских поземельных общинах Казанской губернии. Казань, 1879. С. 11, 40, 52; Сборник материа-

- лов для изучения сельской поземельной общины. СПб., 1880. Т. 1. С. 129; *Миненко Н. А.* Роль крестьянской общины в организации сельскохозяйственного производства: (По материалам Западной Сибири XVIII – первой половины XIX в.) // Земледельческое освоение Сибири в конце XVII – начале XX в.: Трудовые традиции крестьян. Новосибирск, 1985. С. 40–53.
- ¹¹ ЦГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 149; *Богословский Н.* Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 2. С. 137; Сборник статистических сведений по Московской губернии. М., 1884. Т. 9. С. 196–198; *Громыко М. М.* Территориальная крестьянская община Сибири. С. 102.
- ¹² *Зольникова Н. Д.* Делопроизводственные материалы о церковном строительстве как источник по истории приходской общины Сибири (начало XVIII в. – конец 60-х годов XVIII в.) // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983; *Знаменский П.* Приходское духовенство со времени реформы Петра I. Казань, 1873, ЦГИА. Ф. 796. Оп. 103. 1828 г. Д. 783. Л. 1; Оп. 102, 1821 г. Д. 530; Д. 531. Л. 1–8; Д. 1420. Л. 1–10; Д. 1421. Л. 1–10 об.; ГАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 7.
- ¹³ Подробнее об этой стороне деятельности общины см.: *Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв.: (По материалам среднерусской полосы) // СЭ. 1978. № 3. С. 41–43; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 118–119, 124, 132–146; *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Культура... С. 243.
- ¹⁴ Курский сборник. Курск, 1902. Вып. 3: Материалы по этнографии Курской губернии. С. 8–97.
- ¹⁵ Там же. С. 5–6.
- ¹⁶ Там же. С. 6–7.
- ¹⁷ *Чернышева М. Б.* Музыкальная культура русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 129–138.
- ¹⁸ Там же. С. 128, 134.
- ¹⁹ Там же. С. 149.
- ²⁰ *Лотман Д.* Записи народных причитаний XIX в. из архива Г. Р. Державина // Рус. лит., 1960. № 3. С. 146.
- ²¹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 634. Л. 47–48.
- ²² ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 526. Л. 8–9 (Калужская губ., Козельский у.); Д. 1451. Л. 45 (Рязанская губ., Зарайский у.); Д. 1735. Л. 4. (Тульская губ., Елифановский у.) и др.; *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожильческого населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 8; *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С. 51.
- ²³ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 703. Л. 10.
- ²⁴ *Семевский В. И.* Домашний быт и нравы крестьян во второй половине XVIII в. Устой. СПб., 1882. Вып. 2. С. 93–98; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М., 1979. С. 12–52, 113–136 и др.; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 161–262.
- ²⁵ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 100. Л. 2; Д. 104. Л. 10–13; Д. 687. Л. 1–4;

- Д. 693; Л. 20; Д. 944. Л. 1–12 об.; Д. 1024. Л. 7; Д. 1787. Л. 13 об.–14; ЦГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 147–148; Д. 27. Л. 63; *Семевский В. И.* Домашний быт... С. 79, 83, 87, 98; *Миненко Н. А.* Фольклор в жизни западносибирской деревни XVIII в.–60-х годов XIX в. // СЭ. 1983. № 3. С. 86–97.
- ²⁶ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 687. Л. 5.
- ²⁷ ЦГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 137–138, 149–150.
- ²⁸ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 931. Л. 2.
- ²⁹ Там же. Д. 108. Л. 9–10; Д. 1824. Л. 12–16.
- ³⁰ Там же. Д. 687. Л. 4.
- ³¹ Наши представления о крестьянских библиотеках особеннополнились в результате археографических экспедиций последних двух десятилетий. См.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники, XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960; *Амосов А. А.* Книжная культура крестьянства русского Севера: Источники и перспективы разработок // Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры. Вологда, 1960. С. 36–41; *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 40–71; *Алексеев В. Н.* Археографические экспедиции Сибирского отделения АН СССР и комплектование фонда сектора редких книг и рукописей ГПНТБ СО АН СССР // Вопросы книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1978. С. 9–13; ЦГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 138–147 (Вологодская губ., Тотемский у.); ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 123. Л. 5–18 (Вологодская губ., Вологодский у.).
- ³² ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1252. Л. 1–26 об. (Орловский у. Орловской губ.). Д. 704. Л. 6 об – 8 об. (Белозерский у. Новгородской губ.); Д. 108. Л. 5 (Вельский у. Вологодской губ.); ЦГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8. Л. 149 (Тотемский у. Вологодской губ.); *Богословский Н.* Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губ. С. 66, 69, 71, 77, 85, 112, 137, 146 и др.
- ³³ *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание... С. 44.
- ³⁴ *Зольникова Н. Д.* Делопроизводственные материалы...; *Она же.* Борьба за контроль над сибирской приходской общиной и институт церковных старост (источники XVIII в.) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 87–102; *Она же.* Источники по истории сибирской приходской общины XVIII в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986. С. 81–96.
- ³⁵ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 667. Л. 12–13.
- ³⁶ Сборник материалов об артелях в России. СПб., 1873, Вып. 1; 1874. Вып. 2; Артельное начало в русском сельском хозяйстве // ЖМГИ. 1865. № 5; *Громыко М. М.* Традиции промысловой артели // Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 209–224; *Миненко Г.* Статистическое описание сельского населения Архангельской губернии. Архангельск, 1975. С. 117–225.
- ³⁷ АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Оп. 1. Д. 125. Л. 2–2 об.; Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Тамбов, 1884. Т. 6. С. 169–171; Сельская поземельная община в Архангельской губернии по описаниям, представленным в статистический коми-

тет. Архангельск, 1884. Вып. 2, № 12; *Зобнин Ф.* Из года в год // ЖС. 1894. Вып. 1. С. 47—48.

³⁸ ГМЭ. Ф. 76. Оп. 1. Д. 706. Л. 17—25 (Новгородская губ.); Д. 1436. Л. 29 (Рязанская губ.); Д. 1055. Л. 2; Д. 1024. Л. 5 (Орловская губ.); ГАТО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 2. Л. 25—25 об.; Ф. 61. Д. 18 (Томская губ.); Кубанские станицы: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. М., 1967. С. 249.



И. В. Власова

ОБЩИНА И ОБЫЧНОЕ ПРАВО У РУССКИХ КРЕСТЬЯН СЕВЕРНОГО ПРИУРАЛЬЯ (XVII—XIX вв.)

Русское северноруальское крестьянство со времени заселения районов среднего и северного Прикамья с конца XVI — начала XVII в., а верхнего Припечорья с конца XVIII — начала XIX в. составило часть сельского населения Европейского Севера. Северноруальский район уже с XVI в. стал перевалочным пунктом крестьянства из Русского Севера в Сибирь. Социально-экономическое развитие этого района шло в едином русле с другими территориями Поморья и способствовало непрерывности в развитии во вновь осваиваемых сибирских пространствах. В административном отношении прикамские и припечорские места во второй половине XVIII в. вошли в состав Пермской губ. По естественно-природным, хозяйственным и социально-экономическим условиям, в которых шло развитие этих районов, они входят в состав северноевропейского региона, а внутри системы Европейского Севера мы выделяем их как Северное Приуралье — связующее звено Европейского Севера с Зауральем и Сибирью.

При заселении и хозяйственном освоении в XVII—XIX вв. в большинстве мест северного Прикамья и в верхнем Припечорье развилось государственное землевладение. Часть земель попала в руки вотчинников, какими были Строгановы и другие землевладельцы и горпозаводчики в пермских землях. Другая часть земель, очень незначительная, отошла монастырям.

У государственных крестьян Прикамья, как и у всех государственных крестьян Севера, существовало подвор-

но-наследственное землепользование с правом свободного распоряжения участками. Частные сделки на земельные участки практиковались очень широко. В этих условиях особое значение приобрела деятельность крестьянской общины, регулировавшей как полеводческую практику крестьян, так и всевозможные земельные перераспределения. При земельных распределениях, совершавшихся в общине, уравнивательная тенденция сталкивалась с нормами обычного права, очень долго жившими в севернорусских районах.

Рассмотрение особенностей общинной жизни у прикамского крестьянства позволяет увидеть не только общие севернорусские черты в общине и бытовавших обычно-правовых нормах, но и их проявление в локальных условиях.

Для решения этих вопросов использовались различные источники. Основу их составили архивные материалы, относящиеся к разным периодам истории Прикамья: к началу заселения — в 70-х годах XVI в.; к периоду интенсивного освоения — с 20-х годов XVII в. до начала XVIII в.; ко времени Генерального межевания в крае в 80-х годах XVIII — начале XIX в.; предреформенному и послереформенному развитию в XIX в. Характер этих источников разнообразен. По XVI—XVII вв. основным их видом явились переписные книги 1579, 1623, 1672—1682 гг.¹, содержащие данные о ходе хозяйственного освоения Прикамья, формировании общинного фонда земель, о помеотно-вотчинном землевладении, складывании подворно-наследственного крестьянского землепользования.

Аналогичный материал за более позднее время — XVIII в. — содержится в переписных книгах 1707 г. по Соликамскому и Чердынскому уездам², в «Камеральных описаниях» северноруральских уездов и анкетах с «Экономическими примечаниями», составлявшихся при Генеральном межевании³.

По XIX в. основными источниками для исследования послужили описания разных сторон крестьянской жизни в ответах на известные опросные анкеты Русского Географического общества. Это материалы 40—70-х годов XIX в. по отдельным волостям или селениям северноруральских уездов, составленные уральскими корреспондентами РГО, среди которых были и сельские священники, и местные ученые-краеведы, и различные общественные деятели. Часть таких описаний сохранилась в архиве Географического общества⁴, часть попала в губернский и уездные

архивы⁵. В фондах местных архивов хранятся материалы со статистическими сведениями о землевладении и землепользовании в прикамских уездах, описания селений бытового или санитарно-эпидемиологического характера, в которых приводились данные о землепользовании в крае⁶.

Наиболее полная статистика землевладения и землепользования в уездах Пермской губ. представлена документами Центрального Статистического комитета со списками населенных мест и ведомостями о землеобеспечении крестьян по уездам и волостям в 60—80-е годы XIX в.⁷

Характер общинного землепользования, действие общинноправовых крестьянских норм фиксировались в специальных анкетах Вольного Экономического общества в 1870-х годах. Эти сведения содержат документы двух видов: «Программа для собирания сведений о сельской поземельной общине» и «Анкета по аграрному движению»⁸.

Землепользование и община у крестьян, принадлежавших вотчинникам и горнозаводчикам, их особенности по сравнению с землепользованием государственных крестьян также нашли отражение в различных источниках. Такие описания имеются в документах фонда Лазаревых в ЦГАДА⁹, содержащих многочисленные материалы по управлению их земельными владениями и заводами в Чермозе.

О различных государственных мерах по регулированию крестьянского землепользования в крае есть материалы в фондах Центрального Переселенческого Управления и Канцелярии министра земледелия, где подробно описывалось, как проводилось землеобеспечение крестьян при переселениях, при освоении незанятых земель и т. д.¹⁰

Большую группу источников составили полевые материалы Пермского отряда Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР, проводившего изучение районов Пермской обл. и Коми АССР в 1978—1984 гг. Данные о жизни общины, ее деятельности, о земельных переделах, обычном праве, общинных коллективных работах у севернорусских крестьян в этих материалах относятся к концу XIX — началу XX в.

Вопрос о севернорусской крестьянской общине изучен мало. Специальных работ по этому вопросу не было ни у дореволюционных исследователей, ни у исследователей советского времени. Исключение составляет работа В. А. Александрова о сельской общине в России¹¹, где на

материалах фондов вотчинных управлений, пермских вотчинников в том числе, рассматривается вопрос о деятельности крестьянских общин в условиях вотчинного землевладения.

В дореволюционное время некоторые стороны общинного быта, крестьянского землепользования и обычноправовых крестьянских норм освещались в исследованиях, посвященных вопросам истории и этнографии Прикамья. Вклад в их изучение внесли местные исследователи-краеведы. По затронутой в данной статье проблеме есть сведения в работах П. Н. Крылова¹², И. Я. Кривошекова¹³. В фундаментальном описании Пермской губ., предпринятом Генеральным штабом в связи с исследованием всех губерний России в географическом, историческом, статистическом отношении, нашли некоторое отражение вопросы общины и обычноправовых норм у крестьян Пермской губ.¹⁴

Активное изучение истории Приуралья началось в 1950—1960-х годах. Появился ряд работ, в которых вопросы общины и обычного права у североуральских крестьян рассматривались в связи с проблемой социально-экономического развития Приуралья. К таким исследованиям прежде всего относятся работы А. А. Преображенского¹⁵, П. А. Колесникова¹⁶, Н. Н. Покровского¹⁷, В. А. Оборина¹⁸. Ценные публикации по социально-экономической истории края содержатся в сборниках статей, выходящих в 1960—1970-х годах¹⁹.

В данной статье рассматриваются функции североуральской общины по регулированию поземельных отношений в деревне, а также некоторые моменты общинной жизни и коллективной крестьянской деятельности в среднем и северном Прикамье и верхнем Припечорье. Используются материалы разных уездов бывшей Пермской губ.—Соликамского, Чердынского, Пермского. В этих местах сложились две формы землевладения—государственное и поместьно-вотчинное. Община североуральских крестьян, ее деятельность в местах с государственным и вотчинным землевладением имела некоторые различия.

Для государственного землевладения на всем Европейском Севере было характерно противопоставление государственной собственности на землю и потомственного пользования и свободного распоряжения земельными участками со стороны крестьян. В прикамских местах с государственным землевладением на протяжении XVI—

первой половины XIX в. подворно-наследственное крестьянское землепользование также сочеталось с правом свободного распоряжения землей каждого двора. Сущность такого землепользования состояла в том, что поземельные крестьянские общины-волости имели в своем распоряжении определенное количество земли, которое находилось в пользовании отдельных дворов. Закрепляемые за дворами участки соответствовали объему тягла, положенного на каждый двор. Тягло определялось хозяйственными и трудовыми возможностями семей, поэтому у каждого двора был свой объем тягла²⁰.

Определение хозяйственных возможностей крестьянских семей и отвод в соответствии с этим земли производились общиной. Обычно отвод совершался отдельно на каждый двор. Но были случаи, когда землю отводили в совместное пользование родственников, составлявших несколько семей, или складников. Нередкими были случаи, когда тот или иной участок земли был отведен в пользование нескольким селениям. В таких случаях возникала смежность угодий²¹.

Крестьянские «жеребьи» (отведенные участки земли) на Севере в силу бытовавших норм обычного права становились потомственными и передавались наследникам, ибо зачастую они создавались из кусков, которые попадали в руки крестьян по праву захвата, а затем приводились захватившими их семьями в культурное состояние и становились угодьями. Наследственность жеребьев крестьяне выражали понятием «вотчина», особенно когда подчеркивалась неразделенность «жеребья» между родственниками. Но, называя «жеребей» своей вотчиной, крестьяне никогда не забывали, что собственником земли являлось государство («твоя царева», «государева земля»). Государство же, в свою очередь, считало крестьян лишь держателями, пользователями его земли²².

Поскольку крестьяне пользовались землей «по делу», «повытно», «по жеребьям», которые были неравномерны, то у некоторых появлялись излишки земли, у других — недостаток угодий. При этой неравномерности нарушался принцип соответствия земель и тягла, и нередко в таких случаях крестьяне требовали от общины поравнения участков. Уже в XVII в., когда в Поморье сказывалась недостаточность пригодных для земледелия земель, общины начали совершать поравнения. Эти поравнения были простым выделением отдельным членам семей или складникам доли, на которую они имели право в общем земель-

ном фонде. Бытовавшее в то время захватное (обычное) право вело к долевному владению присельными пашнями с трехпольным севооборотом и индивидуальному владению заимками с подсеками, что не мешало и в тех и в других случаях свободно распоряжаться земельными участками.

С переходом в начале XVIII в. к подушному обложению населения в общинах зарождались мысли о земельных переделах, так как при этом обложении наделы оставались неравными, ибо все зависело от паличия мужских душ в крестьянских семьях. Во второй половине XVIII в. на всем Севере острее стала сказываться земельная необеспеченность крестьянских семей, что вызывалось не только увеличением населения, разработанностью пригодных для хозяйства угодий, но и сложностью и запутанностью земельных отношений между общинами и внутри общин. Все чаще неравномерность паев «в вопчих владениях» крестьян выступала основным мотивом их разделов. Но только в конце XVIII в. в поморских волостях для устранения неравномерности земельных паев стали внедрять регулярные переделы земли. И тут общины вплотную столкнулись с бытовавшими обычноправовыми нормами крестьян в отношении владения землей расчистой, покупной и т. п. Практика ведения хозяйства северными крестьянами свидетельствует, что их пользование земельными участками было почти неограниченно начиная с XVII в., несмотря на правительственные распоряжения о запрещении свободного отчуждения крестьянских участков. Внедрение переделов ограничило крестьянскую самостоятельность, но не уничтожило окончательно свободное распоряжение землей, а следовательно, и неравномерность в землеобеспечении крестьян. Все это было характерно и для общин и для крестьянского землепользования в Прикамье, где существовало государственное землевладение.

Существенные изменения в землепользовании крестьян на Севере, в пермских общинах в том числе, произошли во второй половине XIX в. и были связаны с проведением крестьянской реформы 1861 г. В это время на Севере стала утверждаться уравнильно-передельная система в землепользовании. Крестьянские захваты окончательно запрещались, проводилось межевание земель казны и крестьянских общин, определялись нормы крестьянских наделов. Приобретение новой земли сводилось для крестьян только к аренде или покупке ее у казны. Но община

как поземельная организация осталась, и её деятельность по регулированию крестьянского землепользования сохранялась²³. Несмотря на государственные запреты, в этот период еще не исчезли некоторые обычноеправовые нормы.

Сама община в то время уже не была той волостной общинной организацией, которая существовала у черносошных крестьян раньше. Теперь община, как правило, состояла из нескольких сельских обществ, а каждое общество объединяло преимущественно крестьян какой-нибудь одной деревни. Сельские общества имели свои отдельные исполнительные органы и свои сходы в каждой деревне²⁴. Иногда несколько близлежащих деревень составляли одно сельское общество²⁵. Так, на верхней Каме, в Бондюжской вол. Чердынского у., деревни Пальники, Москали, Ворцева, лежащие друг от друга на расстоянии 6—10 км, объединялись в одно сельское общество²⁶. Некоторые волости были раскинуты на десятки километров, и деревенские сельские общества были слишком удалены от центра. В малозаселенных колвенских деревнях Тулпанской вол. имелись сельские общества, удаленные от с. Тулпан на 85—100 км. В таких сельских обществах тем более все сходы и собрания происходили на местах, старосту выбирали здесь же, в деревне, и свои обязанности он исполнял в течение двух лет²⁷.

Каждому сельскому обществу в определенном количестве отводилась земля из общинного фонда. В отдельных же деревенских землях общество распределяло участки дворам. До межеваний и проведения крестьянской реформы «владения» крестьян и казны не были разграничены («в едином массиве»), поэтому крестьяне могли увеличивать свои участки за счет государственной земли. Эта «захватка» государственной земли и создала запутанность и чересполосицу в границах каждой бывшей общины-волости и каждого сельского общества. Так, одна из деревень Чердынского у. Анисимовской вол.— д. Вотцкова в конце XIX в. имела «владения», состоявшие из дач близ соседнего села Анисимова и села Кушмангорта «с деревнями», казенной земли «одного места» Анисимовской вол., «отхожей дачи сенных покосов Наромида с. Анисимова с селами и деревнями, отхожих сенных покосов в Кривом озере и реке Вишере и дач у д. Глебовой с деревнями». Все это пространство состояло из 31 отдельного участка в радиусе до 20 верст²⁸. Такое же «лоскутное» землепользование было в Юрлинской вол. Чердынского у., где

крестьяне д. Зюздино имели наделы в 50 кусках-полосах в разных местах²⁹.

После выхода закона о запрещении крестьянам увеличивать свои участки за счет государственных земель и при «плановом» переустройстве деревень земли казны были отделены от крестьянской и между ними проведены границы-межи, внутри деревень отграничивались деревенские поля и луга, и соседние деревни их не касались³⁰. Кроме того, в крестьянское «владение» в некоторых случаях были отведены дополнительные «отрезки, еще не захваченные крестьянами, и переданы сельским обществам как лесные наделы в общее пользование». Но бывшая волостная чересполосица не была устранена, так как в руках крестьян еще оставались различные земли — расчистные, покупные и т. п., находившиеся в разных местах, еще не поступившие в распоряжение сельских обществ, и пользование ими происходило по-прежнему на основе обычного права. Так, в одном из обществ в Чердынском у. у крестьян были отмежеваны в казну их рощисты во время межевых работ в 1869 г. По прошению этих крестьян Министерство госимуществ было вынуждено оставить их права на рощисты неизменными³¹.

Позднее, уже в начале XX в., эти крестьянские земли стали поглощаться местным кулачеством, скупавшим мелкие участки. Так крестьянский захват сменился скупкой бывшей крестьянской земли кулаками, увеличивавшими свои владения за счет общинной и крестьянской земли³².

Хозяйственное использование угодий, всевозможные земельные перераспределения после реформы по-прежнему находились в ведении общинной организации. Переделы земель в этот период уже были повсеместны, и это был главный способ регулирования общинного и крестьянского землепользования. Основным принципом переделов везде было распределение земель по душам, когда нарезались земельные полосы-паи в массивах разного качества и распределялись между крестьянскими дворами по числу душ мужского пола. Эти пай, как правило, располагались в ближних полях. «Удворные поля» и состояли из таких мелких участков, принадлежавших крестьянским семьям³³. Сельским обществом определялся размер тягла на мужские души и в соответствии с этим нарезались участки земли «на взгляд: по кустам, пригоркам и прочим предметам»³⁴. При излишке или недостатке земли у отдельных дворов община регулировала землепользование путем наделения дополнительной землей или отбирания лишней

земли. Этот принцип назывался «скидка-накидка»³⁵. При недостатке земли чаще прибегали к разрешению лесных разработок.

Во время переделов переделывалась лишь общинная земля. Переделам не подлежали крестьянские рощисты, оставшиеся в индивидуальном пользовании, в чем сказывалось сохранение обычного права³⁶.

Особенностью общинно-передельной организации в Прикамье была редкость переделов. Зачастую делили не сами поля, а межи (Юрлинская вол.), да и переделы сводились к нарезанию недостающей земли и к отрезке излишков, поэтому у каждого хозяина постоянно были в пользовании одни и те же участки³⁷. В Прикамье не переделывали и земли, оставленные в залежи. Это было связано с более поздним, чем в других районах Севера, освоением пространств и не сказавшимся здесь сразу земельным утеснением. Такая же особенность проявилась при заселении Сибири, где было много земли.

В некоторых местах Прикамья переделов не было очень долго, и существовали районы, где переделов не было вообще³⁸. В большинстве причердынских и присоликамских мест долго не сказывалось утеснение, и постоянные участки пашен и сенокосов в пользовании крестьянских дворов оставались там до 70-х годов XIX в. Так, в с. Вильгорт только в конце XIX в. приступили к переделам сенокосов. Все свелось к тому, что произвели перемер лугов на квадратную меру, что должно было оставаться неизменным в течение 12 лет, и растянули этот «передел» до 1922 г. До этого обмер лугов в селе производился «отводчиками глазомерно на воза и по зародам»³⁹. В д. Дий никогда не делили поля, которые постоянно находились в пользовании одних и тех же хозяев. Новоселам предоставляли разделять новые угодья. Для сенокосов занимали площади, которые были «захвачены» при заселении этого места. У некоторых были излишки сенокосов. Своими непеределываемыми сенокосами пользовались до 1936 г., когда здесь стали организовываться колхозы и все пашни и пожни отошли в колхозные земли⁴⁰. Севернее, по верхней Печоре, земледелие было развито слабо, но община и там выполняла свои функции по регулированию землепользования. Правда, она не занималась земельными переделами, поскольку «нужды в них не было». Каждый хозяин и здесь имел надел, который оставался постоянно в одних руках. И хотя, по местному выражению, «все жили ровно», случалось, что кому-то не

хватало земли. В таких случаях община разрешала чистить участки в лесу⁴¹.

Обычноправовые нормы при распределении земель в послереформенное время по-прежнему учитывались. Принцип права каждого двора на пользование землей в размере работоспособности проводился не одинаково относительно всякого рода угодий. Основанием для владения «удворной землей» по-прежнему было число платимых душ («платежная», «душевая» земля). Сельское общество делило ее по качеству и определяло норму для каждого двора (на душу мужского пола). Росчисти и купленные земли этому распределению не подлежали. Общество могло распоряжаться такой землей только после смерти бездетных владельцев (без наследников). Такие земли поступали в общинные переделы в юрлинских и верхнекамских деревнях в конце XIX — начале XX в. Точно так же община распоряжалась и пустыми землями. Участки выбывших хозяев при выселениях в начале XX в. в Сибирь из деревень Зюздино, Лопва (Юрлинская вол.), с. Пянтег, д. Амбор (Пянтежская вол.) поступали в распоряжение общества⁴².

В послереформенное время недостаток надельной земли у крестьян восполнялся разрешением сельскими обществами не столько расчищать лес, сколько покупать и арендовать земли⁴³. Это происходило в ряде прикамских деревень с конца XIX в. Известна покупка сенокосов жителями д. Зюздино у соседей. Иногда зюздинцы «кортомили» (арендовали) на сезон земли у богатых крестьян. Крестьяне Бондюжской вол. арендовали землю у казны. Юмские крестьяне (Юрлинская вол.) практиковали продажу наделов тем, у кого земли не хватало, или покупку земли у вдов, которые не могли обработать надел сами⁴⁴. В соликамских деревнях Половодской вол. крестьяне также кортомили земли у казны⁴⁵.

Такой характер землепользования просуществовал в прикамских деревнях до революции, после чего принцип надела землей, как и везде, изменился распределением угодий «по едокам» (на лиц мужского и женского пола). После революции стало нарушаться и индивидуальное право пользования росчистями, многие подсеки и пожни поступали в новые переделы и распределения земель. Так, в д. Зюздино в 1918—1920 гг. переделались росчисти — Володятские поляны, находившиеся в индивидуальном пользовании со времени заселения этих мест. В с. Осокино (Половодовская вол. в Соликамском у.) поделили подсе-

ки⁴⁶. Передел этих участков был облегчен тем, что они находились вблизи деревень и могли легко включаться в ближние общедеревенские поля.

Землеобеспечение государственных крестьян на Северном Урале в результате всех изменений и реформ оставалось невысоким. В конце XIX в. в крестьянском наделе было от $1\frac{1}{3}$ до $2\frac{1}{3}$ дес.⁴⁷

В столыпинское время положение мало изменилось, несмотря на развитие арендных отношений и возможность покупать землю. В Прикамье в целом малоземелье ощущалось слабее, чем в других районах Севера, но почти везде прибегали к аренде земли у казны. Во всей губернии ежегодно арендовали до 500—600 дес., в том числе у казны 200 дес.⁴⁸ Но в руки крестьян в результате таких сделок часто попадали малопригодные для хозяйства земли, а более удобные, дорогие, им было приобретать не под силу. Особенно в столыпинское время усилилась покупка земли (в том числе наделных крестьянских); она попадала в руки кулаков⁴⁹.

Несмотря на изменения в общинных порядках, во второй половине XIX в. обычное право еще бытовало. После реформы местами сохранялись захватные нормы пользования землей. «Свободную землю захватывают охотно», — говорилось в ответах на программу ВЭО по Соликамскому у. в 1879 г.⁵⁰ Другим явлением, основанным на общинноправовых нормах, был коллективизм в общине у северных крестьян. В Прикамье это проявлялось в тех или иных формах до конца XIX — начала XX в. Коллективность работ на Севере была результатом деятельности существовавших когда-то складнических хозяйств. Они развились во времена заселения территорий, когда было необходимо поднимать земли, приводить их в культурное состояние, что невозможно было осуществлять силами отдельных семей. Такие «союзы»-артели по совместному труду и совместному владению результатами труда существовали в северных районах почти везде и всегда⁵¹. Отголоски этого явления отмечались в конце XIX — начале XX в. Такими, например, были держания несколькими хозяевами совместных сенокосов-пожен в лесах, хозяйственных построек (овинов, гумен). Подобное было в причердынских деревнях в XIX в.: общее землепользование существовало в деревнях Анисимовской и Пянтежской волостей⁵².

В общинах оставались совместные работы. Один из видов их — «помочи», когда в коллективной работе участ-

вовало нередко все сельское общество. Так, у пермских крестьян была известна обработка земли «всемерной помочью»⁵³: сенокосы в Муртах и Пянтеге, «ужинки» в Зюзино, куда собиралось до 70 человек; вывозка навоза, жатва в с. Юм собирали до 50 человек. Чаще всего помочи устраивались при уборке урожая. Принцип помочей: сначала помогали одному хозяину, затем другому, и так всей деревне, хотя чаще такие помочи устраивались зажиточными крестьянами⁵⁴. После коллективных работ происходило совместное угощение и гулянье. Помочи случались при строительстве изб, когда нужно было «вздымать» дом или «бить» печь. «В одиночку дом не подынешь», — говорили в с. Пянтег.

В деревнях на Обве помочи обычно устраивали богатые люди или одинокие, не имевшие сил убрать урожай. Заканчивались такие работы гуляньем с «кандрелью». На Обве были и такие виды коллективных работ при пахоте, севе, возке навоза, как отработки по очереди. По-местному эта обязанность называлась «за долг». Она осуществлялась без денежного вознаграждения. Работы, за которые получали деньги (по найму), назывались здесь «сборищами». На сборищах молотили или косили. На них собиралось человек до 20—30, получая за день работы по 40 коп. Заканчивались и эти работы «вечерованием». Строительство домов здесь также осуществлялось не только помочью, но и поденщиной.

В причердынских и колвенских деревнях к помочам «караванам» прибегали при вывозке навоза на поля («на волоках»), при совместном кошени для малосемейных (собиралось по пять-шесть семей), строительстве домов, при жатве. Но молочение и здесь, как на Обве, совершалось в виде работы «взаимы» — отработок друг у друга⁵⁵.

В верхнепечорских деревнях работы (помочи) также имели место. Сообща всегда «поднимали избы», «валили поле» (расчищали из-под леса), заготавливали дрова⁵⁶.

Существовали и общие женские работы в деревнях. Прежде всего, «супрядки» и «копотихи», когда осенью собирались сообща прясть лен или коноплю⁵⁷. В с. Юм обычно розданную по соседям кудель пряли каждый у себя дома, а собирались вместе после работы к кому-нибудь на угощение — для «веселья». В с. Половодове такие супрядки устраивались, когда в семьях было мало женщин: у таких семей брали пряжу, пряли ее дома, а спряденное приносили хозяевам и устраивали общий «пир». В обвенских деревнях чесали и трепали лен совместно,

а пряли каждый для себя, хотя для этого также собирались в одном месте. На Кольве и Верхней Печоре при совместном чесании и прядении льна эти работы назывались «отработками»⁵⁸. В некоторых пермских деревнях после «супрядок» и «копотих» ездили кататься по селениям с песнями, а ночью «играли и плясали»⁵⁹.

При помочах труд был разделен. Так, пахали мужчины, боронили женщины, сеяли старики. При возке навоза на поля и бороновании помогали дети — мальчики: они обычно правили лошадьми, их называли «борбньщики». Дети помогали и во время жатвы: они носили снопы⁶⁰.

К помочам прибегали в деревнях охотно, так как это был недорогой способ осуществления работ. Приходилось тратиться лишь на обед во время «гулянья», что было приемлемо для зажиточных, которые чаще всего и устраивали помочи⁶¹. Помочи существовали в деревнях всегда. Без этого деревенская жизнь была невозможна. В ответах на программу ВЭО по Пермской губ. говорилось, что «помочью» совершались рубка леса, постройка изб, уборка урожая, расчистка новин, их вспашка, вывозка навоза и леса, осуществлялись общественные запашки под картофель, т. е. основные работы в деревне⁶². Кроме того, в пермских деревнях были еще особые коллективные работы — сбор хмеля в лесах. Места, где рос хмель, были в общинном владении. Коллективное «хмелевание» считалось праздником. Сбыт хмеля производился также общинной. В деревнях появлялись скупщики хмеля, которые договаривались с общиной о его покупке⁶³.

* * *

У крестьян Приуралья, принадлежавших вотчинникам и горнозаводчикам, в дореформенное время также существовала община. Но сфера ее деятельности в имениях была ограничена по сравнению с деятельностью общины у казенных крестьян⁶⁴. Крестьяне имений должны были отбывать различные господские работы: в земледельческих имениях — работать на «барской запашке», в заводских — на заводах и других работах. Раскладкой этих повинностей занималась также община.

Общинное же землепользование у частновладельческих крестьян в общем было аналогично землепользованию государственных крестьян, но имело более ограниченные масштабы. Собственно, земельный фонд такой общины был сужен наличием господского землевладения. И хотя земля в крестьянских общинах распределялась,

как и у государственных крестьян, по душам из жеребьев, отведенных общиной, крестьянское землепользование в имениях было сравнительно небольшим. В среднем надел пахотной земли во второй половине XIX в. равнялся 1,5 дес. на душу⁶⁵.

В имениях практиковалась аренда земли крестьянами у владельцев. У казенных крестьян в то время еще существовали земли, которыми они пользовались по обычному праву (покупные, расчистные). Этого были лишены владельческие крестьяне. У них не практиковалось и отчуждение угодий на сторону. Единственным способом увеличения наделов для них была аренда. Так, крестьяне имений Лазаревых на Обве арендовали землю у господ, крестьяне Строгановых в Соликамском у. арендовали у графов пашни и сенокосы⁶⁶.

Наделы бывших владельческих крестьян не увеличивались и в более позднее время. В начале XX в. у бывших строгановских крестьян Кувинской и Козьмодемьянской волостей Соликамского у., наделенных после реформы земель, иссякли лесные угодья и покосы, поэтому случались самовольные порубки в графских лесах и захваты покосов⁶⁷.

Переделы у владельческих крестьян совершались редко и заключались в парезании земли при ее нехватке, в отрезании излишков. Покосы, как и поля, делили редко. Лесами пользовались, получая разрешение в управлении имением. Так, крестьяне с. Копально Пермского у. пользовались лесом из принадлежавших князьям Голицыным дач. В конце XIX в. владелец передал свои дачи по р. Чусовой Управлению Франко-Русского общества, строившего Чусовской завод. Тогда управлением был назначен специальный лесной сторож для упорядочения крестьянского пользования лесом⁶⁸.

У бывших владельческих крестьян, как и у казенных, не исчезли совместные коллективные работы и помочи. Они устраивались во время полевых работ и главным образом зажиточными или одинокими людьми, не имевшими возможности убрать урожай⁶⁹.

Среди государственных и особенно частновладельческих крестьян пермских уездов было много старообрядцев. Но особых старообрядческих общин, отдельных от крестьянских миров, не существовало, за исключением религиозных общин⁷⁰. Хотя в сельских мирах изредка встречались особые «раскольничьи выборные», на обязанности которых было взимание со старообрядцев двойного

оклада, власти предпочитали иметь дело с обычной общинной администрацией, тем более что круговая порука при взимании этого оклада на приверженцев официального православия не распространялась⁷¹. Поскольку существовала нечеткость и подвижность границ раскола в крестьянской среде, то не определялись и особые старообрядческие общины. Традиции же мира у раскольников жили. В случаях нажима властей на старообрядцев в защиту их выступали все, в том числе и нестарообрядцы, бывшие с ними в одной общине⁷². В целом жизнь общинников не различалась в зависимости от вероисповедания. Но в раскольничьей среде было больше зажиточных, а в конце XIX в. из них выделилась купеческая прослойка, что было связано с их бóльшей предприимчивостью и лучшей организацией старообрядческих хозяйств.

Некоторыми особенностями отличалась община у заводского северноуральского населения. На заводах и для заводов работали как государственные, так и частновладельческие крестьяне. Община регулировала у них не только сельскохозяйственные, но и связанные с заводами работы, особенно у крестьян государственных, поскольку в имениях заводскими работами занималась специальная администрация.

Северноуральские крестьяне были заняты в заводских работах в разной степени. Крестьяне непосредственно горнозаводских имений выполняли в основном работу на заводах, доля их в занятиях сельским хозяйством была незначительной. Крестьяне, приписанные к заводам (и к казенным, и к частным), хотя и занимались главным образом земледелием, были вынуждены уделять немало времени заводским занятиям. Лишь государственные крестьяне земледельческих районов были заняты преимущественно сельским хозяйством, хотя подсобные работы на заводах, промыслы и отход у них были сильно развиты.

Наем государственных крестьян в заводские работы происходил через общинную организацию — через волостные правления и специальных вербовщиков. На такие работы община отряжала крестьян-недоимщиков, или крестьяне из своей среды выбирали «охотников», которые шли в заводы для заключения подрядов, контрактов на работы⁷³.

В горнозаводских и прочих имениях «посылочные» работы и повинности крестьян определялись вотчинной администрацией и крестьянской общиной по числу ревизских душ, «смотря по их физической силе и состоя-

нию». Степень этого «состояния», иначе работоспособности, годности к выполнению повинностей, зависела «от количества хлеба и численности скота и только отчасти — меры возделываемой земли». Так, в имениях Лазаревых в первой половине XIX в. крестьяне должны были отработать «посылки» по следующему правилу: крестьянин, обложенный одной душой, обрабатывал сто дней, двумя — 133 дня, тремя — 166⁷⁴.

В земельном отношении заводское население было самой необеспеченной категорией, правда, из-за занятости на заводах у них сельское хозяйство развивалось слабо. Это относится к горнозаводскому населению казенных и частных заводов. Земельные наделы заводское население получало от заводоуправления. До крестьянской реформы у казеннозаводского населения наделы в среднем едва достигали 2 дес. на душу⁷⁵ и состояли в основном из покосов. Заводское население держало скот, так как была необходима гужевая сила для выполнения заводских работ, и, кроме того, домашний скот для собственных нужд.

Заводское население в отличие от помещичьих крестьян, кроме наделов, имело и собственные росчисти, которыми, как и государственные крестьяне, пользовалось пожизненно по обычноправовым нормам и даже их отчуждало. Лишь после смерти владельца и при отсутствии наследников росчисть переходила в собственность завода⁷⁶; как и у государственных крестьян, «выморочная» росчисть поступала в общину. «Владельческие» права заводского населения были ограничены во время проведения реформы 1861 г. Чтобы прикрепить это население к заводам, ему выделили наделы меньшие, чем были участки до реформы⁷⁷. До конца XIX в. оно не имело юридических прав на собственные росчисти и получало «билеты» на право аренды росчистей у заводоуправления⁷⁸. Действительное наделение их землей началось с 1877 г. Само население требовало, чтобы ему предоставили земли в собственность (Чермозский, Югокамский, Лысьвенский заводы), освободили от платежей, перевели в разряд государственных крестьян, отдали в их собственность усадьбы и росчисти (Тагильский, Шайтанский заводы)⁷⁹.

В 1877 г. на основании «уставных грамот», где было определено его землепользование по соглашению с заводским управлением, в собственность этого населения предоставлялись все угодья, находившиеся в его пользовании, в том числе арендные, росчистные, определялся размер выгона. Но лишь в 1901 г. казенным заводским крестья-

нам было разрешено выкупать свои наделы (как и государственным крестьянам), чем ликвидировалось их временнообязанное положение по отношению к казне.

У крестьян, приписанных к казенным заводам, кроме наделной пахотной земли, были росчисти, что восполняло недостаток земель; им была разрешена аренда⁸⁰. В их надел к началу XX в., кроме земель по уставным грамотам, вошли угодья, находившиеся в фактическом пользовании⁸¹.

У вотчинников не было единого законодательства о поземельном устройстве частновладельческого населения. У этого населения были самые низкие нормы надела до реформы. В них входили лишь покосы, которые распределялись среди населения неравномерно. Так, заводчики Лазаревы делили своих людей по состоянию на крестьян «первого сорта», «среднего», «недостаточного» и «бедного»⁸². Заводовладельцы задерживали наделение их земель. Бывшие крестьяне Лазаревых из с. Ленвенского Соликамского у. получили по уставным грамотам «художественные участки» и почувствовали «обременительность назначенного с них оброка»⁸³. На заводах Всеволожских в Соликамском у. крестьян отнесли не к сельским работникам, а к мастеровым, которым ничего не полагалось. К тому же они сами отказались от наделения сенокосами из-за высокой платы на них. Лишь на некоторых заводах только к 1907 г. бывшим заводским частным владельцев были выделены наделы⁸⁴.

Фактическое же землеобеспечение было неравномерным, так как в руках заводского населения были росчисти, которыми оно пользовалось по обычному праву. Были также арендные и покупные земли. В конце XIX — начале XX в. стало заметно расслоение и среди заводского населения. В его среде появились кулаки, торговцы, подрядчики, особенно в поселках, где заводы прекращали действие и их жители переходили к земледелию⁸⁵.

* * *

Рассмотренная общинная жизнь у крестьян Прикамья свидетельствует о том, что традиции общины жили у севернорусского крестьянства со времени освоения пермских земель и сохранялись до конца существования общины в России. Многие явления, характерные для севернорусской общины, проявились и жили у крестьян, заселявших сибирские территории, особенно коллективные работы — складничество «вповал», владение и пользование

угодьями «с товарищи», долгое свободное распоряжение землей по обычным нормам. Крестьянское землепользование Сибири повторило путь развития, который ранее оно прошло у северных крестьян. Кроме прямых отголосков этих традиций, бытовавших на Европейском Севере и Урале, у сибирских крестьян в местных условиях развились и свои традиции⁸⁶.

Таким образом, рассмотрение вопросов общинной жизни у севернourальских крестьян позволяет заключить, что население Урала сохраняло традиции, развитые у крестьян Европейского Севера. Деятельность общины и обычное правовые крестьянские нормы получили в Прикамье некоторую специфику, связанную с социально-экономическим развитием его отдельных районов.

¹ Книга Яхонтова 1579 г. опубликована в кн.: *Дмитриев А. А.* Пермская старина: (Сб. ист. статей и материалов преимущественно о Пермском крае). Пермь, 1891. Вып. 3. С. 31–50, 140–142; 1892. Вып. 4. С. 74–92; Книга Кайсарова 1623 г. // Там же. Вып. 3. С. 54–115, 143–156; Вып. 4. С. 97; Копия с выписи из писцовых книг Усольского у. 1672–1682 гг. // РО ГПБ F.IV.620.

² ЦГАДА. Ф. 214. Д. 1468, 1511.

³ ЛОИИ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 482.

⁴ АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 79, 92; Оп. 2. Д. 20; Р. 7. Д. 38 и др.

⁵ Описание с. Серегова Чердынского уезда за 1865–1880 гг. // ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180; Примеры исследования быта крестьян в хозяйственном отношении // Там же. Ф. 613. Оп. 1. Д. 300. Собрание географических, статистических и этнографических сведений о Гайнском селе. Анкета РГО // ЧМ. РО. Д. 3011; Владенная запись Пермской губ. Чердынского у. Анисимовской вол. д. Вотцковой // Там же; Д. 2869. *Мазунин М. В.* Описание бытовых сторон населения Юрлинского района за время с 1870-х годов по 1917 г. // Там же. Д. 3009; *Летопись... церкви... с. Шакшер Чердынского у. Пермской епархии 1912 г.* // Там же. Д. 3742; Описание с. Вильгорт Чердынского у. // Там же. Д. 2689/3.

⁶ *Бланкфельд И.* Опыт санитарно-эпидемиологического обследования д. Н.-Ворцовой Бондюжской вол. Чердынского у. // ЧМ. РО. Д. 2187; Ведомость о количестве земель и лесов Чердынского у. 1887 г. // Там же. Ф. 4. Оп. 18. Д. 81; *Боков В. Е.* К вопросу о колонизации Чердынского края в связи с развитием эксплуатации лесов. (Пермь, 1898) // ПОКМ. Д. 14934.

⁷ ЦГИА. Ф. 1290. Оп. 4. Д. 323–325.

⁸ Там же. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775, 786, 821.

⁹ Там же. Ф. 880. Оп. 1. Д. 469, 470 (1860-е годы).

¹⁰ ЦГИА. Ф. 391. Оп. 2. Д. 322, 375, 1197 и др.; Ф. 381. Оп. 46. Д. 126.

¹¹ *Александров В. А.* Сельская община в России (XVII – начало XIX в.). М., 1976; *Он же.* Возникновение сельской общины в Сибири (XVII в.) // История СССР. 1987. № 1. С. 54–69.

¹² *Крылов П. Н.* Вишерский край; Исторический и бытовой очерк

- Северного Прикамья: (Заметки из путешествия по Пермской губернии 1870—1878 гг.). Свердловск, 1926.
- ¹³ *Кривошеков И. Я.* Указатель к карте Соликамского уезда Пермской губернии. Екатеринбург, 1897; *Он же.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914.
- ¹⁴ *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, издаваемые офицерами Генерального штаба: Пермская губ., СПб., 1864. Т. 2.
- ¹⁵ *Преображенский А. А.* Урал и Западная Сибирь в конце XVI — начале XVIII в. М., 1972.
- ¹⁶ *Колесников П. А.* Северная деревня в XV — первой половине XIX в. Вологда, 1976.
- ¹⁷ *Покровский Н. Н.* Урало-сибирская крестьянская община XVIII в. и проблема старообрядчества // Крестьянская община в Сибири XVIII — начала XIX в. Новосибирск, 1977.
- ¹⁸ *Оборин В. А.* Социально-экономическое развитие Урала в XVII в. // История Урала. Пермь, 1963. Т. 1 и др.
- ¹⁹ Из истории рабочего класса Урала. Пермь, 1961; Из истории крестьянства и аграрных отношений на Урале. Свердловск, 1963; Вопросы аграрной истории Урала и Западной Сибири. Свердловск, 1966; На Западном Урале. Пермь, 1974. Вып. 6: Пермский обл. краеведческий музей; и др.
- ²⁰ *Веселовский С. Б.* Сошное письмо. М., 1916. Т. 2. С. 345; *Горский А. Д.* Очерки экономического положения крестьян Северо-Восточной Руси XIV—XV вв. М., 1960. С. 149.
- ²¹ ЦГАДА. Ф. 1161. Д. 3. Л. 1; Д. 6. Л. 1.
- ²² Там же. Д. 32. Л. 1, 3; *Богословский М. М.* Земское самоуправление на русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1. С. 56.
- ²³ Ответы на программу ВЭО для собрания сведений о сельской поземельной общине. Пермская губерния // ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775. (1879 г.). Л. 77, 82 об., 83.
- Собрание географических, статистических и этнографических сведений о Гаинском селе... // ЧМ. Д. 3011. Л. 4; Список населенных местностей во втором стане Соликамского уезда за 1869 г. и Ведомость со статистическими данными по Чердынскому уезду 1884 г. // ЦГИА. Ф. 1290. Оп. 4. Д. 323, 324, 325.
- О командировании чиновника особых поручений А. Чарушина в Волгодскую, Вятскую и Пермскую губ. // ЦГИА. Ф. 391. Оп. 2. Л. 23; *Третьяков А.* Этнографические сведения о с. Архангельском Соликамского уезда Пермской губ. // АГО. Р. 29. Оп. 2. Д. 20. Л. 13 об., 14.
- Бланкфельд И.* Опыт санитарно-эпидемиологического обследования... Список населенных местностей..., Ведомость со статистическими данными... // ЦГИА. Ф. 1290. Оп. 4. Д. 323, 324, 325.
- ²⁷ АИЭ, Пермский отряд 1982 г. Д. 789. Л. 37 об.
- ²⁸ Владенная запись... д. Вотцковой. Л. 1—1 об., 2—4; *Хитров П. И.* К истории крестьянства и земледелия на Урале в период империализма // Вопросы аграрной истории Урала... С. 279.
- ²⁹ АИЭ, Пермский отряд 1979 г. Д. 6964. Л. 175 об.
- ³⁰ Там же. 1982 г. Д. 789. Л. 41 об.
- ³¹ ЦГИА. Ф. 381. Оп. 46. Д. 126. Л. 33—33 об.
- ³² *Мазунин М. В.* Описание бытовых сторон.. Л. 4—6.
- ³³ Описание с. Серегова... Л. 14 об.; *Крылов П. Н.* Вишерский край. С. 34—35.

- ³⁴ Описание с. Вильгорт... Л. 96; Анкетные сведения... // ЦГИА, Ф. 91. Оп. 2. Д. 821. Л. 38.
- ³⁵ АИЭ. Пермский отряд 1981 г. Д. 7548. Л. 2 об., 8, 12.
- ³⁶ Описание с. Серегова... Л. 18–18 об.
- ³⁷ Ответы на программу ВЭО... // ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775. Л. 42–43.
- ³⁸ *Шешуков, Кривошеков*. О пермяках районов притоков Камы – Иньвы и Косы // АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 92. Л. 4.
- ³⁹ Летопись... церкви... с. Шакшер... Л. 16 об.
- ⁴⁰ АИЭ. Пермский отряд 1982 г. Д. 789. Л. 41; *Крылов П. Н.* Влшерский край. С. 35.
- ⁴¹ АИЭ. Пермско-Печорский отряд 1983 г. Д. 7958. Л. 6 об., 25.
- ⁴² АИЭ. Пермский отряд 1979 г. Д. 6964. Л. 176 об., 190 об.
- ⁴³ Анкетные сведения по исследованию крестьянского хозяйства... // ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 821. Л. 38.
- АИЭ. Пермский отряд 1978 и 1979 гг. Д. 7054. Л. 3 об., 61 об., 177 об., 192–193 об.; Д. 6964. Л. 11, 175 об., 176 об.
- ⁴⁵ АИЭ. Пермский отряд 1978 г. Д. 7054. Л. 61.
- ⁴⁶ АИЭ. Там же. Л. 7, 70.
- ⁴⁷ История Урала. Л., 1976. Т. 1. С. 100, 192; *Дягилев Ф. Р.* Село Копально Пермского уезда 1891 г. // АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 79. Л. 32.
- ⁴⁸ *Хитров П. И.* К истории крестьянства... С. 283.
- ⁴⁹ *Матвеевко Л. П.* Столыпинская аграрная реформа как один из факторов, влиявших на формирование рабочего класса Пермской обл. // Из истории рабочего класса Урала... С. 274.
- ⁵⁰ ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775. Л. 25 об.
- ⁵¹ Источники XVII в. отмечают владения нескольких дворов жеребьями «с товарищи» // Копия с выписи... ГПБ F IV. 620. Л. 15 об., 19 об.
- ⁵² Описание с. Серегова... Л. 1; АИЭ. Пермский отряд 1978 г. Д. 7054. Л. 8.
- ⁵³ АИЭ. Пермский отряд 1978–1982 гг. Д. 6964, 7054, 7548, 789.
- ⁵⁴ Описание бытовых сторон... Л. 13.
- ⁵⁵ АИЭ. Пермский отряд 1981 г. Д. 7548. Л. 4, 8 об., 13, 18 об., 21 об., 30 об. – 31, 33 об.; 1982 г. Д. 789. Л. 42–42 об.; Описание с. Серегова... Л. 13.
- ⁵⁶ АИЭ. Пермско-Печорский отряд 1983 г. Д. 7958. Л. 6 об., 20 об.
- ⁵⁷ АИЭ. Пермско-Печорский отряд 1978–1982 гг. Д. 789, 7054, 6964, 7548.
- ⁵⁸ АИЭ. Пермско-Печорский отряд 1983. Д. 7958. Л. 21.
- ⁵⁹ Ответы на программу ВЭО... Л. 76 об., 77; *Громыко М. М.* Обычай помочей у русских крестьян в XIX в.: (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // СЭ. 1981. № 4. С. 29, 34, 37; № 5. С. 41; *Она же.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 32–92.
- ⁶⁰ АИЭ. Пермско-Печорский отряд 1983 г. Д. 7958. Л. 20, 21 об., 25–26.
- ⁶¹ *Мозель Х.* Материалы для географии... С. 34–35.
- ⁶² ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775. Л. 22 об., 73, 76 об.; *Громыко М. М.* Обычай помочей... С. 29–37.
- ⁶³ ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 775. Л. 60, 70 об.
- ⁶⁴ Рапорты Пермского (Чермозского) главного правления и предписания ему по управлению заводами и промыслами // ЦГИА. Ф. 880. Оп. 1. Д. 469. Л. 64.
- АИЭ. Пермский отряд 1981 г. Д. 7548. Л. 6, 12 об.

- ⁶⁶ Там же. Л. 8, 11 об., 12; Рапорты Пермского... Д. 470. Л. 88; Ответы на программу ВЭО... Л. 77; О переселении крестьян Пермской губ. 1898 г. // ЦГИА. Ф. 391. Оп. 2. Д. 375. Л. 3 об.
- ⁶⁷ Анкеты со сведениями по аграрному движению... // ЦГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 786. Л. 25, 27–27 об.
- ⁶⁸ Дзягилев Ф. Р. Село Копально... Л. 45.
- ⁶⁹ АИЭ. Пермский отряд 1981 г. Д. 7548. Л. 4, 8 об., 13, 18 об.
- ⁷⁰ Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура, М., 1982. С. 70–71.
- ⁷¹ Покровский Н. Н. Урало-Сибирская крестьянская община... С. 195.
- ⁷² Там же, С. 196–197.
- ⁷³ Сутырин Б. А. Крестьяне-отходники на речном транспорте Урала в первой половине XIX в. // Из истории крестьянства... С. 69.
- ⁷⁴ Кривоногов В. Я. К вопросу о земледелии... С. 65.
- ⁷⁵ Горовой Ф. С. Влияние реформы 1861 г. на формирование рабочего класса Урала // Из истории рабочего класса... С. 161.
- ⁷⁶ Гаврилов Д. В. О землепользовании горнозаводских рабочих Урала в конце XIX в. // Из истории крестьянства... С. 106–108.
- ⁷⁷ Там же; Рапорты Пермского... Д. 469. Л. 60–60 об., 64 об.
- ⁷⁸ Гаврилов Д. В. О землепользовании... С. 107.
- ⁷⁹ Рабинович Я. Б. Об аграрных требованиях рабочих Урала в 70–80-х годах XIX в. // Из истории рабочего класса... С. 209.
- ⁸⁰ Горовой Ф. С. Об изменении землевладения и землепользования горнозаводского населения заводов Абаменик-Лазарева в пореформенный период // Вопросы аграрной истории Урала... С. 247.
- ⁸¹ Горовой Ф. С. Влияние реформы 1861 г. ... С. 163.
- ⁸² Кривоногов В. Я. К вопросу о земледелии... С. 66.
- ⁸³ Рапорты Пермского... Д. 470. Л. 53–53 об.
- ⁸⁴ Аленичкова Н. Д. Изменения в землепользовании рабочих заводов наследников А. В. Всеволожского в предреформенный период // Из истории рабочего класса... С. 168, 169, 177.
- ⁸⁵ Быстрых Ф. П. О землепользовании горнозаводского населения Урала в конце XIX–начале XX в. // Из истории крестьянства... С. 96.
- ⁸⁶ Александров В. А. Русское население Сибири XVII–начала XVIII в.: (Енисейский край). М., 1964. С. 176–185; Бояршилова З. Я., Лозинский В. В. О совместном владении землей в Томском уезде: (По данным переписных книг 1703 и 1720 гг.) // Из истории Сибири. Томск, 1972. Вып. 4. С. 328–330; Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII–первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 30–36; Власова И. В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984. С. 106–128.



ОБЩИНА И АГРАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ РЯЗАНСКИХ КРЕСТЬЯН НА РУБЕЖЕ XIX — XX вв.

Основные социально-экономические факторы
существования общины в Рязанской губернии
на рубеже XIX—XX вв.

Общественный быт крестьян в России в пореформенный период определялся двумя основными социальными факторами: 1) общиной как исторически сложившимся социальным организмом и 2) развивавшимися капиталистическими отношениями, разрушавшими патриархальные сельские традиции. Этнографическое изучение уклада жизни крестьян во второй половине XIX — начале XX в. наиболее перспективно с учетом этих особенностей развития деревни. Один из сюжетов научной разработки данного аспекта исследования — производственно-бытовая обрядность и ее место в социальной деятельности общины. Причинно-следственная зависимость «человек—обряд—община» всегда была в поле зрения советских ученых. Особенно интересны работы Б. Ф. Поршнева, М. М. Громыко, В. А. Александрова. Н. М. Никольскому на примере столбового ритуала в белорусской свадьбе удалось наметить социальную основу этого ритуала, совершаемого «в малой семье как составной ячейке сельской общины» и аналогичного «по своему происхождению и основе другим коллективным обрядам, связанным с общинным земледельческим производством»¹. В. И. Чичеров в своем известном труде, посвященном зимнему периоду русского народного земледельческого календаря, также обращал внимание на роль сельской и поземельной общины в закреплении обрядово-праздничной информации в сознании крестьян. «Порожденный существовавшим строем и уровнем экономического развития, отразивший элементы верований,— писал В. И. Чичеров,— обряд или обычай мог в ряде случаев иметь единственный смысл: поставить человека в определенную взаимосвязь с сельской и поземельной общиной, закрепить нормы и правила поведения людей, дать руководство для трудовой деятельности»².

И все же следует признать, что аспект исследования «человек—обряд—община» менее всего изучен в литературе. С. А. Токарев, перу которого принадлежат наиболее

цепные и методологически насыщенные страницы по этому вопросу, справедливо писал: «Особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто, собственно, является *субъектом*, иначе говоря, — носителем обычаев и обрядов календарного цикла? Какой человеческий коллектив?»³

* * *

Объектом нашего исследования стала Рязанская губерния, сельское население которой к 1 января 1889 г. составляло 99%, т. е. условия общественно-экономической жизни рязанских крестьян, характер и особенности их коммуникаций определялись сохранением поземельной общины⁴. Даже после проведения столыпинской аграрной реформы общинное землевладение оставалось основной формой земельных отношений в губернии. Рязанщина заняла последнее — 34-е место по числу хуторских и отрубных хозяйств⁵. Таким образом, объективное положение вещей свидетельствует о том, что процесс расслоения крестьянства губернии шел несколько замедленными темпами, а традиции патриархальной дореформенной деревни продолжали быть достаточно устойчивыми. Но реформа, во-первых, способствовала ускорению процесса разложения крестьянства; во-вторых, подрывала старые производственные отношения; в-третьих, помогала проникновению и закреплению капиталистических отношений в земледелии.

Все эти процессы начались давно. Показательны, например, свидетельства о стремлении крестьян увеличить товарность хозяйства за счет возделывания на продажу культур, пользовавшихся спросом: увеличились посадки картофеля в Скопинском, Сапожковском и Зарайском уездах в связи с соответствующими закупками винокуренных и крахмальных заводов; наблюдалось свертывание посевов гречихи, как трудно возделываемой культуры, в Сапожковском и Раненбургском уездах и т. д.⁶

В экономической жизни крестьян большое значение имели местные и отхожие промыслы. В некоторых местах (в Рязанской губ. это преимущественно северные уезды: Егорьевский, Касимовский, Зарайский, Пронский) промыслы всегда составляли главный источник доходов в крестьянских хозяйствах. По этой причине земледелие подчас полностью сосредоточивалось в руках женщин, особенно в волостях Мещерского у.⁷

Сложные и противоречивые процессы происходили и в бытовой жизни крестьянства. Крестьянский быт в по-

реформенную эпоху характеризовался разрушением большой патриархальной семьи, семейными разделами. Из Рязанской губ., например, сообщалось: «Семейные разделы часты, повсеместны... разделы увеличились до того, что теперь трудно найти живущих одним хозяйством отца с сыном или брата с братом»⁸. Эта информация, скорее всего, преувеличивает реальное положение.

По краеведческим записям известно, что, например, в деревнях Пронского у. в конце XIX в. нередко были и крупные неделинные семьи в 30—40 человек. Члены семьи, оставшиеся без дела в доме, отправлялись на заработки, деньги затем отдавались главе семьи. После голодного 1891 г., когда вся молодежь вынуждена была уйти в города на заработки, в деревне появились новшества: каменные дома вместо курных изб, городские наряды, самовары, лампы, гармошки⁹.

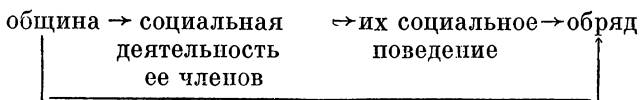
Власть главы семьи, авторитет большака, вообще старших в семейном роду во многих случаях оставались непререкаемыми. Это касалось, в частности, вопросов брака и семейной обрядности. Нередко, как это было в д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у., еще в 1880-х годах «браки совершались по желанию родителей, иногда вопреки согласию брачащихся»¹⁰.

В ходе сложных внутрисемейных процессов, связанных с разделами, нормы обычного права сталкивались с требованиями, вызванными к жизни новыми условиями общественно-экономических отношений. Это ослабляло старую патриархальную семью, характерные черты ее быта.

Повысилась и культура быта крестьянской семьи: «Почти каждый крестьянин, даже бедный, — писал местный учитель в этнографических очерках Мещерского края, — перед пасхой непременно зайдет в лавку, чтобы купить 2—3 куска дешевеньких обоев и несколько картин. Перед этим тщательно вымываются потолок и стены дома с мылом»¹¹. В деревню проникают городские вкусы, меняется внутреннее убранство жилищ, одежда. В крестьянских избах появилось керосиновое освещение, повысилась грамотность населения, расширился и круг читаемой литературы.

В целом в экономической, общественной и бытовой жизни рязанских крестьян (как и крестьян любой другой губернии) шли сложные процессы, вызванные развитием капитализма в России. В области экономической это прежде всего расслоение крестьянства и выделение представителей крестьянской буржуазии на одном полюсе и

слоя батраков — на другом. Крестьянское производство все более приобретало мелкобуржуазный характер. При этом не только характер отношений в земледелии, но и экономический строй мелких кустарных промыслов представляли типичные мелкобуржуазные отношения. С другой стороны, еще были устойчивы позиции патриархального уклада, существование которого поддерживалось поземельной общиной. Эти особенности повлияли и на специфику социальных связей крестьянства. Речь идет, во-первых, о факте прикрепления крестьян к общине и затруднительности выхода из нее при одновременной большой подвижности крестьянского населения, вызванной упадком земледелия; во-вторых, это противоположный первому процесс «раскрестьянивания»¹², т. е. коренное разрушение старого патриархального крестьянства и возникновение нового типа сельского населения с качественно иными социально-психологическими и мировоззренческими характеристиками при одновременном существовании круговой поруки и сословной замкнутости крестьянских обществ. Соответственно традиции и представления старых форм жизни, в том числе религиозные обряды, хотя постепенно и размывались, но были еще достаточно устойчивы; в критических жизненных ситуациях (например, во время стихийных бедствий) некоторые из них даже переживали «второе» рождение. Такой постоянно возникающей в определенные периоды жизни крестьян доминантой была производственно-бытовая обрядность, как в той ее части, которая санкционировалась к исполнению общиной, так и применяемая в личном хозяйстве. В этом случае производственно-бытовая обрядность по отношению ко всей жизнедеятельности крестьян выступала как часть их общественной деятельности и соответственно как фактор социального поведения. Причем, если мы построим цепочку «община → социальная деятельность ее членов ↔ их социальное поведение → обряд», то, скорее всего, ограничим наше понимание сути вопроса. Ответить, почему целые обрядовые комплексы давно минувших эпох продолжали функционировать и тогда, когда капиталистические отношения набирали силу, можно при следующем построении названных переменных:



Итогом соотношения перечисленных переменных, а в реальной жизни — их взаимодействия является закрепление обрядово-праздничной (и вообще социально-культурной) информации в сознании членов общины, т. е. речь идет об интериоризации обрядово-праздничной информации.

Община и ее роль в сохранении традиций производственно-бытовой обрядности

Обряд в патриархальных обществах не просто фактор социального поведения, в нем закодирована идеология этих обществ. В обрядах коллективная память общины консервирует целые сколки деятельности, поведения и мировоззренческие основы людей прошлых эпох. Стойкость наследственной информации о прошлой жизнедеятельности людей связана не только с их зависимостью от природы и стихийных явлений. Немалую роль в этом случае играют социально-психологические факторы, среди них такие основные механизмы трансляции и актуализации культуры, как интериоризация (в данном случае обрядово-праздничной информации) и причинно-следственные зависимости в восприятии различными группами социальной действительности. Среди ценностных переменных в жизнедеятельности общины свое автономное место занимают традиции производственно-бытовой обрядности. Поддержание их и в XIX в. оставалось одной из коллективных производственных функций русской сельской общины. Материалы XIX в., в частности Рязанской губ., дают возможность говорить о том, что в компетенции сельской общины оставались такие производственно-бытовые обряды, как «наречение пахаря» для начала пахоты и засева полей, выборы особого пастуха для первого выгона скота, крестные ходы; коллективная память общинников сохраняла представления и о предохранительном значении такого многофункционального древнего обряда, как опахивание.

Особую роль и широкое распространение в коллективной обрядовой практике общины получили крестные ходы на поля. В Рязанской губ. крестные ходы производственно-бытового назначения совершались после пасхи¹³. Их можно подразделить на три вида: «обетные» — в память общественных бедствий (пожаров, градобитий, неурожая, падежа скота, холеры и др.); «календарные», т. е. молебны, установленные миром и приуроченные к определенным дням православных святцев; «производст-

венно-профилактические», т. е. молебны по случаю важных в крестьянском быту событий: выгон скота на первое пастбище, запашка яровых хлебов, в случае засухи и др.

Организатором крестного хода был сельский староста. Созывался сход, на котором объявлялся день молебствия. В этот день прекращались работы, крестьяне шли в церковь. После утрени или литургии с большим запрестольным или выносным крестом и иконами дня праздника торжественное шествие направлялось на источник, вокруг полей, лугов, вокруг селения, иногда шли к часовне. В с. Плуталове Зарайского у. 28 июля (ст. стиля), в день праздника в честь иконы божьей матери Одигитрии Смоленской ходили «по рыгам, наполняемым хлебом». После общественного молебна некоторые крестьяне брали иконы домой и обходили с ними двор и избу. Молебствие заканчивалось обязательным праздничным обедом; при этом мир следил за тем, чтобы каждая семья собрала праздничный стол, а праздничное время не было нарушено работой.

Как правило, в каждом приходе устраивалось несколько крестных ходов. В Рязанской губ. основная их часть приходилась на весну и первую половину лета (до начала сенокоса). Например, в с. Тюшеве Рязанского у. крестные ходы совершались в определенные дни от вознесения по духов день¹⁴. В селах Чичкино и Карелино того же уезда, население которого, кроме земледелия, занималось каменными, печными и кровельными работами, портняжничеством и валкою валенок, крестные ходы по полям совершались после посева ярового хлеба, не приурочиваясь к определенным дням¹⁵.

В с. Курове Зарайского у. совершалось три крестных хода¹⁶: на красную горку — на кладбище (весеннее поминовение предков); в день св. духа — на поле (время колошения злаков); 1 августа — по селу и вокруг села (1 августа ст. стиля празднуется «спас на меду»; это время уборки и начала заготовки на зиму урожая зерновых, плодов и овощей). В приходе с. Кораблино Рязанского у. крестные ходы ежегодно совершались в с. Горетове — в вознесение, в с. Богданове — в петров день, в с. Кораблине — 28 октября, в день великомученицы Параскевы, а также в особых случаях приурочивались к дням выгона скота на первое пастбище и началу посева хлеба¹⁷.

В с. Вышгород Рязанского у., население которого при малом количестве надельной земли занималось торговыми делами и уходило на заработки (мужчины — в дворники и на фабрики, а женщины — на торфоразработки), крест-

ные ходы устраивались: вокруг села — 8 сентября, как писал в информации местный священник, «в память избавления от холеры» (8 сентября по ст. ст. празднуется также рождество богородицы; кроме того, это срок вторых осеней, время активной заготовки овощей на зиму), вокруг полей — в духов день и на десятую пятницу после пасхи; крестные ходы совершались и «по особенным случаям»¹⁸, но каким именно — в информации не указано.

В с. Солотча Рязанского у. большинство населения занималось земледелием. Среди жителей Солотчи в ходу были такие ремесла, как иконописное, золотарное, плотничье, столярное, сапожное, портняжное, печное, кирпичное, кузнечное. Иные уходили в пастухи «в Мещеру». Здесь крестный ход по селу и всем деревням прихода прежде совершался в десятую пятницу после пасхи, потом в одиннадцатое воскресенье после пасхи (начало недели «всех святых»); в д. Ласкове был известен крестный ход 29 июня по ст. ст., в день памяти местных святых Петра и Февронии Муромских¹⁹.

В приходе с. Кончаково Зарайского у. (население его — земледельческое, занятия отхожими промыслами в качестве каменщиков, печников и кровельщиков, некоторые служили на фабриках) крестный ход совершался лишь в десятую пятницу после пасхи. Здесь шествие направлялось к источнику, где совершалось водоосвящение и окроплялись лошади. Как сообщалось местным священником: «По преданию, это празднество установлено в память избавления от повальной болезни заступничеством велик[омученицы] Параскевы, к которой обращались с молитвою»²⁰. Изложенная служителем культа мотивация крестного хода отразила уже позднейшую традицию, которая синкретизировалась с древними аграрно-магическими обычаями и молениями местного населения. Аналогичный обычай сохранялся и в д. Степаново (уезд не указан): «На десятую (после пасхи) пятницу кропят святой водой животных и не работают на лошадях»²¹.

В с. Рыкова Слобода Рязанского у. (главными занятиями населения были сенокос, извоз, плетение корзин и постельников для саней и крестные ходы как бы отражали хозяйственные интересы крестьян) один крестный ход совершался вокруг лугов на первой неделе петрова поста, другой — вокруг села и к часовне во имя Фрола и Лавра на фролов день (18 августа по ст. ст.)²².

Приведенных данных достаточно для характеристики основной цели крестных ходов: предохранение от невро-

жаев, засухи, моровых поветрий и других стихийных бедствий. Весь ход общественных молебнов повсеместно был одинаковым. Но в некоторых местах имелись особенности: так, в с. Старолетове Зарайского у. практиковались «женские крестные ходы», которые крестьянки устраивали «от себя» и совершали их вокруг полей²³; в д. Минеево Рязанского у. крестьянки имели обычай молиться отдельно от мужчин после общего молебствия на поле²⁴. Обычай женских крестных ходов типологически сходен с опахиваниями и обрядами вызывания дождя, к которым прибегали в случае нужды во многих местах Рязанской губ. Обряд вызывания дождя в типичной его форме описан корреспондентом Этнографического бюро В. Н. Тенишева из д. Бармино Егорьевского у. Обряд состоял в том, что девицы и вдовы, пробывшие во вдовстве больше 10 лет, одевали белые одежды и тайно уходили на какой-нибудь родник или ручей, там с молитвами расчищали источник и молились о дожде²⁵. В с. Сотницы Сасовского у. обряд вызывания дождя совершался ночью с зажженными свечами на роднике у часовни²⁶.

Особенностью крестных ходов в Рязанской губ. является их широкая привязанность по времени к весенним пятницам: было принято один из крестных ходов устраивать в какую-либо пятницу после пасхи. Как сообщалось из с. Курова Зарайского у., «из праздников, кроме общих и храмовых... празднуются в приходе еще весенние пятницы по старинному обычаю»²⁷. И это не случайно. Среди женского населения губернии, как и во многих других местах России, широко почиталась пятница. Так, в с. Тюшеве Рязанского у. во всякую пятницу было принято избегать пряхть лен и коноплю, чтобы не запылить и тем не оскорбить «пятницу»; а ильинская пятница почиталась в качестве «великой пятницы», в этот день прекращались все работы в поле и дома²⁸. В сельце Печерники Зарайского у. по пятницам не было принято ни пахать, ни хлеб с полей возить даже в пору самой горячей уборочной страды. В этом сельце крестный ход поднимался в «десятую пятницу». В селе того же прихода Глебово Городище он проводился в «девятую пятницу». Именно по этому новоду священник приходской церкви писал: «В эти дни идет общее пьянство; иные закладывают даже рожь на корне или входят в долги, чтобы иметь возможность отпраздновать эти дни»²⁹. Особенно широко были распространены апокрифические сказания о двенадцати пятницах. Примеров почитания дня пятницы очень много. К кон-

цу XIX в. в связи с хозяйственными нуждами почитание этого дня начало сокращаться. Так, в некоторых деревнях Тумской вол. Касимовского у. запрещалось по пятницам выезжать в поле, но в огороде работать уже не считалось за грех, можно было наниматься на работы в чужие деревни (сообщение 1899 г.)³⁰. Этот пример отражает типичные условия отмирания старой традиции.

Но община и на рубеже XIX—XX вв., регулируя общественную и экономическую жизнь крестьян, следила за исполнением обрядово-праздничных установлений. Сельские сходы нередко выносили решения штрафовать тех крестьян, которые нарушали традиции праздничного времяпрепровождения. Например, в д. Границе Скопинского у. около 1899 г. сходом был составлен приговор, запрещавший работу по праздникам, иначе «бог не даст урожая»³¹. В д. Бородиной Егорьевского у. около 1897 г. обществом крестьян был составлен приговор об обязательном праздновании крестьянами всех праздников: за нарушение полагался штраф — ведро водки в пользу общества³².

Характерной чертой весенних крестных ходов в Рязанской губ. было и то, что во многих местах по их окончании всем миром было принято «нарекать пахаря» для начала пахоты и засева хлебов. Нареченный пахарь первым выезжал пахать яр, и пока он не приступал к делу, никто из крестьян не начинал пахоту. «Наречение пахаря» проводилось также и после пасхальных обходов причтом крестьянских дворов. По информации из с. Алпатье Зарайского у., «когда приход обойден, иконы торжественно несутся в храм и возле него совершается молебен, после которого освящаются приносимые крестьянами семена и избирается пахарь. После трех земных поклонов он получает от священника благословение, просфору и яйцо»³³.

В с. Мишине Зарайского у. пахарь выбирался также после общего молебна на пасхальной неделе. На этот молебен крестьяне приносили по пирогу. Чей пирог был лучше, того и выбирали пахарем. По окончании молебна пахарь кланялся на все четыре стороны и просил у мира благословения: «Простите меня, братцы, в чем я погрешил перед вами, помолитесь обо мне господу богу и благословите меня». На это отвечали: «Бог тебя благословит! Ты только вставай пораньше, молись больше и начинай работу не с бранью, а с крестом и молитвою». Тогда пахарь трижды кланялся кресту до земли, а священник благословлял его и отдавал ему принесенный пирог³⁴. В с. Макове

Михайловского у. было принято после пасхальных обходов каждому домохозяину приносить на общий мирской молебен кулич. По окончании молебна «сельской староста получает от священника на засеив 4 кулича, окропленных святой водою,— два для мужчин и два для женщин»³⁵. Вероятно, затем эти куличи делились между засеивальщиками, а когда начинался засеив, то ими разговлялись или крошили в семена, как это было принято делать с просфорами: благовещенской разговлялись на весенней пашне, а заупокойную крошили в семена.

В с. Константиновском выборы пахаря проходили следующим образом. На красную горку, когда отслужат молебны, жители каждого конца выбирали «одного благочестивого крестьянина» для первого запахивания поля. Избранный крестьянин получал благословение священника. Когда подходило время пахоты, этот крестьянин отправлялся в поле и, помолвившись, проводил несколько борозд. За труд он получал пирог, который был на столе во время молебна, и несколько яиц. Корреспондент ОЛЕАЭ учитель Д. Ильин отметил: «Этот обычай и в настоящее время в ходу»³⁶.

Аграрно-магический смысл имел и следующий общественный молебен, специально устраивавшийся крестьянами Ивановской вол. Раненбургского у. (с. Лебяжье, деревни Кузьминки и Загрядчино). На пасху мужики приглашали священника на край села отслужить общий молебен, называвшийся «околичный»: староста выносил стол, ставил воду, припасал в какой-нибудь посуде овес, а крестьяне клали на стол по целому пирогу. После молебна, окропив хлеб и зерна, священник бросал овес горстями на все стороны. Мужики ловили овес шапками или полами одежды, уносили его домой и сеяли на своих полосах вместе с другими зернами³⁷.

Одна из записей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края рассказывает также об обычае выбирать всем миром первого «засевальщика» при начале посевной поры: «Когда начинают сеять, священник благословляет „засевальщика“; засевальщик первый проезжает борозду в головах всех полос, после чего начинают пахать все» (с. Бусаево Рязанского у.)³⁸.

В рязанских селениях был известен и обычай «наречать», т. е. выбирать всем миром пожилую женщину, чаще вдову, которая должна первой выгнать скот на весеннее пастбище. «Наречение» проводилось на пасху. В Касимовском у. обычай первого выгона скота состоял в следующем:

«нареченная» шла впереди с иконой и свечой, за ней ее домашние гнали скот.³⁷ Дойдя до места, где скот должен выгоняться в поле, она ставила икону и клала принесенный с собой хлеб и несколько сырых яиц. Другие крестьяне, прогоняя скотину, также клали хлеб и яйца. Эти «сгонные» продукты поступали пастуху³⁹. Заменой хлебу могло быть определенное количество (в зависимости от количества скота у хозяина) ржи, проса, гречи (с. Аграфенина Пустынь). В с. Малееве Касимовского у. в первый день выгона скота специально для пастуха пеклись «обыкновенные пироги»⁴⁰.

Почти повсеместно по Рязанской губ., как и во многих других местах России, пастух выступал и в роли общественного исполнителя рождественского обряда «обсеваания изб». Обычай состоял в следующем: перед заутреней или между утреней и обедней коровий пастух обходил избы, поздравлял хозяев с праздником и бросал горсть овса, иногда с солью, на пол или в передник хозяйке, или же просто бабы и мужики должны были ловить овес на лету фартуками и полами одежды. Овес затем скармливался скотине. В Рязанской губ. действие сопровождалось характерными приговорами пастуха: «На живущих, на плодущих, третье — на здоровье!»; «На живущих, на плодущих, хозяину на здоровье! С праздником!»; «На полу теляток, под лавкой ягняток, на лавке ребяток!»; «Ягнята за лавочкою, телятки у лавочки, а поросятки по всей избе!» В Ивановской вол. Раненбургского у. пастух ходил по дворам во время утрени, рассеивал овес и приговаривал: «Сею, посеваю ярой пшеницей, овсом, гречихой на телят, на ягнят и на всех крестьян!»⁴¹ В некоторых местах пастухи обсевали углы избы хлебными зернами со словами: «На быка, на телицу, на кудрявую хвосту, на ярку, на барана, на плодучи, на живучи»⁴². В Занинской вол. (с. Увез) на рождество по домам ходил овечий пастух, он разносил зерно, которое давали скоту на крещение⁴³.

Обсевание изб имело магико-хозяйственную цель, оно производилось в надежде, что одно из главных богатств крестьянина — скот будет лучше плодиться. За свои поздравления пастухи получали награду. В с. Аграфенина Пустынь им давали около полухлеба (печеного)⁴⁴. То же получали и пастухи в Занинской вол. за пожелания урожая всех хлебов, с которыми ходили по домам на крещение во время обедни⁴⁵.

Бытование обычаев «наречения» пахаря, первого за-севальщика хлебов и женщин для первого выгона скота, также как выполнение пастухом некоторых магико-предо-хранительных по отношению к стаду и хозяевам обрядов, связано с характером общественного быта крестьян, общинным землевладением, общинным пользованием пастби-щами и покосами. Общинное владение угодьями вызвало к жизни и обычай крестьян с. Константиновского собираться по окончании покоса по вытям, где мужики становились на колени, молились, просили друг у друга прощения, по-том звонили в косы и с песнями возвращались домой⁴⁶. Невольно вспоминается не забытый еще и сегодня среди стариков обычай последнего дня масленицы — «прощено-го воскресенья», в который было принято всем просить друг у друга прощения. Эти формы соционормативной кре-стьянской культуры могли выработаться только под влиянием общинного уклада жизни. По этой же причине комплекс рассмотренных выше производственно-бытовых об-рядов сохранялся до XX в. В общинном строе обществен-ных отношений и причина требований мира в одно время начинать полевые работы. Обычай воспрещал раньше дру-гих начинать какую-либо полевую работу, хотя всякий имел право быть последним.

Аграрные обряды в свете социальной иерархии общины

Бытование рассмотренного выше комплекса аграрных обрядов было связано и с пережиточными формами деле-ния крестьянской общины на половозрастные группы. Социальная структура общины как бы накладывалась на ту среду, фон которой складывался из половозрастного состава участников аграрных празднеств. Примечателен в этой связи один из свадебных приговоров дружки. Это — приговор с просьбой благословить свадебный поезд. Просьба полушутливая, с едкими характеристиками, но принцип субординации по отношению ко всем собрав-шимся соблюден:

*Вы, старые старички — седоватые мужички,
Умные ваши головы, широкие бороды,
Вы, красные девичьи — пирожные мастерицы,
Вы, старые старушки — кривые ваши души,
Вы, молодые ребятки — кривые ваши пятки,
Благословите князя молодого
Через три порога вступить,
К добру коню подойти и т. д.*

(Ивановская вол., Раненбургский у.)⁴⁷

Обращает внимание, что инициативной группой в таком очень древнем аграрном обряде, как опахивание, в XIX в. в большинстве случаев были старые женщины. Старики — представители сельской власти — нередко выступали в роли зачинщиков обряда. Видное место отводилось старейшим членам общины и в других аграрных обрядах. Характерен, например, обычай наречения старой женщины для первого выгона скота. В XIX в. в компетенции преимущественно старейших членов общины были обряды вызывания дождя и другие аграрно-магические обряды, связанные с культом воды. Так, в соседней с Рязанщиной Тульской губ. в с. Верхнетешанки в преполовенье, посетив кладбище, «старики и старухи идут на хлебные поля, где над каждым колодцем служат молебны»⁴⁸. Стариками поддерживались и некоторые другие обычаи, в конце XIX в. уже ушедшие в прошлое. Например, в это время в день святых Фрола и Лавра, считавшийся крестьянами «лошадиным праздником», именно старики предпочитали на лошадях не работать⁴⁹. Положение стариков в социальной иерархии четко охарактеризовано М. М. Громыко: «Старики занимали почетное место в общине в силу традиционности всего уклада жизни феодальной деревни. В таком социальном организме, где производственная основа зависела от приобретенных опытом навыков, естественно, культивировалось уважение к самому старшему поколению. Наряду с производственным авторитетом для социального положения стариков имела значение роль обычая в феодальной деревне»⁵⁰.

Другая большая социальная группа, выступавшая также в роли исполнителей обрядов и в значительной степени перенивавшая опыт стариков, — это поколение крестьян, зрелых мужчин и женщин, в силу своего возраста уже имевших большой опыт сельскохозяйственной практики. К сожалению, ни в одном из описаний обрядов наречения пахаря и засевалящика возраст их не указан; подчеркивалось лишь, что выбирался «хозяин добрый», или тот, чей пирог, принесенный на молебен, был лучше других. Скорее всего, честь исполнения ролей первых пахарей и засевалящиков принадлежала крестьянам зрелого возраста, ибо старики, по древним представлениям, опять-таки в силу своего возраста, могли лишиться земли силы, а всходы — урожая.

На «середовичах» — средней по возрасту крестьянской группе общины, по существу, держалась основная

часть сельскохозяйственных работ. Перенимая практическую мудрость стариков, среднее поколение, а вслед за ним и молодежь в производственной и семейно-бытовой жизни воспроизводили сложившуюся практику обычаев, норм, традиций. Таким образом, в работе, семье, контактах между поколениями непрерывно воссоздавались стереотипы поведения, соответствовавшие патриархальным общественным отношениям.

Свои четко обозначенные ролевые функции в аграрной обрядности выполняли дети, подростки, холостая молодежь. Та часть сельскохозяйственной обрядности, главными исполнителями которой было подрастающее поколение, сопровождалась играми, хороводами, песнями, смехом, весельем.

В Рязанской губ., как и повсюду в среднерусской полосе и многих других местах России, были широко распространены аграрные оклички, девичьи вознесенские обряды, русальские игры и другие обряды, молодежные по характеру, но имевшие четко ориентированную хозяйственную направленность. Уже в последний день масленицы, когда молодежь водила по селу «кобылу» (на плечах двух парней устраивалось подобие лошади), парни, сопровождавшие «кобылу», рядились «горбунами» и всех встречных плетью гнали домой «готовить к весне соху» (с. Темирово Елатомского у.)⁵¹.

В Касимовском у. был известен и обычай кататься в чистый понедельник с гор на дёнцах. Катались девочки, девушки и женщины. В некоторых местах (д. Новики) обычай требовал соблности следующее условие: на дёнце надо было сесть обнаженным телом. По представлениям крестьян, катание с гор на дёнцах должно было способствовать росту льна и проса, чтобы они уродились «долгими» и «чистыми»⁵².

В компетенции самой младшей возрастной группы общины — детей, а также подростков, девушек и молодых женщин было закликание весны. На Рязанщине этот календарный обряд проводился на средокрестной неделе и был известен под названием «кликать лето». По этому случаю, например, в Занинской вол. пеклись блины и пышки—«адоньи» (или «одоньи»)⁵³. С ними девицы ходили на гумна «кликать лето». Часть пышек вешалась на колья: чтобы гумно было полно хлеба⁵⁴. В с. Ерахтур ребята надевали их на вилы, влезали на крыши и так зывали лето.

Другим сроком заклички лета был день весеннего

равноденствия 9 марта (по ст. ст.). В народном календаре 9 марта было известно и под названием «сороки», иногда «кулики». В этот день пекли «жаворонков». В с. Мордове Сапожковского у. ребята носили «жаворонки» в поле и кричали: «Жаворонок, жаворонок! На тебе зиму, а нам лето!» или: «На тебе сани, а нам телегу!»⁵⁵ В с. Деревенском Спасского у. женщины и дети выходили с «жаворонками» на улицу, дарили их друг другу и играли в горелки. В с. Гремячем их носили на скотный двор и подкидывали кверху. Обычно песня-закличка была коротенькой, в одну-две строфы: «Лето, лето, иди сюда, а ты, зима, иди туда!» (Шостьинская вол. Касимовского у.); «Лето, лето, вылазь из-под клета, а ты, зима, иди туда!» (с. Ерахтур, того же уезда); «Лето, лето, иди из-под клета с сохой, с бороной, с кобылой вороной! Зима, зима, поди туда!» (с. Увез, того же уезда); «Сорока сверья всем по цатыре, одной Марюше-горюше одново бескрылова и то косорылова» (там же)⁵⁶; «Чувиль-виль-виль! Прилети к нам, принеси нам время теплого, хлеба нового!»⁵⁷

К числу молодежных, преимущественно девичьих, можно отнести вознесенские обряды, которые также имели аграрно-магическую направленность. Например, в с. Увез на вознесение девушки после молебна у колодца подбрасывали вверх скатерть, «чтобы был хороший урожай льна»⁵⁸. В д. Дальней Песочие Рязанского у. на вознесение пекли пироги «с лесенкой»⁵⁹, шли с ними к зеленым, молились, закусывали и пели песни. Это называлось «на ржи ходить, Христа провожать»⁶⁰. В с. Константиновском в этом случае приговаривали: «Христос, иди на небеса, ржицу возьми за колосок!»⁶¹

Можно было бы продолжить рассмотрение круглого года аграрного крестьянского календаря в связи с половозрастной структурой общины. Но и изложенные материалы подтверждают, во-первых, то, что в повседневной жизни общины видное место занимала аграрная обрядность и, во-вторых, что еще в XIX в. в русской крестьянской общине в позднейших пережиточных формах сохранялся принцип половозрастной иерархии общества. Следы половозрастного деления внутри общины довольно четко прослеживаются при изучении функций аграрной обрядности в системе хозяйственно-трудовой деятельности общины в целом.

До XX в. вся система восточнославянской аграрной обрядности имела коллективный характер, поскольку функционировала и воспроизводилась из поколения в по-

коление не за счет отдельных лиц, а за счет того, что каждый из ее структурных комплексов надлежал к исполнению вполне определенным сообществом сверстников. Общение внутри этой возрастной группы по поводу исполнения тех или иных обрядово-праздничных установлений можно назвать ритуальным. Примечательно в этом случае, что общественное мнение крестьян и в XIX в. определяло характер поведения сообщества сверстников в качестве сакрального. Такое отношение к исполнителям аграрных обрядов было регламентировано обычаем и наполнено своим обрядово-хозяйственным смыслом. Напомним, что во всех аграрных обрядах, в которых действовали сообщества сверстников, обрядово-правовой статус последних был очень высок. По нормам обычного права, например, во время опахивания селения ритуальная процессия могла расправиться с любым встречным. Заметки типа: «Говорят, что плохо бывает тем, кто выйдет навстречу этой неистой толпе» (с. Константиновское, 1892 г.)⁶² — одна из характерных концовок при описаниях опахивания современниками.

Высокий нормативно-правовой статус группы сверстников во время исполнения аграрного обряда отразил исконную, чрезвычайно архаичную в основе традицию. Эта традиция регулировала общественное поведение членов общины и являлась составной частью в системе ценностей народной традиционной культуры. Ритуальный или, может быть, вернее, обрядово-правовой (т. е. относящийся к пространственно-временным границам обряда) тип поведения относится к одному из исторически сложившихся типов общения людей и является социально ориентированным, так как обряды и праздники общины были неотъемлемым компонентом ее общественной и хозяйственно-трудовой деятельности и рассматривались общиной как жизненно важные. Участвуя в том или ином обрядовом или обрядово-праздничном мероприятии (например, дети и подростки — в новогодних обрядах, девушки — в закличках весны, дружки — в свадебных обрядах, женщины — в обрядах вызывания дождя, старухи — в обрядах опахивания), группы сверстников одновременно как бы включались в общий контекст функционирования общины как социального организма.

В итоге в ритуальном общении сверстников внутри половозрастных группировок воспроизводились социально значимые формы общения, которые были соотнесены со всеми другими «этажами» общественной и производствен-

ной деятельности общины. Соответственно через такую малую социальную группу, как половозрастное сообщество, шло включение каждого ее члена в окружающую его социальную среду, приобщение к установившимся образцам поведения в труде, семье, на праздниках и т. д. На этих путях из поколения в поколение наследовались фольклор и в целом обрядово-праздничная культура народов, шла передача традиций и опыта жизни предшествующих поколений.

- ¹ *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 173.
- ² *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв.: (Очерки по истории народных верований). М., 1957. С. 10.
- ³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 194.
- ⁴ Сборник статистических сведений по Рязанской губернии. Рязань, 1892. Т. 11. С. 47.
Зузыкина Н. С. Проведение столыпинской аграрной реформы в Рязанской губернии (1907—1914) // УЗРГПИ. 1957. Вып. 16. С. 30—31.
- ⁶ Подробнее см.: Рязанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1889 г. Весенний обзор. Рязань, 1889. Вып. 1. С. 6.
- ⁷ Сборник статистических сведений по Рязанской губернии. М., 1882. Т. 1. Вып. 1. С. 31. В. Петров писал о Демидовской, Бутыльской и Прудковской волостях Касимовского у.: «Земледельческие работы всецело лежат на женщинах, так как весной и осенью все мужское население отсутствует. В Прудковской вол. женщины даже и косят и убирают все сено» (Вестн. рязан. губерн. земства. 1914. № 4. С. 22).
- ⁸ *Ленский В.* Семейные разделы // Дело. 1881. № 11. С. 23.
- ⁹ *Мансуров А. А.* Описание рукописей ЭАОИРК. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 13.
- ¹⁰ Там же. Рязань, 1930. Вып. 3. С. 30.
- ¹¹ *Петров В.* Мещерский край: (Этнографический очерк) // Вестн. рязан. губерн. земства. 1914. № 1. С. 27.
- ¹² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч Т. 3. С. 165.
- ¹³ В пасхальную неделю, как и во всех других местах, имели место крестные ходы вокруг церкви. См.: РЕВ. 1890. № 2. С. 101.
- ¹⁴ Там же. 1891. № 24. С. 1122.
- ¹⁵ Там же. С. 986.
- ¹⁶ Там же. 1889. № 22. С. 1045.
- ¹⁷ Там же. 1891. № 19. С. 890.
- ¹⁸ Там же. С. 891.
- ¹⁹ Там же. № 24. С. 1124.
- ²⁰ Там же. 1889. № 18. С. 817.
- ²¹ *Мансуров А. А.* Описание... Вып. 1. С. 38.
- ²² РЕВ. 1891. № 24. С. 1123.
- ²³ Там же. 1890. № 19. С. 975.
- ²⁴ Там же. 1891. № 21. С. 989.

- 25 НА ГМЭ. Ф. В. Н. Тепишева, Рязанская губ.
- 26 РОКМ, ЭАОИРК, Кн. XII. № 292.
- 27 РЕВ. 1389. № 22. С. 1045.
- 28 Там же. 1891. № 24. С. 1122.
- 29 Там же. 1889. № 7/8. С. 310.
- 30 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 146. Л. 8 об.
- 31 НА ГМЭ. Ф. В. Н. Тепишева, Тамбовская губ.
- 32 Рязан. вестн. 1907. № 207.
- 33 РЕВ. 1890. № 1. С. 39.
- 34 Там же. 1889. № 23. С. 1105.
- 35 Там же. 1892. № 10. С. 451.
- 36 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 149. Л. 4.
- 37 Там же. Д. 50. Л. 24 об.
- 38 Мансуров А. А. Описание... Вып. 3. С. 39.
- 39 Петров В. Мещерский край // Вестн. рязан. губери. земства. 1914. № 1. С. 38.
- 40 Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 39.
- 41 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 50. Л. 23 об.
- 42 Мансуров А. А. Описание... Вып. 3. С. 25.
- 43 Там же. Вып. 1. С. 29.
- 44 Златовратский Н. Пустынская община (Рязанской губернии) // Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины. СПб., 1880. Т. 1. С. 165. Один печеный хлеб весил от 4 до 7 кг.
- 45 Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 10.
- 46 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 149. Л. 3 об. — 4.
- 47 Там же. Д. 50. Л. 17.
- 48 Там же. Д. 45. Л. 1 об.
- 49 Там же. Л. 5 об.
- 50 Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 323.
- 51 Мансуров А. А. Описание... Вып. 3. С. 5.
- 52 Там же. Вып. 1. С. 19; Вып. 2. С. 13.
- 53 «Адопьями» в Касимовском у. называли «пышки в несколько слоев, постепенно суживающиеся кверху, намазанные медом или маслом» (Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 40).
- 54 Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 14.
- 55 Там же. Вып. 3. С. 14.
- 56 Там же. Вып. 1. С. 15, 40; Вып. 3. С. 14.
- 57 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 149. Л. 4.
- 58 Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 29.
- 59 «Лестницы» — продолговатые четырехугольные куски теста со ступеньками, продавленными пальцами; эти «лестницы» носили в поле, где и съедали вместе с припесенным яйцом.
- 60 Мансуров А. А. Описание... Вып. 1. С. 43.
- 61 АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 149. Л. 5.
- 62 Там же, Л. 3.



ТРАДИЦИОННЫЕ БЫТОВЫЕ СВЯЗИ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ СЕМЬИ У РУССКИХ

(ПО МАТЕРИАЛАМ
ЦЕНТРАЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ РСФСР)

С развитием экономики, культуры и бытового обслуживания, в процессе урбанизации повседневного образа жизни у русских, как и у многих других европейских народов, в настоящее время происходит известная индивидуализация семейного быта. Особенно отчетливо она ощущается в городе, где эти процессы протекают интенсивнее. Из домашнего обихода ушли и уходят многие тяжелые объемные работы по обслуживанию бытовых нужд и ведению хозяйства. Прежде они требовали от семьи значительных физических усилий, а порой и немалых материальных средств (например, инвентаря, тягловой силы). Семья не всегда могла справиться со всем этим в одиночку. Жизнь семьи облегчалась за счет внешних связей, в которые она была включена рядом объективных обстоятельств. Эти связи определялись родством, профессиональными и социальными интересами. Большое значение до недавнего времени, кроме взаимопомощи, имела информативная функция этих связей и функция духовного общения.

Современная городская семья, численно значительно меньшая по сравнению с прошлым, в быту, казалось бы, может теперь обойтись без непосредственного участия других лиц, с которыми она связана взаимными обязательствами, основанными на обычае. Она может организовать ведение сильно сократившегося хозяйства своими силами с помощью различных предоставляемых промышленностью приспособлений, бытовой техники и общественных бытовых услуг. Информативную функцию выполняют средства массовой коммуникации, духовные запросы удовлетворяются в значительной мере через многообразное культурное обслуживание населения.

Возрастание сферы обслуживания, обобществление многих функций жизнеобеспечения и удовлетворения духовных потребностей отражается на личностных и семейных контактах горожан — на составе связей, на содержании и формах их проявления. Однако известное сокращение давно установившихся коммуникативных ли-

ний в современных условиях не означает в городах изолированности личности и семьи, замкнутости их в узком бытовом пространстве. Множество нитей, связывающих семью в процессе ее жизнедеятельности с обществом, число которых увеличивается по мере роста культуры и расширения сферы общественной жизни, оказывают непосредственное влияние на домашний быт. Создавшиеся условия способствуют не только расширению общесоветских типов связей, но и развитию многих традиционных на основе дальнейшей их трансформации. Этнографическое изучение городов центральных областей Российской Федерации показывает, что в настоящее время городская семья наряду с новыми продолжает сохранять и развивать многие традиционные, давно сложившиеся связи, составляющие как бы основу национального типа общения, характерного для русских. Остановимся на некоторых из них.

Наиболее значительными, как и в прошлом, продолжают оставаться родственные связи, проистекающие из самой природы семьи.

Известно, что одним из характерных процессов, происходящих в современной семье, является ее разукрупнение — сегментация и нуклеаризация. В русской городской семье он начался уже давно и чрезвычайно усилился теперь.

Еще в феодальный период под влиянием производственной деятельности, характерной для городов, среди городского населения начинают складываться предпосылки для широкого распространения семьи, состоящей из родителей и их детей¹. В настоящее время эта форма семьи является в городе преобладающей². Отделение от родителей последнего или единственного сына или дочери по вступлении в брак стало обычным явлением. Более того, намечается даже тенденция к обособлению возможной «будущей» семьи, т. е. к отделению взрослых детей, имеющих намерение обзавестись своей семьей. Отделение происходит обычно по инициативе детей и очень часто при поддержке родителей. Его не сдерживают ни соображения экономии, ни отсутствие квартиры у молодых (порой даже при избытке жилой площади у старших). Причины разукрупнения семей кроются, вероятно, в особенностях социального и экономического развития нации на современном этапе. Активная миграция, также характерная для нашего времени, особенно передвижение населения из села в город и из меньшего города в большой,

создает для этого процесса как бы дополнительный стимул.

В создавшихся условиях, казалось бы, с полным правом можно предположить распадение родственных связей, составляющих основу института семьи. Однако конкретные этнографические материалы последних лет свидетельствуют о том, что традиционное семейно-родственное единение в областях материальной, культурной и морально-этической продолжает сохранять в быту городской семьи первостепенное значение. Крепость связей зависит в основном от родственной близости, а также от возраста людей, от того, на какой стадии развития находится семья, от территориальной близости, а отчасти и от социального положения родственных семей и т. п. Сила связей или теснота их выражается в выполнении ими функций различной жизненной значимости, а также в частоте и форме общения. Не составляют исключения при этом и сельско-городские семейно-родственные связи, о чем необходимо упомянуть особо, поскольку распространенность их в значительной степени обусловлена самим составом современного городского населения. Известно, что характерный для послевоенного времени бурный рост городов, приведший к увеличению их населения в стране почти вдвое (с 33% всего населения в 1940 г. до 62% в 1979 г.), происходил в основном за счет сельского населения, переехавшего в город³. Не были исключением из этого процесса и города Центральной России. Сравнительно недавние выходцы из села, как показали материалы, собранные в городах Калуге, Ельце и Ефремове, к концу 1970-х годов составляли более половины их жителей⁴.

Из всех родственных связей наиболее интенсивно поддерживаются связи между родителями и отделившимися детьми, тем более, что это отделение в большинстве случаев происходит без конфликтов, с обоюдного согласия. Так, сельские молодые люди на первом этапе своего обособления и устройства в городе (особенно до брака), живя в общежитии или даже обзаведясь квартирой, продолжают довольно долго пользоваться правами и выполнять отдельные обязанности членов родительской семьи. Оставляя у себя зарплату, регулярно посещая деревню, они приносят с собой из родительского дома сельскохозяйственные продукты (обычно молоко, сало, картофель и т. п.) для своего питания на одну-две недели. В то же время молодые люди в городе выполняют заказы родите-

лей и других членов сельской семьи на приобретение тех или иных промышленных товаров, недостающих в деревне, и участвуют в срочных хозяйственных работах, таких, как посадка и уборка картофеля, покос и т. п. Праздники недавние горожане стараются провести в родительской семье и в обществе своих сельских друзей, включаясь в традиционный, привычный для нее бытовой распорядок праздника⁵.

Всевозможной помощью и даже опекой родительской семьи пользуются молодожены, начинающие жить самостоятельно. Это характерно для горожан, связи которых не осложняются дальними расстояниями. Здесь и денежная помощь («к празднику», «до полочки», «на обновку»), и заботы по хозяйству, и обеды в домах родителей, и «гостинцы» в виде съестных припасов и готовых блюд. С появлением ребенка у молодых внимание родителей этих последних сосредоточивается на попечении о нем.

Отметим, что вопросы материально-хозяйственной семейно-родственной взаимопомощи на начальном этапе образования молодой семьи решаются чаще всего с перевесом в ее пользу. В дальнейшем, по мере стабилизации и созревания новой семьи и старения родительской, происходит постепенное выравнивание позиций старших и младших и помощь становится обоюдной, хотя и не обязательно одинаковой по содержанию и по форме.

Сохраняя определенную экономическую и культурно-бытовую автономию, близкородственные семьи часто объединяют свои усилия в достижении материальных и хозяйственных целей (например, для приобретения кооперативной квартиры или собственного дома, автомашины или мотоцикла, для ремонта жилища, для обработки садового или огородного участка, заготовки и хранения овощей и фруктов и т. п.). Совместно осуществляется обычно присмотр за детьми и их воспитание — как говорят, «рбстят детей».

Примером могут служить взаимоотношения мастера экскаваторного завода в г. Галиче Костромской области Н. с его молодыми семейными детьми, живущими отдельно. Н. считает, что одним жить лучше, что от детей — беспорядок. «Большой семьей жить веселее, а одним спокойнее — есть время почитать, заняться чем-нибудь». А связи между семьями самые тесные: редкий день дети не зайдут к родителям, и детей своих «подбрасывают», и на праздник приходят, хотя любят и с друзьями встречаться. Дочери родители помогают деньгами — она вре-

менно не работает из-за маленького ребенка. Сын в такой помощи не нуждается, но, когда едет отдыхать, дают и ему немного денег. Фрукты из сада делятся на три семьи поровну; картофель с участка в три сотки также делят. Молодые мужчины (сын и зять) выполняют все тяжелые работы в саду и на огороде, дочь помогает матери в случае необходимости по дому⁶. У молодого инженера одного из заводов в Костроме К., имеющего жену и сына пяти лет, родители живут в деревне. Семьи постоянно помогают друг другу. К., как и его брат, также живущий в Костроме, всегда участвует в обработке огорода, в выращивании и уборке овощей. Ездят в деревню часто, хотя любят выезжать и по туристическим путевкам в другие районы страны и за ее пределы. Из деревни привозят сельскохозяйственные продукты. Иногда заготовки впрок делают совместно, а затем привозят в город. В городе заготовленное на зиму хранят у бабушки жены К. в погребе. Ребенок К. летом обычно гостит в деревне у его родителей⁷. Некоторые городские семьи совместно с родителями в деревне выращивают телят, от продажи которого государству получают довольно большую сумму денег, которые идут, например, на покупку автомашины⁸. Пожилая работница кожевенного завода из г. Галича Костромской обл. помогает дочери с маленьким внуком: покупает одежду для ребенка, кое-какие продукты, дала небольшую сумму денег при покупке холодильника. Дочь обрабатывает матери огород, приходит постирать, вымыть пол. Праздники проводят вместе, хотя у каждой есть и своя компания⁹. Маленькие внуки и подростки очень часто в различные по длительности сроки находят-ся на попечении бабушек и дедушек не только в сельско-городских, но и в чисто городских семьях. Между внуками и бабушками с дедушками, как правило, поддерживаются очень близкие, добрые отношения¹⁰. Такая помощь старших очень ценится молодыми, хотя в некоторых случаях и возникают разговоры о том, что бабушки и дедушки балуют внуков.

Духовная жизнь семей, как можно понять из приведенных примеров, также протекает обычно в тесном контакте, хотя в силу естественного различия интересов каждая придерживается привычных для нее форм удовлетворения духовных запросов. В целом отношения строятся наподобие внутрисемейных с соблюдением рациональной кооперации. Возникает даже мысль о том, что здесь мы имеем дело с единой семьей особого типа. Тем

более что в настоящее время наряду с тенденцией к разъединению, дроблению семьи можно заметить и тенденцию к объединению, укрупнению (временному или постоянному в зависимости от стадии развития семей: при наличии маленьких детей или стареющих родителей или взрослых внуков и престарелых бабушек и дедушек).

В связях между семьями братьев и сестер, живущих отдельно, родительская семья или семья, где проживают родители или один из них, играет роль центра семейно-родственного круга или связующего звена. Здесь близкие родственники встречаются в отпуске, на праздники, в экстренных случаях, здесь совместно гостят их дети. В том случае, если у близких родственников наблюдаются элементы общего хозяйства, семейно-родственной кооперации, работы производятся всеми — в соответствии с возможностями каждой семьи, а организаторами выступают, как правило, старшие. Фрукты, овощи и продукты животноводства распределяются по степени необходимости. Такие отношения наблюдаются как в семьях, живущих в одном городе, так и в сельско-городских и даже в семьях, разъехавшихся по разным городам, иногда довольно отдаленным. Так, например, оживленные связи и обмен посылками происходят между родителями С., работающими на известковом комбинате в г. Солигаличе, и их сыном и дочерью, проживающими в Ивано-Франковске и в Кандалакше Мурманской обл. Родители специально для детей держат домашний скот (поросенка, овец). Дети с внуками приезжают в отпуск, прабабушка нянчит маленьких¹¹. Бывает, что в подобные отношения втягиваются семьи, связанные не только родством, но и свойством. Так, супруги из Солигалича Костромской обл. имеют трех жепатых сыновей, живущих отдельно. Из своего садово-огородного участка в десять соток они выделяют три для одного из сыновей и еще три — для тещи другого сына. Та живет одна и держит корову. Все работы молодые люди делают совместно, молоком же пользуются все семьи¹².

Отношения семейно-родственной взаимопомощи и поддержки охватывают довольно широкий круг близких по родству и по браку как по прямой, так и по боковой линиям. Кроме связей между родителями и детьми, братьями и сестрами, в них включаются и связи между двоюродными братьями и сестрами, дядьями и тетками и племянниками, хотя характер отношений между этими группами родственников далеко не одинаков. Это хорошо

прослеживается, в частности, на более или менее строгом соблюдении материального эквивалента при оказании того или иного вида родственной помощи (в виде ответных подарков, гостинцев, услуг и т. д.). Чем отдаленнее родство, тем незначительнее безвозмездные подарки, тем строже негласный учет эквивалента при взаимном обмене теми или иными услугами. Исключения составляют дружеские связи, возникающие между родственниками, когда отношения между ними развиваются вне зависимости от степени родства. Такая избирательность в отношениях между родственниками встречалась и в старой дореволюционной семье, но не столь часто, как теперь. В большинстве случаев соблюдался иерархический порядок.

По прошествии времени и по вступлении родственных семей в более зрелые фазы развития связи между ними несколько меняют характер. На первый план выступает функция помощи старшим. Престарелых родителей, особенно одиноких (чаще всего это мать), дети приглашают к себе на жительство. Как уже говорилось, иногда семьи съезжаются, в других случаях старики отказываются менять место жительства, порой сильно осложняя молодым уход за ними. Мотивируют свой отказ старики силой привычки, боязнью надоесть или «помешать». Бывает, что старшие гостят у родных зимой (например, в Ленинграде, в Москве) и возвращаются к себе летом¹³. Младшие ремонтируют жилище, приезжая для этого иногда издалека, заботятся о чистоте и порядке (моют пол, стирают белье сами или отдают в прачечную), о продуктах для питания, о топливе, если нет центрального отопления¹⁴. Помощь старикам сохраняет свою моральную ценность как средство воспитания подрастающего поколения. Посещая престарелых родственников, горожане стараются брать с собой детей. Так, один из бригаиров тракторного завода во Владимире, О. 1920 г. рождения, помогает отцу и престарелой сестре-инвалиду. Он часто ездит в деревню, чтобы выполнить необходимые работы, часто отправляет посылки. Все это он делает так, чтобы дети видели эту заботу и «привыкали» поступать так же¹⁵.

Старшие, хотя и потеряли в настоящее время функцию непререкаемого авторитета, остаются центром притяжения более молодого семейно-родственного окружения. Они продолжают играть большую роль в духовно-нравственных связях современной семьи, через старшее поколение родственников она связана с прошлым, с предыдущими поколениями. Эти связи составляют основу

для сохранения и передачи семейных традиций. С уходом стариков из жизни бывает, что связи между родными сокращаются, ослабевают, но в большинстве случаев вновь активизируются вокруг других личностей, приходящих на смену прежним.

Ткачиха-пенсионерка из г. Костромы З. 1911 г. рождения рассказала, что раньше все родственники приезжали «к маме». Семья была хорошая, дружная, все помогали друг другу растить детей. Когда умерла мать, стали у нее собираться. И теперь стараются помогать¹⁶. Родные обычно собираются к старикам (родителям, дедам и бабушкам, к дядьям и теткам) на дни рождения, или, чаще на именины. Собираются и близко живущие, и издалека — если не ежегодно, то все же довольно регулярно¹⁷.

Ослабевают семейно-родственные связи (особенно дальние боковые) более всего в тех случаях, когда это сопряжено с переездом в другой город. Иногда происходит их угасание по причине различий в социальном положении родственников. Примером может служить заведующая столовой Д. из Владимира. Она поддерживает связи со своими братьями, встречается с ними по праздникам, но считает, что это не интересно — все ее золовки из деревни, а она дочь офицера, образование имеет, городская¹⁸. Бывает и наоборот: шлифовщица с тракторного завода во Владимире К. говорит, что она отстала от своих братьев и золовок и это затрудняет общение с ними. Однако, по словам той же К., это не помешало всем родственникам объединиться, чтобы помочь ей, когда у нее опасно заболела дочь¹⁹.

Единение родственников характерно и для важных поворотных моментов в жизни семьи — в случае рождения ребенка, смерти или заключения брака. О рождении ребенка, о дне похорон родственников оповещают. С новорожденным поздравляют, близкие приносят подарки; на похороны стараются прийти все, кто может. В некоторых из похоронно-поминальных обрядов принимают участие только близкие, например в трапезе перед выносом (если таковая имеет место), в поминках на девятый день, в обряде целования покойного перед погребением. На свадьбу по возможности приглашают всех — и близких и дальних родственников по рождению и по браку независимо от их места жительства и наличия регулярных контактов. Особенно свойственна такая тенденция старшим, которые склонны рассматривать заключение нового брака как важное событие в жизни всей семьи, вернее,

всей родни. На этой почве старшие вступают в некоторый конфликт с молодежью, которая, исходя из своих, несколько иных представлений, стремится позвать на свадьбу как можно больше сверстников, о чем писала в своем исследовании о свадьбе русских горожан Г. В. Жирнова²⁰. Необходимость пригласить всех родных и близких является, вероятно, одной из причин устройства свадьбы в деревне у тех горожан, которые еще не успели от нее «отвыкнуть». Иногда в таких случаях играют даже две свадьбы — в городе и в селе. Большинство родных, как и другие гости, принимают участие только в свадебном пире, осуществляя таким образом в современных условиях традиционную функцию публичного признания свершаемого брака. Близкие, кроме того, иногда вместе с родителями жениха и невесты приготавливают так называемое приданое молодым — покупают холодильник, телевизор, мебель, дают деньги на приобретение кооперативной квартиры и т. п., в чем проявляется в настоящее время развитие старой традиции семейно-родственной взаимопомощи²¹. Видную роль родные этого круга играют также в предсвадебных и послесвадебных обрядах.

В целом можно сказать, что развитие давно сложившейся традиции семейно-родственных связей в современном городе приводит при известном сокращении и к некоторому их расширению, а главное — к качественному изменению. Несомненно расширилась, например, хозяйственно-экономическая помощь молодым отделившимся семьям (главным образом родительская), которые в прошлом после получения приданого или семейного выдела считались «отрезанным ломтем». Расширились и разнообразные виды семейно-родственной кооперации. Происходит также все больший отход от патриархальных устоев, которые накладывали ранее свой отпечаток не только на внутрисемейные отношения, но и на внешние родственные связи семьи. В настоящее время благоприятное влияние на эти последние оказывают повышение авторитета женщины матери и хозяйки и усиление контактов родительской семьи по линии замужней дочери. Демократизация порядков, принятых в семейно-родственной среде, проявляется и в уважительном отношении старших к взрослой молодежи, которая, зачастую отличаясь более высоким образовательным и в целом культурным уровнем, настойчиво отстаивает свою самостоятельность в поведении и обычно является инициатором нововведений в быту. Активная

жизненная позиция молодых людей сказывается в их поведении при заключении брака и устройстве свадьбы. Прежде все это почти целиком находилось во власти семейно-родственного круга, вершившего дела согласно давно установившемуся порядку. Молодые отстаивают свои взгляды и противостоят старшим родственникам, которые иногда пытаются навязать им свои взгляды и добиться выполнения религиозных обрядов (в свадьбе, при рождении ребенка), молодежь порой вступает в конфликт с родителями, если они консервативны²².

Дальнейшие изменения семейно-родственных связей протекают по пути усиления избирательности их для конкретных лиц. На основе общности взглядов и интересов между отдельными родственниками устанавливаются более близкие, чем с другими, отношения. При этом, как уже говорилось, нарушается иерархический порядок, который, по обычаю, господствовал ранее в семейно-родственной среде. С другой стороны, в настоящее время происходит нарушение замкнутости среды семейно-родственного бытового общения за счет расширения круга контактов горожан на основе неродственных связей.

Несмотря на известную индивидуализацию и анонимность городской жизни, при которых живущие поблизости горожане могут подолгу не встречаться и не знать друг друга, свою роль в быту семьи продолжают играть соседские связи. Правда, для городского населения, в отличие от крестьянства, территориальная, соседская общность не обладает особой прочностью и определенностью. Она не имела в городе такой благоприятной почвы для развития, какой была крестьянская община, являвшаяся одновременно и территориальной, и хозяйственной единицей. В городе с характерной для него социальной и культурно-бытовой неоднородностью общение и социальный контроль осуществлялись главным образом в рамках отдельных групп населения через выработанные в этих группах формы общения и средства передачи традиции из поколения в поколение. В прошлом рамки эти были довольно жесткими. В культуре и быту горожан предреволюционного периода наблюдалось множество отдельных типов, отличавшихся друг от друга и закрепленных в своей более или менее ограниченной среде. При наличии общей национальной основы и зональных особенностей в хозяйственной деятельности горожан в

их материальной культуре и общественной жизни (в календарных праздниках, в проведении общественного досуга) отдельные группы горожан почти не смешивались в быту. Некоторые из них по образу жизни, в том числе по типу общения, были близки к сельским жителям, и многое в их быту напоминало даже общинные порядки (в городских слободах, в районах городской бедноты, пополнявшихся по мере развития промышленности выходцами из села). У других сложились формы общения, характерные для городских условий. В быту значительной части горожан проявлялось действие механизма престижа и социального самоутверждения в тех его видах, которые свойственны буржуазному городу.

Групповой принцип организации социальных связей в дореволюционном городе совпадал с территориальным из-за так называемой социальной топографии, т. е. преимущественного расселения социальных или социально-профессиональных групп городского населения в определенных районах города, различавшихся между собой по планировке, бытовому благоустройству, внешнему виду. Основу этой связи составляла главным образом общность социальных интересов.

В настоящее время в городе нет сколько-нибудь жестких культурно-бытовых перегородок. Имеющиеся различия при отсутствии антагонистических противоречий и благодаря активной социальной мобильности и многообразному общению между различными группами обычно перекрываются тем общим, что объединяет всех советских людей. Наличие сельских традиций в быту горожан обуславливается особенностями формирования городского населения, которое, как уже говорилось, почти на 2/3 состоит из сравнительно недавних выходцев из села, хотя отношение к этим традициям в различных социально-бытовых группах несколько отличается. Соседские связи в современном городе по сравнению с прошлым претерпели значительные изменения в широте и содержательности, но, как и прежде, в большинстве случаев включаются в систему ценностных ориентаций городской семьи. Так, например, при получении новой квартиры горожане учитывают не только ее размеры, качество, благоустройство района, но и в известной мере состав ближайших соседей, которые живут на одной лестничной площадке, в одном подъезде или в одном доме, если он сравнительно небольшой. Совместное проживание на относительно ограниченной террито-

рии, некоторые общие дела по дому, по благоустройству двора, забота о поддержании необходимой для всех благоприятной атмосферы в округе способствуют соседскому сближению. Оно особенно чувствуется в городах и городских районах с преобладанием малоэтажной застройки. Здесь необходимость в самообслуживании ощущается сильнее, способствуя укреплению традиционных соседских связей.

Прежде у горожан соседи оценивались с точки зрения их социальной значимости. Считалось важным, чтобы соседи были по социальному статусу не ниже их самих. В настоящее время соседство ценится более всего с точки зрения взаимопомощи в повседневном быту и в экстренных случаях, особенно когда поблизости нет родственников. Так, у соседей в случае необходимости считается возможным оставлять ключи от квартиры, пожилых людей молодые просят встретить ребенка из школы или уложить ребенка спать, если сами заняты на общественной работе или едут в гости, в кино, в театр и т. д.²³ Услуги бывают взаимными. Таким образом между соседями устанавливаются постоянные прочные отношения хозяйственной взаимопомощи (в обработке огорода, в уходе за скотом, в обмене продуктами подсобного хозяйства. Старики пользуются помощью соседей в выращивании овощей, картофеля, предоставляя им за это часть своего участка под огород или под сенокос для скота²⁴). Горожане, у которых соседи связаны с деревней и привозят оттуда сельскохозяйственные продукты, обычно не пуждаются в обработке картофельных участков и покупают картошку у соседей²⁵. Иногда и излишки мяса, привозимого из села, также продаются живущим по соседству. Случается, что у соседей перенимают какое-нибудь мастерство (например, плести корзины)²⁶.

На основе постоянных хозяйственных общений между соседями возникает и духовная близость. Она выражается в обмене информацией, жизненно важными советами, мнениями, в выработке общих взглядов, в совместном проведении досуга — в зависимости от возраста людей и взаимной приязни.

Так, например, жительница Кологрива М. 1921 г. рождения с соседями по дому (кроме нее, в нем проживает еще восемь семей) всегда находится в хороших отношениях. Все соседи между собой живут дружно и помогают обрабатывать друг другу небольшой огород около дома, ремонтировать квартиры, делать заготовки продук-

тов впрок; они обмениваются кулинарными рецептами, модными фасонами платья и т. д. После общих работ по двору или по дому устраивают праздник. Соседи М. все молодые. Они часто приходят к ней за советом, за помощью по уходу за детьми. На праздники тоже ее не забывают — приглашают к себе в гости. Бывает также, что по вечерам собираются у кого-нибудь, обсуждают новости²⁷.

Такие отношения, особенно среди молодых людей, часто развиваются по принципу избирательности и перерастают в дружбу, которая обычно сохраняется надолго. Так, дружеские отношения очень часто поддерживаются семьями с бывшими соседями по коммунальным квартирам или по «баракам», строившимся в 1930-х годах²⁸. Иногда соседи дружат с детства и сохраняют эти отношения, если даже разъезжаются по разным районам.

Несколько иной характер имеет функция социального контроля за соблюдением традиционных норм поведения в быту, выполняемая соседями. Она основана не на избирательности связей, а на их обязательности, т. е. на обычае. Чаще всего социальный контроль осуществляется людьми пожилого и примыкающими к ним людьми среднего возраста, особенно женщинами, которые в силу различных обстоятельств больше времени, чем другие, проводят по месту жительства и в сфере общения вне семейно-родственного круга ориентированы на соседскую среду. Здесь скорее всего проявляются элементы старого традиционного механизма социального контроля, ведущего свое начало от общинных порядков.

Одна из сфер действия соседского контроля — поведение детей на улице, во дворах городских домов. Этот контроль особенно заметен там, где значительную часть населения составляют сравнительно недавние выходцы из села. Он заключается в том, что старшие делают замечания детям или говорят о плохом поведении детей их родителям в случае, если дети сломают дерево во дворе, не здороваются с соседями, нескромно ведут себя²⁹. Соседи, как правило, с благодарностью относятся к тем, кто вовремя подает сигнал о неблагополучии с их ребенком. Рассказывают, например: «Младший сын на улице связался было с плохой компанией, но его удалось отвлечь — хорошо, что соседка сказала!»³⁰ В соседской среде формируются и высказываются суждения, касающиеся и различных фактов бытового поведения и взрослых людей. Эти суждения прямо или косвенно доводят-

ся до сведения личности или семьи. Однако ограниченность среды общения, слабая его практическая база, стихийность формирования подобного обывательского мнения при лидерстве в этом процессе представителей той части пожилых горожан, интересы которых ограничены главным образом сферой домашнего быта, приводят подчас к распространению консервативных стереотипов поведения в быту, сложившихся в давно прошедшее время и не совсем согласующихся с принятыми в современных условиях этическими нормами. Так, например, молодого мужчину, помогающего жене и теще выполнять домашнюю работу, моющего полы, соседские дети как бы в шутку окликают на улице, называя не дядей, а тетей Володей, доводя таким образом до его сведения неодобрение его поступков взрослыми³¹. Женщина, которой около 70-ти лет (г. Владимир), постоянно позволяет себе высказывать осуждение женщинам, которым помогают мужа, особенно на кухне. Она считает, что оттого и расходятся с ними мужа³².

Особая роль принадлежит соседям в семейных праздниках и обрядах. Соседей приглашают на распространенные в настоящее время празднования дней рождения детей, на которые приходят гости, независимо от того есть ли у них дети³³. В случаях свадьбы или похорон, реже при рождении ребенка соседи выступают в числе помощников, советчиков, гостей, участвуют в выполнении некоторых обрядов. В небольших городах бывает, что в случае необходимости обращаются к соседям за помощью при обмывании покойного, совместно пользуются «нарами» и подушечкой до положения тела в гроб, холстами или ремнями, на которых гроб опускают в могилу³⁴. Соседи укажут, что обмывать должна «чистая» девушка или женщина, подскажут как расположить тело покойного в доме, куда класть мелочь «на свечки» и т. п.

Соседи обычно оказывают существенную помощь в подготовке свадьбы (в закупке продуктов, в приготовлении одежды для жениха и невесты, в праздничной стряпне). Соседей приглашают на свадьбу и в качестве гостей (иногда даже всех, кто живет на одной лестничной площадке). Кроме того, они оказываются участниками свадьбы и без приглашения — как зрители или традиционные «глядельщики». Степень участия их в обрядах, активность проявляются в соответствии с содержанием самих конкретных обрядов и преимущественно независимо от желания семьи, которая бывает вынуждена счи-

таться с этим обстоятельством, т. е. поступать по обычаю. Старая традиция участия посторонних в свадебном обряде (как и в похоронном) без приглашения в настоящее время вместе с оживлением других старинных обычаев и обрядов после некоторого временного затухания обнаруживает тенденцию к дальнейшему развитию.

Обычно соседи по своей инициативе выполняют обряд преграждения пути жениху, едущему за невестой, или новобрачным, возвращающимся из ЗАГСа. Теперь этот обряд разыгрывается как поздравление, но все же заканчивается выкупом и часто сопровождается длительным шуточным торгом, как и раньше³⁵. Соседи участвуют и в обрядовом ряжении на второй день свадьбы. Наряжаются по традиции в одежду противоположного пола, дедом с бабкой, цыганом и цыганкой, доктором, медведем и т. п. Стараются нарядиться посмешнее. Ценятся при этом старинные наряды. Нам рассказывали, что на одной свадьбе соседка плясала в специально купленных для этого где-то лаптях³⁶. Ряженные пляшут, поют частушки, шутят. И наряд, и фарсовые представляемые сценки имеют эротический смысл. «Наряженками» бывают не только из гостей, но и незваные соседи из «глядельщиков»; «унять» их бывает трудно³⁷. Глядельщики вообще ведут себя довольно бесцеремонно. Они обычно стоят в «кути» — в углу около двери помещения, где происходит пир, подходя иногда к самым столам. Они обсуждают между собой происходящее, позволяют себе делать замечания (в том числе неодобрительные) довольно громко, к угощению, которое им выносят время от времени, относятся как к должному, хотя, по обычаю, сначала от него отказываются. Очень активно ведут себя зрители на второй день свадьбы, когда по обряду полагается бить посуду, сорить и заставлять молодую подметать. К отсутствию «наряженок» и соответствующего веселья относятся, как правило, отрицательно³⁸. Таким образом осуществляется социальный контроль за выполнением обрядов, как бы за «чистотой» соблюдаемой традиции, хотя подчас контроль этот сам по себе способствует отступлению от традиции, а иногда и известной ее гипертрофии. Здесь же можно видеть и то, как происходит приобщение к традициям подрастающего поколения, поскольку глядеть на свадьбу очень часто, особенно в небольших городах, вместе со взрослыми (бабушками, тетюшками, няньками), а также самостоятельно приходят и дети дошкольного и школьного возраста.

В некоторых городах в современную свадьбу включаются особые обряды, выполняемые соседями. Эти обряды отражают значимость соседских связей в быту городской семьи, неизбежное обращение к помощи соседей в трудную минуту, готовность соседей прийти на выручку. Так, на свадьбе в г. Галиче Костромской обл. в 1983 г. мы были свидетелями, как соседка вынесла большую бельевую корзину и достала из нее веревку, к которой были прикреплены детские распашонки и воздушные шарик (должно быть не менее пяти) в подарок молодым, и провозгласила тост за пеленки. В шутку соседи дарят также старый домашний халат, худые носки, рваную рубашку — «пусть молодая починит в свободное время». Дарят и сумку — «авоську», чтобы молодые приходили с ней к соседям «за милостыней», если у них «не хватит денег до зарплаты»³⁹.

В целом в поддержании соседских связей в современном городе сказывается влияние как совместного проживания в непосредственной близости, так и личной избирательности, как естественного, обусловленного этими факторами общения, так и традиционного обычая.

На почве родственных и соседских отношений городских семей в условиях активной миграции в настоящее время наблюдается развитие своеобразных земляческих связей, восходящих к старой традиции. Особенно они характерны для среды сравнительно недавних выходцев из села, оставивших в родных местах не только близких по крови, но и сложившийся в течение жизни круг друзей. Подобные связи встречаются также и среди приехавших из других городов.

Земляческие связи отличаются относительной устойчивостью на протяжении жизни одного-двух поколений, но с течением времени постепенно ослабевают. Общение наблюдается как между уехавшими в город и оставшимися в селе, так и между выходцами из одной социальной среды: между бывшими сельскими жителями пригорода или приехавшими из одного города. Например, 76-летняя Н. из г. Галича Костромской обл. часто гостит у сына, давно переселившегося в Ленинград. И сын, и она сама поддерживают связи с семьей своих земляков, также живущих в Ленинграде. Н. переписывается с земляками и даже останавливалась у них, когда приезжала навещать сына, находившегося в больнице, так как поссорилась со снохой. Земляки-то и сообщили Н. о болезни сына⁴⁰.

Связи выражаются не только в обмене информацией (в том числе и в переписке), но и во взаимных посещениях земляков с различными целями, в осуществлении взаимопомощи, выручки. Земляки выполняют поручения своих знакомых по приобретению необходимых им товаров, а также предоставляют, если имеются такие возможности, свой дом для отдыха в деревне или для временного жительства в случае переезда из деревни в город. Очень часто дом односельчанина в городе для переселяющихся сюда служит, так сказать, первой стартовой площадкой или, как говорят, «зацепкой». Правда, переселенцы в таком случае стараются найти в городе прежде всего родственников (обычно дядей, теток, реже двоюродных братьев, сестер), но бывает, что на помощь приходят и просто земляки. Впрочем, и в том и в другом случае эквивалент за услуги бывает одинаков — за квартиру платят в соответствии с бытующими нормами. Такой порядок был прежде и сохраняется теперь⁴¹. Земляки обычно «курируют» земляков и при устройстве на работу; устраивают на свое предприятие, в свой цех, иногда работают на одинаковых станках⁴².

В повседневном быту горожан иногда встречается старый обычай держать нахлебников-земляков. Чаще всего нахлебниками бывают молодые люди, еще пуждающиеся в помощи и покровительстве, например учащиеся техникумов, абитуриенты, поступающие в высшее или среднее учебное заведение. Таких нахлебников по традиции держат некоторые учителя, особенно из тех, которые ранее работали в деревне. Им предоставляется квартира с питанием, устанавливается также известный надзор за их занятиями и поведением⁴³.

Среди молодежи земляческие связи проявляются в совместном проведении досуга. Девушки и юноши, переехавшие из села в город или из одного города в другой, стремятся в родные места на праздник и на отдых. Не только чтобы побывать в родной семье, но и чтобы провести время в интересном для них обществе приятелей. Да и в городе они иногда оказывают предпочтение землякам при выборе друзей. «Родные соберемся — посидим за столом, потом в клуб с друзьями пойдем, по деревне с гитарой пройдемся», — рассказывает молодой рабочий тракторного завода во Владимире о времяпрепровождении в родной деревне на праздник⁴⁴. В самом городе девушки из деревень часто собирают на праздник вечеринки вскладчину, приглашают парней-земляков и выходцев из

других деревень. Сборища эти напоминают старые деревенские и городские рабочие вечеринки. Молодежные гуляния земляков-учащихся в летнее время были зафиксированы нами в г. Калуге⁴⁵. Здесь же встретился интересный обычай, согласно которому молодежь из пригородных деревень, работающая в городе, собиралась на праздники, например на Новый год, и вскладчину «гуляла» отдельно от деревенских⁴⁶. В этом, видимо, сказывается общность интересов людей, принадлежащих к одной социальной среде.

В целом в поддержании земляческих связей господствует избирательность, но вместе с тем сказывается и сила обычая.

Значительную роль в сфере бытового общения городской семьи играют производственные связи. Они также имеют свои традиции, восходящие к классовой солидарности передовых рабочих прошлого, сказывавшейся и в их домашнем быту. В настоящее время эти связи получили сильное развитие и наряду с близкими семейно-родственными связями отличаются большой содержательностью и проявляются как в материально-хозяйственной, так и в духовной сфере.

Дружеское расположение друг к другу у членов одного трудового коллектива, возникающее на почве совместного труда и общих забот, часто переходит из сферы производственного быта в сферу быта домашнего. На основе личностных связей возникают более широкие — семейные и семейно-родственные отношения. Производственные связи особенно расширяются при наличии преемственности занятий. Известно, что на многих городских предприятиях насчитывается немало трудовых династий, охватывающих значительный круг родственников. Развитие таких отношений стимулируется в наших условиях самой общественной жизнью на производстве. Формы ее очень разнообразны и имеют свою историю. Большинство их связаны с работой на производстве, но многие также и с семьей работников. Более всего в этом направлении общественность занята вопросами воспитания детей, их учебы, выбора молодежью будущих профессий. Большое внимание уделяется организации досуга рабочих и некоторым практическим делам хозяйственного и бытового обслуживания семьи (получения жилплощади, обеспечения садовыми и огородными участками и т. п.)⁴⁷. В задачи общественной жизни на производст-

ве входит укрепление его связей с семьей работников, усиление его влияния на быт семьи.

Для производственных контактов городской семьи характерно ярко выраженное общественное начало. Официальные и товарищеские поздравления с днем рождения (приказ директора, выпуск специального цехового бюллетеня, чай с тортом в обеденный перерыв), торжественное празднование юбилеев и чествование передовиков в присутствии семьи и трудового коллектива в нарядно украшенном зале способствуют слиянию в быту горожан семейного и общественного начал, оказывая положительное воздействие как на производственную сферу, так и на семейную. Стали привычными для многих городских семей контакты с трудовыми коллективами через устройство семейных вечеров в заводских и других клубах, дворцах и парках культуры, выездов на природу, а иногда и на экскурсии. На некоторых больших заводах вошли в быт цеховые вечера, в честь передовых бригад. На них собираются семьями, устраивают, кроме торжественной части, концерт силами художественной самодеятельности. Так же проходят и проводы молодых людей в Советскую Армию⁴⁸.

В самом домашнем быту горожан товарищи по работе, как и близкие родственники, разделяют и радость и горе семьи. Они — участники и помощники в чрезвычайных событиях в семье — веселых и грустных. Помощь сотрудников в устройстве свадьбы считается особенно надежной⁴⁹. Наряду с родственниками они преподносят молодоженам и подарок (часто коллективный). Интересно, что теперь, когда на свадьбе принято дарить деньги в конверте, подарок «с работы» или «от работы» в числе немногих бывает вещественным и притом «видным» — красочно оформленным (например, яркое одеяло, перевязанное красным бантом), т. е. выполняет по традиции демонстрационную функцию. Друзья и товарищи по работе наряду с родственниками участвуют в церемонии торжественной регистрации брака и в свадебном пире на первый и второй день свадьбы в качестве гостей. В исполнение типично свадебных традиционных обрядов они обычно активно не включаются (таких, как ряжение, битье посуды и пляска под частушки эротического содержания и т. п.)⁵⁰.

Стали привычными также поздравления и подношения подарков по поводу новоселья, рождения ребенка. Товарищи по работе — неперемные участники торжест-

ва по случаю регистрации новорожденного. Они наравне с близкими родственниками входят в число встречающих мать и младенца при выходе из роддома, их собирает на пирушку отец при первом известии о появлении на свет новорожденного. Иногда это событие принято отмечать всей бригадой⁵¹. Большую помощь сотрудники оказывают семье при похоронах, участвуют в похоронной церемонии и в поминальной трапезе.

В повседневном и праздничном быту сослуживцы и сотрудники часто разделяют досуг семьи наравне с родными. Более всего это касается молодых семей, вступающих в тесные дружеские связи. Среди них часто наблюдаются очередность гостевания или складчины на праздники, особенно новые, производственные (День железнодорожника, День машиностроителя) или сезонные, как, например, Праздник русской зимы или Спортивный праздник, в то время как старые календарные праздники, как уже говорилось, являются днями встречи родственников, когда среди них есть пожилые люди.

Производственные связи семьи обычно отличаются большей прочностью, если перерастают в дружбу, в ином случае довольно легко распадаются, например при перемене работы, уступая место новым. В целом эти связи расширяют круг общения семьи, не вытесняя и не заменяя собой семейно-родственные. Слияние тех и других в функциональном отношении наблюдается при возникновении избирательно-дружеских связей, которые занимают особое место как среди родственных, так и среди товарищеских отношений.

В целом рассмотренные здесь традиционные связи городской семьи не потеряли значения и выполняют в ее быту свойственные им роли. В современных условиях связи претерпевают изменения. Развитие их происходит по пути расширения на основе дружеских взаимоотношений и общности интересов людей, а также углубления содержания функций.

¹ Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 178–179.

² Харчев А. Г., Голод С. И. Профессиональная работа женщин и семья. Л., 1971. С. 71.

³ Брук С. И. Население мира: Этнодемографический справочник. М., 1981. С. 192.

⁴ Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М., 1977. С. 36–37.

⁵ АИЭ. Материалы городского отряда Восточнославянской экспе-

- диции. 1980 г. Тетр. 3. С. 24 (г. Владимир). Далее: АИЭ МГОВЭ; Коган Д. М. Связи городского и сельского населения как одна из проблем этнографии города // СЭ. 1967. № 4. С. 46.
- ⁶ АИЭ МГОВЭ. 1983 г. Тетр. 4. С. 26, 31 (г. Галич Костромской обл.).
- ⁷ Там же. 1982 г. Тетр. 1. С. 38 (г. Кострома).
- ⁸ Там же. 1983 г. Тетр. 6. С. 24 (г. Солигалич Костромской обл.).
- ⁹ Там же. 1983 г. Тетр. 4. С. 62 (г. Галич Костромской обл.).
- ¹⁰ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 92 (г. Владимир); 1982 г. Тетр. 1. С. 19 (г. Кологрив Костромской обл.).
- ¹¹ Там же. 1983 г. Тетр. 6. С. 15.
- ¹² Там же. 1983 г. Тетр. 3. С. 21.
- ¹³ Там же. Тетр. 5. С. 51–52 (г. Кологрив Костромской обл.); 1982 г. Тетр. 6. С. 81 (г. Муром Владимирской обл.).
- ¹⁴ Там же. 1984 г. Тетр. 1. С. 23 (г. Гусь-Хрустальный Владимирской обл.).
- ¹⁵ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 32 (г. Владимир).
- ¹⁶ Там же. 1983 г. Тетр. 1. С. 76, 77, 84 (г. Кострома).
- ¹⁷ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 19, 24, 42 (г. Владимир).
- ¹⁸ Там же. С. 42.
- ¹⁹ Там же. С. 19.
- ²⁰ Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980. С. 104.
- ²¹ Там же. С. 102–103.
- ²² Там же. С. 101, 103.
- ²³ МГОВЭ. 1980 г. Тетр. 3. С. 60, 76 (г. Владимир); 1983 г. Тетр. 6. С. 54 (г. Солигалич Костромской обл.).
- ⁴ Там же. 1983 г. Тетр. 4. С. 9 (г. Галич Костромской обл.); 1983 г. Тетр. 5. С. 48.
- ²⁵ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 59 (г. Владимир); 1983 г. Тетр. 1. С. 21 (г. Кологрив Костромской обл.).
- ²⁶ Там же. 1982 г. Тетр. 2. С. 32.
- ²⁷ Там же. 1983 г. Тетр. 1. С. 21 и др. (г. Кологрив).
- ²⁸ Там же. 1983 г. Тетр. 6. С. 45 (г. Солигалич Костромской обл.).
- ²⁹ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 38 (г. Владимир); 1981 г. Тетр. 6. С. 61 (г. Муром Владимирской обл.); 1983 г. Тетр. 5. С. 54 (г. Кологрив Костромской обл.).
- ³⁰ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 33 (г. Владимир).
- ³¹ Там же. 1981 г. Тетр. 2. С. 35 (г. Гороховец Владимирской обл.).
- ³² Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 38 (г. Владимир).
- ³³ Там же. С. 59 (г. Владимир).
- ³⁴ Там же. С. 76 (г. Владимир); 1983 г. Тетр. 5. С. 45 (г. Кологрив Костромской обл.).
- ³⁵ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 60, 73 (г. Владимир).
- ³⁶ Там же. С. 72.
- ³⁷ Там же. 1983 г. Тетр. 6. С. 38 (г. Солигалич Костромской обл.).
- ³⁸ Там же. С. 36, 38.
- ³⁹ Там же. Тетр. 4. С. 92 (г. Галич Костромской обл.).
- ⁴⁰ Там же. С. 12 (г. Галич Костромской обл.).
- ⁴¹ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 2 (г. Владимир); 1982 г. Тетр. 1. С. 51 (г. Кострома); 1983 г. Тетр. 6. С. 15, 71 (г. Солигалич Костромской обл.); 1981 г. Тетр. 6. С. 8 (г. Муром Владимирской обл.).
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же. 1983 г. Тетр. 5. С. 48 (г. Кологрив Костромской обл.).
- ⁴⁴ Там же. 1980 г. Тетр. 3. С. 62 (г. Владимир).

⁴⁵ Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Быт... С. 299–300.

⁴⁶ Там же, С. 344; Коган Д. М. Связи... С. 49.

⁴⁷ См.: Крупянская В. Ю., Будина О. Р., Полищук Н. С., Юзнева Н. В. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917–1970). М., 1974. С. 128–140; Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Быт... С. 307–311.

⁴⁸ АИЭ. МГОВЭ. 1982 г. Тетр. 1. С. 49 (г. Кострома).

⁴⁹ Там же. 1983 г. Тетр. 5. С. 24 (г. Кологрив Костромской обл.).

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. Тетр, 6, С. 23, 72 (г. Солигалич Костромской обл.).



М. Г. Рабинович

**К СТРУКТУРЕ БОЛЬШОЙ СЕМЬИ
У РУССКИХ ГОРОЖАН В НАЧАЛЕ XVIII в.
(ПО МАТЕРИАЛАМ г. УСТЮЖНЫ ЖЕЛЕЗНОПОЛЬСКОЙ)**

Особенности развития семьи у русских горожан в эпоху феодализма изучены пока еще недостаточно. Основная причина этого — в характере письменных источников того времени, которые обычно не дают полного представления о семье, в частности о ее структуре. Для раннего периода исследователю приходится пользоваться лишь отрывочными, большей частью косвенными упоминаниями обстоятельств, связанных с городской семьей¹. Только появление писцовых и переписных книг открывает в этом отношении некоторые возможности, поскольку сведения как о крестьянской семье, так и о семье горожан становятся более обильными и систематическими².

Но и писцовые и переписные книги имеют как источник свою специфику, затрудняющую их использование для изучения семьи³. Подавляющее большинство книг называет только главу семьи, владельца подлежащего обложению двора; меньшая часть упоминает также его сыновей и лишь в редчайших случаях переписчики отражали полный состав и структуру семьи, называя всех ее членов — мужчин, женщин и детей обоего пола, отношения родства. Значение таких источников трудно переоценить.

Разберем структуру некоторых семей небольшого промышленного города Устюжны, как она представляется по переписной книге 1713 г.⁴

Мы уже обращались к этому на редкость содержательному источнику в статье ⁵⁻⁶. Здесь будут рассмотрены более подробно данные о некоторых формах большой семьи, встречавшихся в городах того времени редко. Изучение структуры таких семей представляется важным для выяснения развития форм городской семьи в целом.

Самая крупная в городе семья бобылей Китаевых описана так: «Бобыль Матвей Алексеев сын Китаев 52-у, у него жена Февронья 30-ти, у него ж сын Аврам 32-у, у него жена Ефимья 32-у, у него ж дети Афиноген дву, дочери Авдотья 12-ти, Наталья шти; у него невестка его вдова Анна Ильинская жена 30-ти, у ней сын Павел 10-ти; да с ним же брат ево двоюродной Леонтей Ануфриев 47-ми, у него жена Устинья 42-у, у них дети Артемий 11-ти, Ануфрей 10-ти, Иван 4-х; у него ж дядя ево Иван Иванов 42-у, у него жена Анисья 40-ка, у них сын Фадей 11-ти лет »⁷. Эта запись фиксирует полностью состав семьи (на 1713 г.), позволяет восстановить имена и положение еще четырех ее членов, которых к тому времени уже не было в живых, и таким образом представить себе полностью или частично пять поколений устюженских бобылей Китаевых (см. с. 86).

Всего 17 человек (10 мужского и 7 женского пола), в том числе 4 супружеские пары в живых; еще четырех мужчин — Ивана, Алексея, Ануфрия и Ильи — в живых уже нет, но переписчики упомянули их косвенно, назвав их детей и вдову одного из них.

К 1713 г. жили вместе, в одном дворе и, по-видимому, вели общее хозяйство потомки Ивана Китаева, который и являлся, очевидно, родоначальником этой семьи. Во всяком случае, в следующем поколении были только родные братья, сыновья Ивана Алексей, Ануфрий и Иван и их жены. Книга не упоминает ни братьев Ивана, ни его племянников. Можно думать, что образование этой большой семьи началось с того, что братья — женатые сыновья Ивана Китаева — не стали выделяться, а оставались в одном дворе; теперь из трех этих пар осталась только младшая — Иван Иванович и его жена Анисья. В следующем поколении — также три брачных пары: одна уже неполная (вдова Ильи) и две полные — Матвей с Февроньей (это его вторая жена — она на двадцать лет моложе мужа и ровесница своему пасынку) и Леонтий с Устиньей. В четвертом поколении супруги только Аврам с Ефимьей, но наличие троих мальчиков 10—11 лет позволяет предположить, что в недалеком будущем число брачных пар увеличится, что

Киласовы

Иван † Иван 42 = Анисья 40
Ануфрий † Фадей 11
Леонтий 47 = Устинья 42
Артемий 11, Ануфрий 10,
Иван 4

Авдотья 12, Наталья 6,
Афиноген 2

Плотниковы

Дей † Иван 42 = Татьяна 36
Федот 47 = Маремьяна 42
Татьяна 10 Акилина 4, Афросинья 3
Андрей 55 = Марья 42
Никита 22 = Марфа 22, Анна 17

как раз в этом поколении сосредоточены основные возможности развития семьи: в последнем поколении пока трое детей, из них двое — девочки, которые выйдут замуж и пополнят другую семью.

Мы видим, что возрастная структура семьи Китаевых с поколениями не совпадает, а идет как бы по диагонали получившегося параллелограмма. Подростки 10—12 лет имеются во всех трех последних поколениях и 12-летняя Авдотья, дочь Аврама и Ефимьи, ровесница не только трем своим дядьям — Павлу, Артемию и Ануфрию, но и своему внучатому дяде Фадею. Еще более резко это выражено в старших поколениях: Матвей и Леонтий Китаевы старше своего дяди Ивана.

Главой семьи к моменту переписи являлся старший по возрасту мужчина — Матвей Китаев, сын Алексея. На него записан двор, по отношению к нему писцы указывают родство других мужчин двух старших поколений. Не имея соответствующих данных, мы не употребляем термина «большак», но весь характер записи говорит о первенствующем положении в семье Матвея. А по счету поколений Матвей не старший: в семье живет его дядя Иван. Можно думать, что для главенства в семье возраст имел большее значение, чем старшинство поколений.

Наконец, обращает на себя внимание принятый писцами порядок описания семьи: начав с ее главы, они идут от старшей пары к ее прямому потомству — детям, внукам, каждый раз возвращаясь к следующей паре и вновь прослеживая ее потомство. Возможно, супружеские пары с их детьми составляли и в бытовом отношении своеобразные ячейки большой братской семьи.

Семья Китаевых, по-видимому, сложилась как большая братская семья в предыдущем поколении. Матвей не был первым ее главой. Семья имела еще вполне реальные перспективы развития на ближайшее будущее, носителем которых было в основном четвертое поколение — сын и племянники Матвея Китаева. Но таких семей в Устюжне было очень мало; семья Китаевых была в городе самой многочисленной.

В той же переписной ландратской книге описана и более молодая братская семья посадских людей Плотниковых, занимавшаяся торговлей: «Посадские люди Андрей, Федот, Иван Деевы дети Плотниковы. Андрей 55-ти у него жена Марья 42-у, у них дети: сын Никита 22-у, у него жена Марфа 22-у лет бездетны, дочь Анна 17-ти; Федот 47-и у него жена Маремьяна 42-у, у них дочь Татьяна

10-ти; Иван 42-у, у него жена Татьяна 36-ти, у них дочери Акилина 4-х, Афросинья 3-х лет»⁸. В семье два поколения, четыре супружеские пары: в первом поколении — три женатых брата, во втором — одна пара, пока бездетная, и четыре дочери, одна из них на выданье (см. с. 86).

Всего 12 человек — 4 мужского и 8 женского пола.

Запись, в отличие от первого разобранного нами случая, не выделяет ни одного из братьев как главенствующего: они — совладельцы двора и, очевидно, торгового дела. Можно думать, что именно это обстоятельство и нежелание дробить имеющуюся собственность и привело к созданию братской семьи. Однако ситуация, вытекающая из половозрастной структуры этой семьи, — сравнительно высокий возрастной уровень первого ее поколения (младшему мужчине 42 года, младшей женщине 36 лет) и четыре дочери во втором — не сулит этой семье развития как большой. Скорее, можно думать, что после замужества дочерей основой семьи будет единственная брачная пара второго поколения (Никита и Марфа), т. е. велика возможность превращения семьи в малую лет через 15.

Братских семей, подобных семье Плотниковых, в Устюжне насчитывалось в то время 20 (почти 5% всех описанных в книге семей). Семей, возглавлявшихся одним из братьев, было несколько больше — 24 (соответственно 5,7%). Таким образом, каждая десятая семья в Устюжне возглавлялась одним из братьев либо все братья являлись совладельцами двора. Но характерно, что такие семьи имели, как правило, два (редко — одно) поколения⁹. Семья Китаевых, в которой было четыре поколения, составляла единственное исключение. Больше всего братских семей было у посадских людей и у бобылей¹⁰. В целом, если исходить из материалов Устюжны, братская семья не обнаруживает устойчивости, что связано, на наш взгляд, с влиянием социально-экономических факторов ее развития.

Стадиально большая семья предшествует малой, которая образуется, по мнению исследователей, в результате ее разложения. Однако этот процесс, начавшийся еще в древности, как показал Я. Н. Щапов¹¹, «не был необратим» и изменение условий труда, например вследствие переселения на новые земли, могло привести к тому, что за несколько десятилетий вырастала большая семья. Примеры этого, связанные с переселением русских в Сибирь в XVII в., отмечены В. А. Александровым. В другой работе он развил это положение о регенерации на более широком материале крестьянских семей XV.—XIX вв.¹²

Если иметь в виду городское население, то переход к малой семье произошел в городе еще в начале существования городов, в Древнерусском государстве¹³. Однако приведенные нами материалы показывают, что и в городах этот процесс отнюдь не был необратим. Стимулом к образованию большой семьи являлось обычно нежелание дробить владение и имущество — двор, мастерскую (особенно часто подчеркивалось совместное владение гончарной печью — горном), торговое предприятие и пр.¹⁴

Братская семья, о которой мы говорили, не является патриархальной большой семьей. Она относится к той вторичной форме большой семьи, которую В. А. Александров предлагает назвать неразделенной. Такие семьи были, по-видимому, переходными от большой семьи к малой, от малой — к большой, и существовали, как и у крестьян, немного поколений. Большинство же в городах составляли, как уже отмечалось, отцовские малые семьи. В Устюжне в 1713 г. их насчитывалось более двух третей (69,4%), а вместе с теми, которые возглавляли вдовы (т. е. неполными отцовскими семьями), девять десятых (89,4%)¹⁵ всех семей города. Можно думать, что и в древности переходной формой от большой семьи к малой служила неразделенная братская семья.

В свете только что сказанного обращает на себя внимание первая статья Русской Правды — источника, по самому своему происхождению связанного с городом. Статья эта ограничивает один из древнейших принципов обычного права — право кровомщения: «Оубьеть моужь моужа, то мьстить братоу брата, или сынови отца, любо отцю сына, или братоучадоу, любо сестриноу сынови...»¹⁶

Круг родственников, имеющих право мстить за убийство сородича, здесь узок, прежде всего в отношении поколений: не упоминаются ни дед, ни внук, как мстители рассматриваются только мужчины двух поколений — отцы и дети. Но круг «детей» широк: он включает и племянников: за убитого могут мстить его собственный сын, сын его брата (братучадо) и даже сын сестры. Если в последнем случае перед нами, скорее всего, пережиток авункулата (сыну сестры убитый приходится материнским дядей), то упоминание братьев и их детей может говорить как раз о переходной форме от большой семьи к малой — о братской семье из двух поколений, включающей двух или нескольких братьев с их потомством, но не дедов и внуков. Новгородский памятник XI в., каким является Русская Правда в своей начальной части, видимо, учиты-

вал уже братскую семью. И если в эпоху позднего феодализма неразделенная семья как отмечает В. А. Александров¹⁷, была подчинена малой семье, то во времена Русской Правды она имела еще живые черты древнего родового строя, о чем говорит, например, только что отмеченный признак авункулата.

В течение столетий эта форма семьи то исчезала, то возрождалась вновь в зависимости от ряда социально-экономических факторов развития деревенской и городской жизни.

- ¹ См.: *Щапов Я. Н.* Большая и малая семья на Руси в IX–XII вв. Становление и развитие раннефеодальных славянских государств. Киев, 1972.
- ² См.: *Косвен М. О.* Семейная община и патронимия. М., 1963; *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России XVIII – начала XIX в. М., 1984. С. 42–69. Для изучения семьи горожан особенно важны: *Лаппо-Данилевский А. С.* Организация прямого обложения в Московском государстве от времен смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890; *Чечулин Н. Д.* К вопросу о численности посадского двора в XVII в. // ЖМНП. 1891. Март; *Водарский Я. Е.* Численность и размещение посадского населения в России во второй половине XVII в. // Города феодальной России. М., 1966; *Милепко Н. А.* Городская семья в Западной Сибири на рубеже XVII и XVIII вв. История городов Сибири. Новосибирск, 1977.
- ³ *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 179–190.
- ⁴ *Баландин П. И., Червяков В. П.* Переписная ландратская книга Устюжны Железнопольской 1713 г. // Аграрная история Европейского Севера СССР. Вологда, 1970. С. 196–252.
- ⁵⁻⁶ *Рабинович М. Г.* Русская городская семья в начале XVIII в.: (По переписной книге Устюжны Железнопольской 1713 г.) // СЭ. 1978. № 5; *Он же.* Очерки... С. 189–191.
- ⁷ *Баландин П. И., Червяков В. П.* Переписная ландратская книга... С. 233.
- ⁸ Там же. С. 226.
- ⁹ *Рабинович М. Г.* Русская городская семья... С. 100, табл. 2.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Щапов Я. Н.* Большая и малая семья... С. 180–181.
- ¹² *Александров В. А.* Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. М., 1964. С. 130; *Он же.* Обычное право... С. 57–69.
- ¹³ *Рабинович М. Г.* Очерки... С. 199.
- ¹⁴ Там же. С. 186–189.
- ¹⁵ *Рабинович М. Г.* Русская городская семья... С. 100, табл. 2.
- ¹⁶ Краткая Русская Правда (по академическому списку половины XV в.). Ст. 1 // *Тихомиров М. Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 75.
- ¹⁷ *Александров В. А.* Обычное право... С. 69.

**ВНУТРЕННИЙ СТРОЙ
РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ СЕМЬИ АЛТАЙСКОГО КРАЯ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.
(ВНУТРИСЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ,
ДОМАШНИЙ УКЛАД, ДОСУГ) ***

Для внутрисемейных отношений и домашней жизни русских сельских семей бывшего Алтайского горного округа во второй половине XIX—начале XX в. были характерны как общие черты, присущие русской крестьянской семье в целом, так и местные особенности, обусловленные специфическими условиями развития края, отмечались также и некоторые различия локальных групп населения. Семейный быт алтайских сибиряков в прошлом отличался большой замкнутостью. Это было связано с окраинным положением данной территории, с ограниченным развитием в крае отхожих промыслов, с сословной и отчасти религиозной обособленностью населения.

При относительных земельных просторах главным занятием крестьян и казаков было сельское хозяйство. Лишь отдельные хозяйства подрабатывали извозом. За пределы своей округи крестьяне и казаки выезжали мало. Они бывали главным образом на ярмарках в волостных селениях. Женщины ездили еще меньше, чем мужчины. Пожилые женщины рассказывали, что в молодости им случалось бывать только в соседних селах¹. Замкнутость быта особенно сильно проявлялась среди казачества и обособленных групп старообрядцев. Характерным проявлением этого было заключение браков только в пределах своей среды.

Казаки почти не вступали в родство с крестьянами и вообще представителями более низких социальных сословий. При заключении браков казаки брали жен лишь в казачьих станицах и поселках. Выйти замуж за «мужика» или женить на «мужичке» было неслыханным событием². Православные крестьяне, как правило, не рождались со старообрядцами. Отдельные группы старообрядцев («жеряки», «поляки»)^{2а} также заключали браки только в своей среде.

Возвременная кончина А. В. Сафьяновой в 1980 г. помешала ей накопить работу над этой статьей.

Пореформенные переселенцы, если они поселялись компактными группами, предпочитали не родниться с окружающим их населением. Примером могут служить русские переселенцы из Херсонской губ., расселившиеся на территории современного Славгородского района в начале XX в. Они заключали браки в своих селениях, не рождались с сибиряками и дольше сохраняли особенности бытового уклада.

Новоселы, оседавшие в старожильческих селениях, первоначально селились отдельными группами, отличавшимися своим областным происхождением. Однако постепенно они смешивались как между собой, так и с сибиряками, при этом не только с православным населением, но и с кержаками. Смешанным бракам с кержаками в немалой степени способствовал переход их в пореформенное время в единоверие. Интересно отметить следующее обстоятельство. Девушки из старожильческих семей охотнее выходили замуж за переселенцев. Их привлекало то, что переселенцы были менее требовательны к работам по домашнему хозяйству. «Не так строго с нас спрашивали, как сибиряки», — вспоминали пожилые женщины³.

В начале XX в. смешанные браки старожилков и переселенцев стали широко распространенным явлением. Это не могло не отразиться на характере внутрисемейных отношений и способствовало постепенной ломке той замкнутости и исключительности, которые были свойственны старожильческому населению Алтая.

Особняком продолжали держаться казаки и старобрядцы-«поляки», которые стали родниться с окружающим их населением только в годы Советской власти.

Замкнутость быта алтайских сибиряков и бытование неразделенных семей⁴ способствовали сохранению здесь патриархальных прав, которые еще сильно проявлялись даже в начале XX в. Неразделенная семья вплоть до Октябрьской революции сохраняла специфические черты своего уклада. Как и повсюду у русских, важнейшими признаками ее были общее хозяйство и коллективная собственность на двор и семейное имущество, общая касса, коллективные труд и потребление. Возглавлял такую семью старший по возрасту и положению мужчина — «большак». Основной его функцией было руководство хозяйственной деятельностью семьи. Он представлял свою семью перед общиной, распоряжался трудом ее взрослых членов, главным образом мужчин, проводил все необходимые по хозяйству расходы. Над всеми членами семьи

«большак» обладал патриархальной властью. Все безропотно должны были его слушаться, никакие возражения старшему не допускались. Колхозница Яковлева рассказывала, что возглавлял их большую семью дед. Он был уже очень стар и слеп, но все члены семьи подчинялись ему, в том числе и его взрослые сыновья. Старшему из них было больше 50 лет⁵. Вся жизнь, права и обязанности членов семьи были строго регламентированы. За их исполнением следил глава семьи. В случае неповиновения он мог наказать виновного. Патриархальная власть главы семьи особенно ярко проявлялась при семейных разделах. Раздел женатых сыновей целиком зависел от воли большака, который назначал им по своему желанию и усмотрению определенную долю из семейного имущества. Если сын воспротивится отцу, то последний мог выгнать его из дома, ничего ему не выделив. «Не захочет свекор, — рассказывала М. В. Жиба из с. Бобровки Шипуновского р-на, — никуда не уйдешь, а если уйдешь, то ни с чем, свекор ничего не даст из хозяйства»⁶. Сыновья боялись лишиться своей доли при выделе и во всем слушались отца. Поэтому раздел обычно проходил мирно. Когда семья сильно разрасталась, отец строил сыну дом, наделял отделившуюся семью необходимой домашней утварью, выделял определенное количество скота и птицы.

Деспотичность отцовской власти особенно резко проявлялась в кержацких семьях. Большак был здесь полновластным хозяином. Он распоряжался не только всем бытовым укладом семьи, но был также единоличным распорядителем всего семейного бюджета и сам делал все необходимые для семьи покупки. Старые жители селений рассказывали, что в кержацких семьях свекор держал у себя все семейные деньги, у него были ключи, которые он носил на поясе, от всех помещений, где хранились домашние припасы и семейное имущество. Он единолично распоряжался деньгами, сам выдавал продукты и даже наряды к праздникам⁷.

Обычно же у алтайских сибиряков домашними делами распоряжалась жена главы семьи — «большуха». Она хранила общесемейные деньги, ведала продуктами, следила за порядком в доме, распределяла работы между женщинами, обучала младших невесток кухонной работе. «К покрову дню, когда хлеб уберут, свекор со свекровью свидели на ярмарку, — рассказывала Т. П. Коршикова, — и покупали все необходимое по домашности»⁸. Нередко «большуха» была советчицей мужа и в его хозяйственных

делах, а временами и самостоятельно вела хозяйство. В силу особенностей хозяйственного уклада сибиряков мужчинам приходилось отлучаться из дома: уезжать на дальние пашни, в волостные селения. Казаки время от времени собирались на военные сборы. В отсутствие главы семьи жена заменяла его и сыновья подчинялись матери. Это обстоятельство давало хозяйке дома некоторые преимущества в правовом отношении. Так, по обычному праву, хозяйке принадлежал весь скот, выращенный ею без помощи мужа. Последний не имел права продать его без согласия жены⁹. В то же время в случае смерти главы семьи большуха не наследовала его власть. Права и обязанности старшего обязательно переходили мужчине — старшему сыну, реже — брату.

Типичным для неразделенной семьи было безусловное, безропотное подчинение младших членов семьи старшим, жен — мужьям, детей — родителям. Наибольшим авторитетом в семье после большака пользовался старший сын. Он еще при жизни отца выделялся среди других сыновей. К нему всегда обращались только по имени-отчеству. Сын помогал отцу в хозяйственных делах. Он ездил на ярмарку, продавал хлеб, покупал необходимые для семьи товары. Отец выдавал ему деньги, за которые сын отчитывался перед отцом. Жена старшего сына была первой помощницей свекрови и считалась главной среди других снох. Как и повсюду у русских, самым тяжелым в семье было положение невестки. Особенно много требований предъявлялось к младшей снохе¹⁰. На невестку в семье мужа смотрели прежде всего как на даровую работницу. Характерно, что при выборе невесты большое значение придавали ее физическому здоровью. Если свекровь обижала сноху, то муж не мог защитить жену, а только утешал ее. В старообрядческих семьях, в условиях мелочной религиозной регламентации их быта, молодуха, прежде чем приняться за какую-либо работу (пойти за водой, убраться во дворе, подоить коров и т. п.), должна была попросить благословения у родителей ее мужа. Старики следили за этим и строго наказывали; например, принесенную невесткой без благословения воду выливали на землю, а ее снова посылали за водой¹¹. Такие факты были известны и в других старообрядческих районах страны¹². Мужа и всех старших членов его семьи невестка должна была называть по имени-отчеству. У кержаков было принято так обращаться ко всем членам семьи мужа, даже к малолетним детям, деверьям и золовкам. Как и везде в

кержацких семьях, невестка без разрешения свекрови или мужа не имела права выйти на улицу, даже забежать к соседке, или поставить угощение собственной матери. Имущественные права невестки были крайне ограничены. Из общесемейных доходов ей выделялось питание и верхняя рабочая одежда. «15 лет прожила в доме мужа,— вспоминала А. М. Кижакина,— и мне ничего не покупали, кроме платка к празднику»¹³. Невестка должна была обходиться своими средствами, в основном приданым. От его размеров зависело в значительной мере ее положение в семье мужа. Особенно тяжело приходилось бедной невестке, взятой в зажиточную семью. Приданое составляло личную собственность невестки. В случае смерти матери оно по наследству переходило к ее дочери. Если не было дочерей, то возвращалось в семью родителей. Кроме приданого, личной собственностью невестки был обработанный ею лен. В середине XIX в., по сведениям Г. Н. Потанина, сохранялся обычай, идущий с более древних времен, когда снохи имели общий лен со своими матерями. Первые обычно обрабатывали лен и ткали, последние пряли. Пересылку холста и пряжи делали иногда из одной станции в другую за 100 верст¹⁴. В конце XIX — начале XX в. в каждой семье женщинам выделялся участок земли под лен. Они сообща сеяли его, ухаживали за ним, убирали, мяли и трепали. Полученную же кудель свекровь со снохами делили между собой либо по душам, либо поровну, в последнем случае количество детей не учитывалось. Так же распределялась между женщинами шерсть. Из льна и шерсти они изготовляли одежду для своей семьи. Излишки холста можно было продать. Поэтому снохи старались как можно больше изготовить холста, продать его, а на вырученные деньги купить что-либо для своей семьи или в приданое своей дочери. «Света белого не видели, все пряли и ткали»,— вспоминали пожилые женщины¹⁵. За зиму женщина могла изготовить 70—100 аршин холста. На дополнительные заработки женщины не ходили: «В своем хозяйстве работы хватало»¹⁶. В казачьих же семьях замужней женщине идти на заработки считалось даже неприличным.

Некоторые особенности наблюдались на Алтае в имущественных правах овдовевшей снохи. При семейных разделах здесь получала пай не только вдова, имеющая детей, как это было в некоторых центральных областях России¹⁷, но и бездетная, при этом размеры его зависели от того, сколько лет она прожила, т. е. проработала,

в семье мужа. Возможно, учитывалось то обстоятельство, что женщины выполняли в хозяйстве старожилы и мужские работы.

Для патриархальных семейных отношений было характерно деспотическое отношение к женщине. В дореволюционной алтайской деревне полагалось, «чтобы мужчина строжил с женой». Н. А. Костров приводит по этому поводу такой факт: один крестьянин стал бить жену, а когда посторонние вступились за нее, то сказал, что никто не имеет права указывать ему, как распоряжаться своей женой — он может с ней делать все, что хочет¹⁸. Особенно сурово относились к женщине кержаки. По словам старых жителей, из-за мелочей муж избивал жену так, что рубаха прилипала к телу¹⁹. Отношения между супругами осложнялись также тем обстоятельством, что большинство браков совершалось по воле родителей, которые отдавали дочь замуж или женили сына без их согласия, а часто вопреки желанию детей. Вместе с тем брачные узы связывали супругов на всю жизнь. Женщина в дореволюционное время фактически не имела права на развод. А. М. Кижаккина рассказывала, что когда в их селе жена, не стерпев побоев мужа, сбежала от него, то была вскоре возвращена обратно по этапу²⁰. Были случаи, что даже мать препятствовала возвращению дочери домой. Поэтому мать, выдавая дочь замуж, говорила ей, что «замуж выйти навсегда, навечно, что она к нему всю жизнь будет лычком привязана»²¹. Несмотря на то что мужская неверность встречалась значительно чаще, осуждалась и жестоко наказывалась лишь измена жены. Наказание состояло в том, что муж впрягал жену в телегу или сани вместо лошади, заставлял везти его и при этом бил жену плетью. Или же привязывал жену к оглобле за косы и гнал лошадей вскачь²². Относительно мягкое отношение к женщине наблюдалось у старообрядцев-«поляков». Так, например, у них молодым женщинам не возбранялось ходить на молодежные гулянья. Мужья лучше относились к женам по сравнению с окружающими их другими сибиряками. М. Швецова связывала это с сохранением у «поляков» невенчаных (сводных браков)²³. Женщина при сводных браках в случае плохого отношения к ней мужа могла от него уйти, как подчеркивала Швецова, поэтому муж редко осмеливался бить ее. Пока жена жила с мужем, она беспрекословно подчинялась его приказаниям²⁴. Старики говорили, что факты расторжения брака имели место в поляцких селениях, но встречались

редко. Более мягкое отношение к женщине у «поляков» можно объяснить не только сводными браками, но и, возможно, влиянием населения с более свободным строем семейных отношений (на прежнем месте жительства) этой группы старообрядцев, в пограничных районах Польши (Ветка и Стародубье).

Строгий надзор в патриархальных семьях устанавливался за молодежью, особенно девушками. В некоторых кержацких семьях их не пускали даже на «вечорки», но по сравнению с замужними женщинами девушки пользовались в семье большей свободой. Основная их обязанность сводилась к тому, что они готовили себе приданое. В богатых семьях они этим только и занимались, шили и вышивали. В бедняцких и середняцких семьях девушки помогали в хозяйственных делах. В свободное от работы время, чаще всего после уборки хлеба, с разрешения родителей они ходили на заработки. Обычно нанимались в зажиточные семьи: помогали молотить хлеб, обрабатывать лен, шить одежду («шиться»), мыли полы, окна, двери, столы, лавки, белили потолки и стены. На заработанные деньги девушки покупали себе наряды — «парочки» (юбка и кофта сшитые из одного материала). Большую самостоятельность по сравнению с другими группами сибиряков, как отмечали исследователи²⁵, имела молодежь в «поляцких» семьях. Так, здесь реже родители насильно женили сыновей или выдавали дочерей замуж, больше считались с желаниями самих молодых людей. У кержаков же браки по воле родителей были обычным явлением. У казаков родители больше считались с желанием сыновей, а девушек выдавали замуж по своему усмотрению.

Власть старших в патриархальной семье тяготела над всеми ее членами. Стариков не столько уважали, сколько боялись. Рассказывали, что, когда входили свекор или свекровь, все разговоры прекращались. Конечно, семьи были разные. Семейные взаимоотношения во многом зависели и от состава семьи и от характера ее членов. Как и повсюду, нам говорили здесь старые жители: «Раньше тоже по-разному жили: и плохо, и хорошо»²⁶. Однако в основе семейных взаимоотношений алтайских сибиряков лежали определенные, выработанные веками порядки патриархального уклада.

Менее скованы патриархальными отношениями были малые семьи. Хотя и здесь жена находилась в зависимости от мужа, она все же не испытывала давления со стороны

старшего поколения. Взаимоотношения супругов во многом зависели от их характеров, но в основном определялись традиционными патриархальными отношениями. У новоселов конца XIX—начала XX в. патриархальные порядки проявлялись по-разному. Семейные устои переселенцев из южнорусских областей европейской части страны были близки к кержацким. У других новоселов деспотизм патриархальных нравов проявлялся слабее. Следует также отметить, что переселение крестьян проходило в основном малыми семьями, менее скованными, как упоминалось выше, патриархальными устоями. Развитие товарно-денежных отношений, массовые переселения крестьян из Европейской России, их смешанные браки со старожилами — все эти факторы не могли не отразиться на семейном быте алтайской деревни. Новые веяния проникали даже в консервативную среду старообрядцев. «Жизнь наложила свою руку на алтайскую старину, и не уберегли ее ни кержацкая нетерпимость, ни замкнутость и обособленность быта», — отмечал исследователь А. Новоселов²⁷.

Как показывают полевые материалы, в предреволюционные годы стала активнее проявляться тяга молодого поколения к образованию самостоятельных семей. Заметно усилился процесс семейных разделов. По словам стариков, проживание молодых супружеских пар совместно с родителями длилось не более 8—10 лет. Наблюдались попытки молодежи отстоять свою самостоятельность в вопросах брака. Например, увеличились, судя по нашим полевым материалам, тайные венчания молодежи, так называемые браки «убегом». Такие браки рассматривались населением в это время как протест молодежи против воли родителей. Однако, несмотря на некоторые сдвиги в семейном быту алтайского населения, патриархальные отношения здесь были еще достаточно сильны и особенно ярко они проявлялись в более зажиточных семьях.

Как большие неразделенные, так и малые семьи составляли самостоятельные хозяйственные единицы, каждый член которых имел большую трудовую нагрузку. Это «трудолюбивейшее население», — писал Н. М. Ядринцев о старожилах Алтая²⁸. Трудолюбие очень ценилось населением. Это качество считалось одним из важнейших достоинств жениха и невесты. При заключении брака смотрели, чтобы не только сочетающиеся браком, но и их семьи были трудолюбивыми. Ценилась та хозяйка, у которой было много холстов, горница в несколько рядов была застелена

половиками и т. п. Ленивого человека презирали, считали его «непутевым».

Для русской деревни дореволюционного периода было характерно половозрастное разделение труда. Четко разграничивались мужские и женские работы. К мужским занятиям относились почти все основные сельскохозяйственные работы: пахота, сев, косьба, скирдование. Мужчины ухаживали за лошадьми, производили плотницкие работы, заготавливали дрова, подвозили топливо и сено для скота. В обязанности женщин входили полевые уборочные работы, уход за скотом (исключая лошадей), изготовление домашним способом одежды, все работы по дому: приготовление пищи, уборка, стирка, уход за детьми, подноска воды. На Алтае в этом отношении наблюдались некоторые особенности. Спецификой социально-экономического положения сельского населения Алтая было то, что мужчины надолго и нередко в напряженный период сельскохозяйственных работ отвлекались от своего хозяйства. В связи с этим на плечи женщины перекладывались традиционно мужские, требующие физической силы и выносливости работы. Алтай не был исключением. Такие примеры нам также известны по некоторым другим районам России. Например, в Поморье, по сведениям П. С. Ефименко²⁹, вследствие ухода мужчин на морские промыслы женщины одни занимались полевыми работами, не уступая в расторопности своим мужьям. На Алтае это было связано в дореформенное время с выполнением крестьянами обязательных горнозаводских отработок и военной службы у казачества. Женщина становилась тогда основной рабочей силой в семье. От ее выносливости, навыков и умения хорошо хозяйничать во многом зависело благосостояние семьи. Наличие относительно больших земельных наделов у старожильческого населения края, краткость периода уборочных работ (из-за наступления ранних заморозков) и лагерные сборы у казачества способствовали тому, что женщины продолжали выполнять традиционно мужские работы в хозяйстве старожилков и в пореформенное время. Исследователи прошлого века отмечали, что сибирячки отличались выносливостью и большой физической силой. «Благодаря одинаковому физическому труду и мужским привычкам женщины сильны и проворны, как и мужчины», — писал Н. М. Ядринцев³⁰. Многие полевые работы женщины выполняли наравне с мужчинами.

Трудиться начинали с раннего возраста. «Приучение детей к работе и хозяйству начиналось рано, особенно в

женском поле», — отмечал Г. Н. Потанин³¹. Мальчики 5—6 лет ездили уже хорошо «верхами» (верхом на лошадях). В этом возрасте они управляли передней лошастью при вспашке и бороновании тяжелых земель, при возке снопов и молотье. Мальчики 12—14 лет помогали взрослым в пахоте, молотье и других полевых работах, приучались к строительному делу (в селении обычно каждый хозяин умел поставить сруб и произвести необходимый ремонт в хозяйстве). Навыки в работе они получали от отцов и дедов. К 17—18 годам юноша становился полноправным работником в доме. Девочки 6—7 лет помогали носить воду, дрова, мыть посуду и полы, ухаживали за птицей, пололи в огородах. Как и мальчики, они обычно умели ездить верхом и в 7—8 лет управляли передней лошастью при полевых работах. 10-летние девочки доили коров и смотрели за малолетними детьми. Девочек с раннего возраста приучали прясть, а затем и ткать. Обучение рукоделию зависело от понятливости ребенка, более способных начинали обучать с 4—5 лет, а менее — с 8—9 лет. Сначала сажали за прялку, затем учили вязать чулки, позднее — концы для полотенец, свесы и расшивки. «В 12 лет я уже всю пряла, только прялка говорила», — рассказывала А. М. Кижаккина³². В 10—12 лет девочки белили холсты, расстилали их весной на берегу реки. В это же время они учились шитью и кройке: для этого им выдавалось какое-нибудь старье, из которого они шили одежду для маленьких ребят. Вышивкой славились только «поляки». В «поляцких» семьях девушки овладевали вышивкой к 14 годам. Вышивали рушники гарусом, швом «под пару»; шили без счета, на глаз. Последним процессом в обучении рукоделию было тканье. Ткать учили обычно с 15 лет, а устанавливать кросна и сновать с 17—18 лет, иногда и позже. Трудовым воспитанием дочери руководила мать. Она передавала ей свои практические навыки и познания в области хозяйственной деятельности (за исключением кулинарного искусства), необходимые в будущей трудовой жизни дочери. Навыки в приготовлении пищи, как это было принято в крестьянских семьях, дочь уже после выхода замуж приобретала в доме мужа. В девушках готовили пищу только в том случае, если была больная мать и не было в доме снох. При загрузке детей учитывались их физические возможности, но в бедняцких семьях им нередко приходилось выполнять тяжелые или сложные для их возраста работы. М. С. Лопатина рассказывала, что к 13—14 годам она уже участвовала во всех

хозяйственных работах семьи: помогала отцу в пахоте, косила, жала, выполняла все домашние дела³³.

Вся домашняя работа считалась традиционно женской. Мужчине было зазорно выполнять ее. Даже мальчик, припесший «коромысло воды», подвергался насмешкам. Домашние обязанности у алтайских старожиллов женщины выполняли в строгой очередности, «понеделно». Молодая сноха первое время не включалась в очередь. Длительность этого периода зависела от умения молодухи, от состава цовой семьи и от отношения к снохе ее членов³⁴. Обычно он продолжался от трех-четырех месяцев до года. В это время невестка должна была носить воду и дрова, топить баню, мыть полы, помогать в дойке коров. У старожиллов молодухе поручалось шитье продовольственных сумок для выезда на пашню. Считалось, что этим она скорее «входила в новую семью», т. е. приобщалась к новому родственному коллективу. При вступлении в новую семью было принято также, чтобы молодуха украшала дом своим «обиходом» — развешивала полотенца, закрывала столы своими настольниками (скатертями), пользовались ее наквашенниками (салфетка, покрывающая квашню). Все это висело и лежало год, а если приходила вторая молодуха, то она убирала дом своим рукоделием. А потом снохи украшали дом по очереди. Каждая очередная неделя имела определенное название: первая неделя — «стряпчая», вторая — «скотнея», третья — «гульная». Если в семье было две снохи, то в очередь вставала еще обычно нестарая свекровь. Если в семье было 4—5 снох, то одна сноха помогала стряпке, другая скотнице. Эта неделя носила название «подсобной». В этом случае свекровь не вставала в очередь, а помогала по желанию и в зависимости от характера и возраста той или иной невестке, чаще всего она присматривала за малолетними детьми. Очередность работ соблюдалась и в зажиточных семьях, но здесь невесткам помогали работницы, а для присмотра за детьми брали няньку — девочку 10—12 лет. В обязанности стряпки входило приготовление пицци, подача ее на стол, мытье посуды и повседневная уборка помещения. Молодую невестку стряпать учила свекровь. Если последняя была «хорошего нрава», то она показывала невестке, как замесить тесто, определить, когда готова квашня и т. д. В противном случае свекровь не только не учила, но и высмеивала сноху, если у нее получался плохой хлеб. Скотница ухаживала за скотом и доила коров. В «гульную» неделю невестка пряла и ткала на себя, мужа и детей. Кроме изготовления одежды, каждая сноха стира-

ла на свою семью. Младшая невестка обстирывала стариков. Если не было в семье девушек, невестки по очереди топили баню. Уборка помещения по субботам и перед праздниками, приготовление праздничной еды выполнялись женщинами совместно. Для новоселов понедельное распределение работ было не характерно. При смешанных браках старожилов и новоселов молодая женщина придерживалась того порядка, который был принят в доме мужа.

Распорядок дня алтайских сибиряков и характер их трудовой деятельности различался по временам года. В деревне всегда вставали рано, не позднее пяти часов. В осенне-зимний период раньше всех поднималась стряпка. Она выбивала квашню, топила печь, готовила завтрак, пекла калачи. У сибиряков полагалось ежедневно подавать к столу свежее испеченный хлеб. Та сноха, чья очередь была ходить за скотом, доила коров, поила телят и кормила свиней и птицу. Третья сноха садилась за прялку. В восемь часов садились завтракать. Одна из женщин звала к столу мужчин, которые занимались хозяйственными делами во дворе: гоняли лошадей на водопой, давали им корм, меняли подстилку.

За столом рассаживались в определенном порядке. Под святой угол садился глава семьи, рядом с ним — старший из сыновей. Мужчины рассаживались по одну сторону стола — на лавках, женщины — по другую, на приставных скамейках. Дети ели за отдельным столом, около печи. Свекровь сидела вместе с ребятишками, чтобы доглядывать за ними. Стряпка подавала на стол и ела после всех. Случалось и так, что сначала ели взрослые, потом дети; при этом женщины стояли позади мужей и хлебали из-за их спин³⁵. Ели из одной миски деревянными ложками. Мясо брали после того, как свекор даст указание — стукнет ложкой. За столом сидели чинно, «засмеешься, то свекор ложкой по лбу стукнет»³⁶. Обедали в полдень, ужинали в шесть-семь часов. Весь день проходил в работе. Каждый занимался положенным ему делом. Зимой женщины очень много пряли. Каждой невестке, как уже упоминалось выше, выделялась очередная «гульная» неделя. Если же у стряпки или скотницы выдавалась свободная минута, рассказывали пожилые женщины, то они садились за прялку³⁷. Вечером, после окончания трудового дня, женщины тоже пряли и ложились спать позже всех.

Трудовая нагрузка женщин увеличивалась к концу недели: прибавлялась стирка белья, в субботу топка и мытье в бане. Стирали в деревянных долбленых корытах.

Белье было грубое, холщовое. Отстиранное белье сибирячки «бучили», т. е. кипятили с золой и мылом в специальной кадлушке с краном. Кадлушку с отстиранным бельем заливали горячим щелочным раствором, сверху бросали раскаленные камни, чтобы оно все время кипело, т. е. «бучилось», при этом воду несколько раз меняли, грязную спускали через кран. После кипячения белье снова отстирывали и складывали в корзины. Последние относили или зимой отвозили на салазках к реке или озеру, где белье хорошо прополаскивали. Вместо глаженья белье выкатывали на катке вальком. Белье меняли каждую неделю после мытья в бане.

Кроме ежедневных домашних дел, женщины после окончания полевых работ убирали картофель и овощи, помогали мужчинам в молотье хлеба. В конце сентября начинали обработку льна, которая длилась около месяца. С покрова дня приступали к прядению, которое продолжалось всю зиму. С конца октября начиналась особенно активная заготовка продуктов впрок*. В ноябре заготавливали мясные и молочные продукты: намораживали молоко, топили масло, ощипывали птицу, которую складывали в короба или сусеки и засыпали снегом. Заготовка мяса была делом мужчин, но разборкой и промывкой внутренностей занимались женщины. Часть внутренностей шла в пищу. Из животного сала лили свечи, из сала, кишок и соды варили мыло. Со второй половины декабря готовились к праздникам: мыли избы, шили обновки и рождественские маски, заготавливали в большом количестве еду и варили пиво. С конца зимы женщины устанавливали кросна и приступали к тканью.

Мужчины, кроме ухода за лошадьми, в осенне-зимнее время занимались молотью хлеба, ездили на мельницу и ярмарки. В ноябре проходил массовый забой скота, заготавливали впрок мясо. Зимой подвозили корм для скотины, заготавливали лес на топливо и для строительства. Это были тяжелые работы, нередко приходилось ездить в большие морозы. Однако по сравнению с женщинами в это время они были меньше заняты и имели больше свободного

* Бытовали на Алтае следующие виды заготовок: солили огурцы и капусту, из малины варили варенье, голубицу и бруснику заливали сахарным сиропом, часть ягод сушили в печке на капустных листьях. В большом количестве сушили черемуху, которую потом мужчины мололи на мельнице. (Из молодой черемухи делали начинку для пирожков.) Грибы сушили и солили. Солили дикий чеснок и черемшу.

времени. Дети и холостая молодежь помогали взрослым. Старики тоже не сидели без дела: плели корзины, вили веревки, занимались починкой утвари. У старообрядцев старики одной иглой вязали варежки. Колхозница Е. З. Яковлева рассказывала, что ее свекор обеспечивал ими всю семью³⁸. Весной мужчины готовились к весеннему севу: приводили в порядок инвентарь, готовили семена; с конца апреля приступали к пахоте и севу. Во второй половине мая заканчивались пахота и сев, и до сенокоса мужчины занимались в основном строительными и ремонтными работами. Женщины весь март занимались тканьем, затем начинали бучить и отбеливать холсты, готовились к пасхе: мыли избу и готовили еду. В начале апреля сажали рассаду для огородов, стригли овец. В апреле — мае женщины и девушки помогали мужчинам в пахоте, а также готовили огороды, сажали картофель и овощи. На май падало основное шитье одежды. В июне заканчивали отбеливание и окраску холстов, второй раз стригли овец, поливали огороды, пололи овощи и зерновые.

В малых семьях выполнялись те же трудовые процессы, что и в неразделенных, но объем их был меньше. В то же время супругам приходилось выполнять более разнообразные виды работ. Например, единственная в семье женщина должна была готовить пищу, носить воду, ухаживать за скотом, доить коров, заготавливать впрок продукты, прясть, ткать, шить, стирать и т. д. К тому же семьи обычно были многодетными.

С началом уборочных работ распорядок трудовой жизни алтайских сибиряков резко менялся. Их пашни и сенокосные угодья были расположены на займках за 20—50 верст. В поле уезжали целыми семьями, возвращались домой только на воскресенье. В селениях оставались старики с малолетними детьми. Время от времени сюда приезжали женщины, чаще всего молодые снохи, чтобы испечь хлеб и помочь по хозяйству.

Малые семьи уезжали в поле с малолетними детьми и брали с собой всю скотину, а избы в селе на время страдной поры нередко заколачивали. Зажиточные крестьяне имели на займках срубные постройки, середняки строили шалаши и балаганы, бедняки жили в холщовых палатках. Женщины на костре готовили пищу. Работали от зари до зари. «Если ночь месячна, то и ее прихватишь», — рассказывала колхозница А. М. Кижаккина³⁹. На случай ненастной погоды женщины брали с собой на займку какое-нибудь шитье или вязанье. Между делом

женщины собирали ягоды; мужчины ходили за грибами. В субботу кто-либо из женщин, обычно одна из невесток, уезжала с пашни пораньше, чтобы вытопить баню. Вечером возвращалась вся семья: мылись, ужинали и ложились спать. В воскресенье отдыхали, но уже к вечеру снова уезжали в поле, чтобы в понедельник приступить к работе. Такой ритм тяжелого и напряженного труда сохранялся до самой осени.

Новоселы, приспособляясь к местным условиям, в трудовой жизни имели много общего со старожильческим населением, но была у них и специфика. В отличие от старожилов у переселенцев из южнорусских областей страны женщины не занимались мужскими полевыми работами: не пахали, не косили и пр. Это объяснялось не только начавшимся на Алтае с конца XIX в. земельным стеснением, но и принесенными из России традициями⁴⁰. Многие новоселы, особенно в первое после переселения время, не имели своего хозяйства. Им приходилось батрачить, нанимаясь к богатым старожилам. Чаще всего батрачили мужчины и девушки, женщины нянчились с детьми и занимались домашними делами. Иногда нанимались в люди целыми семьями. Пожилые жители рассказывали, что девушки работали в зажиточных хозяйствах по 14—16 часов в сутки и получали за это ничтожную плату. Среди переселенцев был значительный процент людей, знающих какое-либо ремесло и обслуживающих местных жителей. В малоземельных хозяйствах это было большим подспорьем. Крестьянки выполняли домашние дела и помогали мужьям в ремесленных работах. Некоторые женщины шили на заказ одежду. В тех семьях, в которых основные средства к жизни добывались работой по найму или ремеслом, домашний уклад был меньше регламентирован и скован патриархальными традициями.

В рабочие дни, не говоря уже о страдной поре, времени для отдыха оставалось немного. «Зимой,— вспоминала Яковлева,— выйдешь на улицу, постоишь немного или поговоришь с соседкой, а молодежь побегает, порезвится около домов и снова все за работу»⁴¹. Вечером, как отмечалось выше, женщины пряли и ткали. Девушки вечерами тоже работали, но в отличие от замужних женщин они собирались группами по очереди друг у друга. Все брали с собой какую-нибудь работу: шитье, вязанье, пряжу, при этом матери нередко задавали дочери определенный урок. К девушкам «вечеровать» приходили парни: они садились рядом, разговаривали с ними, шутили, пели,

не отрывая их от работы. Женатые мужчины после трудового дня отдыхали, вечером ходили посидеть к соседям, делились деревенскими новостями, говорили о хозяйственных делах.

По воскресным дням не работали, кроме тех дней, когда собирались «помочи» — коллективные работы, устраиваемые за угощение. Трудом родственников и соседей пользовались каждый раз, когда требовалось выполнить тяжелые или срочные работы. В конце XIX — начале XX в. помощью односельчан нередко пользовались богатые крестьяне в период уборки урожая. Отказаться прийти на «помочь» считалось неприличным. Весной «помочи» собирали для строительных работ. Устраивались женские «помочи» — «супрядки», «капустки»: первые — для обработки льна или пряжи, вторые — для рубки капусты. Помочане работали целый день, хозяйева кормили их завтраком и обедом, а вечером устраивали праздничный ужин. Помочане после работы расходились по домам, переодевались в нарядную одежду и собирались в дом того, кто устраивал «помочи», где к этому времени были подготовлены праздничные столы. Ужин сопровождался выпивкой и гулянкой с песнями и плясками. Из музыкальных инструментов шире всего была распространена балалайка. Если не было балалайки, использовали печную заслонку.

Обычно в воскресенье отдыхали. Отдых для женщин заключался в том, что они в этот день не пряли и не ткали. У алтайских старожилков не было принято собираться на улицах большими компаниями. Исключением являлись «поляки». В противоположность сибирским уличная жизнь в «поляцких» селениях, отмечала М. С. Швецова, была развита, что и делало эти селения похожими на селения «российские». В свободное от работы время у «поляков» все население собиралось большими группами. Молодухи вместе со своими мужьями присоединялись к играм молодежи. Мужчины и женщины среднего и старшего возраста составляли свои группы, причем женщины всегда собирались отдельно от мужчин, к последним только иногда присоединялись старухи. Эти сборища на улицах по праздникам начинались с утра, сейчас же по окончании богослужения, и придавали «поляцкому» селу такой оживленный вид, какого не приходилось подмечать в других сибирских селениях⁴².

Другие алтайские старожилы в свободное от работы время предпочитали ходить в гости. «Сибиряки любители

по гостям ходить, чай пить. У них на столе всегда самовар был горячий»⁴³, — рассказывали поздние переселенцы. Супруги обязательно навещали тестя. Из других родственников предпочтение отдавалось родне по мужской линии. «А то запрягут лошадей и поедут к родственникам в другое селение», — говорили старики⁴⁴. Девушки по воскресным дням ходили друг к другу в гости, но не брали с собой никакой работы. Они пили чай, разговаривали, показывали, если у них были, обновы. Парни в этом участия не принимали. Они собирались своими группами. Совместные гулянья молодежи, так называемые вечорки, устраивались на святки в откупленных молодыми людьми избах. Летние игрища молодежи, от пасхи до начала уборочных работ, проходили на воздухе, обычно на лужайке, за селом. На игрищах происходило знакомство молодых людей. Местами молодежь разных групп населения собиралась отдельно друг от друга. Казаки на свои игрища не допускали крестьянскую молодежь. Старообрядцы собирались отдельно. Старожильческая молодежь не объединялась с новоселами, особенно в первое после переселений «российских» время. Чаще всего они собирались на разных концах селения; между парнями этих групп нередко возникали драки. По мере сближения старожилов и переселенцев стали устраиваться общие игрища молодежи. Любимым развлечением молодежи на Алтае были круговые игры (хороводы). Зимой, кроме вождения кругов, играли «в жгут», «в кони», «в фацты»; летом — «в разлуку», «в метелку», «в чехарду», «в лапту». При этом «девицы, — как отмечал Н. М. Ядринцев, играли в лапту с парнями огромными стягами, ударяя мячик так, что он исчезал из виду»⁴⁵. Мужчины и женщины в теплое время года в дни отдыха сидели на лавочках около своих домов, молодые мужчины играли в городки и бабки. Большое оживление в монотонный ритм трудовой жизни алтайского населения вносили свадьбы и религиозные праздники. Свадьбы начинались после покрова дня и заканчивались до великого поста. В них практически принимало участие все село: широкий круг родственников в роли гостей и просто зрители. Из религиозных праздников особенно широко отмечались рождество, масленица и пасха. Большой популярностью у населения пользовалось святочное ряжение. В нем принимали участие холостые и женатые, мужчины и женщины, даже старики. Ряженные с песнями и шутками обходили дома. Из молодежных развлечений на масленицу особенно популярным было

катание с гор, на паску — качели. При проведении каждого праздника на Алтае, как и повсюду в Сибири, устраивалось массовое катание на лошадях. В «поляцких» семьях девушки и молодые женщины приглашали к себе подруг, а парни — товарищей и катались все вместе на нескольких саях, обязательно с колокольцами. В других сибирских селах молодежь и молодожены катались раздельно. Замужние женщины катались в женской компании — с сестрами, золовками и другими родственниками. По обычаю, распространенному и в других местах Сибири, угощение и гулянье в праздники проходило в родственных компаниях, переходивших из дома в дом, при этом каждая хозяйка приглашала гостей к столу, покрывала его скатертью, приносила и подавала кушанья, хозяин угощал собравшихся вином.

Посещение церкви в праздники и воскресные дни, широко распространенное среди жителей Центральной России, для православного старожильского населения Алтая было редким. Это объяснялось, по-видимому, тем, что в течение длительного времени здесь мало было церквей и священнослужителей. Поэтому даже в начале XX в., когда количество церквей возросло, сибиряки, по свидетельству поздних переселенцев, равнодушно относились к церковной службе. «Российские», когда отстоят службу, тогда только пойдут обедать, а сибиряки пообедают до ее окончания», — отмечали поздние переселенцы⁴⁸. Старообрядцы очень ревностно соблюдали все религиозные требования и правила. «Российские» регулярно посещали церковные службы. У них после службы не только молодежь, но и женатые собирались на улице вместе большими группами. Женщины вели беседы, мужчины играли в городки или карты. А если появлялся гармонист, начинались песни и пляски. Под влиянием переселенцев уличная жизнь в сибирских селениях становится оживленнее. Получает распространение гулянье молодежи по улицам села, пение частушек.

Среди замужних женщин стали устраиваться «посиделки»; женщины собирались вместе, как и девушки, по очереди друг у друга. Они вели беседы, делились своими заботами, обсуждали деревенские события, одновременно занимаясь какой-нибудь работой: шили, пряли или вязали. Все это способствовало более широкому общению жителей в пределах села.

Суммируем сказанное. Собранные материалы показывают, что в основе внутрисемейных отношений алтайских

сибиряков лежали патриархальные порядки, характерные для русской деревни дореволюционной России. На Алтае они усугублялись сословной и религиозной обособленностью населения и еще стойко сохранялись даже в начале XX в. В семейном строе различных групп населения Алтая патриархальные нравы проявлялись по-разному.

Наиболее деспотичным был семейный уклад у кержаков. Местные условия края определили некоторые особенности у алтайских старожил в правовом отношении женщины-хозяйки, санкционируемые обычным правом, что обеспечивало ей относительную самостоятельность в домашнем быту. Другие особенности в трудовой деятельности и домашнем укладе алтайских сибиряков были связаны со спецификой их хозяйственной деятельности, а замкнутость быта и ряд других местных факторов повлияли на проведение досуга. К местным условиям в крае должны были приспособляться поздние переселенцы, которые вместе с тем сохраняли в семейной жизни свою специфику и оказывали определенное влияние на различные стороны жизни алтайских старожил.

¹ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 27.

² Там же. 1965 г. К. 32.

^{2а} О происхождении этих групп см.: *Миненко Н. А.* Ссылные крестьяне-«поляки» на Алтае в XVIII – первой половине XIX в. // Политические ссылки в Сибири (XVIII – начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 198–202; *Швецова М.* «Поляки» Змеиногорского уезда // ЭЗСОРО. 1898. Кн. 26. С. 2–76.

³ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 40.

⁴ Большая неразделенная семья у алтайских сибиряков обычно состояла из родителей, их женатых сыновей с семьями и холостых детей. Принятие в дом зятя на Алтае не практиковалось.

⁵ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 42.

⁶ Там же. К. 38.

⁷ Там же. К. 52, 85.

⁸ Там же. К. 351.

⁹ *Костров Н. А.* Юридические обычаи крестьян-старожил Томской губ. Томск, 1876. С. 24.

¹⁰ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1965 г. К. 61.

¹¹ Там же. 1962 г. К. 65.

¹² *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала: Конец XIX – начало XX в. М., 1974. С. 62.

¹³ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 32.

- ¹⁴ Потанин Г. Н. Полгода в Алтае // Рус. слово. 1859. № 9/12, С. 2517.
- ¹⁵ АИЭ. 1965 г. К. [б.№].
- ¹⁶ Там же. К. 62.
- ¹⁷ Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской обл. М., 1964. С. 175.
- ¹⁸ Костров Н. А. Юридические обычаи... С. 36.
- ¹⁹ АИЭ. 1962 г. К. 65.
- ²⁰ Там же. К. 58.
- ²¹ Там же. К. 59.
- ²² Там же. К. 60.
- ²³ Швецова М. «Поляки»... С. 61.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же.; Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай: У старообрядцев Алтая // Изв. ЗСО. РГО. 1913. Т. 1, вып. 2. С. 114 и др.
- ²⁶ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 64.
- ²⁷ Новоселов А. Отчет... С. 112.
- ²⁸ Ядринцев Н. М. Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ // ЗСОРГО. 1880. Кн. 2. С. 99.
- ²⁹ Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1867—1868 гг. Архангельск, 1869. Вып. 3.
- ³⁰ Ядринцев Н. М. Поездка... С. 112.
- ³¹ Потанин Г. Н. Полгода... С. 248.
- ³² АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 71.
- ³³ Там же. 1965 г. К. 48.
- ³⁴ Хорошая свекровь жалела невестку. Справляться с тяжелыми чугунами и месить тесто требовало больших физических усилий.
- ³⁵ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1962 г. К. 42.
- ³⁶ Там же. К. 37.
- ³⁷ Там же. К. 39.
- ³⁸ Там же. 1965 г. К. 25.
- ³⁹ Там же. 1962 г. К. 67.
- ⁴⁰ Село Вирятино в прошлом и настоящем // ТИЭ. М., 1958. Т. 41. С. 78.
- ⁴¹ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1965 г. К. 54.
- ⁴² Швецова М. «Поляки»... С. 52.
- ⁴³ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции, 1965 г. К. 63.
- ⁴⁴ Там же. К. 65.
- ⁴⁵ Ядринцев Н. М. Поездка... С. 101.
- ⁴⁶ АИЭ. Алтайский отряд Западно-Сибирской экспедиции. 1965 г. К. 69.



НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ И ПРАЗДНИКАХ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЙСКОГО КРАЯ

Современная праздничная обрядность находится в процессе становления и развития. Утверждаются новые праздники и наряду с ними, видоизменяясь, продолжают сохраняться и некоторые традиционные. Отдельные элементы старинных празднеств органически вплетаются в новые. Традиционные черты более отчетливо прослеживаются в современных календарно-трудовых праздниках, непосредственно связанных с сельскохозяйственной деятельностью.

Календарная обрядность, возникнув в глубокой древности, отражала мировоззрение народа, она изменялась в соответствии с развитием общества. Непреходящая ценность для жизни людей сельскохозяйственного производства способствовала сохранению календарной обрядности до наших дней. В настоящее время следует говорить не об обрядах, а о праздниках, посвященных отдельным моментам сельскохозяйственного года. Только часть из них развивалась на основе традиционных обрядов и впитала отдельные обрядовые действия, утратившие уже прежнее религиозно-магическое значение. Вместе с тем наметились различные формы проведения праздников, проходящих в общегосударственном масштабе, в общественной сфере или в семейном быту. В каждой из них по-разному проявляли себя новые и традиционные элементы, и каждая вовлекала определенные слои населения, более или менее широкие. Среди различного круга проблем, которые рассматриваются в связи с исследованием календарной обрядности, особенно актуальными для настоящего времени, по нашему мнению, являются проблемы всеобщности празднеств и их эмоционально-психологической направленности. Они связаны с задачами сохранения в современных новых праздниках положительного народного опыта трудового воспитания, преемственности традиций, привлечения молодежи к сельскому труду.

В настоящей статье рассматриваются современные сельскохозяйственные праздники, основанные на старинных календарных обрядах. Сведения об этом были собра-

ны во время экспедиционных работ в Алтайском крае, организованных Институтом этнографии для изучения культуры местного русского населения (полевые наблюдения проводились в начале 1960-х годов, в конце 70-х и в 80-х годах).

При полевых исследованиях удается выявить степень праздничной активности населения, установить время угасания одних обрядов и развития других, появление вторичных форм обрядности, вызванных к жизни современными условиями быта. Все эти явления связаны с определенными историческими периодами в жизни народа. Для русского населения Сибири важным этапом явилось переселение в новый регион, что оказало большое влияние на этнические процессы, на формирование местных особенностей традиционной культуры. После установления Советской власти начали создаваться ритуалы новых общественных и гражданских праздников; многие же религиозные обряды стали быстро уходить из жизни; население указывает, какие из них справляли «до коммун», «до колхозов», какие дожили до Отечественной войны. Трудные годы войны и послевоенного восстановительного периода еще более сократили традиционные празднества. Но уже в 50—60-е годы началось возрождение их и развитие новой обрядности. При этом большую инициативу проявляли многие местные общественные и производственные организации, учреждения культуры, руководители сельских государственных и коллективных хозяйств. Публиковались инструкции, справочники, статьи, дающие рекомендации и отражающие местный опыт. Создание ритуалов новой обрядности и сценариев празднеств стало делом общенародным, в котором приняли участие местные активисты, партийные и советские органы, журналисты и ученые.

Большое внимание изучению обрядности как одного из элементов современной народной культуры уделяют этнографы: за последние годы опубликовано значительное число работ об обрядах и праздниках русского населения различных регионов страны¹. Формирование и утверждение в быту новых праздников и обрядов у народов нашей страны рассмотрела в недавнее время Л. А. Тульцева. Подчеркнув социальную значимость этой задачи, она обратила внимание на существенную роль государства и общественности в ее решении, а также на значение исследований ученых. Современные общественные праздники русского городского населения изучали М. Н. Шмеле-

ва и О. Р. Будина, отметившие неоднородность их проведения в общественной сфере и в семейном быту горожан.

Советские исследователи наблюдали современные праздники и обряды в первую очередь у русского населения европейской части страны. Обрядность русских сибиряков изучена весьма слабо. Она, главным образом, подвергалась ретроспективному анализу в целях реконструирования и выявления ее места в системе народной трудовой культуры. В настоящее время практические потребности выдвинули задачу развития современных календарных праздников русских с учетом тех особенностей, которые появились в новом регионе. В связи с этим стало необходимым сравнение прежних традиционных календарных праздников и бытующих в настоящее время.

Русское население Алтайского края в этнографическом отношении неоднородно. Оно формировалось в течение длительного времени в ходе многократных миграций из различных губерний европейской части страны и Сибири. В более ранний период заселения (XVIII — первая половина XIX в.) на юг Западной Сибири, к Алтайским горам, переселялись из более северных местностей Сибири, а также и из севернорусских губерний. Среди прибывших было немало старообрядцев различных толков. В Алтайских предгорьях по указанию правительства была расселена большая партия ссыльных староверов, высланных из Польши и получивших поэтому название поляков. Основную часть населения Алтайского округа составляли крестьяне, кроме них, были и другие сословные категории: горнозаводские рабочие и казаки. Все эти группы первопоселенцев позднее назвали старожилками.

В конце XIX — начале XX в. к уже сложившемуся контингенту старожилков, ставших коренными сибиряками, подселялись новые переселенцы из европейской части страны, главным образом из центральных и южных губерний, а отчасти из Украины, Белоруссии, Поволжья. Выходцы из различных губерний нередко обосновывались в одном населенном пункте. Разрастаясь, селения разделялись на «края», где жили сибиряки-«старожилы» и «российские» переселенцы. Создавалось переплетение традиций, возникало взаимовлияние обычаев.

В местности с таким сложным составом населения изучение обрядов разных этнографических групп дает возможность рассмотреть общие и частные явления, проследить основные направления развития.

Специальных исследований обрядности русских Алтая в прошлом не проводилось, хотя в публикациях появлялись интересные сведения. В основном это лишь отдельные наблюдения или упоминания в общих описаниях местного быта старожилов². Нам известны всего две статьи (с указанием селений), специально посвященные одному из обрядов, а именно масленице³. Очень ценные и разнообразные материалы были собраны С. И. Гуляевым, но только часть из них была опубликована⁴. Обращали внимание на местные обряды исследователи, работавшие по заданиям Географического общества и по его программам. В их сообщениях лучше других оказалась отраженной свадебная обрядность⁵. Меньше сведений накоплено о годовых праздниках.

Советские исследователи также в первую очередь обратились к изучению семейного быта и семейной обрядности⁶. Серьезный анализ календарной обрядности сибиряков, в том числе и русских Алтая, был начат М. М. Громыко, акцентировавшей внимание на их связи с трудовыми традициями крестьянства. Имевшиеся материалы позволили ей осветить лишь традиции старожильского населения⁷. Конкретные сведения о современных праздниках годового цикла собраны в методических разработках и сборниках, подготовленных Барнаульским Домом народного творчества, в которых отражен опыт местной культурно-просветительской работы⁸.

Во время экспедиционных исследований, проводившихся Институтом этнографии, мы стремились ознакомиться с обрядностью различных этнографических групп русского населения. Материалы были получены во многих районах от лиц разного возраста и рода занятий⁹. Тем не менее они не могут претендовать на широту и полноту охвата темы, поскольку изучение обрядности не являлось специальной целью полевых обследований. Однако сопоставление экспедиционных наблюдений и имеющихся публикаций позволяет проанализировать эволюцию основных праздников годового цикла. Выбраны те из них, которые отмечаются в настоящее время и вошли в число советских общественно-гражданских праздников. Рассматривается дореволюционный период (конец XIX — начало XX в.) и современный (1960, 1970, 1980-е годы). Это позволяет характеризовать разнообразие народных традиций, существовавших в прошлом в Алтайском крае, отметить изменения в их функционировании, сопоста-

вить старые и новые праздники, оценить место и роль традиционных элементов в современной обрядности.

Сельскохозяйственные работы, повторяясь из года в год, четко распределяются по сезонам. При этом важно не упустить наиболее благоприятные сроки, в которые необходимо подготовить инвентарь и провести соответствующие сезону работы. Практическую помощь крестьянам оказывало соотнесение этих сроков с заметными явлениями природы или различными памятными датами, которые и составляли основу народного сельскохозяйственного календаря. Он был выработан в европейской части страны и перенесен русскими в Сибирь. Основные моменты, отмечаемые в календаре годовыми праздниками, устойчиво сохранялись. Они приурочивались к годовым явлениям, для которых региональные различия не были существенны. Как показали исследования последних лет, эти празднества, придя из глубокой древности, были широко распространены у земледельческого населения всего Евразийского континента ¹⁰.

Зимние праздники

Святки. Конец и начало года, которые приходятся на наиболее свободный от работ период, отмечались серией праздников. С ними был связан цикл различных обрядов, в основных чертах сходных у всех восточнославянских народов ¹¹. Зимние празднества назывались святками. Начало года отмечалось общегосударственным праздником, в народном календаре с ним совпадал по времени василиев день.

Святки повсеместно являлись временем отдыха, игр, развлечений, гуляний молодежи. На Алтае, как и повсюду, парни и девушки днем гуляли по улицам, катались на санях с колокольчиками, собирались компаниями, стоваривались, где провести вечер. В конце дня молодежь сходилась на «вечорки», или «посиделки». Парни откупали для этого избу у какой-нибудь женщины на один вечер или на все праздники. Парни приносили угощения для девушек: орехи, конфеты, пряники. Обычными развлечениями на вечорках были так называемые круговые песни с плясками. Девушки составляли круг и приглашали к себе парней, или парни, составившие круг, выбирали по очереди девушек. В кругах ходили или танцевали парами. Под пение производили различные действия, соответствовавшие содержанию. В основном опевались и обыг-

рывались сцены ухаживания, выбора жениха и невесты, заключения брака. Большинство песен заканчивалось приглашением к поцелую («поцелуемся маленько»), выкупом фантов, выбором в круг понравившейся девушки или парня. С. И. Гуляев, записавший много круговых песен, отмечал сходство их с севернорусскими¹². Вечорки устраивали преимущественно в селениях старожилов. Даже старообрядцы при большей строгости их быта не препятствовали святочным развлечениям. Лишь в отдельных селениях молодежи запрещали заводить «греховные игрища»¹³. Как и повсюду у русских, на святочных вечорках парни «женихались». Подбирались пары. У старообрядцев-«поляков» если парень сговаривался с девушкой о свадьбе, то добивался задатка: платка, ленты и т. п., чтобы девушка не могла отказаться¹⁴.

У молодежи из среды южнорусских переселенцев конца XIX — начала XX в. была иная манера пения и танцев. Переселенцы привезли в Сибирь «товарочку» — пение частушек парой под гармонь и перепляс «дробки». В круг выходила одна из девушек, запевала и вызывала к себе другую. Пение сопровождалось и перемежалось плясками. Различные же игры и святочные гадания были весьма похожи в разных местностях, а потому одинаково исполнялись в селениях переселенцев и старожилов.

Гадания, как и святочные песни и игры, также были направлены на выяснение личной судьбы в будущем году. Девушки обычно пытались угадать, каков будет жених, в какую семью они войдут и не лежит ли путь в дальнюю сторону. Собравшись компаниями бегали подслушивать у окон, спрашивали у прохожих, как звать суженого, клали под подушку веник или гребень, пускали в избу курицу или петуха, девушки-сибирячки отламывали от нечки в бане камешки и бросали в воду, перебрасывали через плетень пим, поджигали нитки.

В святочные вечера нередко «рядились». Участвовать в этом могли люди любого возраста. Как и в других местностях России, женщины рядились в платье мужчин и наоборот, одевались цыганами, медведем и пр. В рождественский вечер, по обычаю, полагалось «славить Христа», ходить с пением колядок. Нам не удалось выяснить, насколько это было распространено на Алтае. Наблюдений очевидцев не сохранилось. Сообщения о том, что ходили «с припевками», «колядками», зафиксированы у старожилов и переселенцев, но тексты припевок забылись¹⁵. Записи, сделанные в других областях Западной и Восточ-

ной Сибири, показывают, что у русского населения бытовали обрядовые песни, известные в европейской части страны, но с включением в некоторые из них слов, отражающих сибирскую специфику¹⁶.

В день крещения собирались к «Иордани» на водосвятие. Возвратясь от проруби, брызгали в доме и в хлевах освященной водой, окропляли скотину. В этот же день на воротах, на всех дверях и окнах дома и скотских помещений ставили кресты мелом или копотью свечи, зажженной в церкви. Встречались сообщения, что к этому празднику хозяйки выпекали кресты из теста. К васильеву дню пекли фигурки животных, которые разламывали и давали есть скоту и птице. Такие же фигурки пекли и на егоров день, перед выгоном скота в поле¹⁷.

Святки проходили с обильными застольями. При этом считалось обязательным преобладание мясных блюд. Особенно заботились о рождественском столе, так как, по поверьям, его изобилие способствовало обеспечению семьи пищей на весь год.

За время длительного зимнего поста хозяйки собирали запас мясных и молочных продуктов. Старожилы, державшие по многу скота, были лучше обеспечены мясом в праздники, по даже беднейшие из переселенцев заготавливали припасы или нанимались на работу к старожилам, чтобы получить в качестве платы мясо и масло. По окончании поста вечером в сочельник ели кутью, которую готовили из зерен пшеницы или из риса с добавлением изюма, а у сибиряков — молотой черемухи. На рождество и Новый год готовили заливное (студень, холодец), к которому подавали хрен или квас. На рождество запекали целиком поросенка или гуся. В некоторых селах старожилов готовили заваренную из муки кашу — соломату, а у «поляков» — еще и фаршированный соломатой или мясом и крупой свиной желудок, запеченный в жире. К праздничному столу подавалась разнообразная выпечка: пироги, шаньги, сочни, вафли и хворост, а также хмельные напитки: пиво — солодуха, медовуха, травянуха, иногда — брага, вино, водка.

Таким образом, в народном праздновании святок наблюдались некоторые различия, связанные с особенностями быта этнографических групп, которые проявлялись в обрядовой кулинарии, в проведении вечеров и игр, в песнях и плясках.

Новый год. После установления Советской власти закрепление дня 1 Января, или Нового года, как государст-

венного праздника подняло его значение среди празднеств зимнего цикла. Вместе с тем стала угасать как христианская, так и дохристианская религиозно-магическая обрядность. В праздновании Нового года особенно выделялись два момента, связанные между собою: смена годовой календарной даты, отмечаемая всей страной и каждой семьей, а позднее (примерно с 60-х годов) и новогодняя елка, ставшая любимым общественным праздником детей, организуемым детскими учреждениями. Развитие этих двух элементов празднеств обусловило широкий охват населения, т. е., как и ранее, всеобщность празднования, его многоплановость, вариативность.

Прежние народные традиции в некоторой мере воспроизводятся при встрече Нового года в семейной обстановке. Так, сохраняется обычай устраивать обильные застолья с обязательным присутствием мясных блюд и выпечки: хворост, вафли и любимый старожилыми рыбный пирог.

Молодежь, в основном девушки, в канун Нового года вспоминают прежние святочные и крещенские гадания: выбегают на улицу послушать под окнами, посчитать колышки и т. п. Все это совершается в виде праздничного шуточного розыгрыша. В некоторых семьях отмечают застольями также рождество и крещение, чтобы не нарушить традиций, воспринятых пожилыми людьми с детства. В эти дни могут также отчасти воспроизводить прежние игры и гадания, но молодежь, принимающая участие в подобных развлечениях, стремится перенести их к новому празднику.

Для детей, как и повсюду в стране, в детских садах, школах и клубах устраивают новогодние елки, возле которых устраивают общие массовые игры с обязательным участием масок любимых сказочных героев, Деда Мороза и Снегурочки.

С конца 50-х годов на центральных усадьбах колхозов и совхозов началось строительство дворцов культуры. В связи с их появлением активизировалась культурно-массовая работа. В дворцах культуры было положено начало объединению общегосударственных мероприятий, отмечающих смену дат календарного года, и традиционных народных праздничных гуляний. При этом возрождались некоторые игровые элементы святочного веселья, а также включались новые. Хотя клубные работники стремились разнообразить проведение новогодних вечеров, при анализе сценариев выявляются основные их общие черты. Они

складывались в 60—70-е годы, чему немало способствовала деятельность местных научно-методических центров. Интересно отметить, что в клубной работе стали использовать отдельные элементы праздничных увеселений и их оформления, найденные ранее для детских «утренников». Они распространились и на праздничные гулянья взрослых. В то же время некоторые традиционные игры взрослой молодежи были включены в сценарии проведения новогодних праздников для детей. Это связано с изменением отношения к некоторым элементам традиционной календарной обрядности. Переход отдельных обрядовых действий или праздничных развлечений в детские игры наблюдается также и в других годовых празднествах. На новогодние праздники елку ставят в детских учреждениях, во дворцах культуры и клубах, а в маскарадах участвуют как взрослые, так и детвора.

Встречу Нового года проводят во дворцах культуры с учетом интересов различных поколений. Подготовка к празднествам начинается с оформления фойе и залов. В убранство помещений наряду с лентами, серпантинами, цветными гирляндами, «снежками» включают фотогазеты и витрины, отражающие трудовую деятельность. С утра 31 декабря по улицам центральных селений проносится тройка в праздничной упряжке. В расписной кошеле Дед Мороз и Снегурочка развозят персональные приглашения передовикам производства, ударникам труда, ветеранам. Новогодние вечера, карнавалы, концерты проводят отдельно для молодежи, взрослых и детей. Так, во Дворце культуры колхоза им. А. Ф. Шумакова Змеиногорского р-на днем 31 декабря устраивают встречу ветеранов колхоза, вечером — новогодний карнавал молодежи, а 1 января — детский утренник. Встреча ветеранов организуется как день чествования героев борьбы за Советскую власть, участников Отечественной войны, почетных колхозников. Карнавал молодежи — это веселый бал-маскарад с забавами скоморохов, шутливыми поздравлениями по местному радио, массовыми играми, соревнованиями в танце, хорошем пении. Центральный момент карнавала — конкурс на лучший костюм и вручение призов победителям. При каждом Дворце культуры имеются кружки и ансамбли самодеятельности, обширные фоно- и фототеки. Все это позволяет делать праздничные вечера особенно интересными.

Детский утренник открывает новогодние школьные каникулы. После концерта самодеятельности праздник продолжается на площади перед Дворцом культуры, где

детей ждут тройка с бубенцами, Емеля со своей печью и другие сказочные герои. Длительность зимних новогодних празднеств сохранилась только для детей, что связано с проведением школьных каникул. Хотя для взрослых этот праздник ограничивается всего лишь сутками, в нем наблюдается развитие традиционной общественно-гражданской обрядности.

Масленица приходится на вторую половину февраля — первую половину марта и традиционно связана с проводами зимы и встречей весны. Празднование в прошлом, в конце XIX — начале XX в., занимало неделю и было, как и зимние святки, насыщено обрядами, направленными на обеспечение урожая и благополучия семьи.

Разнообразие компонентов масленичной обрядности обусловило большую вариативность ее проведения в европейской части страны. Делались попытки выделения обрядовых комплексов, отмечалось предположительное преобладание семейно-бытовой обрядности на севере страны и аграрной — в центральных и поволжских губерниях¹⁸. Хотя большинство исследователей пока еще говорит лишь о большей или меньшей распространенности отдельных компонентов, на известную географическую локализацию указывают и некоторые особенности проведения масленицы в Сибири.

Немногочисленные записи дореволюционного масленичного обряда за Уралом подробно рассмотрены и проанализированы М. М. Громыко¹⁹. Они показывают, что многообразие вариантов, бытовавших в европейской части страны, было перенесено русскими в Сибирь, где получило своеобразное развитие. Масленица была у русских одним из любимых праздников. В Сибири, в Алтайском округе, как и в других местностях страны, ее проводили шумно, весело, с широким разгулом.

Начало масленицы не приурочено четко к определенному дню недели. Информаторы и наблюдатели указывали, что в Алтайском округе празднование начиналось или с воскресенья или с понедельника. Однако подготовка к этому занимала весь конец предыдущей недели. С четверга или пятницы женщины тщательно мыли дом от чердака до подполья, подбеливали печи, готовили запасы продуктов.

Масленицу праздновали в каждом доме, и памятна она прежде всего вкусной и обильной едой. Хозяйки собирали много молока и сметаны, масло, яйца, творог, напекали горы блинов. А. Новиков, описавший празднование в

д. Стуково, прямо указывал, что «оно начиналось с блинов и самогона»²⁰. У восточнославянских народов, особенно у русских, масленица славится блинами. Они приготавливаются различно: из кислого опарного теста (блины), из пресного жидкого теста на молоке и яйцах (блинчики). Старожилы предпочитали кислое тесто (гречишное, ржаное, пшеничное). Блины ели, обмакивая их в блюдо со сметаной, с сырыми или вареными яйцами, смешанными с молоком, а также с мороженой молочной строганиной. Кроме того, блины складывали стопкой и промазывали маслом, сметаной, болтушкой из разведенных молоком яиц, а затем толстый блинник запекали в печи. Пекли оладьи, хворост, круглые коралики, сухие вафли. В переселенческих селах подавали к столу блины и блинчики. Обычно в первый день пекли блины из кислого теста, а потом чередовали блины и блинчики.

Праздник приходился на время нестрогого поста, «мясопуста», поэтому к нему заготавливали запасы рыбы. Ее подавали на стол в вареном и жареном виде, а старожилы — непременно в пироге-рыбнике.

С праздничной едой ходили в последний день масленицы, в так называемое прощенное воскресенье, к родным и знакомым («милостыню давали») и просили при этом друг у друга прощения, а затем в знак полного примирения целовались. Также и в каждой семье младшие просили прощения у старших. В некоторых селениях ходили с обрядовой едой на кладбища помянуть родителей и испросить у них прощения. Всю масленичную неделю шло гостевание молодоженов в доме родителей жены с обязательным угощением блинами («ездили к теще на блины») и разнообразной выпечкой.

В первые дни масленичной недели мужчины ходили по гостям, а женщины продолжали выполнять домашнюю работу. С четверга переставали ткать, «обряжали» избу скатертями и полотенцами, надевали праздничные платья. С этого дня начинались уличные гулянья, вечерки с песнями и плясками, катания на лошадях с горок.

В первые дни масленицы мужчины начинали строить горки и городки. Масленичные горки сооружали повсюду в России и, по-видимому, однотипной конструкции, как и «катушки», в которых катались с гор. В разных селениях нам указывали, что основанием горок служили четыре столба, врытые в землю. На столбах крепили помост, с одной его стороны делали скат, с другой — ступени. Там, где позволяла местность, накатывали естественные склоны,

«Катушки» делали в виде лотка. Днище «катушки» обмазывали навозом и поливали водой на морозе, чтобы оно хорошо скользило. Катались также и на «ледянках» — облитых водой и замороженных шкурах, рогожах, лукошках.

Возле горок собиралось много молодежи. Здесь, как и на вечерках, парни и девушки приглядывались друг к другу, выбирая пару. В большинстве селений парни катали девушек с гор, а после целовали их, а у старожилых иногда девушки сами катали парней²¹. Катались весело, с шутками и смехом, с опрокидыванием «катушек», забрасыванием снежками.

Также весело проходили и катания на лошадях. Парни садились верхом на коней («на вершни»), а девушек катали в «кошевах» — санях с бортиками и скамьями. Были специальные праздничные сани с расписными бортами. На сиденья кошевок укладывали подушки в ярких наволочках, накидывали ковры, которые свешивали сзади для всеобщего обозрения. Лошадей запрягали в лучшую сбрую с кистями и бляшками, с колокольчиками под расписной дугой. По обычаю, в кошевах должны кататься девушки, но информаторы указывали, что и молодые бабы в пылу веселья присоединялись к ним²². Катались вдоль улиц или вокруг селений «кругами».

Круг в народной семантике является знаком солнца. Он многократно варьировался в элементах масленичной обрядности, отображаясь в формах традиционной выпечки, в «круговых» песнях и плясках, в катаниях на лошадях по «кругу». Конь также символически связан со знаком солнца. Поэтому именно при проходах зимы русские повсюду в стране устраивали катания на лошадях с цветной упряжью под звон медных колокольчиков.

На Алтае в соответствии со спецификой хозяйства держали по многу лошадей. Это давало возможность проводить больше конных состязаний и игр. Некоторые из них русские восприняли от местного населения. Так, в с. Сибирячиха молодежь устраивала соревнования в скорости: парни и девушки на лошадях поднимались в горы, где в общих скачках парни должны были нагонять девушек. Подобные игры были распространены у казахов. На заимствование их русскими указывает особый способ повязывания платка девушками — участницами скачек. Платок складывали в виде шапочки, называвшейся «кичка по-киргизски»²³.

Последний день масленицы был особенно насыщен обрядами и играми. Более зажиточные старожилы устраи-

или конные состязания — бега (по-местному — «бегона») — одно из характерных масленичных развлечений в севернорусских губерниях. В Алтайском округе содержали для этого скаковых лошадей-бегунков, что являлось особенностью, связанной со значительным развитием скотоводства. Здешние крестьяне занимались скупкой молодняка у казахов и киргизов, выращиванием и разведением лошадей для последующей их продажи в более северные губернии Сибири.

С особой пышностью и разнообразием отмечали масленицу в больших селах, где открывали торжки и куда съезжались гости к родным и знакомым. В таких селениях устраивали спортивные состязания, представления народного театра, которые в Алтайском округе предшествовали разыгрыванию «взятия снежного городка». Эти более сложные элементы празднования масленицы были значительно менее распространены. Судя по сообщениям информаторов, далеко не в каждом селе строили «городки», а о театральных действиях сохранились лишь литературные свидетельства, в которых указаны два села Барнаульского округа (Стуково и Красногорское), горнозаводский поселок, казачьи станицы (например, Чарышская)²⁴.

Импровизированные сценки ряженных совершались по ходу продвижения так называемого масленичного поезда. Они способствовали наибольшему подъему веселья, вызывая непрерывный смех зрителей. «Действующими лицами» были царь, генералы, их свиты. Театральные действия включали как древние фольклорные сюжеты, так и отклики на злобу дня, а «ряженные», среди свиты поезда и зрителей, объединяли всех собравшихся в единую пеструю, подвижную, осмеивающую весь поезд и друг друга толпу.

Для масленичного поезда выбирали необычные экипажи: в селах — лодки, в поселке — сани с плетеными коробами для перевозки угля. На них делали помост, где ставили стол с самоваром, водкой, закуской. Здесь размещались «царь и генералы», одетые в разноцветную старую одежду. На помосте же крепился шест с колесом, на нем поседал один из ряженных, смешивший зрителей. Поезд владели тощие клячи, обвешанные вениками, помельями, ветошью. В толпе ряженных, сопровождавших поезд, шла и кривлялась «старуха» с чучелом младенца, сделанным из соломы. Поезд при шумном веселье толпы приближался к снежному городку. Здесь «генералы или царь» произносили вдохновенную речь, приводившую в восторг зрителей,

а затем подавали знак к началу борьбы за снежную крепость²⁵.

Городки в Алтайском округе устраивали двух видов: деревянные и снежные. Особое признание получили укрепления из глыб снега, ставшие символом сибирской масленицы. Их складывали в виде стены, в центре которой между двух столбов перекидывали снеговую арку. Все сооружение обливали водой, чтобы снег держался крепче, а поверхность была скользкой. На стенах крепости иногда ставили ледяные скульптуры (села Стуково, Красногорское)²⁶. Защитники «городка» запасали множество снежков. Ими отбивались от нападающих, которые, конные или пешие, стремились прорваться в укрепление и развалить арку ворот («ломать город»).

Снежные укрепления мало известны в европейской части страны. Возможно, они появились в казачьей среде, на что указывают организованные действия атакующих, производившиеся по распоряжению «царя» и «генералов». М. М. Громыко высказывает предположение, что снежные городки, имевшие округлую форму, восходят к древнеславянским капищам²⁷. К этому можно заметить, что в их конструкции сохранялись столбы из дерева и льда. Деревянные ограды окружали и древние святилища. Однако в целом сражение за взятие снежной крепости было спортивной игрой, магические элементы в ней были выражены слабо. Это обстоятельство может свидетельствовать о более позднем включении борьбы за городки в масленичные игры.

Другой, более распространенный вариант игры «взятие городка» также являлся спортивным соревнованием. «Городком» называли высокий столб, политый водой до обледенения. Такие столбы устанавливали для масленичных развлечений во многих губерниях лесной полосы страны. На его вершине укрепляли призы. Самые удалые мужчины стремились подняться вверх по ледяной поверхности и достать дары.

В последний день масленицы во многих селениях зажигали костры — «жгли масленицу». Для масленичных костров в течение всей недели собирали солому с полей, деревянные плашки и прутья из усадеб. Костры зажигали в центре, на краю или за селениями. К ним собирались почти все жители, и веселье длилось до поздней ночи. В селениях старожилов молодые парни подъезжали к кострам верхом на конях, прыгали через огонь, затапывали уголья конскими копытами. Догорающие костры заверша-

ли масленичные празднества. В сообщениях информаторов не прозвучали упоминания о сжигании соломенного чучела. Обычай этот был довольно широко распространен у русских в конце XIX и начале XX в. Известен он был и в некоторых местностях Сибири. На Алтае в начале XX в., по свидетельствам населения, сожжение «масленки» символизировали сами костры.

Собранные нами и другими исследователями материалы дают основание заключить, что у русского населения Алтайского края в начале XX в. наблюдалось некоторое своеобразие в праздновании масленицы. Так, из цикла семейной обрядности большое распространение получили родственные гостевания (застолья с гостями, блины у тещи, хождение с едой при обряде прощения). Очень усилилась спортивная часть, она стала составлять наиболее яркую сторону празднования (катания с гор, взятие «городков», бега, скачки и другие соревнования). Массовость этих развлечений, проводившихся на улицах, площадях и в окрестностях селений, создавала общий эмоциональный подъем. Это был как бы смотр сил перед наступлением нового цикла сельскохозяйственных работ. Непосредственным участником спортивных игр являлась трудоспособная часть населения, начиная от мальчиков и девочек подростков, а представители старшего поколения привлекались в качестве зрителей и судей.

Проводы русской зимы. Этот современный праздник развился на основе традиционной масленицы. Он получил признание и широкое распространение повсюду среди восточнославянского населения, возрождая, теперь уже в игровой форме, многие элементы старинного обряда. Сущность же праздника как вехи в годовом трудовом цикле теперь выражена более четко.

Хотя в колхозах и совхозах работы в течение года распределяются более равномерно, чем в прошлом в крестьянских хозяйствах, весенняя страда остается временем, наиболее напряженным. Природные условия Алтайского края требуют проведения посевной в очень короткие сроки. Поэтому важную роль по-прежнему играет психологическая подготовка населения к особенно интенсивному труду. В этом отношении праздник Проводы зимы в какой-то мере является преемником масленичного аграрного обряда. Проведение современного праздника организуют клубы, сельские Советы, правления колхозов и совхозов. В соответствии с традициями его стремятся сделать всеобщим, насыщенным массовыми игровыми действиями, активизи-

зирующими участников. Изменение существа праздника повлекло за собой перемены в составе действующих персонажей, в атрибутах и сроках.

Проводы зимы устраивают в один из дней марта, о котором сообщают в афишах, листовках, извещениях по местному радио. Всех призывают собраться на центральной площади, где уже ждут гостей ряженые. Участие ряженых в масленичном веселье сохраняется повсюду, где этот праздник проводится организованно. По традиции ряжутся цыганами, мужиками и бабами, выворачивают тулупы и шубы мехом наверх, одеваются скоморохами. Новое в этом маскараде — участие сказочных песенных и легендарных героев: Емели на печи, русских богатырей на конях, а главное — Деда Мороза со Снегурочкой, Зимы и Весны, которые становятся основными героями дня.

На центральной площади устанавливают небольшую трибуну. Праздник открывает представитель администрации. Перед собравшимися сельчанами он вручает Весне трудовую эстафету. Звучат «наказы» Зимы и «указы» Весны. В зачитывании этих указов можно усмотреть связь с традиционными вербальными элементами народного праздника — проводов масленицы — речами «царя» и «генералов». Содержание современных текстов иное, они посвящены теме труда.

Интересный сценарий Проводов зимы был разработан в с. Бурла. Здесь трудовой наказ Весне давала Зима. Ее свиту составляли Дед Мороз, Снегурочка, Снежинки. Зима зачитывала «указ»: «Дорогие друзья! Сегодня я ухожу от вас. На смену мне приходит Весна-красна. Встречайте ее песнями и славными трудовыми делами». Зимний период года символизировали «снежинки», кружившие в танце на сцене. Постепенно в музыке начинали звучать теплые весенние мелодии. Под эти звуки Зима и ее свита покидают сцену. Им на смену появляется Весна. Ее сопровождают «веснянки» и три богатыря — символическое олицетворение народной силы и удали. Весну встречают хлебом-солью, а она поздравляет всех с праздником, вручает свой наказ и ключи от урожая агроному. Начинается концерт самодеятельности.

Веселье, песни и танцы со сцены переходят на площадь, образуются круги, в центре которых соревнуются в пляске молодые и старые. На площади расставляют столы. На них дымятся самовары, стоят блюда с блинами, пельменями, выпечкой²⁸.

Молодежь, как и раньше, в дни празднования Прово-

дов зимы, организует спортивные соревнования. В многих крупных селениях устанавливают традиционный обледенелый столб, на вершине которого укрепляют призы (часы, отрезки ткани, сапоги, гитару и пр.). Иногда отдельно ставят небольшие столбы для детей. Много находится желающих испытать свою силу и ловкость. А герой, добравшийся до вершины, получает не только приз, но и горячее одобрение зрителей. Иногда делают снежные городки. В д. Нижней Каменке Алтайского р-на деревянный столб с призом размещали внутри снежного городка. Это усложняло спортивную задачу: сначала надо было взять «городок», а уж затем — достать приз со столба. Среди спортивных состязаний в день Проводов русской зимы, кроме традиционных конных бегов, соревнований троек, борьбы за «городок», перетягивание канатов, есть и различные виды современных соревнований: лыжные гонки, стрельба в цель и другие. Возрождается обычай масленичных костров. При этом в некоторых селениях для развлечения детворы стали сжигать соломенное чучело, придавая этому различную смысловую нагрузку: чучело Зимы, Мороза или чучело войны, а также пьянства, тунеядства и т. п.²⁹ Так изменяется семантика старинного традиционного элемента масленичной обрядности, приобретая функцию осуждения отрицательных сторон современного быта.

По улицам центральных селений в день Проводов зимы проносятся тройки с расписными кошевами, со звоном бубенчиков и колокольчиков. Проводят конкурсы упряжки. В кошевах теперь катают всех желающих. Сохраняется также и традиционное катание с гор, как и прежде, с опрокидыванием саней, забрасыванием снежками, с шутками и смехом. Изменился, однако, возрастной состав участников: этими развлечениями целиком завладела детвора.

Праздник Проводы зимы, являющийся, по существу, современной интерпретацией традиционной масленицы, воспринял многие прежние праздничные действия: театрализованные представления, ряжение, катания, спортивные состязания. Продолжается развитие того направления, которое проявилось в Алтайском округе в праздновании масленицы в начале XX в., — создание массового эмоционального подъема, объединяющего весь коллектив, мобилизующего и психологически подготавливающего к предстоящим напряженным сельскохозяйственным работам. (Следует отметить единство персонажей театрализованных действий в современном праздновании Нового года и Проводов зимы (Дед Мороз, Снегурочка, Снежинки, Зима),

что объединяет оба праздника в единый цикл, связанный с зимним периодом календарного года. При этом Проводы зимы завершают этот цикл, демонстрируя логическую смену зимнего периода весенним. Наиболее существенным моментом современного празднования является передача трудовой эстафеты от Зимы к Весне.

Если спортивно-игровые элементы праздника получают развитие, то семейная обрядность в настоящее время сокращается. Она совершенно отсутствует в организованном праздновании и лишь частично удерживается при проведении его в некоторых семьях. Проводы зимы по времени не всегда совпадают с масленицей, и большинство жителей стремится отметить также и ее. Особое значение этому придают женщины пожилого возраста. Они ходят в гости друг к другу, угощаются традиционными блинами и оладьями, в некоторых, в прошлом старообрядческих селениях в «прощеное воскресенье» раздают «милостыню». В основном масленичная неделя выделяется среди других лишь обильными застольями с традиционными блинами.

Весенние праздники

День борозды. День выезда в поле, начало сева отмечались в прошлом определенными ритуалами (освящение поля и семян, рассеивание зерна от последнего снопа и др.). Праздник был сохранен после установления Советской власти. В первых коллективных хозяйствах он отмечался как смотр новой техники, а в коммунах проводился особенно торжественно, с митингами, общим праздничным столом и выездом в поля с плакатами, транспарантами. Последующие существенные перемены, произошедшие в сельскохозяйственном производстве, внесли изменения в сценарии этого праздника.

Материалы, собранные в различных районах Алтайского края, свидетельствуют о сосуществовании в настоящее время нескольких вариантов празднеств. Названия их также различаются: День первой борозды, День красной борозды или День последней борозды. Выделяются три важнейших эпизода посевной: 1) проводы механизаторов от центральной площади селений; 2) прокладка первой борозды в поле и 3) окончание посевной, которое отмечается в местах отдыха возле населенных пунктов (рощи, озера, острова и т. п.).

В современном празднике ничего не осталось от древних ритуально-магических действий на поле. В нем разви-

ваются те черты, которые появились в первые годы Советской власти. Центральным моментом является митинг. Организаторы собрания и руководители хозяйств произносят в этот день напутствия в связи с началом посевной или сообщают о ее результатах. На митинге чествуют передовиков производства: лучших механизаторов, которым предоставляется право первыми вывести машины в поле и начать пахоту, а по окончании посевной поздравляют и награждают отличившихся.

Для каждого из вариантов праздника уже разработан более или менее сложившийся сценарий. Так, в Михайловском, Славгородском, Тальменском и других районах проводятся празднования запашки первой борозды, в которых разворачиваются инсценировки, отражающие историческую последовательность смены орудий производства³⁰. Сначала к полю направляется пахарь в крестьянской старинной одежде с деревянной сохой. Он прокладывает первую борозду. За ним следует пахарь с железным конным плугом в парной упряжке. Затем под звуки оркестра выезжает современный трактор с навесным плугом.

В Алтайском, Колыванском, Рубцовском, Хабарском, Змеиногорском, Шипуновском районах День красной или День последней борозды отмечают по окончании посевной³¹. Митинги здесь проходят в борах и рощах, прилежащих к селениям,— обычных местах отдыха. Перед собравшимися односельчанами каждая бригада отчитывается о работе, лучшим работникам вручают знамя, вымпел, грамоты и премии. После митинга начинаются выступления самодеятельных артистов и, как обычно в дни отдыха, песни и пляски подхватываются зрителями, переходят в общее веселье. В этот же день организуют и различные спортивные состязания: традиционные конные бега, забеги легкоатлетов, прыжки в длину и высоту, игры в футбол и волейбол, стрельбу в цель и т. п. Праздничные гулянья к вечеру переходят на улицы селений. В конце дня в клубах и дворцах культуры снова даются концерты, демонстрируются фильмы.

Посевная кампания в Алтайском крае проходит в конце апреля — начале мая. В 1965 г. в степной полосе, где велись экспедиционные работы, сев начался сразу же после Первомайских праздников. В колхозе «Родина» Шипуновского р-на (ныне колхоз им. Ф. М. Гришко) в праздничном митинге особое внимание было уделено теме готовности к началу сева. В колонии демонстрантов передовики производства — трактористы и сеяльщики — шли

в первых шеренгах. Сжатые сроки сева требуют большого трудового напряжения. В колхозе «Родина» вспашку земли вели круглосуточно, тем не менее к 9 мая сев еще не был закончен. Поэтому на праздновании Дня Победы отчеты бригадиров о выполнении работ на полях звучали как сводка с полей битвы. Митинг и праздничный концерт проходили во Дворце культуры, а вечером был организован товарищеский ужин. Полеводы, механизаторы и ветераны-фронтовики — все собрались за общим праздничным столом. Однако работа на полях не прекращалась. Бригады механизаторов, закончившие смену, включались в общее веселье, а на их место вставала следующая бригада, уходившая на поля в ночь.

Создаются и другие варианты празднеств, которыми отмечают наиболее ответственный момент начавшегося сельскохозяйственного года — посевную кампанию. Таким образом сохраняется традиция выделения начала полевых работ, но при этом с современными аграрными действиями сочетаются формы общественных гражданских торжеств.

Пасха и троица. В дореволюционной весенней обрядности важная роль отводилась пасхе, которая считалась одним из крупнейших христианских праздников, и связанные с нею ритуалы поддерживались и поощрялись священнослужителями. И хотя в пасхальной обрядности народные аграрно-магические действия были весьма приглушены церковным ритуалом, в праздновании этих дней русскими Алтая можно усмотреть не только сохранение древних традиций, но и появление в отдельных селениях новых их элементов. Примером этого является проведение в прошлом пасхальных празднеств в Колывани — одном из старейших селений предгорной зоны.

Пасхе предшествует длительный семинедельный «великий» пост. В пост не ели мясную пищу и ежедневно ходили в церковь на вечернюю службу. В предгорьях Алтая в это время ведутся полевые работы, на которых было занято все трудоспособное население. Поэтому в церковь направляли представителей от каждого поколения, которые по понедельно сменяли одни других (старшие и пожилые члены семей, женатая и неженатая молодежь). Все вместе собирались в церкви лишь для отпущения грехов, причащения, «христосования» и участия в крестном ходе. Как и повсеместно, процессия крестного хода шла в обычный путь вокруг церкви или вокруг селения, но в Колывани, кроме того, поднимались к вершине самой

высокой из близлежащих гор. Среди окружающих селение отрогов выделяется гора Синюха, вершина которой всегда окутана туманом. Туда и направлялся крестный ход. Путь на вершину занимал не один час, поднимались, неся с собой метровые церковные иконы, по каменистой горной дороге. Вершина Синюхи сильно выветрена, покрыта камнями. Среди них особо выделяли одну большую глыбу с естественной выемкой на поверхности, в которой всегда стояла вода. Камень считали священным, а воду в нем — целебной³². Возле камня совершали молебен.

В пасхальном ритуале большое внимание уделялось обрядовой трапезе. В алтайских селениях готовиться к пасхальной стряпне начинали уже в последнюю неделю поста. Заготавливали творог, в четверг до зари закалывали свинью или кабана (это мясо считалось «чистым»; верили, что оно не испортится все лето), засаливали говядину. В субботу пекли сдобные хлебы (куличи, пасхи), для которых у более зажиточных сибиряков имелись ведерные формы. Варили яйца и окрашивали их «луковым пером» (шелухой) и травой серпухой в красный и желтый цвета. Обрядовую еду собирали на чистой салфетке: творог в блюде, на нем хлеб, вокруг — крашеные яйца. Эту еду святили в церкви, а потом ею «разговлялись», при этом первым, по общеславянскому обычаю, съедали яйцо.

Пасхальные яйца в христианской и в дохристианской обрядности имели особое значение, что находило отражение в оформлении яиц и в играх с ними. Каждая хозяйка стремилась наварить к пасхе побольше яиц и окрасить их покрасивее; кроме трав, в этих целях использовали цветные нитки и тряпочки. Крашеными яйцами обменивались при встрече, по ним гадали о судьбе, разбивая определенным образом скорлупу. Яйца нужно было обязательно покатать по столу или со специально сделанных деревянных горочек. Удачи в играх с яйцами сулили благополучие в судьбе. Игры эти составляли обычно развлечение молодежи.

Пасху праздновали целую неделю. С воскресенья ходили друг к другу в гости, собирались компаниями. Женатые сыновья приходили в дом к родителям на праздничный обед. Готовили в эти дни «скромные» блюда: мясные похлебки, нарезанное и обжаренное мясо, молочные каши, блины, различную выпечку. За общим столом собирались только женатые, а парни и девушки — отдельно.

Во вторник после пасхальной недели посещали кладбища, ходили к могилам умерших родственников. Приносили праздничную еду, угощались сами, а часть оставляли: могилы посыпали пшеном, раскрошенными пирогами и вареными яйцами, а вино выливали в землю.

С пасхи начинались гулянья молодежи за околицей. К этому времени сходили снега, подсыхали возвышенные луговины. В каждом селении были излюбленные места, куда собиралась молодежь, например, в Зеркалах — дубрава возле озера, в Калмыцких Мысах — луг за р. Алеем, в Шипунихе — сопка, называвшаяся Солдатской, в Шемонаихе — поляна за хлебозапасным магазином. Старожилы и переселенцы обычно гуляли отдельными компаниями. При этом парни и девушки шли на полянки обособленными группами и объединялись уже во время игр и плясок.

Гулянья сибирячек начинались с песни «Мимо тихого Дуная», переселенцы пели свои песни: «Я, младшенька, по берегу хожу», «Вдоль да по улице...» Песен было много, но к настоящему времени они в большинстве забылись. На полянках водили «круги», а с «проходами» выходили на дороги и на улицы селений. Например, в Калмыцких Мысах «ручейки» — широко распространенную игру парами — устраивали на тракте, а в селе водили хоровод — «хоху». Хоху изображали одна или две девушки. На каждую надевали по несколько юбок, верхнюю из них завязывали над головой узлом, а поверх накидывали еще юбку. Хохи, пританцовывая, ходили по селу в сопровождении поющих девушек³³. Весенние хороводы молодежи продолжались далее в троицкой обрядности.

Троица отмечала конец весны, как и слившийся с нею праздник семик. Они отражали культ растительности, расцветавшей в то время. В. К. Соколова, специально изучавшая празднования этого периода года, считает, что они были распространены у восточных славян повсюду, но весьма различались по областям³⁴. По сведениям, собранным М. М. Громыко, разнообразие троицкой обрядности сохранялось также в Западной и Восточной Сибири³⁵, хотя в них преобладали общерусские элементы.

На троицу было принято украшать селения и дома зеленью. У русских символом родной природы, родной растительности стала березка, вокруг которой производились обрядовые действия. Береза — одно из красивей-

ших деревьев России, растет в лиственных лесах средней полосы. В Алтайском округе преобладали хвойные деревья. Лишь небольшие березовые рощи, по-местному колки, разбросаны в степях, а переселенцы из южнорусских и украинских губерний насаждали такие рощи возле селений. Обрядовые действия с березой были поэтому особенно распространены в селениях русских переселенцев, отмечались они и в некоторых селениях старожилов.

На троицу девушки собирались группами или парами, устраивали игры в рощах у берез, пели песни, плели венки, «кумились». В. К. Соколова считает, что эти обряды генетически восходят к своего рода инициациям девушек. «Кумовство» — посестримство — скрепляло половозрастной союз девушек, достигших брачного возраста³⁶. Девушки собирались в определенных местах за селениями. Так, возле старожильского села Савушка была роща. Там девушки завивали венки, «наряжали березку» и проносили ее с песнями по деревне. Потом березку бросали в речку. В переселенческом поселке «Родина» девушки собирались в березовом колке, «завивали березку», перевивая ей ветви лентами, заплетая в венки. Каждая из девушек выбирала себе подругу, с которой кумилась — целовались через венок, чтобы крепко дружить весь год. Украшение березки характерно для русских центральных и поволжских областей европейской части страны и Сибири³⁷. Завивание же и плетение венков, кумление через них — более широко распространенный обычай. Венки плели из веточек березы или из каких-либо цветов, бросая их в воду, пытались определить свою судьбу. Например, в старожильском селе Зеркала, расположенном на берегу большого озера, девушки собирались в сосновом бору. А. П. Спелова вспоминала: «Пойдешь в борок, да заплетишь венок, опустишь на озеро. Куда венок поплывет, туда замуж пойдешь»³⁸. Плывущий венок означал долгую жизнь, а погрузившийся в воду сулил несчастья. Уже в начале XX в. игры с венками начинают становиться достоянием детей. В д. Шемонаихе, например, завивать венки ходили девочки 10—12 лет, а девушки постарше участвовали в хороводах³⁹.

Кумиться и выбрать себе для этого подругу девушки уходили в рощи, где обычно собиралась молодежь. Там устраивали трапезы с традиционной ритуальной пищей. Трапезы в рощах были более распространены, чем обряды с березкой. В селах старожилов девушки

варили и красили в зеленый цвет яйца. Взяв с собой квас, какую-либо выпечку и другие кушанья, они шли в роцци; где обменивались яйцами, а затем поедали их. В переселенческих селах девушки делали яичницу и угощали ею друг друга. Совместная трапеза скрепляла их дружбу. Обычно на таких собраниях присутствовали только девушки, но в некоторых переселенческих селениях, где среди жителей были украинцы, к ним присоединялись парни⁴⁰. Все играли, пели, плясали, водили хороводы. Хороводами на троицу заканчивались весенние гуляния. Они соединяли различные весенние обряды как бы в единый цикл. Характерны в них хождения кругами, объединение парней и девушек в группы и затем их объединение в хороводах, а также особая роль в этих обрядах и играх яйца — символа начала всего живого. Весной пробуждалась, набирала силы, распускалась зелень и в соответствии с явлениями природы в каждом селении веселилось, плясало и пело молодое, подрастающее поколение.

В праздновании троицы принимала участие не только молодежь, но и другие жители, особенно женщины. Нарубив ветвей березы, нарвав травы и цветов, они украшали дома снаружи и изнутри. Веточки березы укрепляли в воротах и ставили перед входом в дом, а в комнатах их развешивали на стенах, закладывали за иконы. Свежесорванную траву расстилали ковром на полу, раскладывали на подоконниках. Повсюду в доме ставили букеты цветов. В поклонении расцветающей природе, в ритуальном поедании яиц, в опускании в воду березок и венков прослеживаются следы древних аграрных обрядов, прошедших многовековой путь трансформации. В сообщениях информаторов о праздновании троицы выделяются два момента: украшение домов зеленью, а также игры и «кумления» девушек. Первый из них стойко сохранялся, другой переходил в детские развлечения. Такое же изменение возрастного состава участников наблюдалось и в других весенних и летних обрядах: играх с выпеченными фигурками птиц («жаворонки», «гагары», «кулики»), играх с вербой, обливании водой на Ивана Купала в селениях украинских переселенцев⁴¹.

В настоящее время большинство обычаев и традиционных действий, связанных с весенней обрядностью, ушло в прошлое. Лишь немногие из них сохраняются, преимущественно в семейном быту. Так, женщины старшего поколения (обычно старше 80 лет) еще стремятся

соблюдать посты. Для них готовят специальную пищу. Однако посты не выдерживаются строго, да и в сроках их жители путаются. В Кольвани отдельные пожилые женщины поднимаются к священному камню. Молодежь в этом участия не принимает. Хороводы на полянках также современная молодежь не водит, забываются «товарочки» и пение частушек. Клубы и дворцы культуры стали новыми центрами, где в свободные дни организуют веселые и интересные вечера встреч молодежи с танцами под оркестр, с выступлениями самодеятельных артистов. В некоторой мере прежние обрядовые действия удерживаются в играх детей тех семей, где старшее поколение рассказывает об этом молодым (игры с выпеченными птицами, завивания венков, «кумления», катания яиц).

Как массовое явление сейчас бытует лишь обрядовая еда. Традиционные блюда готовят пожилые люди, но и женщины среднего поколения приобщаются к старинной кулинарии, которая представляет собой вершину национального кулинарного искусства. Давая возможность каждой хозяйке проявить свои способности, обрядовая еда, принимаемая в радостной, праздничной обстановке, в кругу родных и близких, обогащает повседневный быт, а потому особенно ценится. Семейные рецепты блюд бережно сохраняются и передаются от поколения к поколению.

Праздник Русской березки. На основе некоторых сохраняющихся традиций проводятся праздники Русской березки, получившие широкое распространение. Их предпочитают устраивать в местах отдыха возле селений, где прежде собиралась молодежь: у реки или озера, в рощах. Если в прежних троицких обрядах сочеталась аграрно-трудовая основа с пережитками магических действий и особыми играми девушек, то в современном Празднике березки подчеркивается трудовая тематика. Это — день подведения итогов весенних полевых работ.

Празднование ведется по новым сценариям, разработанным в местных научно-просветительских учреждениях. Основными персонажами в этих инсценировках являются антропоморфные образы, сложившиеся на основе сюжетов песен весеннего обрядового цикла: сама Березка и ее свита — девушки-Веснянки⁴². О дне празднования объявляют по местному радио, а ударникам труда рассылают пригласительные билеты. В роще устанавливают эстраду, украшенную веточками, гирляндами цветов. Иногда перед эстрадой ставят березку, увитую лентами,

убранную венками. Тут же размещают стенды, отражающие трудовые успехи, а также развешивают сатирические листки, фотогазеты под названием «С березовым венчиком», «Ежик» и пр.

Утром в назначенный день по улицам многих центральных селений проезжает машина. Девушки-Веснянки в национальных костюмах, с венками на головах раздают приглашения передовикам производства. Одновременно в некоторых селах парни прибывают яркие таблички на дома, в которых живут знатные механизаторы, доярки, полеводы.

Праздник обычно открывает представитель района или дирекции хозяйства. Он приглашает на эстраду Березку — молодую девушку с веточками в руках. Она вызывает ударников труда и вручает им грамоты, вымпелы, награды, повязывает ленты почета с изображением березки.

Художественную часть организуют работники дворцов культуры и клубов. В одних селениях пионеры поздравляют передовиков производства (с. Барановка Змеиногорского р-на), в других самодеятельные артисты дают концерты по заявкам ударников (с. Сrostки Бийского р-на). После концерта проводятся песенные викторины и конкурсы песен на темы о березке. В некоторых селениях праздник переносится на улицы, по которым девушки проносят украшенное лентами деревце (с. Саввушка Змеиногорского р-на) ⁴³.

Осенние праздники

В предлагаемой статье мы рассматриваем основные праздники годового календарного цикла, которые бытовали в Алтайском Горном округе в начале XX в., и прослеживаем сохранение и изменение прежних традиций в настоящее время с целью выявления общих черт, местных особенностей и тенденций в формировании современных праздников.

Праздник последнего валка. Праздник сложился на основе дожиночных обрядов. Их назначение — обеспечение будущего плодородия почвы и хорошего урожая. Эта часть календарной годовой обрядности у сибиряков была слабо выражена. По сообщениям жителей, в последние дни уборочных работ завивали «бороду» на полях, относили в дома первый сноп или убирали за божницу последние колоски. По окончании уборки готовили традици-

онную соломату⁴⁴. Богатые черноземные почвы и благоприятные природные условия обеспечивали хорошие урожаи, издавна создававшие Алтайскому округу славу житницы Сибири. Это не способствовало сохранению магических элементов в обрядности.

После установления Советской власти в молодых коллективных хозяйствах в особо торжественной обстановке проходила сдача государству зерна нового урожая. «Красные обозы», украшенные кумачом, двигались на приемные пункты, где их встречали представители местных общественных и государственных организаций. Обычай этот, распространившийся по всей стране, стал традиционным. Новая советская обрядность совершенно вытеснила прежние дожиночные обряды.

Праздники, посвященные уборке урожая, мы наблюдали в колхозе «Россия» (ныне колхоз им. А. Я. Шумакова) Змеиногорского р-на. Они отмечают последовательные этапы уборки и сдачи хлеба государству.

В день окончания жатвы проводят праздник Последнего валка. На колхозном поле у оставшегося нескошенного ряда выстраиваются комбайны. Право обмолота последнего зерна предоставляется победителю в соревновании на уборке. Девушки в русских костюмах повязывают ему ленту героя жатвы и подают увитый лентами сноп. Он развязывает сноп и бросает его на полотно подборщика, затем поднимается на комбайн, и машины медленно движутся через поле, завершая уборку. Их встречают девушки в костюмах Золотой осени, на вышитом полотенце они несут пышный каравай и вручают его механизаторам. Девушки повязывают комбайнерам и шоферам ленты Почета с надписью «Участнику жатвы», надевают венки из колосьев и цветов. Руководители хозяйства поздравляют механизаторов с окончанием работ, а участники агитбригады дают небольшой концерт. Под звуки марша колонна комбайнов и автомашин покидает поле. Аналогично проводят этот праздник и в других центральных усадьбах.

В некоторых хозяйствах устраивают День первого валка. Он знаменует начало уборочной кампании. Проводы на уборку начинаются на площади в центре усадьбы парадом техники. Комбайны украшают транспарантами и плакатами. Руководители хозяйств, представители райкомов, почетные колхозники проводят митинг, в котором дают наказания механизаторам. В с. Стародраченино Сорочинского р-на в празднование Первого валка введена

инсценировка, в которой главный агроном вручает хлеб соль самому Урожаю, а затем бригадир сдает ему рапорт о готовности машин к работе. Под звуки фанфар поднимают флаг праздника. Урожай преподносит каравай лучшему комбайнеру колхоза, и колонна выходит в поле⁴⁵.

Следующий этап праздника — проводы Красной колонны с зерном нового урожая. В колхозе «Россия» на центральной площади выстраиваются машины, собираются колхозники, приходят пионеры в парадных формах. Руководители хозяйства напутствуют лучших шоферов, которым предоставлена честь вести машины с первым зерном нового урожая. Пионеры вручают им цветы. Участники колхозной самодеятельности выступают с пением песен о Родине, о труде хлеборобов, об урожае. Играет духовой оркестр. Под звуки фанфар колонна трогается в путь. За ней следует автобус с колхозной агитбригадой. На элеваторе Третьяковского района, в с. Новоалейском, куда прибывает Красная колонна, устанавливается трибуна, включаются репродукторы, непрерывно льется музыка. Пока проводится анализ зерна, участники самодеятельности повторяют праздничный концерт. Анализ закончен. Он показал хорошее качество привезенного зерна. Дирекция элеватора поздравляет колхозников с урожаем, лаборанты выносят пышный каравай, испеченный из свежизготовленной муки. Им навстречу колхозницы несут на полотенце хлеб-соль. Происходит обмен караваем. Звучат песни. Машины с зерном въезжают в ворота элеватора. Сдан первый хлеб. Этим праздником заканчивается годовой цикл старинных и новых празднеств, основанных на пародных традициях.

Календарные обряды — сложное явление. В них находят отражение ранние воззрения человека на природу и позднейшее осмысление отдельных действий. В далеком прошлом аграрно-магическая направленность определяла их содержание, имевшее назначением получение обильного урожая. Роль труда земледельца была отмечена В. И. Чичеровым и вычленена В. Я. Проппом в черед магических обрядов годового цикла⁴⁶. Именно это основное содержание получает развитие в современных праздниках. Смена времен года подчеркивается включением антропоморфных образов Зимы, Весны, Осени и их свиты, состоящей из песенных, былинных и сказочных персонажей, участвующих в торжестве передачи трудовой эстафеты от одного времени года другому. Появление главного героя — Урожая логически завершает последо-

ительность этих инсценировок. Таким образом, создает-ся ритуал целостного годового цикла праздников, посвященных сельскохозяйственному труду.

Включение традиционных обрядовых действий в современные календарные праздники не только обеспечивает живой интерес к ним населения, но является отражением связи поколений и демонстрирует глубокое уважение к освященному веками труду земледельца.

Современные календарные праздники, развиваясь на традиционной основе, выполняют по существу основное назначение прежних аграрных обрядов. Они направлены на повышение результативности сельскохозяйственного труда. В настоящее время это обеспечивается созданием направленного коллективного эмоционального подъема. Те элементы прежних обрядов, которые не соответствуют этим реальным практическим задачам, постепенно уходят из жизни.

Старшее поколение сельских жителей отчасти является приверженцем прежних форм обрядности, воспринятых ими в юности. Поскольку это поколение уже не участвует в общественном труде, прежние элементы обрядности переносятся в семейную сферу. Сочетанием семейных и общественных форм проведения праздников достигается сохранение их массовости. В соответствии с современным уровнем общественного сознания старые формы, лишённые своей идейно-психологической основы, воспринимаются молодежью как игровые, увеселительные элементы. Таким образом, старшее поколение является хранителем и передатчиком народных традиций, на основе которых развиваются новые формы обрядности. Именно одновременным сосуществованием старых и новых форм обеспечивается развитие современных календарно-трудовых обрядов и их жизнеспособность.

Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985; *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974; *Будина О. Р., Шмелева М. Н.* Общественные праздники в современном быту русского городского населения // СЭ. 1979. № 6; *Традиционные и новые обряды в быту народов СССР.* М., 1981; *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982 и др.

Потанин Г. Н. Полгода в Алтае // Рус. слово. 1859. № 9; 12; *Он же.* Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник РГО. СПб., 1864. Вып. 6; *Ядринцев Н. М.* Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ // ЗСОРГО. 1880. Кн. 2; *Швецова М.* «Поляки» Змеингорского округа // ЗСОРГО. 1898. Кн. 26.

- ³ Широков А. Сибирский карнавал // Маяк: Журн. соврем. про-
свещения, искусства и образованности, в духе народности рус-
ской. 1844. Т. 17; Новиков А. Несколько заметок о сибирской
масленице // Сиб. живая старина. 1929. Вып. 8/9.
- ⁴ Гуляев С. И. О сибирских круговых песнях // Отеч. зап. 1839.
Т. 3, вып. 5; Этнографические очерки Южной Сибири: Свадеб-
ный обряд // Библиотека для чтения. СПб., 1848. Т. 90; Исто-
рические песни из Сибири // ИОРЯС. 1904. Т. 9, кн. 1; Былины
и песни Южной Сибири. Новосибирск, 1952. Былины и песни
Алтая. Барнаул, 1988.
- ⁵ Самойлович Е. Я. Библиография литературы для изучения
русских свадебных обрядов в Сибири. Иркутск, 1925.
- ⁶ Сафьянова А. В. Изменение положения женщины за годы Со-
ветской власти: (По материалам Алтайского края) // СЭ. 1973.
№ 2; Липинская В. А., Сафьянова А. В. Свадебные обряды рус-
ского населения Алтайского горного округа // Русский народ-
ный свадебный обряд. Л., 1978.
- ⁷ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян в Сибири
(XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.
- ⁸ Новые праздники и обряды. Барнаул, 1965; Приглашаем на
праздник. Барнаул, 1974; Актуальные проблемы развития куль-
туры Алтая. Барнаул, 1978; Кривонос Я. Е., Фатеева Н. И.
Дни торжеств. Барнаул, 1979 и др.
- ⁹ Экспедиционные наблюдения проводились в Алтайском, Бар-
динском, Бийском, Бурлинском, Змеиногорском, Красногор-
ском, Поспелихинском, Славгородском, Солонешенском, Треть-
яковском и Шипуновском районах и в Горно-Алтайской АО.
Материалы сданы в научный архив Института этнографии АН
СССР. В изучении праздников и обрядов, помимо автора, при-
нимали участие сотрудники Института этнографии: в 1960 г. –
Н. Н. Велецкая, в 1961 г. – Н. С. Полищук. В статье частично
использованы их материалы. Свадебная обрядность изучалась
также А. В. Сафьяновой.
- ¹⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы:
Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977;
Летне-осенние праздники. М., 1978; Исторические корни и раз-
витие обычаев. М., 1983; Виноградова Л. И. Зимняя календар-
ная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типоло-
гия колядования. М., 1982; Соколова В. К. Весенне-летние ка-
лендарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX –
начало XX в.). М., 1979; Пропп В. Я. Русские аграрные празд-
ники. Л., 1963.
- ¹¹ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледель-
ческого календаря XVI–XIX вв. // ТИЭ, 1957. Т. 40; Проблемы
этнографии и фольклора. Л., 1981; Календарно-обрядовая поэ-
зия сибиряков. Новосибирск, 1981; Болонев Ф. Ф. Календарные
обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975 и др.
- ¹² Гуляев С. И. О сибирских круговых песнях. С. 53–72.
- ¹³ Швецова М. «Поляки»... С. 53.
- ¹⁴ АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. Змеиногор-
ский р-н, 1965 г.
- ¹⁵ АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции 1961 г. Мате-
риалы Н. С. Полищук; 1960 г. Материалы Н. Н. Велецкой.
- ¹⁶ Фольклор Западной Сибири. Омск, 1974. Вып. 1. С. 8–10; Ка-
лендарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981.
С. 3–4.

- АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1961 г. Пос. Родина Шипуновского р-на основан русскими и украинскими переселенцами.
- ¹¹ *Посова Г. А.* Язычество и православие. М., 1975. С. 54–55.
- ¹² *Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 93–123.
- ¹³ *Новиков А.* Несколько заметок... С. 176.
- АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1979 г. (с. Верх-Уймонское Горно-Алтайской АО, основано старожилами).
- АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1961 г. Материалы Н. С. Полищук.
- ³ Сообщение педагога музыкального училища г. Барнаула О. А. Абрамовой, 1987 г. Архив автора.
- ¹⁴ *Новиков А.* Несколько заметок... С. 175–178; *Потанин Г. И.* Полгода... С. 259; *Широков А.* Сибирский карнавал. С. 49–54.
- ¹⁵ *Новиков А.* Несколько заметок... С. 175.
- ¹⁶ АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1980 г. (с. Красногорское основано старожилами); *Новиков А.* Несколько заметок... С. 175.
- ¹⁷ *Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 121.
- ¹⁸ *Кривоносов Я. Е., Фатеева Н. И.* Дни... С. 64.
- ¹⁹ АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1980 г. (с. Саввушка Змеиногорского р-на основано старожилами).
- ²⁰ *Кривоносов Я. Е., Фатеева Н. И.* Дни... С. 131–138.
- ²¹ Там же; АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1978 г.
- ²² Там же. 1980 г. (пос. Колывань, основан старожилами).
- ²³ АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1961 г. Материалы Н. С. Полищук.
- ²⁴ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 190.
- ²⁵ *Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 123–129.
- ²⁶ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 200.
- ²⁷ Там же. С. 193.
- ²⁸ АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1960 г. Материалы Н. Н. Велецкой (с. Зеркалы, основано старожилами).
- АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1980 г. (д. Шемонаиха, основана старожилами-«поляками»).
- АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1961 г. Материалы Н. С. Полищук, В. А. Липенской.
- ⁴¹ *Полищук Н. С.* Судьба традиционного фольклора в Алтайском крае: Современный русский фольклор. М., 1967. С. 43–51.
- ⁴² *Кривоносов Е. Я., Фатеева Н. И.* Дни... С. 147; АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1979 г.
- АИЭ. Алтайский отряд Восточнославянской экспедиции. 1980 г. (с. Саввушка, основано старожилами).
- АИЭ. Алтайский отряд Комплексной экспедиции. 1961 г. (пос. Факел Социализма, основан после установления Советской власти).
- Кривоносов Е. Я., Фатеева Н. И.* Дни... С. 147.
- Чичеров В. И.* Зимний период...; *Пронн В. Я.* Русские народные праздники. Л., 1963.



РУССКИЕ ОБРЯДЫ, ОБЫЧАИ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОВИВАЛЬНОЙ БАБКОЙ

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — 20-е ГОДЫ XX в.)

Материалы второй половины XIX — начала XX в. дают возможность восстановить живую картину общественного быта русской деревни, раскрыть взаимоотношения членов одного коллектива в различных сферах жизни, выявить роль обычаев, традиции, общественного мнения, влияющих на эти взаимоотношения и определяющих положение человека в коллективе. В данной статье мы рассмотрим обычаи, обряды и поверья, связанные с традиционным персонажем дореволюционной деревни — повивальной бабкой, охарактеризуем ее место в общественной, обрядовой и практической (имеется в виду реальная помощь повитухи) жизни деревни. Нас будут интересовать различные вопросы: каковы были ее обязанности, как рассматривалась необходимость оплаты деятельности повитухи, формы оплаты, обряды, связанные исключительно с повивальными бабками, и др.

В работе использованы архивные материалы АГО, ГМЭ (фонд В. Н. Тенишева), ЦГИА, ОЛЕАЭ¹, публикации в различных этнографических и краеведческих изданиях и полевые материалы, собранные автором в Псковской, Смоленской, Пермской, Воронежской, Курской областях.

Без повивальной бабки не обходилась ни одна крестьянская семья. Это женщина, которая занималась не только принятием родов, но, главное, умела выполнять необходимые с точки зрения населения процедуры над ребенком и роженицей, сопровождая их магическими действиями. Основными процедурами были: обрезание пуповины (что и определило местные названия повитух — «пупорезка», «пупорезница», «пуповязница»), действия с последом, купание ребенка и мытье роженицы. Все действия повитухи с новорожденным у русских объединялись одним термином — «бабиться» («бабить», «бабничать», «обабливать», «бабкать», «бабчить»).

Повивальная бабка — лицо, которое не избиралось, не назначалось и, как правило, нигде не фиксировалось. Женщина, становившаяся таковой, добровольно принимала на себя определенные, нигде не записанные, но пре-

красно осознаваемые и ею, и тем коллективом, где она практиковала, обязательства. Повивальная бабка не могла отказать в просьбе прийти к роженице. Невозможность отказа от исполнения своих обязанностей определялась не только последующим осуждением окружающих, но и суверенными представлениями: отказ рассматривался как «непростительный грех», который мог повлечь немедленную кару — «повитуха окаменеет»². Как вспоминают бывшая повитуха из Псковской обл. и «функционирующая» до сих пор повитуха из Пермской обл., как бы ни хотелось идти к некоторым женщинам — ни подарка, ни уважения все равно не получишь, — отказать невозможно: зажмуришься и идешь»³.

Обычно источники коротко сообщают о том, что в каждой деревне имеется своя бабка или же несколько одновременно (по-видимому, это зависело от количества дворов), из которых можно выбирать любую⁴. Иногда же территория, на которой практиковала повитуха, определялась обычаем более определенно: «В каждой улице есть своя повитуха и иметь ей пациенток в других улицах строго возбраняется»⁵.

В местах со смешанным конфессиональным составом (православные и старообрядцы) даже при той строгости изоляции в быту по отношению к «мирским», которую соблюдали старообрядцы до недавнего времени, повивальные бабки оказывались лицами «надконфессиональными». Староверы из Псковской обл. вспоминают, что у них и у православных в соседней деревне были у каждого своя бабка, но в случае нужды приглашали к православным бабку из старообрядческой деревни и наоборот. Такую же картину мы наблюдали и в Пермской обл., где иногда в одном селении жили и православные, и старообрядцы разных толков: все они пользовались услугами одной и той же повитухи⁶. Возможно, это связано с тем, что специальные женщины, принимавшие роды и ухаживавшие за новорожденным, появились раньше принятия христианства, во всяком случае, раньше раскола в православии. Кроме того, действия, которые они совершали, не связаны непосредственно с церковной обрядностью, а возможность «осквернения» новорожденного спымало последующее крещение.

Не совсем ясно, существовала ли в XIX в. традиция непосредственной передачи повивальной бабкой знаний и опыта. Есть лишь отдельные сведения о том, что повитухи «в очень редких случаях получают образование у более

старой и опытной бабушки, которая руководит ученицей»⁷. Чаще же в описаниях противопоставляются акушерки и «бабушки-самоучки», которые «все свои знания приобрели, разумеется, одною опытностью, или, лучше сказать, ничего не знают, но по свойственной русскому народу сметливости и споровке эти бабушки бывают искусны»⁸. Практические, а часто и обрядовые знания приобретались во время многочисленных родов, когда роженица знакомилась с приемами, применявшимися повитухами. Элементарные понятия о родовом процессе приобретала каждая деревенская женщина, ухаживавшая за скотом. Некоторые корреспонденты сообщали о передаче специальных заговоров (о чем смотри ниже).

Повитуха — обязательная и, как правило, единственная помощница при родах. По единогласному утверждению очевидцев, к акушеркам, появившимся в деревне во второй половине XIX в., крестьяне обращались крайне редко⁹. Это объяснялось рядом причин. Одна из основных — «многофункциональность» повитухи, которая не только принимала роды, но и оказывала разнообразную помощь по уходу за матерью и ребенком; это и воспитанное веками доверие к повитухе, вера в ее знание магических и практических приемов. Как часто сообщали, крестьянки предпочитали повитух, так как они сразу могли заговаривать грыжу¹⁰. Для суеверных крестьянок имело значение и то, что «акушерки бывают в большинстве девушки, могут неравно и сглазить»¹¹. К тому же употребление при родах акушерских инструментов «большинство считает грехом»¹². Услугами акушерок пользовались, как иногда отмечалось, исключительно богатые и зажиточные люди, поскольку «за акушеркой, живущей за 8—10 верст, пужно послать подводу, приготовить для нее недешевую еду и дать за труды непосильное вознаграждение»¹³. Большую роль играли и социальные причины. Как писал Д. К. Зеленин, изучавший быт крестьян Вятской губ., для крестьянина акушерка все же «барышня» или «барыня», т. е., по крестьянским воззрениям, слабое, беспомощное существо, которой крестьянка не может позволить ухаживать за собой. К этому добавляется «необходимость со стороны роженицы и всей ее семьи стыдиться за свою нечистоту, беспорядок и т. п.»¹⁴

Отзывы о действительной помощи повитух при родах довольно противоречивы. Один из корреспондентов РГО писал, что «едва ли из ста бабок десятая знает что-нибудь в своем деле»¹⁵. Также отзывался и корреспондент из Се-

бежского у. Витебской губ.¹⁶ Скептические отзывы о деятельности повитух вызывались часто заведомой предубежденностью корреспондентов ко всякого рода деятельности, связанной с магией и суевериями. Кроме того, многие приемы, применявшиеся бабкой, не соответствовали правилам медицины и гигиены. Однако как материалы XIX — начала XX в., так и данные, собранные автором, содержат положительную оценку деятельности повитух. Многие женщины 70—80 лет, рожавшие в свое время с повивальными бабками, показывают, что они обладали знанием ряда приемов для облегчения родов и помощь их была весьма существенна. Широко применяли повитухи различные лекарственные травы, в основном кровоостанавливающего действия. При трудных родах повитуха призывала мужа роженицы, а иногда и домашних для оказания помощи и выполнения необходимых, с ее точки зрения, магических действий. При этом все безоговорочно выполняли любые указания бабки, авторитет которой в доме во время родов был непререкаем.

Для многократно рожавших деревенских женщин роды были болезненным, но привычным событием; гораздо более опасным и для ребенка, и для роженицы считалось послеродовое время. Поэтому часто повитуху не звали сразу к началу родов (за исключением первых родов). Иногда просто не успевали, но чаще — из-за суеверных представлений о том, что, чем меньше народа знает о родах, тем они легче будут проходить. Но и в таких случаях бабка непременно должна была прийти для исполнения всех послеродовых процедур. В этом отношении интересны крестильные песни Смоленской губ., относящиеся к тому моменту, когда отец новорожденного (т. е., роды уже произошли) идет за бабкой, кумом и кумою. Отец обращается к ним по очереди и просит каждого исполнить свои обязанности. Бабку он просит прийти «и прибабить ребенка»¹⁷. В корреспонденциях с мест, содержащих описание родильных обычаев, нередко обращается внимание на то, что «после разрешения от бремени родившая приходит домой с младенцем и ложится на печь. Тогда посылают за повивальной бабкой»¹⁸, «женщины зачастую рожают сами и только потом, боясь сглазу, призывают на день или два бабу»¹⁹.

Сразу же после родов повитуха проверяла, здоровым ли родился ребенок, при этом выправляла головку, ноги, смотрела, нет ли вывихов. В описаниях лечебной деятельности повитух отдается должное их умению лечить грыжу

у детей. Д. К. Зеленин, высоко ценивший искусство повитух, писал: «бабушка-повитуха «в кою пору» поправит вам и надсаду (пупок), и вывих, и грыжу у ребенка вылечит мигом какою-нибудь киноварью. Умение «править» в случаях надсады или вывиха у некоторых деревенских повитух доведено до совершенства... Медицина этих доморощенных повитух-лекарок, создавшаяся на почве этой же самой деревенской жизни, вполне к ней приложима...»²⁰

Практическая помощь обязательно сопровождалась магическими действиями и заговорами. Важно отметить, что необходимое знание их и применение ни в коей мере не делало ее в глазах окружающих носителем магической силы, которой обладали ворожеи и колдуны. Напротив, часто подчеркивается, что повитухами бывают «женщины набожные»²¹. Одна из основных функций повитухи при родах — защита новорожденного и роженицы от нечистой силы, поэтому деревенские бабки широко пользовались христианской атрибутикой соответствующего назначения — ладаном, святой водой и молитвами. Их заговоры обычно включают обращение за помощью к различным святым: Зосиме и Савватию, Анне-пророчице — «как к скорой и усердной помощнице», Кузьме и Демьяну, пресвятой Богородице²². Иногда в заговорах повитуха выступает как посредница между новорожденным и охраняющими его святыми: «На море Окияне, на острове Буяне, у реки Иордана, стоит Никитий на злых духов Победитель и Иоанн Креститель. Воду из реки Святой черпают, повитухам раздают и приказывают: «Сбрызните и напойте этой водой родильницу и младенчика, некрещеного, по крещеной порожденного»²³. Но своей главной покровительницей и помощницей, по материалам из разных губерний России, они считали «бабушку Соломонида» (Соломею, Соломонию)²⁴. По народным представлениям, Соломея совершала все те же действия с младенцем Христом, которые должна была исполнять деревенская повитуха. Очень показателен в этой связи рассказ деревенской повитухи из Орловской губ. Бабка-повитуха жалуется, что хлысты «гребуют» ею, так как она имеет дело с родовой грязью. В оправдание своей древней профессии она и обращается к христианской легенде: «Што роженицам помогать, так это сам Господь указал: родила Божья Матушка от Святого Духа, а бабушка Соломонида при ей была и в муках ей помогала, поэтому и на иконах она на втором месте около Богородицы и молитву ей читаешь:

«Помяни, господи, царя Давида и бабушку Соломониду». Так-то. Самим господом богом указано, чтобы нам, бабушкам, роженицам помогать, потому что только скотина сама себя ослабляет, а хрещеному человеку этого делать никак не можно»²⁵. Поэтому в заговорах-молитвах роженицы просили: «Пресвятая Богородица, отпусти матушку Соломониду, не погнушайся еже грешной, помоги мне при родах»²⁶. К ней обращались повитухи за помощью: «Бабушка Соломонида, приложи рученьки рабе божьей (имя)»²⁷; «бабушка Соломонида, Христа повивала — помоги»²⁸. Иногда Соломонида лишь упоминается как лицо, совершавшее действия, аналогичные действиям повитухи или способствующие здоровью роженицы и ребенка: «Бабушка Соломонида, Христова приемница, Христа парила, ножки-ручки правила, нашему младенцу парку оставила»²⁹; «Шла бабушка Соломонида из-за моря, несла два кузова здоровья. Споткнулася, упала, на кости попала, никому ничего, а (имя родильницы) весь кузовок»³⁰.

Интересны заговоры, в которых совершаемое одновременно повитухой действие переносится на Соломониду: «Не я тебя, младенец, принимала, не я тебя омывала, а бабушка Соломонида»³¹; «Не я тебя мыла, не я тебя парила, — мыла тебя, парила бабушка Соломонеюшка»³². «Не я тебя парила, не я тебя правила, — тебя парила, правила бабушка Саламанидушка, она тебе приговаривала: «Рости, мое дитяtko, по часам, по минуточкам»³³.

К сожалению, многие магические обряды и заговоры, сопровождавшие роды, не фиксировались собирателями; иногда этому мешало скептическое отношение к деревенским суевериям, но чаще — трудность сбора материала. Как сообщал один из корреспондентов бюро В. Н. Тенишева, «сведений о родильных обрядах не удалось получить, потому что обряды эти составляют профессиональную тайну деревенских повитух»³⁴; «заговоры повитухи держат в большом секрете и передают друг другу устно, при этом приказывают, чтобы не рассказывать его неповитухам»³⁵.

Родами и оказанием первой помощи не ограничивалось пребывание повитухи в доме у роженицы. По наиболее распространенной традиции повитуха жила или проводила большую часть дня у роженицы в течение трех дней³⁶. В некоторых местах это время увеличивалось до семи или девяти дней³⁷. На протяжении этого времени основная обязанность повитухи — купание роженицы и ребенка (отсюда очень распространенное в источниках ука-

зание на то, что «повитуха должна уйти только после трех бань»³⁸), а также «надзор» за тем, чтобы никто не «испортил» ребенка или роженицу. Это тем более понятно, что до крещения (которое старались совершить как можно быстрее) ребенок, а вместе и его мать считались незащищенными от всякой порчи. Поэтому повитуха и находилась вместе с роженицей и новорожденным в бане (месте, по представлениям крестьян, весьма нечистом), не отходила от них при посещении посторонними лицами и т. д.

Кроме того, повитуха оказывала и практическую помощь роженице. В дом к роженице она часто шла не с пустыми руками: «несла хлеб и пару яиц»³⁹, «что-нибудь для ребенка — пеленку чистую, тесемку, приголовник, мятышек и мыльце»⁴⁰ и т. д. Характер, объем помощи зависел и от традиций, и от необходимости оказания помощи. Д. К. Зеленин, характеризуя роль повитухи в пригласившей ее семье, писал: «Деревенская повитуха не только поможет бабе родить, но и поднимет ее с постели, если это потребуется, и поправит ее, и попарит ее и ребенка, приготовит даже за нее обед, подоит корову и т. д. В тех случаях, когда в крестьянской семье только одна взрослая баба, бабушка повитуха играет вместе с тем и роль хозяйки, то есть исполняет все необходимые по дому работы до тех пор, пока роженица не будет в состоянии работать сама»⁴¹. Эти описания подтверждают и сообщения из других губерний России⁴².

В 20-е годы XX в., как вспоминают, объем помощи роженице сократился. Но все-таки «бабка и спечет что, и блинов, и салца принесет, а если есть, и пеленки»⁴³.

Повивальные бабки в случае необходимости могли крестить новорожденных. В сообщениях из разных мест читаем, что «если новорожденный окажется очень слабым, то бабка крестит его в горшке по-своему»⁴⁴; «бабушка крестит ребенка домашним способом, для того берет «святую воду», и разбавляет ее с простою водою в обыкновенной тарелке. Затем она поливает ребенка три раза и говорит после каждого раза: «Во имя Отца, во имя Сына, во имя Святого Духа. Аминь» — и дает ребенку имя»⁴⁵. Особенно это было принято в отдаленных и раскольничьих селениях. После революции крещение ребенка повитухой еще более распространилось в связи с уничтожением церквей. Рожавшие в те годы женщины вспоминают, что «бабка побрызгает святой водой и имя дает»⁴⁶. Как мы видим, основное в действиях бабки — очищение водой, чтение молитвы и, главное, наречение имени. Та-

кое крещение, совершавшееся, как говорили крестьяне, «от большой беды», не заменяло церковного⁴⁷. В случае, если ребенок оставался жив, священник довершал обряд без погружения в воду и нарекал именем, которое дала повитуха.

Церковные правила не только не запрещали подобные действия, но вменяли в обязанность священникам объяснять «всем мирянам, а особенно повивальным бабкам», что в опасных для состояния младенца случаях они должны окрестить его «путем троекратного погружения или обливания водой трижды с произнесением определенных слов»⁴⁸. Разумеется, церковь вынуждена была поручить крещение повитухе (по церковным правилам, женщины не совершали религиозных обрядов), чтобы избежать случаев смерти неокрещенных младенцев. Но, возможно, наречение имени и совершение определенных религиозных обрядов входило в обязанности повитухи и в дохристианском обществе, приобретая постепенно, по мере укрепления в народном сознании представления о необходимости православного крещения, характер христианского обряда. Очевидно, что в этом случае церковь стремилась контролировать обрядовые действия повитухи, чтобы не допустить искажения смысла церковного таинства. А такие случаи, видимо, были нередки. Так, например, сообщалось, что бабка «крестит» ребенка до рождения, чтобы он легче родился, при этом «три раза осеняет крестом чрево» и кропит святой водой. Такой ребенок считался «получившим крест», и его хоронили по общим правилам⁴⁹. Нередки были случаи, когда бабки налагали имя на мертворожденных, что категорически запрещалось.

В отношении крестьянства к повивальным бабкам большую роль играла вера в магическую связь между ними и повитыми ими детьми⁵⁰. Прежде всего это находило отражение в выборе повитухи, личные качества которой должны были соответствовать существовавшим представлениям. Не каждая женщина могла стать повитухой. Деревенская бабка — всегда пожилая женщина, иногда более определенно указывается, что у нее «не должно быть уже месячных очищений»⁵¹, и она «не должна сама носить детей»⁵². Девушки, «хоть и очень старые, повитухами быть не должны»⁵³. Предъявлялись требования и к ее поведению: «Бабка должна быть безупречного поведения и отнюдь не замеченная в неверности мужу»⁵⁴. В некоторых местах считали, что повивать не могли «мужские жены», а лишь вдовы, т. е. исключалась возможность

половой жизни⁵⁵. Безнравственность поведения повитухи, по мнению крестьянства, приводила к тому, что «повитые ею дети не будут жить» либо родятся больными: «желт на ребенка нападет на 40 дней, косолапые бывают»⁵⁶. То же самое мы встречаем и у белорусов: «Бабкою должна быть непременно женщина пожилая, незамужняя или не живущая с мужем и хорошего поведения; в противном случае ее считают нечистою и недостойной быть бабкой»⁵⁷.

Нарушение принятых в данной местности норм поведения могло навсегда погубить репутацию повитухи и лишит ее доверия односельчан. В этой связи интересно сообщение корреспондента из Калужской губ. Он пишет, что «в данной местности все старухи понеделничают, то есть не едят в понеделник скоромного, чтобы при родах рука была легче. Одна повитуха, долгое время практиковавшая во всей здешней округе, забывшись, съела при людях скоромного в понеделник, а через то ее никто не стал приглашать, так что она совсем лишилась практики»⁵⁸.

Профессиональному искусству повитухи была свойственна определенная этика: такая женщина должна была все свое знание и умение направлять исключительно на сохранение жизни ребенку. Как вспоминают пожилые женщины, в 20—30-е годы были бабки, «которые умели делать аборт, но ни в коем случае не те, которые бабились»⁵⁹. Одно подозрение на нарушение профессиональной этики могло лишит повитуху доверия окружающих. Так, например, сообщали, что «есть такие бабки-повитухи, просят их к беременным от незаконного сожителства, при них рожают мертвых, а у законных жен — дети рождаются живыми. Народ относит это к случаю, но повитух этих свои однодеревенские все-таки не приглашают»⁶⁰.

Иногда при выборе повитухи обращали внимание на то, «счастлива ли она в своем семействе»⁶¹. Избегали приглашать для повивания бездетных женщин или таких, у которых свои дети умирали, так как, по поверьям, ребенок при такой бабке родится мертвым⁶².

Большое значение придавалось и тому, живут ли принятые повитухой дети; если же они умирали, то считалось, что и «новорожденный, принятый ею, не будет жить»⁶³. В таких случаях женщины предпочитали «родить без участия бабки, чем приглашать такую»⁶⁴. Жизнеспособность новорожденных свидетельствовала о том, что у повитухи, как говорили, «легкая рука» и что все необходимое — как магические акты, так и медицинский уход — было сделано должным образом. С этим связан су-

ществовавший местами обычай приглашать в семью одну и ту же бабку. Так сообщали, что «мужчины по возможности стараются, чтобы принимала у них детей одна бабка, и, если даже они в ссоре с ней, все-таки просят ее; если она откажется, только тогда зовут другую». В случае временного отсутствия «своей» повитухи суеверное опасение повредить ребенку, пригласив другую бабку, приводило к тому, что «ребенку не завязывали пуповину в течение 10—12 часов и более»⁶⁵.

Широко бытовало представление, что все слова и действия повитухи могли отразиться на поворожденном. Так, например, в Тверской губ. на вопросы священника — мальчик или девочка — должна была отвечать одна бабка, и «если на вопрос священника она ответит наоборот, то домашние заранее оплакивают дитя, а бабка лишается своего звания. Горе ей, если ребенок умрет; она должна покинуть вовсе свое занятие»⁶⁶. Это распространялось и на действия, не связанные непосредственно с родами и ребенком. По распространенным поверьям, повитуха не должна была обмывать покойников, так как это повлечет гибель детей, принятых ею. Интересно сообщение из Пермской губ., показывающее отношение церкви к подобным суевериям. К священнику пришла пожилая женщина с жалобой на то, что ей «не велят обмывать покойников, так как я баблюсь». Священник постарался объяснить ей, что в правилах православной церкви подобного запрещения нет⁶⁷.

Интересны поверья крестьянства о загробном воздаянии повитухе, в которых чувствуется двойственность отношения к ее профессии. С одной стороны, повитуха постоянно имела дело с «нечистым», по понятиям окружающих, актом — родами. В приводимой С. В. Максимовым легенде муж предостерегает жену-повитуху: «Напрасно ты, баба, ходишь по этим самым пововам-то, там всяко может случиться, пожалуй еще согресишь»⁶⁸. На повитуху распространялась сопутствующая родам обрядовая «нечистота». В то же время она — охранительница, в основном с помощью молитв и заговоров, матери и ребенка. Сложность отношения к повиванию определяла разнообразие и противоречивость поверий о магической связи между повитухами и принятыми детьми, а часто и роженицами на «том свете».

Приведем некоторые примеры. В Смоленской губ. верили, что «старухи, исполняющие обязанности баб-повитух, будут таскать на том свете пупы принимаемых ими

детей в фартуке, поэтому каждой бабе необходимо во время своей жизни подарить хоть одному нищему мешок, который ей по смерти пригодится для ношения пупов»⁶⁹. В Московской губ. считали, что бабушка «не понесет даже тех страшных наказаний на том свете, которые назначены нам, грешным. За нее молятся дети и бог снисходит к их молитвам»⁷⁰. Двойственность отношения проявлялась иногда и при похоронах повитухи. Так, сообщалось, что в «Шенкурском у. повивать считается грехом». Повитухе «на том свете нужно выжать целое поле шипицы. Поэтому каждая роженица должна положить ей в гроб варезжки, чтобы руки не колоть»⁷¹. В Саратовской губ. «умершей повитухе женщины, у которых она повивала, обматывают руки лентами, по которым умершие младенцы узнают ее и прислуживают»⁷².

Пребывание повитухи в доме у роженицы, характер ее деятельности, послеродовая «нечистота» ее и роженицы требовали, по представлениям крестьянства, обязательного последующего очищения. На большей части территории расселения русских, во всяком случае во всех центральных, южных и западных губерниях, очищение это достигалось при помощи обряда «размывания рук». Обряд не имел твердо установленных сроков. По наиболее распространенной у русских традиции он совершался на 3-й день после родов и завершал пребывание повитухи в доме⁷³. Местные традиции определяли и другие сроки: «позже 3-х дней»⁷⁴, на 9-й день⁷⁵, на 12-й⁷⁶. В западных уездах России, так же как и у соседних белорусов, обряд часто исполнялся сразу же после крестин⁷⁷.

Суть обряда вкратце такова: водой, в которую часто добавляли различные, несущие определенную смысловую нагрузку предметы, мать и бабка поливали троекратно друг другу на руки и просили взаимно прощения. После этого повитуха могла идти принимать следующего ребенка. Совершение обряда давало возможность роженице вернуться к повседневной жизни (полное очищение, по церковным, а часто и бытовым представлениям, совершалось с принятием молитвы 40-го дня). Как писали очевидцы, «обряд сей считается столь священным между поселянками, что и по прочтении очистительной молитвы священником ни та ни другая не берутся за свечи, за иконы, доколе не совершалось странного сего обряда»⁷⁸. Как это часто бывало, подтверждение традиционности и универсальности существующего обычая крестьянство искало в трактуемых по-своему евангельских сюжетах.

Так, из Курской губ. сообщали, что местные крестьяне убеждены, что «сама Божья мать по рождении Спасителя размывала так же руки с бабушкой Соломонией». Иногда также считали, что несовершенство обряда приведет к тому, что «на том свете руки по локоть будут в крови»⁷⁹.

Обряд размывания совершался либо в бане, либо в доме; иногда в источниках уточнялось, что участники обряда должны стоять под матицей⁸⁰, под святыми⁸¹, на пороге избы⁸². Чаще в исполнении обряда участвовали только повитуха и роженица, иногда специально оговаривалось, что, «кроме них, никого не должно быть в хате»⁸³. В других случаях традиция не требовала изоляции основных участников обряда и очищение распространялось на «всех присутствующих и принимавших участие в родах»⁸⁴.

В восточной части Псковской губ., как и в Тверской, обряд происходил в первый день после родов вместе с мытьем роженицы в бане: «При входе в баню бабка подает на каменку и вскидывает туда хмель», после чего все моются. Затем бабка «обмоет рубашку родильнице, а сия последняя поливает воду на руки бабке, держащей в это время руки над сковородкой, на которую положено три небольших камня»⁸⁵.

При единой смысловой нагрузке локальные варианты исполнения обряда значительно отличались. Как общую тенденцию можно отметить, что в южных и частично западных губерниях обряд более насыщен магическими действиями и имеет много общего с украинским вариантом.

Обобщая имеющиеся у нас описания, можно выделить приблизительный инвариант обряда для этих мест. Повивальная бабка наливала в какую-либо посуду воду, при этом что-то шептывала, в нее добавлялись три горячих уголька, «святая вода и какие-то зерныта»; затем повитуха и роженица становились на топор и веник⁸⁶, на топор или свечку⁸⁷. Затем бабка лила роженице на руки воду так, чтобы вода текла до локтей; роженица подхватывала воду с правого локтя левою рукою и пила ее, а затем лила воду на руки бабке, та делала то же самое⁸⁸.

Обряд обязательно включал троекратное извинение роженицы «за то, что прачинила хлопоты родами» и благодарность за оказанную помощь. В других случаях обряд предусматривал взаимные извинения: так в Рославльском у. «родильница, кланяясь бабке в ноги, проси-

ла: «Баб, прости меня и в други, и в трети». Бабка отвечает: «Бож тебя прощаить — и я прощаю». Затем с теми же словами извинения бабка сливает роженице, но не кланяется ей в ноги»⁸⁹.

Размывание рук могло ограничиваться просто взаимным поливанием воды роженицей и бабкой. Употребление же атрибутов предохранительной (топор, угли) и продуцирующей (овес, жито, хмель, лапша, яйцо) магии расширяло смысловое значение обряда очищения. Продуцирующее значение усиливалось иногда и приговорами повитухи. Так, например, при умывании родильницы водой, куда были положены овес, яйцо и хмель, бабка говорила: «Как хмель легок, та крепок, так и ты будь такая же, как яичко полное, так и ты полная, как овес бел, так и ты будь бела»⁹⁰. Обряд размывания рук обязательно заканчивался тем, что роженица делала повитухе подарок.

Там, где специального очистительного обряда не существовало, идея о необходимости очищения часто реализовывалась в обязательном одаривании повитухи мылом (мыло и полотенце — это обычные, если не единственные компоненты подарка при размывании рук). Как пишет исследователь быта русских на Печоре В. М. Мартынов, «как бы ни была бедна роженица, бабушке непременно в каждом доме дается кусок мыла в 1 ф. весом: «Ты у нас, бабушка, испачкалась, вот тебе, бабушка, мыло»⁹¹.

Теперь мы обратимся к рассмотрению очень важного вопроса, переводящего нас в сферу традиционных внутридеревенских отношений, — к вопросу о формах, размере, обязательности оплаты трудов повивальной бабки. Ни юридические законы, ни обычное право не регулировали это. Нам не встретилось ни одного упоминания о том, что повитухи обращались или могли обратиться куда-нибудь с жалобами на недостаточность или отказ оплаты. Принятые по этому поводу нормы поведения мы можем включить в широкий круг этических норм деревенской жизни, «регулирувавшихся не юридическими установлениями, а почти исключительно общественным мнением»⁹².

Источники не дают полного единообразия в описании размера и форм вознаграждения. Это зависело от местной традиции и от характера оказываемой помощи, от состоятельности семьи и т. д. Анализируя имеющиеся у нас данные, мы можем рассматривать повивание детей как профессиональное ремесло, требующее и навыков, и значительных затрат времени. К тому же повитуха не могла

отказываться от приглашения, ссылаясь на свои неотложные дела. Естественно, что при такой занятости она не могла полноценно вести свое хозяйство. По понятиям крестьян, повитуха зачастую и нужна была в доме для оказания помощи роженице, чтобы не отвлекать других женщин от повседневных забот. Как вспоминала одна из пожилых женщин: «Конечно, и свекровь была, и могла помочь, но у свекрови хозяйство»⁹³. Возможно, причина того, что повитухами были в основном вдовы, не только требование чистоты, но и стремление женщины, оставшихся без мужа, найти дополнительный источник существования. В документах часто подчеркивается, что повитухи дорожили своей репутацией у односельчан, стремились сохранить практику, а соответственно и доход. Подтверждение тому, что повивание детей приносило некоторый доход повивальным бабкам, находим и в косвенных источниках. Так, например, в быличке о том, как повитуха ходила повивать к черту, говорится, что «старуха, не имея работы, пожелала бабиться, хотя бы и у черта, только бы что заработать»⁹⁴.

Оплата трудов повитухи почти на всей территории расселения русских складывалась из индивидуального вознаграждения, получаемого от роженицы, и коллективного. Своеобразие форм оплаты в том, что и индивидуальное (чаще) и коллективное вознаграждение облекалось в обрядовую форму. Как мы уже упоминали, обряд мытья рук заканчивался обязательным одариванием повитухи. Подчеркиваем, что не только в XIX — начале XX в., но и позже, в 20—30-е годы XX в., по крестьянской терминологии, отражавшей и соответствующие представления, повитухе не платили, ее *одаривали*. По наиболее распространенной у русских традиции⁹⁵ в подарок повитухе обязательно входили предметы, как бы дополняющие очищение: мыло и полотенце, а также хлеб. Во второй половине XIX, а особенно в конце XIX — начале XX в. подарок дополнялся небольшой суммой денег⁹⁶. Приведем некоторые примеры: в Кунгурском у. все вознаграждение ограничивалось мылом и несколькими аршинами холста⁹⁷, в Саратовской губ. «роженица падает бабушке в ноги и дарит ей мыло и кофту или деньгами 30—40 коп.»⁹⁸; в Новгородской «родильница дарит бабке платок или ситцу на рукава»⁹⁹; в Смоленской — «холстинную наметку длиною в 4—5 аршин — руки вытирать»¹⁰⁰, в Курской — «холст, хлеб, солонку соли и копейки 3 серебром»¹⁰¹, в Оренбургской — «1 ф. мыла и сколько-нибудь

денег»¹⁰² и т. д. Совпадение обряда и подарка в таких случаях было столь традиционно, что несовершенство обряда влекло и отсутствие подарка¹⁰³.

Там, где обряд размывания не был принят или, как это замечалось в начале XX в., исчезал, вознаграждению все же следовало и состояло обычно из тех же предметов. Повитуха в таких случаях получала подарок от роженицы либо на крестильном обеде, обычно по окончании обеда (что не исключало и подарка при размывании рук), либо когда оканчивалось ее пребывание в доме роженицы. Но и этот срок мог варьировать, особенно в 20—30-е годы XX в. Как косвенную форму оплаты можно рассматривать и принятое, особенно в зажиточных семьях, угощение повитухи: ее «кормят лучшими, сколько могут, кушаньями, поят чаем с сахаром, так как бабушка является во всяком доме желанной гостьей»¹⁰⁴.

Таким образом, мы рассмотрели, как расплачивалась с повитухой пригласившая ее семья. Взаимоотношения повивальной бабки и семьи, где она приняла ребенка, опиравались исключительно на обычай. Традиционные нормы поведения определяли обязательность подарка — «грех непростительный, если не подаришь». В то же время повитуха не должна была требовать больше, чем могла дать семья. В источниках обычно подчеркивается, что каждая семья давала повитухе «по состоянию»¹⁰⁵.

Обратимся теперь к рассмотрению коллективной оплаты повивальной бабки, которая происходила обычно на крестинах. Празднование крещения («крестины», «крезьбины», «кстины») включало множество магических действий, семантика которых связана с актом рождения. Этим, наверное, и объясняется роль в крестильном цикле основного персонажа родильной обрядности — повивальной бабки. По имеющимся у нас данным можно судить, что повитуха в день крещения выполняла как бы роль церемонеймейстера значительной части действий обрядового (нецерковного) и необрядового характера, происходивших в доме. Она купала и пеленала ребенка до крещения, давала напутствия кумовьям, принимала у кумовьев окрещенного младенца и т. д., сопровождая часто все это заговорами.

На самом крестильном обеде у повитухи разнообразные обязанности. Иногда к ней переходило все руководство обедом: «она готовит печь, кушанья, приглашает гостей и является полной хозяйкой при угощении»¹⁰⁶.

Повитуха вместе с кумовьями — основные действующие

щие лица, исполнители разнохарактерных обрядовых действий и в то же время объекты некоторых из них. Центральное место по количеству и разнообразию сопутствующих действий и по значимости в народном сознании занимают обряды, связанные со специальным ритуальным кушаньем — кашей, которую готовила (или хотя бы подавала) повивальная бабка, — так называемая бабина каша¹⁰⁷. Обряды эти были известны почти на всей территории Европейской России; отсутствие или, возможно, слабая степень их бытования характерны для северных и северо-западных губерний. В этих местах крестильная трапеза вообще упрощена. В описаниях даже при упоминании ритуального кушанья — каши или иногда личности какие-либо обрядовые моменты не отмечаются. Обряды с «бабиной кашей», аналогичные русским, существовали у белорусов¹⁰⁸ и у украинцев — жителей северных губерний Украины¹⁰⁹. В некоторых губерниях, например в Тверской, терминология основного обрядового кушанья переносилась на весь крестильный обед, получивший название «каша».

В данной статье мы не ставим целью рассмотрение всех обрядов, связанных с «бабиной кашей». Остановимся лишь на двух моментах, поскольку они имеют непосредственное отношение к обрядовой и социальной характеристике повитухи.

Обрядность крестинного обеда насыщена магическими действиями и приговорами, пожеланиями, цель которых — обеспечение жизни и здоровья не только родившемуся ребенку, но и всему живому. Как пишет Н. Гаврилюк, анализируя соответствующие обряды у украинцев, «в народном представлении человеческая жизнеспособность и деторождение ассоциировались с плодородием земли, особенно хлебных растений, и домашних животных»¹¹⁰. На крестинном обеде все обряды, все формулы-пожелания, характерные для магии плодородия, сближающие праздник рождения ребенка с аграрными праздниками, концентрируются вокруг «бабиной каши», к тому же повитуха — обычный их исполнитель (иногда те же функции переходят к куму). Особенно характерны эти обряды для южных и западных губерний России. Поднимая горшок с кашей, повитуха произносит: «Водись на полоке (кровати) ребятки, под полоком телятки, под печкой поросятки, на полу цыплятки. А мой внук расти высоко-высоко»¹¹¹. Или: «Сколько всего в таргу, столько б было в этом дому; хлебушко б родился, скоток водился, а младе-

нец велик рос и счастлив был»¹¹². После чего повитуха обычно разбивала горшок. Подобные пожелания: «Роди, бже, а маих унучкуу жита, пшаницу и усякую пашницу»¹¹³, — сопровождавшиеся разбиванием горшка, характерны и для украинской и белорусской крестильной обрядности.

Обряды с «бабиной кашей» обязательно включали сбор денег, известный во многих местах под названием «продавать кашу». Вариативность исполнения, а, судя по описаниям, в каждой местности существовали свои нюансы обряда, не мешает уловить суть происходившего: перед нами, несомненно, древняя форма коллективной оплаты повитухи. Не случайно и то, что обряд «продажи каши» происходил на крестильном обеде. Коллективное празднование крестин с приглашением родных, соседей, знакомых ученые с достаточным основанием рассматривают как «остаточную форму семейно-родовой трапезы (позднее общинной)»¹¹⁴. Основное денежное вознаграждение повитуха получала именно «на кашу» от присутствующих гостей и домочадцев (исключение — роженица, которая, даже если присутствовала на крестинах, в сборе денег не участвовала). Размер взносов зависел, конечно, от зажиточности присутствовавших. Так, например, указывалось, что на крестинах «собирает бабка на свою долю за кашей с кумовьев и гостей до рубля, а когда зажиточные кумовья — и больше. Родильница же платит ей один только сарафан да пирог»¹¹⁵. Корреспондент из Смоленской губ. отмечал, что «и на самых бедных крестинах бабка собирает копеек тридцать денег, что составляет ее доход, ради которого она идет к родильнице»¹¹⁶. Сбор денег «на кашу» можно рассматривать не только как вознаграждение повитухе за ее хлопоты по отношению к конкретному ребенку, но и как коллективную оплату ее бывшей и будущей деятельности, поскольку все или почти все из присутствовавших пользовались ее услугами. В то же время это отражение родственных, соседских, одноподеревенских связей, в сферу которых вступает новорожденный и которые реализуются в благодарности повитухе за ее труды по отношению к новому члену коллектива. В свою очередь и повитуха, усвоившая с детства нормы и понятия деревенской жизни, в обрядовых приговорах-напутствиях высказывает точку зрения крестьянского общества на будущее новорожденного; содержание этих приговоров говорит о том, какое большое значение в крестьянской среде придавалось общественному

мнению: «Расти отцу на украшение, матери на утешение, а всему миру на честь-хвалу, на прославление»¹¹⁷; «Нехай мой внучек чтоб велик рос, да счастлив быв, батьке с маткою на радость, а людям на «поввагу», то есть на уважение»¹¹⁸.

Обрядовое оформление сбора денег было столь традиционным, что сохранялось даже в тех случаях, когда крестины ограничивались угощением кумовьев и бабки¹¹⁹. В этой связи интересно воспоминание жительницы Смоленской обл., которой во время войны довелось принимать ребенка у поляков на западе области. Когда зашла речь о благодарности, женщина эта объяснила хозяевам, что у нее дома «принято благодарить бабу на кашу». Хозяева делали кашу, которую она застилала платком и все кидали деньги¹²⁰.

Коллективная оплата повитухе иногда имела и иное обрядовое выражение. Так, например, в Билимбаевском заводе (Пермская губ.) сбор денег приурочивался не к крестинам, а к принятому у всех русских проводыванию роженицы женщинами деревни. Каждая из приходивших приносила «на зубок деньгами для новорожденного, каждая по своему состоянию, деньги эти поступают в пользу бабушки-повитухи»¹²¹.

Часто благодарность за оказанные при родах услуги не исчерпывалась перечисленными способами оплаты. Повивальным бабкам, особенно пользовавшимся популярностью, помогали и тогда, когда они становились нетрудоспособными. Такая помощь могла быть как индивидуальной (женщины носили еду, по праздникам — пироги), так и коллективной. Как вспоминают жители д. Баркановской Вожегодского р-на, «мужики распахивали бабке полоску, она ведь не могла, а все ей были благодарны», «кто рожал, кому она помогала, ее добро не забыли, в голодные годы кормили ее». Причем помогали не только те, у кого она когда-то принимала роды. Последнее показывает сохранение традиций коллективной помощи, характерной для русской общины¹²².

Повивание детей создавало определенные, хотя и очень слабо проявлявшиеся в повседневной жизни отношения между бабкой, принятыми ею детьми и их родителями. Как сообщали с мест, «к бабке относятся с большим уважением. Если в доме, где она «бабит», случается свадьба или другой какой пир, то бабку всегда приглашают «на честь», то есть на хлеб-соль»¹²³. Есть отдельные сведения о том, что в случае смерти повитухи на свадьбе

принятых ею детей ее заменяла дочь или кто-либо из женщин «из хаты»¹²⁴. Терминологически эта связь выражалась в том, что бабка звала принятых ею детей, а часто и их родителей «внуками», а они ее «бабушкой». Возможно, это следы каких-то древних представлений об искусственной форме родства с принявшей роды и «бавившейся» (по терминологии XIX в.) женщиной.

Но был один день в году, когда устраивался праздник специально для повивальных бабок, — так называемые «бабины», или «бабьи каши». Это второй день рождества — 26 декабря (по некоторым данным, он приурочивался и к дню рождества Богородицы — 8 сентября)¹²⁵. Генетически праздник этот связан с древними верованиями славян¹²⁶. Взгляд на деторождение и плодородие природы как единое явление объясняет временную соотнесенность «бабиных дней» с двумя крупнейшими аграрными праздниками восточнославянского календаря. Первостепенное значение имело и то, что «в обоих случаях в христианской мифологии действуют «рожаницы», рожаящие богини»¹²⁷.

Обязанный своим происхождением, по мнению Б. А. Рыбакова, языческим «рожаницам», в XIX в., однако, ни семантически, ни в осмыслении исполнителей с древними богинями праздник связан не был. Церковная служба иконе «Помощь в родах», проходившая на второй день рождества Христова, в сознании крестьянства, воспринимавшего божественные роды Марии как вполне реальный акт, имела значение благодарности за благополучное разрешение от бремени. Именно поэтому в центре внимания в этот день находится лицо, реально помогавшее при родах, — повивальная бабка.

Описания празднования «бабиного дня» не слишком многочисленны. В Сургутском крае после молебствия в церкви «роженицы приглашают к себе бабок, дают им денег и угощают их кашей, которую непременно готовят в этот день, почему и праздник носит название «бабьи каши»¹²⁸. В Курской губ. в этот день «многие крестьяне, имеющие детей, с женами вечером ходят к повивальной бабке и приносят ей водку, харч, блюда пирогов или блинов и всякой всячины и здесь едят и пьянствуют часто до бела света»¹²⁹. Еще более праздничным и обрядово-насыщенным был этот день в Смоленской губ. Подробное описание бабиного дня — «бабин» в Рославльском у. оставил В. Н. Добровольский. Бабка основательно готовилась к этому дню: «Берет водку, чинит колбасы, варит

холодец, крупеню, кашу, жарит картофель, курицу, печет блины, пироги, начинка для пирогов делается из каши.» «Внуки, со своей стороны, также несут угощение: булку хлеба, кусок сала, колечко колбасы, кусок сырой говядины и обязательно кашу». В день «бабин» бабка сама обходит своих внуков и приглашает их, те уже заранее начинают готовиться. Интересно, что зовет она из вежливости всех, но приходят только те, у кого она «бабила». В конце угощения бабка несет горшок с кашей и «гости, не евши каши, прежде начинают класть бабе деньги на кашу. Кто больше всех положил, тот имеет право и должен разбить горшок с кашей. Положенные деньги баба забирает себе»¹³⁰. Несмотря на разное обрядовое выражение, «бабин день» имеет ряд общих моментов, которые позволяют говорить о генетическом его родстве с обрядами «бабиной каши» на крестинах. Особенно ярко эта общность обнаруживается в приведенном описании из Рославльского у. В обоих случаях это коллективная трапеза, связанная с рождением детей, включающая коллективный сбор денег для повитухи. (В курском варианте то же значение имело приносимое ей угощение). Причем и на крестинах, и на обеде на «бабин день» кладущие деньги не получают от нее каких-либо одновременных услуг. Ритуальное блюдо — каша — символ плодородия — свидетельствует о единстве обрядов родильно-крестильного цикла с аграрными обрядами русских.

Мы изложили основные поверья, обряды и обычаи, связанные с повивальной бабкой. Основная функция повитухи — принятие родов и забота о ребенке. Но она не только акушерка: деревенская бабка — и необходимая помощница в занятом крестьянском семействе, и защитница, и охранительница матери и ребенка. В отношении к ней сквозят древние магические представления, особенно очевидные в связанных с повитухой обрядах¹³¹.

От умения деревенской бабки во многом зависели жизнь и здоровье рождающегося поколения. Поэтому в отношении к ней прежде всего чувствуются благодарность и почтительность. В то же время важность для крестьянской семьи благополучного деторождения — причина появления требований, предъявляемых к принимающей роды женщине.

Повивание в русской деревне можно рассматривать как профессиональное ремесло. В сельском обществе повитухи занимали определенное социальное положение, что позволило Д. К. Зеленину выделить их как «особый

класс деревенских повитух и знахарок»¹³². Социальные характеристики повитух однотипны на всей рассматриваемой территории, локальные варианты проявлялись в основном в различном исполнении обрядов. Мы не ставили целью рассмотрение множества местных вариантов обрядов и суеверий. В статье изложены основные, с нашей точки зрения, моменты, составлявшие этническую традицию русских. Сравнение материалов середины XIX — начала XX в. с нашими полевыми материалами, охватывающими период приблизительно с начала 20-х годов, а иногда благодаря передаче информации и более ранний, позволяет говорить о двух направлениях одного и того же процесса, связанного с социально-экономическими изменениями в деревне. С одной стороны, происходит явное сокращение магических действий повитухи при сохранении всех практических. Вместе с тем все чаще вместо повитухи, тем более что число их сократилось, для оказания необходимой помощи роженице и ребенку приглашали кого-либо из домашних или соседок. При этом обращение к повитухе оставалось предпочтительным. Многие женщины 70—80 лет вспоминают, что их приглашали к роженице. В таком случае «и родиху помоешь, и в баню сводишь, и тряпки грязные моешь, и живот потрешь». Но исполнение подобных действий, которые они объединяли общим термином «бабиться», по их же представлениям, ни в коей мере не делало их «бабками», т. е. специальными повитухами. Сокращался срок и размер помощи роженице от «бавившей» ребенка женщины — посещение обычно ограничивалось одним-двумя днями; в зависимости от желания она могла приносить пеленки и еду, оказывать помощь по дому и т. д. В целом можно сказать, что если для повитухи существовал неписанный регламент поведения и нарушение его могло осуждаться окружающими, то на приглашенную женщину эта традиция не распространялась. Тем не менее на лицо, приходившее «бабить», нередко переходили основные обряды и обычаи, связанные с повитухой. Соблюдалось, хотя и не всегда, ограничение в возрасте и нормы поведения; сохранялся обряд «размывания рук», обрядовые действия на крестильном обеде с кашей. Также недостойным считался отказ от просьбы прийти к роженице.

Полевые исследования в ряде областей показали, что по мере расширения сети больниц и роддомов почти везде из жизни деревни исчезают одновременно и повивальные бабки¹³³, и связанные с ними обряды. Почти, но не

езде. Например, на западе Смоленской обл., несмотря на постепенное исчезновение повивальных бабок, многие связанные с ними обычаи и обряды сохранились путем условного назначения кого-либо из женщин на роль повитухи. Причем на первый план выступают моменты, характеризующие повитуху как лицо, связанное не столько с родами, сколько с ребенком. Так, в Краснинском и Рославльском районах при возвращении из роддома для первого купания ребенка приглашают какую-нибудь бабушку, иногда это родная бабушка ребенка. Приглашенная приносит пояс, пеленки, платочек «и как моет, и мыло принесет, и полотенце, и все это оставит»¹³⁴. Выбранная в бабки обязательно приглашалась на крестильный обед, где она исполняла обряды, ранее выполнявшиеся повитухой. Так, одна из женщин рассказывала, как она ходила «вместо бабки»: на «кстинах» сидела на куте, подарила родихе на сарафан, ребенку три пеленки, платочек, ленту повивать, а родильница ей — на два платья материю. И на «кстинах» она и на куте прыгала, и наметкой подаренной размахивала, и крали у нее наметку, а она выкупала, т. е. делала все в соответствии с существовавшей здесь традицией крестильного обеда¹³⁵. В настоящее время на роль бабки приглашаются и молодые женщины. В отношении выбора этого лица нет какой-либо традиционности, некоторые современные «правила» возникают буквально на глазах. Так, одна из жительниц д. Красное рассказывала, что соседка звала ее «в бабки», так как она два месяца приходила и купала ее новорожденного сына, но она отказалась. Причина отказа: у соседки у первой девочки была уже «бабка», к тому же еще молодая, значит, ее нужно было звать и к мальчику¹³⁶.

Исполнение роли бабки создает определенные отношения между нею и ребенком, которого она с этого момента называет «внуком», а он ее «бабушкой». Каждый год такие бабки несут ребенку подарок на день рождения, их приглашают на все главные события жизни ее «внука» — «и на свадьбе, и на проводах в армию такая бабка на куте сидит»¹³⁷.

В данном случае древние обряды и обычаи не имеют реальной основы, причина их сохранения лишь традиционность и устойчивость духовной культуры.

Изучение современной жизни русской деревни, возможно, покажет иные варианты трансформации традиционных обрядов и обычаев.

¹ Наиболее полно сведения по интересующей нас теме собраны в фонде этнографического бюро В. Н. Тенишева (Рукописный отдел Государственного музея этнографии, ф. 7). Это ответы корреспондентов на специальную анкету, включающую различные вопросы по народным обычаям и верованиям русских крестьян Европейской России конца XIX — начала XX в.

Аналогичный материал содержится и в ответах с мест на программу Отделения этнографии Географического общества, изданную в 1948 г. Частично ответы опубликованы в изданиях ИРГО. Ценные сведения, частично опубликованные в «Этнографическом обозрении», были собраны Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии, созданным в 1864 г. при Московском университете.

- ² *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицына Курганской волости Сердобского у. Саратовской губ. // ЭО. 1911. № 1/2. С. 253.
- ³ АИЭ. Восточнославянская экспедиция. Псковский отряд. 1982 г. Д. 8064. Тетр. 1. Л. 25 об., Псковская обл., Великолуцкий р-н, д. Захарово; Д. 58. Д. Сафоново; Пермский отряд. 1982 г. Д. 8594. Л. 62, Пермская обл., Чердынский р-н, д. Черепаново.
- ⁴ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 384. Л. 2, Вологодская губ., Усть-Сысольский у.; Д. 240. Л. 2, Вологодская губ., Кадниковский у.; Д. 141. Л. 3; Д. 15. Л. 17, Владимирская губ., Вязниковский у.; ЦГИА. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 20. Л. 33 об., Тверская губ., Каширский у.
- ⁵ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1366. Л. 2, Пензенская губ., Нижнеломовский у.
- ⁶ АИЭ. Псковский отряд. 1982 г. Д. 8064. Тетр. 1. Л. 51, 58, Великолуцкий р-н, д. Сафоново; Смоленский отряд. 1984 г. Д. 52. Л. 1. Сычевский р-н.
- ⁷ *Мартьянов С. В.* Печорский край. СПб., 1905. С. 263. Известный русский этнограф С. В. Максимов писал, что «происхождение ее (повитухи — *Т. Л.*) очень просто: она почти всегда дочь тоже повитухи» (*Максимов С.* Лесная глушь: Картины народного быта. СПб., 1871. Т. 2. С. 11). Возможно, это и бывало в тех случаях, когда одно лицо совмещало функции и повитухи, и знахарки, поскольку умение и знания сельских знахарей часто передавались по наследству. Нам указания о наследовании в повивальном деле не встречались.
- ⁸ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1518. Л. 84, 1897 г. Симбирская губ., Ардатовский у.; Этнографические наблюдения по пути по Волге и ее притокам // Изв. ИОЛЕАЭ. М., 1877. Т. 28, кн. 4. С. 59; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 548. Л. 17, Калужская губ., Мещовский у.
- ⁹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1341. Л. 4, Пензенская губ., Краснослободский у.; Д. 676. Л. 6, Новгородская губ., Белозерский у.; Д. 264. Л. 2, Вологодская губ., Кандиковский у.; Д. 438. Л. 57, Вятская губ., Орловский у.; Д. 1554. Л. 3, Смоленская губ., Вяземский у.; Д. 1411. Л. 8, Псковская губ., Порховский у.; Д. 1222. Л. 1. 1898 г., Орловская губ. и у.
- ¹⁰ *Харузина В. Н.* Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // ЭО. 1906. № 1/4. С. 89; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 890. Л. 9, Олонецкая губ., Вытегорский у.; АГО. Р. 5. Оп. 1. Д. 7. Л. 67, Витебская губ., Себежский у.
- ¹¹ АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 170. Л. 12, 1890 г., Пермская губ., Билимбаевский завод.

¹² ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1726. Л. 15. Тверская губ., Зубцовский у.
¹³ Там же. Д. 1442. Л. 1 об., 1900 г., Рязанская губ., Зарайский у.
¹⁴ Там же. Д. 445. Л. 8, 1899 г., Вятская губ., Сарапульский у.
¹⁵ Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 185.

¹⁶ АГО. Р. 5. Оп. 1. Д. 7. Л. 67.

¹⁷ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893. Ч. 2. С. 3.

¹⁸ Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. С. 183.

¹⁹ Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и поворожденным // ЭО. 1895. № 4. С. 73.

²⁰ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 445. Л. 9, 1899 г., Вятская губ., Сарапульский у.

²¹ Там же. Д. 948. Л. 3, 1899 г., Орловская губ., Болховский у.; Д. 970. Л. 2 об., Орловская губ., Брянский у. Иногда подчеркивается, что «бабки-колдуньи к родам не приглашаются» (ГМЭ. Ф. 7. Л. 97. Оп. 1. Д. 211. Вологодская губ., Грязовецкий у.).

²² Там же. Д. 743. Л. 4, 1898 г., Новгородская губ., Тихвинский у.; Д. 970. Л. 2 об.; Д. 1078. Л. 32, Орловская губ. и у.; Д. 1506. Л. 64, 1899 г., Симбирская губ., Алатырский у.

²³ Там же. Д. 1078. Л. 32, 1898 г., Орловская губ. и у.

²⁴ Соломея, или Соломонида, по популярно на Руси апокрифическому Протосвангслию Иакова – повитуха, которую позвал Иосиф во время божественных родов Марии. В иконописном изображении Рождества Христова она изображалась в белых одеждах, приготовившаяся обмывать младенца Христа. Иногда над изображением бабки-Соломеи ставилась соответствующая надпись: см., например, икону «Рождество Христово» из коллекции ГТГ, инв. № 14550.

С. И. Дмитриева, как нам кажется, без достаточных оснований относит «бабушку-Соломониюшку» северных заговоров к языческим божествам. См.: Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Сбряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 38. В данном случае евангелический персонаж, не имея известных нам языческих прототипов, перешел в народные верования.

²⁵ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1198. Л. 1 об., Орловская губ. и у.

²⁶ Там же. Д. 141. Л. 2, Вологодская губ., Вологодский у.

²⁷ Там же. Д. 676. Л. 6, 1899 г., Новгородская губ., Белозерский у.

²⁸ Там же. Д. 869. Л. 60, Новгородская губ., Череповецкий у.; Смотри также аналогичные заговоры: Быт Тверской губернии Тверского уезда. С. 184; Дмитриева С. И. Слово... С. 38.

²⁹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 16 об., Новгородская губ., Череповецкий у.

³⁰ Там же. Д. 1198. Л. 1 об., 1897 г., Орловская губ. и у.

³¹ Там же. Д. 307. Л. 18, Вологодская губ., Никольский у.

³² Маргынов С. В. Печорский край. С. 264. Смотри также: ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 2, 1897 г., Вологодская губ., Кадниковский у.

³³ Магницкий В. Поверья и обряды (запѹки) в Уржумском у. Вятской губ. Вятка, 1883. С. 19. См. также: ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1732. Л. 9, Тульская губ., Богородицкий у.

Упоминание Соломиды в роли повитухи встречается в заговорах, не имеющих отношения к родам. Так, например, в Орловской губернии существовал такой заговор от волков:

*На море-окияне,
На острове Кургане
Матушка Соломонида
Христа Бога повивала,*

*Камушек о камушек подаряла,
Как камушек закаменеет,
Так у волчиши губиши,
Печенки, селезенки закаменчит.*

ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1075. Л. 1, 1897 г.

ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 799. Л. 7 об., 1899 г., Новгородская губ., Череповецкий у.

³⁵ Там же. Д. 1078. Л. 32, 1898 г., Орловская губ., и у.

³⁶ Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. С. 23; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 440. Л. 80, Вятская губ., Сарапульский у.; Д. 540. Л. 3, Калужская губ., Медынский у.; Д. 1470. Л. 34 об., Санкт-Петербургская губ., Новоладожский у.; Д. 1341. Л. 4, Пензенская губ., Краснослободский у.; ЦГИА. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 20. Тверская губ.; Зеленин Д. К. Описание рукописей ИРГО. Вып. 2. С. 271, Нижегородская губ., 1850 г.; АИЭ. Псковский отряд. 1982 г. Д. 8064. Тетр. 2. Л. 9, Псковская обл., Порховский р-н, д. Боровичи.

Эти сроки нашли отражение и в фольклоре:

*А кумом был компанейщик молодой,
А кумою была вилокурова жена,
А бабка была прядильного двора,
Она три дня повивала меня.*

(Соболевский А.

Великорусские народные песни.
СПб., 1902. Т. 7. С. 57)

³⁷ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1366. Л. 4, Пензенская губ., Нижпеломовский у.; Д. 141, Л. 6, Вологодская губ., Вологодский у.; АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 42, Оренбургская губ., Оренбургский у.; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Изв. ОЛЕАЭ. 1890. Тр. 1. Вып. 1/2. С. 108; АИЭ, Пермский отряд. Д. 8594. Л. 49 об.; Л. 56, Пермская обл., Чердынский р-н, д. Тулпан.

³⁸ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 699, Новгородская губ., Белозерский у.; Д. 434. Л. 5, Вятская губ., Орловский у.

³⁹ АИЭ. Псковский отряд. 1981 г. Д. 7780. Тетр. 9. Л. 12, Островский р-н; Тетр. 2. Л. 17; Тетр. 5. Л. 10, Себежский р-н.

⁴⁰ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1647. Л. 7, Смоленская губ., Рославльский у.

⁴¹ Там же. Д. 445. Л. 9, 1899 г., Вятская губ., Сарапульский у.

⁴² См. например: Там же. Д. 175. Л. 3, 1899 г., Вологодская губ., Грязовецкий у.; Д. 1392. Л. 1 об., 1900 г., Пензенская губ., Саранский у.; АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 42, 80-е годы XIX в., Оренбургская губ. и у.

⁴³ АИЭ. Смоленский отряд. 1982 г. Д. 8303. Тетр. 1. Л. 4 об., Смоленская обл., Духовщинский р-н.

⁴⁴ ЦГИА. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 20. Л. 43, Тверская губ.

⁴⁵ *Степанов В. И.* Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском у., Московской губ. // ЭО. 1906. № 3/4. С. 227.

⁴⁶ АИЭ. Смоленский отряд. 1982 г. Д. 8303. Л. 49 об., Духовщинский р-н, д. Берлизово; Псковский отряд, 1981 г. Д. 7780. Тетр. 8. Л. 4, Гдовский р-н, с. Ремда; Тетр. 9. Л. 17, Островский р-н, д. Горшки.

⁴⁷ В Рославльском у. Смоленской губ. таких детей называли «погруженными», в Великолуцком у. Псковской губ. — «молитвенными». Крещение повитухой избавляло от страшной, с точки зрения крестьянства, опасности умереть некрещеным, особенно безымянным, и разрешало церкви проводить захоронение на общем кладбище.

- ⁴⁸ *Булгаков С. В.* Настольная книга для священноцерковнослужителей. Киев, 1913. С. 976.
- ⁴⁹ *Казимир Е. П.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского у. Бессарабской губ. // ЭО. 1907. № 1/2.
- ⁵⁰ С этим, возможно, связано появление поговорки: «Он по бабушке пошел» (ЦГИА. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 20. Л. 34, 80-е годы XIX в., Тверская губ.).
- ⁵¹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1389. Л. 4, 1899 г., Пензенская губ., Саранский у.
- ⁵² Там же. Д. 699. Л. 11, Новгородская губ., Белозерский у.; Д. 1497. Л. 52, Саратовская губ., Хвалынский у.
- ⁵³ По-видимому, это объяснялось широко распространенными поверьями о том, что присутствие девушки во время родов или даже знание ее о происходящем особенно отрицательно сказывалось на протекании родов. Отчасти с этим (см. выше) связано и нежелание пользоваться помощью девушек-акушеров. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1389. Л. 4, 1899 г., Пензенская губ., Саранский у.; Д. 1518. Л. 5, Симбирская губ., Ардатовский у.; АГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 20, 1898 г., Смоленская губ.
- ⁵⁴ Там же. Д. 434. Л. 5, Вятская губ., Орловский у.; Д. 1222. Л. 2. Орловская губ. и у.
- ⁵⁵ *Магницкий В.* Поверья и обряды. С. 20; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 16, Владимирская губ., Меленковский у.; Д. 1222. Л. 2, Орловская губ. и у.
- ⁵⁶ Быт белорусских крестьян (Витебская губ.). Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 147.
- ⁵⁷ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 540. Л. 5, 1899 г., Калужская губ., Медынский у.
- ⁵⁸ АИЭ. Смоленский отряд. Д. 8303. Л. 102 об. 1982 г., Смоленская обл., Рославльский р-н.
- ⁵⁹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1470. Л. 20. Санкт-Петербургская губ., Новоладожский у.
- ⁶⁰ Там же. Д. 384. Л. 2, 1898 г., Вологодская губ., Усть-Сысольский у.
- ⁶¹ Там же. Д. 29. Л. 16, Владимирская губ., Меленковский у.; Д. 1389. Л. 4, 1899 г., Пензенская губ., Саранский у.; АГО. Р. 5. Оп. 1. Д. 7. Л. 67, Витебская губ., Себежский у.
- ⁶² Там же. Д. 283. Л. 32, 1898 г., Вологодская губ., Никольский у.; Д. 29. Л. 17, Владимирская губ., Меленковский у.; Д. 699. Л. 11, 1898 г., Новгородская губ., Белозерский у.; Д. 1392. Л. 1 об., 1900 г., Пензенская губ., Саранский у.; Д. 1389. Л. 4.
- ⁶³ Там же. Д. 1389. Л. 4, 1899 г., Пензенская губ., Саранский у.
- ⁶⁴ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1597. Л. 8, Смоленская губ., Краснинский у.
- ⁶⁵ ЦГИА. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 20. Л. 35, 80-е годы, Тверская губ., Кашинский у.
- ⁶⁶ ПЕВ. 1885. № 33. С. 461. См. также: *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ИРГО. Вып. 1. С. 293, Волынская губ.
- ⁶⁷ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 517. Это единственный, встретившийся С. В. Максиму случаю, когда в роли повитухи выступает Параскева-Пятница.
- Косвенным свидетельством отношения к повиванию как к «нечистому» ремеслу можно считать и насмешливые поговорки в адрес бабки, например: «У бабки-повитухи — дочери-потаскушки, сыновья — пьяницы бездомные» (ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1470. Л. 23 об., Санкт-Петербургская губ., Новоладожский у.);

- В то же время часто подчеркивается, что «повивальные бабки пользуются в деревне большим почетом» (Там же. Д. 970. Л. 2 об., Орловская губ., Брянский у.; Д. 1518. Л. 1, 1897 г., Симбирская губ., Ардатовский у.).
- ⁶⁹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 6, 1894 г., Смоленская губ., Поречский у.
- ⁷⁰ *Степанов В. И.* Сведения... С. 14. У украинцев встречались и противоположные представления. Так, например, в Купянском у. Харьковской губернии в гроб повивальным бабкам клали мак. Напомним, что в украинских верованиях мак — широко распространенное магическое средство, защищающее от нечистой силы. Местное объяснение обычая таково: «Маком на том свете бабка будет одаривать воспринятых ею детей, которые выйдут к ней навстречу с требованием подарков». Более того: «На том свете внуки выходят встречать бабушку совсем не с дружелюбными намерениями, а, напротив, с желанием отомстить ей за то, что она отчасти была виновницей их земных страданий, содействуя появлению их на свет. Поэтому мак бросается им бабкою с тем, чтобы пока они будут заняты собиранием мачинок, можно было ускользнуть от них и скрыться» (*Иванов И.* Очерк воззрений крестьянского населения Купянского у. на душу и на загробную жизнь. Харьков, 1909. С. 6).
- ⁷¹ АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 39, 80-е годы, Архангельская губ., Шенкурский у.
- ⁷² *Смирнова И. С.* Родильные и крестильные... С. 253.
- ⁷³ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1331. Л. 36 об., Пензенская губ., Керенский у.; АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 42, Оренбургская губ., Стерлитамакский у.; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ИРГО. Вып. 1. С. 355, Воронежская губ., Валуйский у.; Село Вирятино в прошлом и настоящем. М., 1958. С. 91; Быт крестьян Курской губ. Обоянского у.//Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5. С. 22; Село Голушь и Новомихайловка Тульской губ. Новосильского у.// Там же. СПб., 1854. Вып. 2. С. 102.
- ⁷⁴ Быт крестьян Курской губ. Обоянского у.//Этнографический сборник. С. 22; Село Голушь и Новомихайловка... С. 103.
- ⁷⁵ *Степанов В. И.* Сведения... С. 227; *Смирнова М.* Родильные и крестильные... С. 254.
- ⁷⁶ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1085. Л. 11, 1898 г., Орловская губ. и у. Материалы выявлены М. М. Громыко. Там же. Д. 1628. Л. 6, Смоленская губ., Поречский у.; Д. 1647. Л. 1, Рославльский у.
- ⁷⁸ АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 75. Л. 4 об., 1848 г., Пермская губ., Кунгурский у. Речь идет о традиции очищения в одной конфессиональной и национальной группе. В тех случаях, когда повитуха принимала детей у неправославных (в том числе и у старообрядцев) и в семьях другой национальности, обрядовое очищение не считалось достаточным и, судя по всему, не совершалось. В этих случаях повитухи предпочитали церковное очищение. Как сообщали церковнослужители, повивальные бабки требовали «чтения очистительной молитвы ради успокоения своей совести», что заставляло священников обращаться за разъяснениями, поскольку специальной молитвы для очищения повитухи не существовало (*Булгаков С. В.* Настольная книга... С. 935). По нашим сведениям, в 20–30-е годы XX в. в смешанных старообрядческо-православных местах расселения

- русских принятие повитухой ребенка в семье другой конфессиональной группы дополнительного очищения не требовало. Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. С. 22; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1506. Л. 70, 1899 г., Симбирская губ., Алатырский у. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 743. Л. 9, Новгородская губ., Тихвинский у. Там же. Д. 1085. Л. 11, 1898 г., Орловская губ. и у. Там же. Д. 972. Л. 6, Орловская губ. и у. Там же. Д. 1085. Л. 11, Орловская губ. и у. *Успенский Д. И. Родины...* С. 78.
- АГО. Р. 32. Оп. 1. Д. 19. Л. 10, Псковская губ., Холмский у. Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. С. 22; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 972. Л. 6, Орловская губ. и у.; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ИРГО. Вып. 1. С. 375, Воронежская губ., Валуйский у., 1855 г. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1647. Л. 4, Смоленская губ., Рославльский у. Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. С. 22. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1647. Л. 4, Смоленская губ., Рославльский у. *Успенский Д. И. Родины...* С. 78. *Маргынов С. В.* Печорский край. С. 263. *Громыко М. М.* Проблемы, методы и источники исследования этических традиций восточных славян (XVIII—XIX вв.) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 108. АИЭ. Псковский отряд. 1982 г. Тетр. 2. Л. 9, Порховский р-н, д. Боровичи. АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 170. Л. 24, 1890 г., Пермская губ., Билимбаевский завод. Сообщения источников по этому поводу отражают принятую в данной местности традицию. Но нужно учитывать, что традиция — это не обязательная норма, и состав и размер вознаграждения зависели и от состоятельности семьи, и от пожелания дарившей. Иногда деньги переходили к бабке опосредованно, как элемент обряда. Так, например, родильница клала в воду для обмывания «известное количество металлических денег», которые затем отходили бабке (Картотека ДРС ИРЯ АН СССР / Архангельская губ. Подвине; АИЭ. Псковский отряд. 1981 г. Д. 7780. Тетр. 5. Л. 18 об., Себежский р-н, д. Замошанье).
- ⁰⁷ АГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 75. Л. 4 об., 1848 г., Пермская губ., Кушгурский у.
- ⁰⁸ *Смирнова М.* Родильные и крестильные... С. 254.
- ⁰⁹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 743. Л. 9, 1888 г., Новгородская губ., Тихвинский у.
- ¹⁰⁰ Там же. Д. 1597. Л. 11, Смоленская губ., Краснинский у.
- ¹⁰¹ Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. С. 22.
- ¹⁰² АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 43, Оренбургская губ., Оренбургский у. ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 743. Л. 9, 1898 г., Новгородская губ., Тихвинский у. *Маргынов С. В.* Печорский край. С. 263. Как вспоминают рожавшие с повитухами женщины, «если нет ничего, можно было и не заплачивать — все равно придет» (АИЭ. Смоленский отряд. 1982 г. Д. 8303. Л. 46 об., Краснинский р-н). Разумеется, это исключение, которое лишь подчеркивает, что

- повитуха не могла отказаться от исполнения своих обязанностей.
- ¹⁰⁶ *Соболев А.* Свадебный обряд в Судогодском у. Владимирской губ. Владимир, 1912. С. 50. О том же см.: *Максимов С.* Лесная глушь: Картины народного быта. СПб., 1871. Т. 2. С. 9.
- ¹⁰⁷ Местами было принято ставить две каши — от хозяев и от повитухи, но основные обрядовые действия были связаны с кашей бабки.
- ¹⁰⁸ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 323—336; *Шейн П. В.* Белорусские народные песни. СПб., 1874. С. 12; Памятная книжка Витебской губ. на 1865 г. СПб., 1865. С. 77.
- ¹⁰⁹ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. Киев, 1931. С. 142.
- ¹¹⁰ Там же. С. 144.
- ¹¹¹ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 970. Л. 3, 1898 г., Орловская губ., Брянский у.
- ¹¹² АГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 41. Л. 5, 1854 г., Калужская губ., Масальский у. Материалы выявлены М. М. Громыко. Сравни также аналогичные приговоры на Васильев день: старший в семье, поднимаемая кесаретского поросенка, приговаривает: «Чтобы спички поросились, овечки ягпились, коровушки телились» (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 331).
- ¹¹³ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. С. 238.
- ¹¹⁴ *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 86.
- ¹¹⁵ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1714. Л. 47, Смоленская губ., Юхновский у.
- ¹¹⁶ Там же. Д. 1539. Л. 7, Смоленская губ., Бельский у.
- ¹¹⁷ Там же. Д. 1085. Л. 7, 1898 г., Орловская губ. и у.
- ¹¹⁸ Там же. Д. 1660. Л. 9, Смоленская губ., Краснинский у.; Также: АИЭ, Смоленский отряд. Д. 8303. Л. 160 об., 1982 г., Смоленская обл., Краснинский р-н.
- ¹¹⁹ Обычай дарения повитухе «на кашу» был принят на крестильных обедах в разных социальных слоях. К началу XVIII в. относится упоминание о том, что на родинах «государыня царица Екатерина Алексеевна пожаловала бабке в кашу два червонных» (Картотека древнерусского словаря. Архивные бумаги Петра I. См. также: *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 248).
- ¹²⁰ АИЭ. Смоленский отряд. 1982 г. Д. 8303. Л. 86 об., Духовщинский р-н.
- ¹²¹ АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 170. Л. 14, 1890 г., Пермская губ., Билимбаевский завод.
- ¹²² АИЭ. Вологодский отряд. 1986 г. Д. 8336. Л. 10 об., 24, Вологодская обл. О традициях взаимопомощи см.: *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- ¹²³ ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1600. Л. 3, Смоленская губ., Краснинский у.
- ¹²⁴ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 23.
- ¹²⁵ У болгар аналогичный праздник повитух — «Бабин день» — отмечался 8 января (Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973. С. 279).
- ¹²⁶ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 469, 470; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957. С. 60.

Рыбаков В. А. Язычество... С. 470.

¹¹¹ Чичеров В. И. Зимний период... С. 60.

Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. С. 23.

ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1648. Л. 1, Смоленская губ., Рославльский у. Село Вирятино в прошлом и настоящем. М., 1958. С. 91.

ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 445.

Однако еще в 40-е годы к их помощи иногда обращались охотнее, чем к врачебной. Продолжали действовать некоторые из перечисленных выше причин. Возможно, психологически на роженицу положительно влияло присутствие опытной повитухи. Бывало, что и сами фельдшеры, особенно молодые, в деревнях, отдаленных от больниц и квалифицированной помощи, звали на помощь местную бабку (АИЭ. Вологодский отряд. Д. 8336. Л. 24, 1986 г., Вологодская обл., Вожегодский р-н).

¹¹² АИЭ. Смоленский отряд. 1982 г. Д. 8303. Л. 19 об.

¹¹³ Там же. Л. 161, 168.

¹¹⁴ Там же. Л. 168 об.

¹¹⁵ Там же. Л. 19 об.



Л. Н. Чижикова

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КУРСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Свадебная обрядность — один из наиболее устойчивых компонентов традиционно-бытовой культуры. В ней прослеживаются пережитки архаических форм обычаев, верований, семейно-брачных отношений, формировавшихся в различные исторические эпохи. В свадебных обрядах ввиду их особой стойкости отчетливо проявляется этническая специфика бытовой культуры различных групп населения, особенно в полосе смежных этнических территорий в условиях, благоприятных для прямых контактов этноса.

Территория Курской губ., южные и частично центральные уезды которой расположены в пределах более обширной русско-украинской этноконтактной зоны, относится к области древнего расселения восточных славян. Уже в XI—XII вв. были известны города Курск, Рыльск, Путивль, последние два — одни из немногих поселений, уцелевших на этой территории в период золотоордынских на-

шествий. XVI—XVIII века — важный этап в заселении южной окраины Русского государства и формировании этнокультурных особенностей населения. Под влиянием определенных историко-экономических факторов происходило систематическое наступательное смещение населения к югу из более северных районов. Курские земли заселялись преимущественно выходцами из городов и уездов, расположенных южнее Оки, — рязанских, тульских, калужских, орловских и др., где, в свою очередь, в предшествующие столетия различные потоки славянского населения скрещивались между собой и с древним этническим субстратом. Исследуемые районы осваивались и жителями более северных — московских, владимирских, ярославских — уездов, а также переселенцами из соседних западных районов. В состав изучаемого населения, по-видимому, вливались и более древние группы местного славянского населения домонгольского периода¹. Таким образом, в формировании русского населения Курской губ. участвовали при значительном преобладании южнорусских также среднерусские и западные этнические компоненты, на основе которых происходила этническая консолидация отдельных групп русских. Вместе с тем у русского населения отдельных ареалов формировались локальные этнографические особенности, что отражалось в появлении этнонимов («горюны» в Путивльском у., «саяны» к северу от Сейма в Курском, Щигровском, Фетевском, Дмитриевском уездах и др.).

В результате миграционных процессов сложились и различия в национальном составе населения этой территории. Массовый переход украинцев в пределы русских земель объяснялся жесточайшим угнетением украинских народных масс польско-литовской и украинской шляхтой. На протяжении XVII—XVIII вв. возникает много украинских поселений южнее Сейма, в верховьях Ворсклы, Северского Донца, заселенных выходцами из Правобережной и Левобережной Украины². Поселения украинцев были расположены разрозненными пятнами, чересполосно с русскими поселениями. По материалам Первой Всеобщей переписи населения 1897 г., среди сельского населения Курской губ. украинский язык называли родным 22,9% населения³.

Происходившие на исследуемой территории сложные миграционные процессы, разнородность этнического, а также и социального состава населения оказывали влияние на процесс формирования свадебной обрядности.

Задача данной статьи — показать характерные особенности свадебных обрядов в русских и украинских селах Курской губ. в XIX—начале XX в., проследить закономерности и тенденции развития этнических традиций, отражение в свадьбе процессов культурно-бытового сближения, неизменно возникающих в результате активных этнических контактов в районах смешанного расселения народов.

Свадьба сельского населения Курской губ. изучена слабо. Отдельные краткие сведения о свадебных обрядах имеются в местных краеведческих сборниках, в рукописных материалах Архива Географического общества СССР и Научного архива Курского областного краеведческого музея. Более полно свадьба русских описана в рукописи Ф. Ильинского «Русская свадьба в Белгородском уезде Курской губернии» (АГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 40) и в работе Л. С. Машкина «Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда», опубликованной в книге «Этнографический сборник» (СПб., 1862. Вып. V). Значительный интерес также представляет для нас статья Р. С. Данковской «Свадебные обряды у малороссов Грайворонского уезда в 1870-х годах» (Этнографическое обозрение. 1909. № 2—3).

Основным источником написания статьи послужили этнографические полевые материалы, собранные автором в 1967, 1976, 1977, 1978 гг. во время экспедиционных обследований сотрудниками Института этнографии АН СССР русских и украинских селений на территории Курской и Белгородской областей, входивших в состав Курской губ. Свадебные обряды (наряду с другими компонентами традиционно-бытовой культуры) фиксировались в 24 селах. В Курской обл. изучены села: Локоть Рыльского р-на, Званное, Будки Глушковского р-на (б. Рыльский у.), Будище Большесолдатского р-на (б. Суджанский у.), Долженково, Бегичево, Рыбинские Буды Обоянского р-на (б. Обоянский у.). В Белгородской обл. обследованы села: Нижние Пены, Теребрено Ракитянского р-на (б. Обоянский и Грайворонский уезды), Мокрая Орловка, Климово, Козинка, Березовка Борисовского р-на (б. Грайворонский у.), Муром, Архангельское Шебекинского р-на (б. Белгородский у.), Новая Слободка, Ломово, Самойловка, Анновка Корочанского р-на (б. Корочанский у.), Васильдол, Великомихайловка Новооскольского р-на (б. Новооскольский у.). Села Званное, Рыбинские Буды, Козинка, Березовка, Серетино, Самойловка, Анновка, Великомихайловка были основаны украинскими переселенцами.

Традиционная свадебная обрядность XIX — начала XX в. в курских селах слагалась из нескольких основных компонентов.

Предсвадебный цикл обрядов, так же как и повсюду у восточных славян, начинался со сватовства. В обычае сватовства в русских и украинских селах было много общего. Ходили сватать обычно близкие родственники жениха. В конце XIX — начале XX в. в роли сватов чаще выступал отец жениха с кем-либо из близких родственников, иногда приглашали соседей. В некоторых русских селах (Долженково, Бегичево, Будище, Саморядово), а также в соседнем украинском селе Рыбинские Буды сватов называли «сходатаями», в украинских селах — чаще «старостами». Так же как и во многих других районах, разговор часто начинался в аллегорической форме — об охоте на куницу или о купле продажной телки, ярки⁴. В с. Муром сваха трогала комень печи, связывала рогаши, потом спрашивала о продажной телке⁵. Обычно родители невесты поспешили с ответом, а просили дать им время подумать, посоветоваться с родственниками. Окончательный ответ они делали после второго или третьего захода сватов. В случае положительного отношения к данному браку родители невесты принимали от сватов хлеб, разрезали его, и, наоборот, возвращение хлеба означало отказ. В украинском селе Березовка (как это часто встречалось на Украине) в случае отказа сватам вручали «гарбуз» (тыкву)⁶. Получив согласие, сторона жениха угощала родителей и ближайших родственников невесты. Звали в дом жениха, вызывали невесту и спрашивали, согласны ли они обручиться, затем их благословляли. В с. Бегичево эту заключительную процедуру сватовства называли «сглядцы», в с. Муром — «запой» (в отличие от следующего за ним обряда «пропой»)⁷.

После сватовства в доме невесты устраивали «пропой» («запой», «запитушки», «запивки», «пропойцы», «пропиванки») и «сговор» («своды»), где собиралась ближайшая родня жениха и невесты и решались хозяйственные и организационные вопросы, связанные с заключением брака. «Пропой» или «сговор» играли роль помолвки и являлись как бы символическим актом, закрепляющим семейное решение о заключении брака. На «пропое» происходило знакомство родственников жениха и невесты, оговаривались условия заключения брака, материальные издержки на свадьбу, подарки, которые должны были сделать жених, невеста и ближайшие родственники. Нередко мате-

риальные вопросы, связанные со свадьбой, решались в более узком семейном кругу,

Обычно сначала родственники жениха угощали («гостили») родню невесты привезенным с собой обедом, потом со столов убиралось женихово угощение, стол накрывала невестина родня и усаживала родственников жениха. В конце XIX — начале XX в. во время «пропоя» нередко совершались многочисленные обряды («свод» жениха и невесты, одаривание и др.), которые в XIX в. чаще исполнялись на следующем важном предсвадебном празднестве — «сговоре». По данным информаторов старшего поколения (1890—1900 гг. рождения), в большинстве русских сел сговоров либо вовсе не было, либо они устраивались только в богатых семьях⁸. В начале XX в., когда происходило постепенное упрощение и сокращение свадебного ритуала, «сговор» чаще соединяли с «пропоем», отдельные его моменты могли исполняться на «девишнике» (вечеринке накануне свадьбы).

Так, в селах Будище, Долженково, Бегичево, Нижние Пены, Кустовое, как рассказывают местные жители, «пропой» часто называли «сводами», поскольку здесь до праздничного обеда происходил обряд «сводов» жениха и невесты. Он обычно заключался в том, что подружки невесты, выстраиваясь рядами, прятали между собой невесту. Жених обязан был отыскать невесту и вывести ее из окружения, поцеловать и встать с ней рядом. Старшие спрашивали жениха и невесту, нравятся ли они друг другу, те обычно отвечали: «Как батюшке, как мамаше, так и мне». Родители благословляли молодых иконой и хлебом на шубе, вывернутой мехом наружу⁹. Затем невесте вручалась рюмка на тарелочке, а жениху — графин с водкой. Все присутствующие подходили «под чарку», поздравляли молодых; те же целовались и низко кланялись каждому гостю. Местный обряд «сводов» жениха и невесты был, по-видимому, одним из вариантов старинного обряда (у белорусов, например, он назывался «злучэння»), символизирующего нерушимое соединение молодых¹⁰.

Во многих селах после обеда или во время его невеста раздавала дары (платки, полотенца, ленты) родственникам жениха. Гость, получавший дар, утирал им губы у себя и у невесты и целовал ее. В Обоянском у. во время обеда молодые женщины и подружки «обыгрывали» гостей, т. е. пели песни, принаравливая их к тому или иному гостю.

Затем певички ездили по селу, пели песни и били «косы»¹¹. В XIX в. во многих селах незадолго до свадьбы либо вскоре после «прооя» устраивалось следующее важное предсвадебное торжество — «сговор». На сговоре повторялись многие обряды, происходившие на «прооях»; однако чаще там, где собирались играть сговор, «пропой» делались проще: не было «свода» жениха и невесты, не всегда совершалось и одаривание. Обряды сговора нами записаны в селах Васильдол, Муром, Мокрая Орловка, они известны также во многих других селах по архивным источникам и данным литературы. В отдельных селах сговор варьировал в деталях, но основные моменты были общими.

Родители жениха и невесты созывали на «сговор» своих родных, невеста приглашала подруг. Жених, его родители и ближайшая родня везли на подводах «со звонами» угощение на 30—40 человек. Сначала происходили «свод» жениха и невесты, «подход под чарку» (подобно описанному выше на «пропое»). Невеста одаривала жениха, его родителей и родственников отрезами холста, ситца, платками, лентами и т. п. После ухода молодых за столы рассаживались родственники невесты, а родные жениха их угощали привезенным с собой обедом. Затем родственники невесты кормили своим обедом родных жениха. В завершение сговора угощали молодежь, возвратившуюся с прогулки¹².

Сговор, типичный в общих чертах с описанным, был характерен также для русских сел соседних Воронежской и Харьковской губерний¹³. Аналогичные обряды (но без «свода» жениха и невесты) отмечались исследователями на «рукобитье» («запое», «сговорах») и в более северных губерниях — Ярославской, Костромской, Вологодской, Петербургской, в Среднем Поволжье¹⁴.

В селах, заселявшихся украинцами, предсвадебные торжества назывались «сватанья» (с. Архангельское), «заручини» (с. Званное), «могорич» (села Анновка, Великомихайловка, Самойловка), «за рушниками» (Грайворонский у.), «пропой» (с. Рыбинские Буды), «домовины» (с. Березовка). По своим функциям они не отличались от русского «прооя» или «сговора». Однако в украинских селах эти вечера имели и некоторые особенности: всех гостей кормили родственники невесты, а родня жениха приносила только водку, меньшая роль отводилась одариванию, но невеста обычно «перевязывала» (т. е. одаривала, повязывала через плечо) «рушниками» и платками

ближайших родственников жениха. В с. Архангельское невеста повязывала сватов рушниками, а жениха — подпальником, в с. Званное жениху вручали красный платок — «хустку», что значило «заручили» жениха с невестой. В с. Анновка для раздачи рушников вслед за «могоричем» устраивали специальный вечер — «на рушники»¹⁵.

В украинских селах Грайворонского у.¹⁶ после разъезда гостей жених оставался в доме невесты. С этого времени и до самой свадьбы жених приходил к невесте ночевать, но отношения между ними должны были оставаться целомудренными. Этот обычай, как широко распространенный на Украине, отмечался исследователями уже в XVIII в.¹⁷ И каждый вечер жениха в доме невесты угощали «млинцами» (блинчики), «варениками», «локшиной» (лапшой), «затіркою» (клецки из пшеничной муки, сваренные со свиным салом), колбасой. Жених навещал невесту и во многих других местных украинских селах, в Анновке жених ходил к невесте «на вареники»¹⁸. В Анновке, Архангельском и в ряде других украинских сел вскоре после «заручин» («сватання», «могорича») жених и невеста вместе со своими друзьями гуляли также на «вечеринах» («вечерницах»), устраиваемых в доме, где обычно собиралась молодежь.

Предсвадебные вечера подобного характера устраивались во многих районах Украины, в том числе и в соседней Харьковской губ.¹⁹

В русских и украинских селах после «пропоя» («сватання», «заручин»), иногда после «сговора», родственники невесты ходили к жениху осматривать его хозяйство; это называлось «двороглядье» (села Локоть, Будки), «дворы глядели» (села Будище, Нижние Пены, Кустовое, Рыбинские Буды), «поглядюшки» (с. Васильдол), «оглядины», «разглядины», «глядины» (села Званное, Анновка, Великомихайловка, Березовка, Серетипо)²⁰. Подобный обычай был распространен во многих русских и украинских губерниях²¹.

Просватанную девушку освобождали от домашних работ, она занималась подготовкой приданого и даров с помощью подруг. Венчальную одежду для жениха (рубашу, штаны, носки) невеста готовила сама. Жених же дарил невесте лапти, сапоги (или ботинки), иногда шубу. Обмен подарками происходил вечером накануне свадьбы или утром в день свадьбы. Размеры даров и приданого

предварительно точно оговаривались родителями жениха и невесты.

Характерный для русских и сравнительно редко встречавшийся у украинцев обычай — денежный взнос (от 10 до 50 руб.) родни жениха на свадебные расходы, которые несла семья невесты («кладка», «поклажа», «столовое»), — в середине XIX в. был известен в русских селах Белгородского и Обоянского уездов²². Позднее, по данным информаторов, он отмечен только в одном русском с. Муром, но вместе с тем зафиксирован в нескольких украинских селах (Березовка, Анновка, Великомихайловка)²³. По-видимому, в этих сравнительно богатых украинских селах с развитой кустарной промышленностью обычай «кладки», возможно заимствованный от русских, сохранялся дольше, чем в соседних русских селах. Интересно, что сравнительно поздно — в 90-е годы XIX в. — этот обычай распространился и в некоторых украинских селах Старобельского у. Харьковской губ.²⁴

Накануне свадьбы происходили характерные для всех восточных славян молодежные вечера — «девишник», «вечерини», насыщенные песнями, обрядами, и тесно связанный с ними каравайный ритуал. Молодежные вечера в русских и украинских селах отличались специфическими особенностями. Во многих русских селах «девишник» представлял собой вначале печальное зрелище: невеста прощалась с подругами и, оплакивая свое девичество, причитала («голосила»), часто «голосили» и ее подруги, исполнялись грустные песни. В саянских селах (Нижне-смородино и др.) под пение печальных песен подруги расходились домой²⁵. Как известно, в северных губерниях России не только девишник, но и другие предсвадебные обряды были насыщены плачами и причитаниями невесты и ее родственников²⁶. В большинстве же русских сел Курской губ. (как и соседних районов) причитания невесты носили скорее эпизодический характер и не были так эмоционально трагичны, как на севере. После песен и причетов на девишник здесь обычно приезжал жених с товарищами, и вечер заканчивался веселым ужином.

Жизнерадостно проходили «вечерини» в украинских селах. Приглашение на «вечерину», так же как и на свадьбу, обставлялось торжественным обрядом, распространенным во многих районах Украины. Невеста, одетая в лучший наряд, с венком или цветами на голове, ходила по селу и приглашала дружек. В Грайворонском у. невесту сопровождали младшая сестра или брат,

которые несли сумку с маленькими «шишками» (обрядовое печенье) для подношения родителям подруг. Любому встречному, взрослому или ребенку, невеста низко кланялась. Входя в хату очередной подруги, невеста обращалась к ее родителям: «Прохав батько, прохала маты и прошю я пустить мени дружку, а це — вам шишку». Собрав всех друзей, невеста вела их к себе в дом и угощала ужином, весь вечер пелись песни. В то же время жених на тройке лошадей, разукрашенных лентами, созывал своих «бояр» (товарищей) и угощал их в своем доме ужином²⁷. Нередко жених с товарищами ездил на вечеринки к невесте. В некоторых селах невеста по украинской традиции перевязывала своих подруг рушниками. В Апновке дружки «вязали сосну», т. е. связывали красной лентой пучок колосьев, вставляли его в бутылку и украшали лентами, конфетами, цветами. Этот спол ржи в течение всей свадьбы занимал рядом с караваем центральное место на свадебном столе. В других селах подобным образом украшали верхушку или ветки сосны, ели, калины, вишни. Их обычно втыкали в каравай или в бутылку с вином. Иногда ветки обмазывали тестом, обжигали и украшали фигурками из теста²⁸. Все это варианты широко распространенного на Украине древнего обряда «вити гілце», символизировавшего счастье, молодость, красоту, а также прощание невесты с девичьей свободой²⁹.

Каравайный ритуал, особенно характерный для украинской свадьбы и широко распространенный в южнорусских районах, в Курской губ. был известен и в украинских, и в русских селах. В большинстве русских сел накануне свадьбы пекли только «каравай» — круглый большой хлеб, украшенный фигурками из теста. В с. Селино Дмитриевского у. каравай украшали испеченными целующимися голубками, в с. Локоть Рыльского у. сверх каравая клали фигурки скрещенных рук³⁰. В украинских селах, помимо каравая, пекли еще «шишки» — булочки, по форме напоминающие сосновые шишки. В Грайворонском у. выпекали также широко распространенный на Украине «лежень» — большой продолговатый хлеб с разного рода украшениями³¹. «Шишки» готовили также и в некоторых русских селах (Мокрая Орловка, Климово, Будки, Кустовое, Теробрено)³². Ритуальное изготовление каравая органически соединялось с предсвадебными вечерами. Обычно каравай пекли накануне свадьбы, иногда — за день или за два до свадьбы³³. В украинских и во многих русских селах обрядовые хлебы изготовлялись и в

доме жениха, и в доме невесты. В русских селах Обоянского, Белгородского уездов, а также в селах Локоть, Ломово, Новая Слободка каравай пекли только в доме жениха. «Шишки» же лепили чаще в доме невесты ее подруги.

В XIX в. изготовление каравая сопровождалось архаическими обрядами, исчезнувшими, по-видимому, в начале XX в.; по данным информаторов, они отмечены только в с. Мокрая Орловка. В русских селах Белгородского у., по материалам Ф. Ильинского, в середине XIX в. в приготовлении каравая принимали участие замужние родственницы жениха и свадебные чины: дружка, сваха, дядько, бояре (см. ниже). Сваха по знаку дружки ставила лоток с закваской и зажигала над ним три свечи. После того как дружка просил родительского благословения на изготовление каравая, замешивали тесто, валяли каравай и сажали его на лопате в печь под пение хора:

*Заюшка по полю рыщет,
Свашенька кочергу ищет,
Чем жар нагреть и каравай сажать...*

Дружка со свахой в три приема выпивали поднесенный отцом жениха стакан вина и троекратно целовались. После этого всех гостей угощали большим обедом, на котором подавалось до 20 блюд. В конце обеда бояре просили дружку:

*Наш дружка неученый, каравай неиспеченый
Зажги, дружка, свечку, взгляни, дружка, в печку...*

А под пение:

*У Александра во дворе свои кузни новые
и ковали молодые.
Вы берите молоты, разбивайте печеньку,
Доставайте каравай, доставайте яровой...—*

дружка со свахой и дядькой били по печи, вынимали из печи каравай, укладывали его в решето, посыпанное овсом, покрывали полотенцем, три раза обносили вокруг примостного столба и торжественно выносили в клеть в сопровождении всех гостей³⁵. В Обоянском у. перед тем, как отправить каравай в печь, ставили на пол дежу, в которой заквашивалось тесто, а ближе к печи клали зажженный веник, дружка бил кнутом сваху, а она троекратно прыгала через горящий веник и обегала вокруг дежи. После этого обряда, имевшего, по-видимому, предохранительные функции, дружка со свахой целовались

три раза ³⁶. В с. Мокрая Орловка перед замесом каравая дружно посыпал колоски жита по углам хаты ³⁷.

Обрядовое печение издавна играло большую роль в свадебных обрядах русских и украинцев ³⁸. В течение свадьбы каравай занимал центральное положение на свадебном столе, им оделяли гостей во время даров, «шишками» угощали гостей и присутствующих на свадьбе односельчан. С хлебом или пирогом ходили на сватовство, встречали молодых в доме жениха. Широкое использование в свадебных обрядах зерна, хлеба характерно для всех земледельческих народов мира, оно знаменовало пожелание молодым материального благополучия, продолжения рода, прочности брака.

Собственно свадьба — кульминационный момент свадебных обрядов — чаще происходила в воскресенье. В большинстве русских и во многих украинских селах венчание совершалось в тот же день. В украинских селах Грайворонского у., в Самойловке и в некоторых русских селах (Локоть, Бегичево, Долженково, Нижние Пены, Теребренно) молодые венчались за несколько дней до свадьбы. Венчание заблаговременно, до свадьбы, более распространено было на Украине. Известно, что во многих районах Украины повенчавшиеся, но не справившие «весілля» не считались супругами и не допускались к совместной жизни ³⁹. В XIX — начале XX в. в Курской губ., так же как и в соседней с ней Воронежской, отчасти Харьковской, отмечались различия в последовательности обрядов главного дня свадьбы, что определялось местом венчания в структуре свадьбы. Во многих русских селах Белгородского, Обоянского, Тимского, Дмитриевского уездов, а также в обследованных нами русских селах Мокрая Орловка, Будки, Будище, Васильдол, в украинских селах Рыбинские Буды, Архангельское ⁴⁰, как и в большинстве районов северной и среднерусской полосы России, а также во многих южнорусских уездах ⁴¹ акт венчания был органично включен в систему народных свадебных обрядов: свадьба в доме невесты предшествовала венчанию, а свадьба в доме жениха происходила после венчания.

В украинских селах Грайворонского у., а также в обследованных нами селах Званное, Самойловка, Великомихайловка, в русских селах Локоть, Бегичево, Муром, Ломово, Новая Слободка, Нижние Пены, в с. Селине Дмитриевского у., у горюнов Путивльского у. и других ⁴² в день свадьбы (или за несколько дней до нее) сначала происходило венчание и только после возвращения жениха и не-

весты каждого в свой родительский дом жених снаряжал торжественный поезд за невестой и свадьба разыгрывалась сначала в доме невесты, потом в доме жениха. Этот порядок свадебных действий, где венчание не имело строго фиксированной позиции, в исследуемый отрезок времени был распространен на Украине, в Белоруссии и в некоторых южнорусских районах⁴³.

Венчание в том и другом случае, как сравнительно поздний акт, вклинивалось между традиционными, функционально строго обусловленными обрядовыми действиями и в общей сложности не нарушало традиционную систему обряда⁴⁴. Украинский вариант структуры свадьбы, по предположению К. В. Чистова, более ранняя стадия в развитии восточнославянского свадебного обряда, в XVI—XVII вв. в такой форме он мог бытовать и в северных губерниях России⁴⁵. В XIX в., возможно и раньше, отмеченные различия в структуре свадьбы уже имели региональную локализацию, преобладая в тех или иных районах расселения восточнославянских народов. В Курской губ., как и в других районах русско-украинского пограничья (например, в Воронежской, Харьковской губерниях), как в разных селах, так и в одном и том же селе отмечались оба варианта порядка свадебных действий, что, по-видимому, объяснялось активными процессами культурных взаимовлияний в районах чересполосного русско-украинского расселения⁴⁶.

Утром в день свадьбы в домах жениха и невесты происходили приготовления к свершению брачной церемонии. Жениха и невесту одевали в венчальный наряд. Собирались заранее выбранные свадебные чины. Со стороны жениха это: «дружко» — распорядитель свадебного церемониала, человек женатый, энергичный, говорун, знающий ход свадьбы, «поддружье» — помощник дружки, «посаженый отец» и «посаженая мать» — крестные отец и мать жениха, «ранняя сваха», ее часто называли «повивальная сваха» — близкая родня жениха, она пекла свадебный каравай, расплетала косу невесты, осевала поезд и др., «подсвашки» — помощницы свахи, родственницы жениха, «дядька» — шафер, сопровождал жениха к венцу, «бойре» — приятели и родственники жениха, сопровождали свадебный поезд. Со стороны невесты избирались: «поздняя», или «повивальная», сваха — убирала («повивала») голову невесты в женский убор, сопровождала ее к венцу, «посаженый отец» и «посаженая мать», «постельницы» — две женщины, которые готовили брачное ложе для невесты, «друж-

ки» — подружки невесты. Жениха и невесту называли «молодой князь» и «молодая княгиня»⁴⁷. В украинских селах в составе свадебного поезда жениха была еще «свитылка» (или «світилка»), державшая в руках «меч», т. е. букет цветов со свечами. В XIX в. три свечи прикрепляли к казацкой сабле, увитой калиной и цветами. На свадебной церемонии «світилка» с зажженными свечами сидела около невесты в переднем углу⁴⁸. Этот персонаж был характерен для украинской свадьбы. Интересно, что «світилка» в начале XX в. избиралась также и на свадьбах в некоторых русских селах (Локоть, Будки, Теребрено), что объяснялось влиянием свадебной обрядности из соседних украинских сел⁴⁹.

В доме жениха свадебные чины рассаживались за празднично накрытый стол. Родители торжественно благословляли сына на вывернутой мехом наружу шубе. Дружко, испросив разрешения, усаживал жениха за стол на шубу в передний угол — «на посад». В Нижних Пенах и Кустовом совершался старинный обряд «чесать кудри жениху»⁵⁰. В этом обряде, распространенном в Белоруссии, Н. М. Никольский видел более позднюю модернизацию архаического обряда «посада» жениха на звериную шкуру с подстрижением и подпаливанием его волос, что знаменовало переход юноши в категорию взрослых мужчин⁵¹. В Нижних Пенах от невесты приезжали к жениху «позыватые», мальчик вручал жениху живую курицу, разукрашенную ленточками, тряпочками, которую обязаны были выкупить родственники жениха⁵². В некоторых селах (с. Кустовое, х. Фурсин) курицу в бантиках несли в дом жениха вслед за приехавшими туда молодыми.

Довольно широко были распространены обрядовые свадебные пляски с разукрашенной курицей в обрядах послесвадебного цикла, на второй и третий день свадьбы курицей кормили молодых перед постельным обрядом и т. д.⁵³

Курица как древний символ плодородия и обновления жизни часто фигурировала в свадебных обрядах всех восточных славян. Уже в XVI—XVII вв. на свадьбах богатых горожан молодым в опочивальню подавали курицу⁵⁴.

После легкого обеда «дружко», перевязанный полотенцем через плечо, с плетью в руках поднимал поезжан из-за стола. В русских селах Суджанского и Обоянского уездов сваха несла в миске каравай. В селах Долженково,

Бегичево к невесте везли «скрыню» (сундук) с полным обедом⁵⁵.

В Обоянском у. и некоторых других русских и украинских селах впереди поезда ставили «дежу» (в которой месили каравай), покрытую скатертью, а на нее — сковороду и ковригу хлеба с солью, ранней свахе вручали «осыпало» — блюдо с хмелем, зерном, гребешком и коровьим маслом. Сваха (иногда сам «дружко» или мать жениха), в вывернутой шубе троекратно обегая вокруг поезда, осыпала поезжан зерном и хмелем, а «дружко» стегал ее плетью⁵⁶. Торжественный поезд жениха обычно не сразу направлялся к дому невесты, а несколько раз с песнями и гиканьем объезжал улицы села.

В доме невесты готовились к встрече поезда жениха. После родительского благословения празднично одетую невесту, накрытую с головой шалью, усаживали за стол на шубу вместе с подругами. Перед невестой обычно стояли украшенные ветки и каравай. В русских селах невеста причитала:

*Родима матушка, куда же ты меня отдаваешь,
В чужую сторонушку, да неволюшку...*

А подруги пели грустные песни:

*Кукуй же ты, кукушечка, не умолкай...
Плачь же ты, Марьюшка, не умолкай...*

В источниках отмечалось также и другое положение невесты перед прибытием поезда жениха. В русских селах Белгородского у. в XIX в., а в иных местах еще и в начале XX в. невеста во время прибытия свадебного поезда сидела на печи в своей повседневной одежде, оплакивала свою девичью волю, ожидая со своей матерью указаний от «дружки». «Дружко» приказывал невесте одеться по-праздничному, откупал место за столом у подруг и выводил невесту в венчальном наряде к столу⁵⁸. Подобные архаические обряды сидения невесты на печи, как и прикосновение к печи во время сватовства, были, по-видимому, отголосками древнего почитания домашнего очага, они широко известны в свадебной обрядности русских и украинцев с древности⁵⁹. В селах Бегичево и Ломово невеста, одетая в плохой наряд, перед приходом «дружки» плакала в чулане⁶⁰. В украинских селах Грайворонского у., а также в Званном, Рыбинские Буды, Архангельском, Самойловке долгое время сохранялась украинская

традиция прятать невесту у старшей «друзки» или в соседнем доме, где ее разыскивала и выкупала свита жениха⁶¹. Этот обычай был широко распространен также в соседних украинских селах Воронежской и Харьковской губерний, на Украине, а также и в некоторых русских губерниях⁶².

После прибытия свадебного поезда жениха к дому невесты происходили широко известные у восточных славян обряды «выкупа ворот», места за столом и косы невесты. В момент выкупа невесты жених оставался в сенях со своей свашкой. Еще и в начале XX в. в ряде русских сел (Будище, Долженково, Нижние Пены) сохранялись древние обряды, отражавшие пережитки брачной магии. Здесь свахи жениха и невесты, встречавшиеся в сенях после прибытия жениха в дом невесты, или троекратно обменивались рюмками (или караваем) с таким расчетом, чтобы в заключение рюмка (или блюдо с караваем) свашки жениха было поверх рюмки (или каравай) свашки невесты, либо накрывали караваем жениха блюдо с караваем невесты; позднее невестина сваха везла каравай в таком виде в дом жениха⁶³.

Такого же древнего значения были и обряды, совершавшиеся позднее. В с. Васильдол при прибытии молодых в дом жениха их встречали в воротах свекор и свекровь с половинками хлеба. После прохода молодых супруги целовались и складывали половинки хлеба вместе, символизируя этим счастливую нерасторжимую супружескую жизнь. В некоторых селах на брачную постель сначала ложились дружка с женой или сваха с мужем, если они были счастливы в замужестве («постель грели»), от них откупались водкой. В с. Муром после «посада», когда молодых выводили из-за стола, на «горячее место» сажали мужа с женой, они выпивали вино и троекратно целовались⁶⁴. Обряды подобного характера — накрывание караваев, соединение двух половинок хлеба, обогревание постели молодых счастливыми супругами — встречались и в других районах восточнославянской территории⁶⁵.

В северных русских селах Курской губ., у саянов, где женщины носили поневу, после выкупов происходил широко известный в южнорусских губерниях обряд «с поневой»⁶⁶. Он заключался в следующем: невеста ходила по лавке, в конце которой родная мать (или крестная) держала поневу и приговаривала: «Сигни, мое дитятко, сигни в свой вечный хомут», а отец кнутом «загонял» дочь в поневу. Девушка трижды топала ногой, приговаривая:

«Хочу сигну, хочу нет», и прыгала в поневу, символизирующую «вечный хомут», т. е. замужество⁶⁷.

Во время «посада» жениха и невесты (т. е. после того, как жениха усаживали на шубу в передний угол рядом с невестой) совершался обряд расплетания косы невесты под пение широко известной у русских «Трубоньки»:

*Да не трубушки трубили рано на заре,
Плакала Аннушка по русской косе...*⁶⁸

Во многих украинских и в некоторых русских селах во время «посада» вместе с расчесыванием волос производили и «повивание» невесты, т. е. заплетали ей две косы и надевали женский головной убор (см. ниже), символизирующий переход невесты в половозрастную группу женщин⁶⁹. «Повивание» в доме невесты обычно фиксируется в тех селах (но не во всех), где венчание совершалось заранее, до свадьбы (см. выше), потому что в XIX в., возможно и раньше, этот обряд стремились совершать после венчания.

В украинских селах во время «посада» жениха и невесты сестра невесты или другая родственница откалывала цветы (квітки) от головного убора невесты и пришивала их к шапке жениха. Цветы из красных ленточек красовались и на шапках сопровождавших бояр, их пришивали заранее в доме жениха. Свашка жениха угощала всех «шишками», привезенными с собой. Дружко делил свадебный каравай между дружками, которые высмеивали поезжан песнями⁷⁰. В с. Архангельском дружко (или жених) «перевязывал» (т. е. дарил) всех родственников невесты рушниками, в то время как поезжан перевязывали рушниками в доме жениха. В селах Званное и Самойловка, наоборот, невеста перевязывала рушниками приехавших с женихом поезжан. В Анновке в домах жениха и невесты перевязывали только своих родственников⁷¹. Все эти обряды широко бытовали и на Украине⁷².

Свадьба в доме невесты заканчивалась обедом для родственников жениха, во время которого дружки «величали» жениха, дружко, светілку, свах и бояр, за что последние обязаны были одарить их деньгами.

Во время обеда в доме невесты происходил и выкуп ее «постели» (приданого), иногда приданое выкупали заранее в тот же день или накануне.

В конце обеда жениха и невесту по особому ритуалу поднимали и троекратно обводили вокруг стола⁷³. После родительского благословения молодых в том же порядке

торжественно выводили из дома. Невеста, стоя на подводе, низко кланялась на четыре стороны, прощаясь с отчим домом, со всей родней. В украинских селах Грайворонского у. сохранялся архаический обряд: перед выездом со двора жених обходил поезд три раза и каждый раз, поравнявшись с невестой, ударял ее плетью. Лошадей выводила мать невесты, ухватив повод полою своего кожуха или свитки. В других местах, так же как и при выезде от жениха, мать осыпала поезд зерном⁷⁴. Эти обряды, известные в прошлом всем восточным славянам, отражавшие архаические верования и старые патриархальные формы брака⁷⁵, в XIX — начале XX в. совершались преимущественно по традиции, все более приобретая развлекательно-игровой характер.

В зависимости от принятой в тех или иных селах очередности действий в главный день свадьбы и места, отводимого венчанию, поезд с молодыми отправлялся из дома невесты в церковь к венчанию либо сразу в дом жениха, если венчание совершалось заранее (см. выше).

Свадьба в этот день повсюду заканчивалась в доме жениха. Родители торжественно встречали молодых с иконой, хлебом и солью. Приезд новобрачных в дом жениха, так же как и отъезд их из дома невесты, сопровождался старинными обрядовыми действиями, исполнявшимися и в русских, и в украинских селах (встреча молодых с хлебом-солью, осыпание их хмелем, зерном, стрельба из ружей, переезд свадебного поезда через огонь, разложенный в воротах и др.). Одни из них символизировали пожелание молодым счастья, богатства, рождения детей, другие были направлены на то, чтобы сберечь их от несчастий. В Новой Слободке еще в начале XX в. сохранился древний обряд — хлестать невесту в момент, когда ее ссаживали с подводы, снопом соломы⁷⁶. Во многих русских селах дорогу перед молодыми дружка разметал веником, иногда от ворот до свадебного стола молодые шли по расстилаемому перед ними холсту. Последние обряды, отражавшие отголоски предохранительной магии, также были известны русским издавна⁷⁷.

Под пение хора молодых торжественно вводили в дом и усаживали за стол в передний угол. В большинстве русских сел и в некоторых украинских селах (Рыбинские Буды, Архангельское, Самойловка)⁷⁸ совершался обряд «повивания» невесты (см. выше). В XIX в. в русских селах Обоянского у. невесту «повивали» в церкви (на паперти или в церковной сторожке) сразу после венчания⁷⁹.

Этот обычай был широко распространен во многих русских губерниях⁸⁰. Интересно, что в украинских селах Грайворонского у. обряд повивания в XIX в. исполняли только после «постельного обряда»⁸¹. Таким образом, здесь, по-видимому, «постельному обряду», как акту, окончательно закрепляющему брак, придавалось большее значение, чем венчанию, так как только после «постельного обряда» на молодую надевали женский головной убор, что означало переход невесты в половозрастную группу женщин.

В XIX в. вслед за «посадом» молодых в передний угол и «повиванием» (как это было в большинстве русских сел) новобрачных отводили на брачную постель, специально приготовленную в амбаре, пуньке, клети, чулане. Этот очень важный момент свадьбы еще и в начале XX в. нередко сопровождался архаическими обрядами, широко известными в русских и украинских губерниях. В русских селах Обоянского у. на брачное ложе сначала ложилась «обогреть постель» чета супругов, живших согласно, в любви друг с другом. Молодых, не евших в течение дня, кормили курицей. Жена в знак покорности мужу снимала с него сапоги, а выпадавшую из них серебряную монету брала себе. В русских селах Белгородского у. из сапога падала плеть, которой новобрачный три раза слегка ударял жену. Сваха надевала на молодую чистую рубаху. Новобрачных оставляли одних, а поднимали либо тем же вечером, либо утром. В XIX в., а в украинских селах и в начале XX в. был широко известен обряд установления факта девственности невесты. После освидетельствования сваха с рубашкой новобрачной плясала по лавкам и била все, что попадалось под руку. Гости предавались веселью, плясали, пели, кричали, били посуду и окна. Над домом вывешивали красный платок или ставили бутылку с красным вином (квасом). В украинских селах дружка и сваха с красным флагом отправлялись к родителям молодой. В том случае, если молодая оказывалась «нечестной», издевались над ней и над ее родителями⁸².

Главный свадебный «пир» в доме жениха, как отмечали краеведы XIX в., бывал чаще на следующий день, в понедельник. Рано утром происходили широко известные у русских обряды подметания молодой пола с бросанием для нее монет, хождения к колодцу за водой, обливания водой новобрачных и сопровождающих их. В русских селах Васильдол, Ломово, Новая Слободка, Кустовое, в украинских селах Анновка, Самойловка, Березовка прибывшая

и дом молодого родня новобрачной инсценировала поиски молодухи («искали ярку»). Они вынуждены были пробираться огородами, поскольку их не сразу пускали в дом⁸³. Подобный обряд — «поиски ярки» — был выявлен в Вочогодской губ. и в Среднем Поволжье⁸⁴. Иногда молодой приносили завтрак («сниданки») от ее матери (села Званное, Великомихайловка, Климово, Кустовое)⁸⁵. В некоторых украинских селах, как и в соседней Харьковской губ., новобрачные с утра отправлялись завтракать к теще⁸⁶.

Обычно утром в доме молодого снова собирались главные персонажи свадьбы. Широко распространены были катания или хождения молодых с их свитой по улицам села с песнями и плясками, нередко с красным флагом впереди. В заключение эта процессия направлялась в дом родителей новобрачной, где зять благодарил тестя и тещу за хорошую дочь и приглашал к себе на обед. В доме тестя дружка сначала угощал привезенными с собой «харчами», а после его с боярами угощали обедом. Во второй половине дня вся свадьба собиралась в доме новобрачного на главный свадебный пир. В Обоянском у. его называли «княжой» обед, в Кустовом — «горячий». В русских селах родня новобрачной везла с собой дары для родни зятя. В Белгородском у. это были «вечерние» гости. В селах Локоть, Будки, а также у горюнов Путивльского у. «вечерними» называли тех, кто привозил приданое невесты в воскресенье, а гостей, приезжавших на дары, называли «чистовыми». В с. Селино Дмитриевского у. приезжавших от невесты родителей и родственников называли «честными», поскольку здесь во время пира проверяли «честность» невесты⁸⁷.

В Белгородском у. обед начинался «поцаловками»; молодые стоя угощали каждого гостя вином, а после рюмки, выпитой гостем, целовались не менее трех раз. Сходный по функциям обряд в Казанской и Нижегородской губерниях назывался «поцелуйный стол», «поклонный стол»⁸⁸. В начале свадебного пира за столы обычно усаживали родственников новобрачной. В процессе обеда величали молодых, дружку, свах, близких родственников. Свадебное пиршество сопровождалось песнями, плясками, криками, неистовым весельем⁸⁹.

Важным моментом свадебного пира было взаимное одаривание («золочение»), которое происходило чаще в конце, иногда в начале ужина. Оно сопровождалось раздачей каравая. В строго разработанном ритуале одаривания при многих общих особенностях существовали локальные

варианты. В русских селах сторона новобрачной преподносила подарки своей новой родне: свекру, крестному, дядьям было принято дарить рубаху, иногда штаны, материал; свекрови — рубаху, юбку или материал на поневу (сарафан, юбку); дядьям и теткам — рубахи, холст, ситец, рушники, платки; золовкам — платки, ленты. Подарки для родственников новобрачного требовали больших материальных затрат от родителей невесты. «Оберут, как белку», — вспоминают пожилые женщины из с. Нижние Пены Белгородской обл.⁹⁰ Дары же невесте от родственников жениха были значительно скромнее. Свекор и свекровь обычно дарили новобрачной шаль или материал на поневу или юбку, остальные родственники бросали деньги. Более крупные подарки преподносила невесте ее ближайшая родня: овцу, телку, деньги, утварь, холст или ситец. Затем все собравшиеся гости дарили молодых⁹¹.

В украинских селах Анновка, Великомихайловка, Архангельское, так же как и во многих селах на Украине, невеста не преподносила подарков родне жениха. Родственники на свадьбе дарили молодых. Эту деталь некоторые информаторы в Курской, Белгородской, так же как в Воронежской и Харьковской, областях нередко называли как одну из главных отличительных особенностей местной украинской свадьбы от русской⁹², хотя, как известно, в некоторых районах России невеста на свадебном пиру подарков не преподносила⁹³. Вместе с тем обычай этот в России был, по-видимому, весьма древним, поскольку в «Домострое» — историческом памятнике XVI в. — нормой городского свадебного ритуала считалось одаривание родителями новобрачной родственников ее мужа, взаимно подарки получали также и родители новобрачной от своих сватов⁹⁴.

В ряде украинских сел Курской губ., возможно под влиянием русских, родственники новобрачной одаривали свекра и свекровь, реже — другую родню⁹⁵. Вместе с тем во многих украинских селах было принято дарить приезжавшим на свадьбу гостям платки и рушники. В Анновке, Самойловке, в украинских селах Грайворонского у., где свадебные обеды собирались то в доме родителей новобрачного, то в доме новобрачной, перевязывали (т. е. одаривали) рушниками и платками только своих родных. В Грайворонском у. наряду с этим в доме новобрачной одаривали и приезжавших родственников зятя. Новобрачные дарили всех гостей, за что получали подарки⁹⁶. В украинских селах Анновка, Великомихайловка, Сере-

тино, в русском селе Будки молодых одаривали в доме новобрачного его родственники, а в доме новобрачной — ее родственники, но чаще дары молодым преподносили на свадебном пиру в доме молодого⁹⁷.

Строго разработанный традиционный ритуал публичного вручения подарков имел много общего с уже описанным нами обрядом одаривания в русских селах Харьковской губ.⁹⁸

С конца XIX в. с постепенным упрощением обрядовых актов сокращался и сам ритуал свадьбы. По сведениям информаторов, в начале XX в. главный свадебный пир с дарами нередко стали устраивать в воскресенье, сразу после приезда молодых из церкви или непосредственно из дома невесты. Во многих русских селах исчезал постельный обряд. Молодых отводили на брачную постель обычно после свадебного пира, а не до него, как это было в XIX в.

В зависимости от времени свершения свадебного пира смещались и последующие свадебные обряды. Продолжительность их обычно обуславливалась степенью зажиточности родителей новобрачных и их родственников. В русских селах Белгородского у. после свадебного пира несколько дней молодые с ближайшей свитой ходили по домам всех родственников, присутствовавших на свадьбе. Гуляли и у родителей новобрачных⁹⁹. Послесвадебные празднества сопровождались разнообразными обрядовыми игровыми действиями, ряжением, песнями, плясками и имели много общего с украинской послесвадебной обрядностью. Особенно беспшабашным весельем отличались послесвадебные обряды в селах, населенных украинцами. В этих селах, а также в Мокрой Орловке чаще собирались по разным домам: родня новобрачного гуляла в доме молодоженов и их родственников, а родственники молодой — у тещи и ее родных. Во вторник или в среду тещу с тестем заворачивали в рядно и несли или везли на тачке (или в санях) «в кабак», по дороге их валяли в снегу или обливали водой, а зять должен был их выкупать. Гости несли своих (или «воровали», т. е. собирали по дворам) кур, их варили в доме новобрачных, жарили яичницу¹⁰⁰. В с. Анновка вплоть до последнего времени сохраняется древний обряд, известный на Украине¹⁰¹: вечером «жали и молотили жито», т. е. приносили косы, били цепами по разукрашенным лентами снопам ржи, которые стояли в переднем углу во время «посада» жениха и невесты¹⁰². Разгульные послесвадебные торжества в украинских и

некоторых русских селах (Климово, Мокрая Орловка, Кустовое, Терребрено) назывались по-украински «перова»¹⁰³.

Свадьба повсюду заканчивалась в доме молодого. В Васильдоле родня молодого била горшками в дверь хаты «выгоняли сватов», а сваты пели и плясали на лавках. В Муроме и Бегичеве в конце прощального обеда «тушили» свадьбу: две венчальные свечи гасили в стакане с водкой. В Архангельском дружка в заключение забивал кол у порога дома. В одних русских селах последний стол называли «отводами», в других «отводы» устраивали родители новобрачной через некоторое время и обязательно на масленице¹⁰⁴.

*

Анализ всех изученных материалов, относящихся к XIX началу XX в., выявляет в составе свадебных обрядов населения Курской губ. своеобразные напластования, появившиеся в значительной степени в результате сложных миграционных процессов и развивавшихся позднее активных этнокультурных взаимовлияний.

Сложная структура свадебного ритуала в изучаемых районах формировалась на основе древних традиций, общих для всех восточных славян, компонентов, позднее более характерных для центральной и северной полосы России, и особенностей, принесенных переселенцами с Украины. В свадебном обряде русских и украинских групп на обследованной территории обнаруживается много общего. Эта общность развивалась как за счет архаичных черт, свойственных свадьбе всех восточных славян (знакомство родственников сторон жениха и невесты, состав свадебных чинов и свадебного поезда жениха, выкупы невесты, надевание на нее женского головного убора — «повивание», «окручивание» — обсыпание молодых хмелем и зерном, публичное одаривание, «постельные» обряды и др.)¹⁰⁵, так и за счет особенностей, возникших, по-видимому, позднее в результате русско-украинских взаимовлияний (более развитый каравайный ритуал, многие обряды послесвадебного цикла в русских селах, типичные для украинцев, разнообразный порядок действий в главный день свадьбы в отдельных русских и украинских селах, появление в некоторых русских селах такого персонажа, как світилка, а в украинских селах — обычая «кладки», характерного для русских, и др.).

Вместе с тем в русских селах прослеживались специфические традиции: с одной стороны, это черты, более характерные для свадьбы средней и северной полосы России (в обычаях и обрядах «пропоя», стговора, предсвадебных вечеров, «кладки», плачей и причитаний невесты и ее подружек, в последовательности свадебных действий в главный день свадьбы и др.); с другой стороны, особенности, типичные для русской свадьбы многих южнорусских губерний (более веселый, игровой настрой всей свадьбы и песен, большее распространение каравайного ритуала). В селах же, заселенных украинцами, сохранялись этноспецифические особенности, придававшие свадьбе типично украинскую окраску. Это особенно ярко проявлялось в предсвадебных обрядах, в молодежных вечерах накануне свадьбы, в разнообразии ритуального печения, в обычае «вити гілице», в характере одаривания гостей и участников свадьбы, в структуре первого дня свадьбы. Украинские традиции сохранялись также в обычае прятать невесту перед прибытием поезда жениха в доме у соседей, в характере приглашения гостей на вечерины и свадьбу, в украшении шапок «бояр» и жениха красными квитками, в обрядах послесвадебного цикла («перезва»), в более жизнерадостном, игровом характере всей свадьбы, в свадебных песнях и причетах, в терминологии свадебных чинов, отдельных элементов обряда и др.

Многие особенности, отмечаемые в свадебной обрядности сельского населения Курской губ., были характерны также и для жителей соседней Воронежской и частично Харьковской губерний, что объяснялось общими закономерностями этнокультурного развития населения в русско-украинской этноконтактной зоне¹⁰⁸.

¹ *Багалея Д. И.* Очерки по истории колонизации степной окраины Московского государства. М., 1887. С. 231; *Миклашевский И. П.* К истории хозяйственного быта Московского государства. М., 1894. С. 68, 85, 152–159, 163; *Новосельский А. А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.; Л., 1948. С. 161–163, 406–407; *Климов И. Я.* Курская губерния во второй половине XIX в. // УЗ КГПИ. 1968. Ч. 2. Т. 47. С. 4. *Багалея Д. И.* Очерки... С. 413–414; *Поздняков Л. Н.* Город Грайворон со дня его основания до половины XVIII в. // ИКОК. 1927. Курск, 1928. № 6. С. 31, 33.

Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 20; Курская губерния. С. 102–105, табл. XIII. ЛИА МЮОВЭ. 1976 г. Л. 237, 507, 495 (Будище, Долженково, Бегичево); 1978 г. Л. 391 (Нижние Пены). ЛИА МЮОВЭ. 1978 г. С. 168.

- ⁶ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 24.
- ⁷ АИЭ МЮОКЭ. 1976 г. Л. 495; 1978 г. Л. 162.
- ⁸ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 168 (Будки); 1978 г. Л. 283–284 (Кустовое), 393 (Нижние Пены).
- ⁹ Там же. Л. 239, 306–315, 342 (Будище), 402, 508 (Долженково), 496 (Бегичево); 1978 г. Л. 283–284 (Кустовое), 392–393 (Нижние Пены).
- ¹⁰ *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 46, 80–83.
- ¹¹ *Машкин А. С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5. С. 26–32.
- ¹² *Ильинский Т.* Русская свадьба в Белгородском уезде Курской губернии // АГО. Р. 19. Оп. 1. Д. 40. Л. 4–10; АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 113 (Мокрая Орловка); АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 377, 378, 456 (Васильдол); 1978 г. Л. 8, 9 (Муром).
- ¹³ АГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 4. Л. 10, 41 (с. Нижняя Покровка Бирючинского у. Воронежской губ.); Д. 19. Л. 5; Д. 33. Л. 4 (Коротоякский у.); Д. 25. Л. 2 (Павловский у.); *Малыгин П.* Город Нижнедевицк и его уезд. Воронеж, 1861. С. 304–308; *Чижикова Л. Н.* Свадебные обряды русского населения Украины // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 163–164. *Мыльникова К., Цициус В.* Северповеликорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 47–50; *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 78–84.
- ¹⁵ АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 127, 337, 345, 397; 1978 г. Л. 71.
- ¹⁶ См.: *Данковская Р. С.* Свадебные обряды у малороссов Грайворонского уезда в 1870-х годах. ЭО. 1909, № 2/3. С. 148–149.
- ¹⁷ *Калиновский Г.* Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии, также и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами употребляемых // Харьковский сборник. Харьков, 1889. Вып. 3. С. 166.
- ¹⁸ АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 407.
- ¹⁹ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Харьков, 1898. Т. 1. С. 12, 54, 88, 125, 499 и др.; *Борисенко В. К.* Нова весільна обрядовість в сучасному селі. Київ, 1979. С. 28.
- ²⁰ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 29, 151, 341, 459; 1977 г. Л. 341, 345, 398, 425; 1978 г. Л. 284. *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 28; *Ящуржинский Хр.* Свадьба как религиозно-бытовая драма // Киевская старина. 1896. № 55. С. 240; *Дилакторский П.* Свадебные обычаи и песни в Тотемском уезде Вологодской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 164; *Можаровский А.* Свадебные песни Казанской губернии // ЭО. 1907. № 1/2. С. 84; *Борисенко В. К.* Нова весільна обрядовість... С. 28.
- ²² *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 3; *Машкин А. С.* Быт... С. 25.
- ²³ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 78; АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 341, 398.
- ²⁴ Жизнь и творчество... С. 53, 827.
- ²⁵ *Нижник Л. Д., Петрова Р. Н.* По следам этнографической экспедиции // Краеведческие записки. Воронеж, 1968. Вып. 3. С. 138–139.
- ²⁶ См.: *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. 1890. Т. 69. С. 85–101; Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах

и т. п.; *Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном*. СПб., 1900. Т. 1. С. 654.

Данковская Р. С. Свадебные обряды... С. 149–150.

АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 41 (Климово); АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 128 (Званное), 475 (Рыбинские Буды); 1977 г. Л. 413 (Анновка); 1978 г. Л. 71 (Архангельское), 210 (Самойловка), 232 (Фурсин), 465 (Теребрено).

²⁰ *Яцуржинский Хр.* Свадьба... С. 244; *Жизнь и творчество...* С. 92, 106, 127; *Весілля*. Київ, 1970. Кн. 1. С. 20; *Здоровега Н. І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ, 1974. С. 86–89.

³⁰ НА КОКМ. Д. 259. Л. 43; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 112.

³¹ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 24, 78.

³² Там же. Л. 40, 41, 113, 114; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 152; 1978 г. Л. 284, 465.

³³ *Машкин А. С.* Быт крестьян... С. 49; *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 5; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 112; 1978 г. Л. 184.

³⁴ *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 14–17,

³⁵ Там же.

³⁶ *Машкин А. С.* Быт крестьян... С. 49–50.

³⁷ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 113.

³⁸ См.: *Терещенко А.* Быт русского народа. Свадьбы. СПб., 1843. Ч. 2. С. 59, 61, 64, 69, 85, 98, 139; *Ястребов В.* Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии // *Киевская старина*. 1897. № 11. С. 281; *Артюх Л. Ф.* Українська народна кулінарія. Київ, 1977. С. 91–99; *Артюх Л. Ф.* Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України. Київ, 1982. С. 44–51; *Гвоздикова Л. С.* К типологии русского свадебного хлеба // *Материальная культура и мифология* // *Сборник МАЭ*. Л., 1981. Вып. 37. С. 204–214.

³⁹ *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. СПб., 1916. С. 657–658.

⁴⁰ *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 22–33; *Машкин А. С.* Быт крестьян... С. 50–70; *Булгаков Г. И.* К вопросу об изучении саянских сел Курского края. ИКОК. 1928. № 3(9). С. 41; *Нижник Л. Д., Петрова Р. Н.* По следам... С. 140–142; НА КОКМ. Д. 119. Л. 132–134; АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 115–116; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 156–157, 307, 459, 469; 1978 г. Л. 64–65.

⁴¹ *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба. С. 130; *Гагенгори Н.* Свадьба в Салтыковской волости Моршанского уезда Тамбовской губернии // *Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР*. Л., 1926. С. 189–191; *Звонков А. П.* Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда // *Изв. ОЛЕЛЭ*. 1889. Т. 61. С. 44–45.

Данковская Р. С. Свадебные обряды... С. 151–157; НА КОКМ. Д. 259. Л. 43–44; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 64, 49, 129, 130, 149; 1977 г. Л. 337; 1978 г. Л. 14, 184, 189, 211–212, 344, 395; *Горелов В. А.* Горюны // *Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР*. М., 1960. С. 278–280. *Калиновский Г.* Описание... С. 166–171; *Жизнь и творчество...* С. 795, 838 и др.; *Никольский Н. М.* Происхождение... С. 39; *Село Вирятино в прошлом и настоящем*. М., 1958. С. 87.

См.: *Гура А. В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда // *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы*. Л., 1973. С. 84–88.

- ⁴⁵ *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 228–229.
- ⁴⁶ См.: *Чижикова Л. П.* Свадебные обряды... С. 168–173; *Она же.* Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области // СЭ. 1984. № 3. С. 10.
- ⁴⁷ См.: *Машкин А. С.* Быт... С. 41–42; *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 13.
- ⁴⁸ *Данковская Р. С.* Свадебные обряды... С. 152–153; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 129; 1978 г. Л. 211, 338 и др.
- ⁴⁹ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 9, 31, 153; 1978 г. Л. 460.
- ⁵⁰ Там же. 1978 г. Л. 288, 425.
- ⁵¹ *Никольский Н. М.* Происхождение... С. 110–119.
- ⁵² АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 425, 444.
- ⁵³ Там же. 1978 г. Л. 234, 263.
- ⁵⁴ См.: *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 116; *Калиновский Г.* Описание... С. 172.
- ⁵⁵ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 497, 515.
- ⁵⁶ *Машкин А. С.* Быт... С. 51–52; АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 24 (Березовка); 1976 г. Л. 31 (Локоть); 1978 г. Л. 211 (Самойловка); 1977 г. Л. 427 (Липовка).
- ⁵⁷ АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 266, 295.
- ⁵⁸ *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 23–24; АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 11 (Муром).
- ⁵⁹ Свадебные обычаи и обряды жителей села Тимашевки и других селений Мелитопольского уезда. Симферополь, 1863. С. 7–8; ЦГИА УССР. Ф. 2017. Д. 775. Л. 30–32 (сл. Зарожная); *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах... С. 186.
- ⁶⁰ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 498; 1977 г. Л. 495.
- ⁶¹ *Данковская Р. С.* Свадебные обряды... С. 153; АИЭ МЮОВЭ. 1967 г. Л. 129, 477; 1977 г. Л. 423; 1978 г. Л. 64, 211.
- ⁶² *Веселовский Г. М.* Город Острогожск (Воронежская губерния) и его уезд. Воронеж, 1867. С. 132–143; *Ткачев Г.* Этнографические очерки Богучарского уезда // Памятная книжка Воронежской губернии на 1865–1866 г. Воронеж, 1867. С. 189–214; *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах... С. 16; Жизнь и творчество... С. 55, 91, 105, 128 и др.; *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості. Київ, 1978. С. 56; *Зорин Н. В.* Русская свадьба... С. 91–92.
- ⁶³ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 241, 315, 515; 1978 г. Л. 395.
- ⁶⁴ Там же. 1977 г. Л. 381, 382; 1978 г. Л. 12–13.
- ⁶⁵ *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах... С. 206; *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба... С. 119.
- ⁶⁶ См.: *Лебедева Н. И.* Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки. М., 1927. Ч. 1. С. 45–48.
- ⁶⁷ *Нижник Л. Д., Петрова Р. П.* По следам... С. 141.
- ⁶⁸ АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 223, 287 (Муром).
- ⁶⁹ Там же. 1976 г. Л. 64 (Локоть), 130 (Званное), 497 (Бегичево); 1977 г. Л. 30 (Люмово); 1978 г. Л. 184, 199 (Новая Слободка), 344 (Серетино); НА КОКМ. Д. 259. Л. 43–44 (с. Селино Дмитриевского уезда).
- ⁷⁰ *Данковская Р. С.* Свадебные обряды... С. 154–155; АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 25 (Березовка); АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 129 (Званное); 1977 г. Л. 338 (Великомихайловка).
- ⁷¹ АИЭ МЮОВЭ, 1976 г. Л. 130; 1977 г. Л. 426; 1978 г. Л. 64, 211.

- ⁷² Жизнь и творчество... С. 56, 93, 106, 107 и др.; *Калиновский Г.* Описание... С. 169.
АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 158 (Будки), 242 (Будище), 498 (Бегичево), 518 (Долженково); 1977 г. Л. 380 (Васильдом); 1978 г. Л. 12, 13, 22 (Муром).
Данковская Р. С. Свадебные обряды... С. 156–157; АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 338 (Великомихайловка).
- ⁷⁶ *Козаченко А. И.* К истории великорусского свадебного обряда // СЭ. 1957. № 1. С. 58–60; *Никольский Н. М.* Происхождение... С. 237–240.
- ⁷⁰ АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 200.
- ⁷⁷ *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 234; см. также: *Мильникова К., Цициус В.* Северновеликорусская свадьба... С. 118; *Жирнова Г. В.* Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980. С. 51, 69.
- ⁷⁸ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 459, 496; 1978 г. Л. 211, 212.
- ⁷⁹ *Машкин А. С.* Быт... С. 70.
- ⁸⁰ *Звонков А. П.* Современные брак и свадьба... С. 44; *Дилакторский П.* Свадебные обычаи... С. 164; Пр. В. Е-ий. Описание сельской свадьбы в Сенгилеевском уезде Симбирской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 141; *Гагенгорн Н.* Свадьба... С. 190; Село Вирятино... С. 87; *Зорин Н. В.* Русская свадьба... С. 111–112.
- ⁸¹ *Данковская Р. С.* Свадебные обряды... С. 157.
- ⁸² *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 35–36; *Машкин А. С.* Быт... С. 157–158.
- ⁸³ *Машкин А. С.* Быт... С. 73; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 308, 427, 499; 1978 г. Л. 409.
- ⁴ *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 106; *Зорин Н. В.* Русская свадьба... С. 123.
АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 24; АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 384; 1978 г. Л. 200, 212.
- ⁸⁶ Жизнь и творчество... С. 58, 109.
- ⁸⁷ *Ильинский Ф.* Русская свадьба... Л. 35–37; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 32, 68, 157; НА КЮКМ. Д. 259. Л. 44; *Горелов В. А.* Горюны... С. 279.
- ⁸⁸ *Зорин Н. В.* Русская свадьба... С. 122.
- ⁸⁹ АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 17, 66, 398, 399, 409.
- ⁹⁰ Там же. Л. 398.
- ⁹¹ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 12, 40, 117 (Климово, Мокрая Орловка); АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 68, 247 (Локоть, Будище); 1978 г. Л. 15, 16, 200 (Муром, Новая Слободка).
- ⁹² АИЭ МЮОВЭ. 1977. Л. 400; 1978 г. Л. 398; *Чижикова Л. Н.* Свадебные обряды... С. 175.
- ⁹³ Село Вирятино... С. 85–88.
- ⁹⁴ *Рабинович М. Г.* Свадьба в русском городе в XVI в. // Русский народный свадебный обряд. С. 25.
АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 149 (Званное), 456, 478 (Рыбинские Буды); 1978 г. Л. 212 (Самойловка), 339 (Серетино).
Данковская Р. С. Свадебные обряды... С. 158–159; АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 426; 1978 г. Л. 212.
- АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 157; 1977 г. Л. 346, 401; 1978 г. Л. 339.
- ⁹³ См.: *Чижикова Л. Н.* Свадебные обряды... С. 175–176.
Ильинский Ф. Русская свадьба... С. 39.
- ¹⁰⁰ *Данковская Р. С.* Свадебные обряды... С. 159; АИЭ МЮОКЭ.

1967 г. Л. 79, 117; АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 149, 456; 1977 г. Л. 401, 428; 1978 г. Л. 66, 212, 235, 339.

¹⁰¹ *Ящуржинский Хр.* Свадьба... С. 272.

¹⁰² АИЭ МЮОВЭ. 1977 г. Л. 428.

¹⁰³ АИЭ МЮОКЭ. 1967 г. Л. 40, 116; АИЭ МЮОВЭ. 1978 г. Л. 291, 463.

¹⁰⁴ АИЭ МЮОВЭ. 1976 г. Л. 33, 317, 499; 1977 г. Л. 384, 385; 1978 г. Л. 16.

¹⁰⁵ См.: *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 2. С. 48–49; *Козаченко А. И.* К истории... С. 58–60; *Рабинович М. Г.* Очерки... С. 225–240 и др.

¹⁰⁶ См.: *Чижикова Л. Н.* Свадебные обряды...; *Она же.* Особенности...



Е. Ф. Критска-Иванова

ТИПОЛОГИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ РУССКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА И ФОЛЬКЛОРА В БОЛГАРИИ (СЕЛА ТАТАРИЦА И КАЗАШКО)

Данное исследование является продолжением работы проф. Цв. Ст. Романской¹. Основная задача нашей статьи — определить типологию свадебного обряда и свадебного фольклора указанных селений. Настоящая работа внесет и большую ясность в решение вопроса о происхождении русского населения, проживающего в Народной Республике Болгарии.

Исторические материалы и информация, полученные от жителей сел Татарлица и Казашко, позволяют предположить, что история этого населения связана с восстанием К. Булавина в России (1707–1708 гг.). После смерти К. Булавина и разгрома восстания один из сподвижников Булавина — Игнат Некрасов, казачий атаман, старообрядец поповского согласия, увел большую группу казаков-единоверцев, принимавших участие в восстании на Дону, за его пределы. В 1720–1728 гг. они поселяются на Кубани², бывшей тогда во владении крымских ханов. По мере успешного продвижения в Крым войск императрицы Анны Иоанновны некрасовцы переселялись все далее на юг и, наконец, обратились к турецкому султану с просьбой принять их в свои владения. К концу XVIII в. зна-

чительная часть некрасовцев жила в Добрудже, возле р. Дуная. В 10-е годы XIX в. некоторая часть их выселилась в Македонию, а другая — в Малую Азию, к оз. Майнос.

С. Татарница находится на р. Дунае, в 7 км от г. Силестры. Оно образовалось приблизительно в 80—90-е годы XVIII в., когда в Добрудже стало тесно от бежавших к некрасовцам от закрепощения русских крестьян³. С. Казашко расположено на северном берегу Варненского залива, в 7 км от г. Варны; оно образовалось позднее, в 1900—1901 гг., из переселенцев Серикейи (Добруджа) и Малой Азии (Хамидие, Бей-Чаира, Ак-Чаира, Майноса, Мады)⁴.

Опираясь на наши личные записи (сделанные в с. Татарница и с. Казашко в 1968—1971 гг., в Социалистической Республике Румыния, в г. Тульче и с. Серикейя, — в 1972 г.) и публикации, мы прежде всего отметим общие черты и различия в свадебном обряде обоих селений. Мы ставим также задачу сопоставить особенности свадебного обряда изучаемых селений со свадебным обрядом и свадебным фольклором казаков, проживающих в настоящее время на Дону. Объем источников позволяет также сравнить свадебный обряд некрасовцев с обрядом русского населения, проживающего в Добрудже (ныне — территория Румынии). Для этой цели использованы специальные издания, журналы, газеты XIX—XX вв., архивные материалы Географического общества АН СССР и ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР.

*Общие черты и различия в свадебном обряде сел Татарница и Казашко*⁵. Обычное время «справления» свадеб в рассматриваемом регионе — это время после пасхи и после покрова (*Роман*, с. 538). Это связано с основным занятием жителей — рыболовством (мужчины на всю зиму уезжали в море — приезжали к пасхе, а осенью, после покрова, опять уезжали). Возраст вступающих в брак — для девушек 16, 17 лет (после 20-ти их уже считали старыми, и они выходили замуж за украинцев или болгар, хотя брак с болгарами и был запрещен). Парни вступали в брак в 20, реже — в 25 лет. Выбор невесты происходил на праздничных гуляньях, «на карагоде». Предварительное сватовство, когда парень просил у девушки платок («шаличку»), означало, что она и ее родители должны ждать сватов. Родители жениха могли выбрать невесту по своему усмотрению, сообщить сыну и заставить его попросить платок⁶.

Официальное сватовство происходило вечером, тайком. Сватали родственники жениха (наиболее веселые и

находчивые из них). Переговоры о сватовстве происходили в форме иносказательного диалога. С согласия родителей приводили жениха (но он мог и отсутствовать), выходила невеста и подносила жениху (свату) платок, взамен невесте давали денег. Договаривались о выкупе, который жених должен принести на «запой», о дне «запоя». Сватовство констатировалось песней, которую сваты исполняли на улице, а жители узнавали о происходящем событии по именам, которые упоминались в тексте. В обоих селах исполнялись разные песни.

«*Запивание*» (еще «запив» — с. Татарица, «запой» — с. Казашко). Время — последняя неделя перед свадьбой (точнее — в четверг вечером). Сторона жениха (ближайшие родные и их родственники) идет в дом невесты. Жених несет выкуп за невесту (50 л домашнего вина, 2 л водки, платье, туфли, платок). Происходит угощение, исполняются свадебные лирические (минорные) и семейно-бытовые песни. Происходит выбор свата (со стороны жениха) и свахи (со стороны невесты), которые становятся главными руководителями свадьбы.

«*Моление*». Этим действием официально подтверждается сватовство. Происходит оно в конце «запивания». Невеста, жених и все присутствующие молятся перед иконой («по три поклона»), после чего обе стороны не имеют права отказать от предстоящего брака. Жениху и невесте дают по стакану вина, невеста должна поклониться ему в ноги и впервые назвать по имени: «Выпей, Максим Липолитович». Этим «запивание» закапчивается.

Накацупе свадьбы — приготовления к «девичнику». В доме невесты пекут два калача (подобные куличам), посередине ставят яблоко и букетик васильков, по краям разукрашивают фольгой (с. Татарица). Приготавливают угощение для девушек: жарят большое количество семечек, покупают 3—4 кг конфет, вина. Каждая девушка должна приготовить себе к «девичнику» венок. В субботу вечером невеста идет в баню. В обоих селах не сохранилось особого банного обряда, нет и причитаний.

Девичник происходит в воскресенье. В с. Татарица невеста ходит по селу и приглашает подруг на «девичник». Все вместе идут с ней, помогают одеться, заплетают косу (по-девичьи) и выходят на улицу. Девушки хором выкрикивают: «вылетает галушка!», и ведут невесту по селу показать всем, в конце заходят к жениху.

Парни приходят в дом жениха «брать околишную»⁷ — выкуп за то, что отнял у них девушку. Обычно парни тре-

буют «медный казан» (большой сосуд) вина. Если жених отказывается, они угрожают: «Если не дашь, не пустим га-лушку, будем разорять тебя». Парни уходят, загораживают проволокой церковь и не разрешают венчаться, пока не получают требуемого. Обычно жених улаживает спор до прихода девушек. В благодарность за выкуп парни исполняют «околишные» свадебные песни, а сват их угощает помимо выкупа. При исполнении песен сват и жених подходят в середине круга, составленного парнями. К жениху приходят девушки с невестой, величают его (исполняются величальные и свадебные лирические песни), получают угощение (вино, конфеты) и уходят. Невеста и подруги идут к ее дому. Мать закрывает дверь, девушки три раза поют:

*Ты сустрень, моя маменька,
Ты сустрень, государыня,
Со гостями, со боярами.
Я последний раз иду,
Я последний раз гостей веду.*

Мать открывает дверь, обнимает дочь, причитывает: }

*Родимая моя доченька,
Гостенька моя последний разочек.*

В доме невесты девушки веселятся, угощаются, поют свадебные песни. Вечером к невесте приходят парни с женихом. Невеста раздает калачи — один девушкам, другой парням (обе стороны стараются отнять друг у друга калачи). После веселья и ужина жених и парни уходят; девушки провожают жениха до его дома, а сами остаются ночевать у невесты.

Девичник в с. Казашко. Невеста не приглашает подруг, они собираются в доме старшей подруги и идут к невесте, где происходит прощальное заплетание косы невесты (по-девичьи). Мать невесты и девушки по старшинству плетут косу, исполняется песня «Что ни трубушки», после чего расходятся по домам. Уже одетые в нарядные платья, они идут к жениху (величают его, их угощают), а потом к невесте. Происходит церемониальное прощание: невеста со свахой встречают подруг у двери. Девушки по очереди подходят к невесте, кланяются в ноги, целуются и просят у нее прощения. Все усаживаются за стол, девушек угощают вином и конфетами (другого угощения им не полагается). Парни, так же как и в с. Татарица, получают «околишную» у жениха, после чего с вы-

купом идут к невесте; там становятся в круг, в центре которого находятся невеста со свахой, и поют величальные песни. Невеста каждого одаривает платочком, а они ее деньгами и просят у нее прощения («если когда-нибудь обидели»); парни угощают вином, полученным в качестве выкупа, невесту и девушек.

День венчания в с. Татарица происходит в понедельник. Невесте плетут косу (по-девичьи), и происходит то же, что в с. Казашко на девичнике. При продаже невесты сват вступает в переговоры с братом, который загадками определяет цену, например: «Четыре колеса и пятый погонится» — это означало 50 левов. Затем сват выкупает невесту у подруг. Сваха «повивает» невесту — заплетает волосы в две косы и надевает кичку. При венчании молодых в церкви по окончании обряда священник дает им пить вино из одной рюмки, после чего бросает ее на пол. После венчания молодых уводят на брачную постель (в доме жениха или в соседский дом). Через два-три часа сват и сваха моют их в отдельных комнатах и ведут к гостям. Невеста одаривает всех присутствующих красными лентами и букетиками цветов, а сватов и более близких родственников — платками. Молодые и все остальные гости идут к ее родителям. Мать молодой угощает новобрачных жареной курицей. Остальным гостям подносят куски жареной курицы и вина, а потом все присутствующие идут в дом молодого, где также следует угощение. Венчание в с. Казашко происходит после девичника, в тот же день. Оригиналсац выкуп невесты. К приходу жениха закрывают дверь, окна и пр. Обе стороны ведут индифферентный диалог. Сторона невесты просит доказать, что они «свои», требуют «знак показать». Жених показывает в окно платок, полученный на сватовстве. Следует церемониальное угощение жениха и невесты. Невесту ведут в дом жениха, где и происходит венчание, после чего молодых уводят на брачную постель. После брачной ночи сват и сваха идут к родителям молодой — «честь нести». Сваха несет бутылку водки, окрашенную в красный цвет, с красной лентой на горлышке (по дороге бутылка показывается всем), а сват — большую бутылку с вином. В доме молодой посланцы кланяются в ноги ее родителям, благодарят за то, что «вскормили, вспоили и честной в люди определили», угощают и возвращаются обратно. Молодые и вся сторона жениха идут к родителям молодой. Молодой кланяется ее родителям в ноги с приговором: «Спасибо, отец и мать, что вспоили, вскормили, до людей

возрастили и мне дали корытце навек кормиться». Вечером в доме молодого после угощения гости одаривают молодых. Оригинальны пожелания молодым: «Желаем вам от поля и от моря, от воды и от росы крепкого здоровья, радости и счастья».

Второй день свадьбы. В с. Татарица одаривание молодых происходит в этот день, остальные элементы одинаковы в обоих селах: хождение по селу — молодая чета обходит село, угощая вином всех, кто присутствовал на свадьбе. В доме молодого собираются сваты, родственники, устраиваются веселые сценки с ряжеными, в которые включаются и зрители. Обычно ряженые сопровождают молодых.

Сравнительное рассмотрение хода свадьбы в селах Татарица и Казашко позволяет сделать следующие выводы. 1. В обоих селениях сохранились одни и те же свадебные акты и входившие в них действия. 2. Различия выступают во времени исполнения отдельных актов и в действиях отдельных свадебных лиц или некоторых групп. Например, в «девичнике» различие проявляется в действиях невесты, ее подруг, парней и пр.; символическое прощание невесты с девичеством — церемониальное заплетание косы невесты — происходит в разное время. 3. Среди различий особенное внимание привлекает сохранение каравайного обряда в с. Татарица и его отсутствие (забвение) в с. Казашко. 4. Различия есть при исполнении песен (разные сюжеты), играющих юридическую роль при сватовстве.

Современное состояние свадебного обряда в селах Татарица и Казашко (приблизительно с 1960 г.).

При выборе невесты используются связи с русскими селами в Румынии, а также тесные связи с некрасовцами и старообрядцами, которые живут в СССР; кроме того, женятся на украинках и русских, рассеяно живущих в Болгарии, а девушки выходят замуж за болгар. Следует отметить, что свадьбы справляются и сейчас, причем и при смешанных браках (с болгарскими) обряд сохраняет свой русский характер. В настоящее время отдельные акты обрядов слились. Можно выделить три основных акта: а) сватовство — эта часть свадьбы слилась с «запом». Следует отметить, что при смешанных браках болгарская сторона настаивает на сватовстве с большим пиром и подарками (сказывается влияние болгарской свадьбы); б) «девичник» с «околишной» и в «день венца» слились в один акт, происходящий в день свадьбы

(см. выше в статье). Свадьбы справляются в Доме культуры, где собирается много болгарских друзей. Кроме свадебных песен, исполняются современные советские и болгарские песни. Парни «берут околишную» у жениха вечером, и при смешанных браках жепих-болгарин дает выкуп (уже без количественной определенности), уважая обычаи и традиции русского населения.

Сравнение свадьбы в селах Татарица и Казашко с донским свадебным обрядом⁸ позволяет сделать следующие предположения и выводы: I. В свадебном обряде исследуемых нами селений сохранились те же главные акты, что и в донском свадебном обряде (соответственно и в русском): «выбор невесты», «сватовство», «запивание», «девичник», «день венца», «второй день свадьбы»⁹. II. Обнаруживается большое сходство при сравнении отдельных действий, входящих в главные акты. Это относится прежде всего к «сватовству»: 1) происходит оно вечером, тайком; 2) сватаются родственники жениха; 3) происходят переговоры в форме иносказательного диалога; 4) при согласии выводят жениха и невесту; 5) обязательное церемониальное угощение жениха и невесты; 6) договор о «выкупе» (т. е. «кладке»); 7) договор о дне «запоя» (о дне «рукобитья»); 8) констатация обряда сватовства свадебной песней. Подобное сходство обнаруживается и при сравнении каравайного обряда, баенного обряда (без особых церемоний и баенных причитаний), хождения по селу, веселья с ряжением и пр.¹⁰ Совпадения выступают во времени справления свадеб, кроме того, в выборе невесты, «запивании» (с обрядом моления), в форме выкупа за невесту (вино; см. Т₁ — «виновить») и др., что также подчеркивает общую донскую основу свадебного обряда сел. Татарица и Казашко.

Сравнение обряда сел Татарица и Казашко с обрядом русского населения, проживающего в Добрудже (Румыния)¹¹, позволяет сделать вывод о том, что некоторые свадебные действия, не имеющие соответствия на Допу, были привнесены в исследуемые селения позднее старообрядцами из румынской Добруджи. Мы имеем в виду полное совпадение при выражении согласия на брак со стороны невесты на сватовстве; прощание девушек с женихом на девичнике (совпадение обнаруживается во всех деталях) и пр. Следует отметить, что свадебный обряд сел. Татарица и Казашко претерпел некоторые сокращения и изменения. При сравнении донской свадьбы XIX — начала XX в. со свадьбой исследуемых селений начала

XX в.—1960-х годов и в наши дни последняя выступает в более сжатой форме. Отсутствуют такие акты, как «осмотр хозяйства» (ср. Л₁)—причиной выпадения акта является, по нашему мнению, то, что села невелики, жители хорошо знают друг друга, а до 1960 г. и размер хозяйства, и промысел у всех были одними и теми же; «вечеринки» и «посиделки», существуя отдельно как таковые в быту населения (функции иные), не включились в свадебный обряд, причиной чего, по всей вероятности, являются строгие нравы и обычаи старообрядцев¹²; «сговор» как таковой отсутствует, вероятно, слился с «запоём» (т. е. «рукобительем»). Выявляя различия сравниваемых нами обрядов, особо следует отметить действия, совершаемые в день «девичника» (они являются типичными для исследуемых сел, но не имеют соответствия в русской свадебной обрядности). Действия точно и ясно раскрывают основной смысл акта: «девичник» — прощание невесты с девичеством и переход ее в другую социально-возрастную группу (аналогичное происходит и с женихом). Об этом свидетельствуют прощание невесты с подругами и девушек с женихом, прощание холостых мужчин (парней) с невестой. Среди этих действий выделяется обряд «околишная». Мы считаем, что это древний обряд, уже потерявший свое первоначальное значение, а в источниках по русской свадебной обрядности совсем не отмеченный.

В селах Татарица и Казашко сохранились в составе свадьбы магические предохранительные обряды, которые широко распространены на Дону и в русском свадебном обряде: а) стрельба из ружья, употребление иголок, сетки, веника; б) обход дворов, иносказательные диалоги, покрывание лица невесты, закрывание окон, дверей; в) воздержание от еды; г) освещение дороги фонарем для отпугивания враждебных сил. Сохранились также некоторые магические обряды, знаменующие богатство, здоровье, счастье: а) осыпание овсом, пшеницей, просом; б) обязательное угощение жениха и невесты, а также гостей в день свадьбы жареной курицей; в) потребление хлеба и соли.

Следует отметить, кроме того, обряды отделяющие, знаменующие расставание невесты с ее родом, домом: а) прощание с подругами, родными; б) баенный обряд. Выделяются обряды, которые находят соответствие только на Дону и Украине: а) изготовление калачей; б) очи-

щение омовением после брачной ночи (соответствие только на Дону у старообрядцев — см. *Харузин*).

В особую группу могут быть выделены обряды социально-правового значения. Все они широко распространены на Дону и в русской свадебной обрядности. 1. Обряды, символизирующие переход невесты из одной социально-возрастной группы в другую: а) повивание; б) «выкуп» — у родителей, брата, сестры, подруг невесты. 2. Подарки, одаривание: невеста дарит платок жениху, чем выражается ее согласие на брак; она одаривает подруг и парней на «девишнике», в день венца — всех гостей. 3. Угощения. Помимо всех застольных угощений, являющихся обязательными и типичными для свадебной обрядности вообще, выделяются оригинальные угощения: парни угощают невесту «околишной»; после брачной ночи сват и сваха несут символическое угощение родителям невесты.

Свадебный фольклор населения сел Татарица и Казашко.

*1. Свадебные песни-повествования, комментирующие обряд*¹³.

По характеру композиции в обоих селениях сохранены следующие формы:

1. Повествования (8 песен): а) повествования чистой формы (например, песни, комментирующие продажу невесты: «Неблагодарный Максим»; «Из нашего полка избыло, избыло», «Больше стоит Татьянушка наша», «К бабскому полю прибыло, прибыло»); б) повествование с элементами символики — констатируется целомудрие невесты («Калинушка, малинушка расцвела, И вой люли, вой люли, расцвела»); в) повествование с включением эмоциональных элементов (например, продажа невесты: «А братец татарин, А братец татарин, Сестру протатарил, Сестру протатарил»).

2. Императивные формы: а) чистая императивная форма — просьба-приказ невесты встретить ее гостей: «Ты сустрень, моя маменька, Ты сустрень, государыня, Со гостями, со боярами»; б) императивные формы с эмоциональными элементами — приказ к гостям уходить («Летите, вороны, На свои стороны» и др.); в) императивные формы, выражающие просьбу (например, получить угощение: «Ой, дайте нам пойла, Пересохла горла»).

3. Усложненные формы — сочетание повествования и императива (например, одаривание молодых). Повествование: «Его мать провожала, Его мать провожала, Уз-

ляк денег завязала». Вторая часть — императив: «Подари копейчку, На белаю тарелочку».

Эта группа песен в целом отражает следующие акты и действия свадебного обряда: 1) «запивание» — церемониальное целование жениха и невесты («Как тебе не стыдно чужого дитя целовати»); 2) «девичник» — невеста ведет последний раз подруг к матери, в свой дом («Ты сустрень, моя маменька»); 3) «продажа невесты» — девушки поют брату и сестре «Дорожи сестру»; брат и сестра продали невесту — «А братец татарин», «Сестрица-татарка»; девушки продают невесту, просят заплатить больше или благодарят за выкуп («Неблагодарный Максим...»); продажа закончилась — «Из нашего полку избыло»; 4) после брачной ночи — известие о целомудрии невесты («калинушка, малинушка расцвела»); 5) песни-просьбы о получении угощения исполняются на «девичнике» и в день свадьбы («погнулися сени»; «ой, дайте нам пойла» и др.); 6) одаривание жениха и невесты в день свадьбы («его мать провожала»); 7) просьбы к гостям уходить после свадебного пира.

При сравнении с донскими песнями этого же типа мы видим, что большинство сюжетов имеют полные параллели на Дону. Например, песни, констатирующие продажу невесты: «А братец (сестрица) татарин», «Дорожи сестру»¹⁴; песни-просьбы об угощении — «Ой, дайте нам пойла»¹⁵, церемониальное целование жениха и невесты¹⁶:

*Как тебе не стыдно,
Как тебе не стыдно,
Чужого дитя целовати,
Шелковым платком губы
угирати.*

(с. Татарица, с. Казашко)

*Ой, что жа вы, что-й Ванюшка,
Не горазд,
Пр.
Не вмести Настасьюшку
целовать.*

*Ой как же вам, Настасьюшка,
Не стыдно —
Чужой тябе дягинушка целуя!*

Выделяются также сходные типы песен, но с разным текстовым содержанием. Они исполняют одну и ту же функцию в обряде, констатируют те же действия. Просьба к гостям уходить¹⁷:

*Села Татарица и Казашко:
Летите, вороны,
На свои стороны,
У черные балки,
Где живут галки.*

*Дон:
Пора гостям со двора,
Со двора, со двора.*

Следует отметить, что одни и те же песни выделенной выше группы имеют параллели не только на Дону, но и

на Украине, и в материалах румынской Добруджи (продажа невесты: на Украине — Весілля, 78, с. 257, 673, 321; Головацкий 105, с. 664; Румыния — Маринеску, с. 451, Винцлер — с. 145. Церемониальное целование жениха и невесты: Терек-Заседателя, с. 325 — точный вариант; Румыния — Маринеску, с. 446 и пр.). Для отдельных песен (например, «Ты сустрень, моя маменька») находим параллели только в украинском свадебном фольклоре (см. Чуб, № 735) и в Румынии (Маринеску, с. 446).

II. Свадебные лирические песни (52 текста, 31 сюжет).

Основная функция этой группы песен — выразить мысли и чувства отдельных персонажей свадьбы (жениха, невесты и др.). Сам обряд служит основой, поводом для раскрытия лирического образа определенного персонажа. Об отдельном акте (действии) в свадебной лирической песне только упоминается, что не является обязательным, а иногда о нем только догадываемся¹⁸. Собранный материал позволяет нам выделить по характеру композиции: 1) монолог чистой формы (две песни — «Как не чаила солнышка» и «Ты дуброва моя»); 2) повествование с монологом (является преобладающей формой) — 13 песен; 3) чистый диалог — две песни: «Стой, калинушка», «Гнула вишенку»; 4) повествование с диалогом — семь песен; 5) усложнение формы — сочетание монолога, диалога и повествования, например:

<i>Татьянина мати (2)</i>	<i>Татьяна воду брала, (2)</i>
<i>Мела, мела хаты, (2)</i>	<i>У моря спатанала, (2)</i>
<i>Среди хаты встала, (2)</i>	<i>Голосым вскричала: (2)</i>
<i>Голосым вскричала: (2)</i>	<i>— Ой, тятинька, горя, (2)</i>
<i>Ой, что-й то таков (2)</i>	<i>Ритуй миня с моря, (2)</i>
<i>Над моей Татьяной?</i>	<i>— Не моя, дочь, воля, (2)</i>
<i>Черна хмара встала (2)</i>	<i>Ритавати с моря (2)</i>
<i>В воскресенье рана, (2)</i>	<i>Максимыва воля (2)</i>
<i>Сине море играла, (2)</i>	<i>Ритовати с моря (2).</i>

(с. Казашко)

б) встречаем и контаминации двух песен: а) Контаминация разных типов песен. Например, песни, комментирующей обряд-просьбу получить угощение (в повествовательной форме):

<i>Погнулися сени,</i>	<i>А еще погнутя,</i>
<i>Как бояре сели,</i>	<i>Как вина напьютя.</i>

Вторая часть контаминации — свадебная лирическая песня — (мать метет сени, бросает веник и горюет о дочери); б) контаминация свадебной лирической песни с се-

мойно-бытовой. Например, о невесте-кукушке («Жила-была у маменьки»): в первой части песни раскрывается образ невесты, которую не чают сбыть родители, а когда она уезжает, зовут ее вернуться; она позабыла «золотые ключи и кбсу с лентой». Далее следует вторая часть коптаминации — семейно-бытовая песня, где в образе кукушки невеста прилетает в родной дом, родные не узнают ее, а младший брат готов убить^{18а}.

При анализе песен этой группы по тематике выделяются круг сюжетов, представляющих образ невесты и ее родителей: невеста просит их не пропивать ее «за вишнюю чарычку и серебряное блюдце» («Несправедливая да калинушка»); будит родителей, чтобы проститься с ними («Ни по вишине галочка»). Находим и оригинальные, не имеющие параллелей сюжеты: мать и дочь, «как и липушка с листушкым, всю ночьку не спали, речи говорили»:

*А и кто нас с тобой, детина,
Разлучати будет?
Как разлучат нас с тобой,
детина,*

*Усе добрые люди, добрые
соседи,
Добрые соседи, Пятро с
бяздою,
С большою роднею.*

(«Как и липушка», с. Татарица)

В ряде сюжетов рисуется образ невесты с ее мыслями о будущей семье: невеста требует у родителей приданого: «гусака чубарого, ще и гусину серую» («Зорька моя», «Воровая пчелочка»). Она спрашивает у свекра, каков «разум и обычай» у ее жениха; следует ответ: «Когда выйдешь — увидишь, поживешь — тогда узнаешь» («Догорала моя зорька»). Параллельно в песнях раскрывается и образ жениха. Жених с товарищами — «рыболовцы молодые» — стараются заполучить невесту — поймать «белу рыбицу» («Как идут рыболовцы»). Жених собирает 40 человек «верховых», «разобьет стену каменну, возьмет Татьянушку с собою» («Ни за горы»). Он шлет сватов к невесте, а сам слушает у ее окна, «чего будет дивчина казати» («Как пошел казаченька»). Мать жениха шлет его к невесте, старшая сестра коника седлат («Чего не пришел»). Мать дает сыну деньги, чтобы он купил «коня золотого». Жених едет к «своей любви», она ведет его к матери:

*Выйди, выйди, родна
мати,
Ачини ворота,*

*Возьми коня за повод,
А зятя за руку.*

(«Придет почка темничная», с. Татарица)

Выделяем также круг сюжетов, раскрывающих любовь жениха и невесты. Она не хочет выходить замуж за старого, она за старым «камушным катилла», «собак натравила», а «Петра давно полюбила», «за ним перстеньком катилла» («В огороде»). Другой сюжет: невеста предлагает жениху три загадки-просьбы:

<i>Как и первья загадычка —</i>	<i>Выгоняй лебедей со двора,</i>
<i>Положи самовар для мене,</i>	<i>А и гретья загадычка —</i>
<i>А и другая загадычка —</i>	<i>Сустрень среди двора мене.</i>

(«А чья ж эта жита»)

Третий сюжет — невеста признает свою любовь:

Какава рыба без воды,
Такова млада без милого дружка,
Без милого, без донского казачка.

(«Ой, сине море разыгралось»)

Интересно отметить, что большое число свадебных лирических песен сохранило свою прикрепленность к обряду (это отмечается и информаторами): а) к акту «сватовство» прикреплены две песни, которые как бы санкционируют происходящее, объявляют о нем: «Не палаты грянули, по рукам сваты ударили» (с. Татарица) и «Как идут рыболовцы молодые» (с. Казашко); б) к «запиванию» относится песня «Несправедлива да калинушка», в которой содержится просьба невесты не пропивать ее и ответ отца: она «давно пропита и сговорена»; «Как пошел казаченька во поле» — невеста просит еще год погулять, родители трбуют «рушников давать» (дать согласие); «Стояли бояре» — к невесте едут разлучники-разорители, невеста просит «сохранить» ее от них; в) Песни «девичника» отражают прежде всего расставание невесты с родителями, передают ее мысли, чувства (в минорном тоне); есть лишь незначительное число песен мажорных, сообщающих о взаимной любви жениха и невесты. Они вытесняются «околишными» величальными песнями, которые парни исполняют жениху и невесте: «Как не чаила солнышка», «Кукуй, кукушка» и др. Если невеста сирота, исполняется сиротская свадебная песня — «Бежит речушка» (Роман., с. 547). При прощании невесты с девичьей косой на девичнике (девушки расплетают волосы невесты) обязательным является исполнение двух песен — «Что ни трубушки трубят» и «Как по морю»: «Корабли-то пристали с красными девушками», девушки поедут в

«Хирсон-город»:

*Купим частенький гребешочек,
Русу косу чесати,
Кичку с обручем надевати.*

Две свадебные песни прикреплены к обряду «околинная», который мы уже анализировали. Песня «Ни за горы солнце сияет» (жених собирает свадебный поезд, чтобы взять невесту) по содержанию тесно связана с обрядом, песней парни как бы санкционируют увоз невесты женихом (подчеркиваем — песня исполняется жениху только после того, как парни получают выкуп за невесту). Песня «Лежат брусья» — свадебная лирическая песня о переводе суженой. Молодец переехал, перевел невесту, после чего «на крутеньком бережку» следует свадебное угощение¹⁹. Песня также санкционирует перевоз невесты из ее дома в дом жениха. Эти песни популярны и в русском свадебном фольклоре, но в сборниках, где они опубликованы, не находим их твердого прикрепления к определенному акту, действию.

В день свадьбы песни минорного содержания не исполняются, напротив, поются песни мажорные, выражающие взаимные чувства жениха и невесты: «Варавая пчелочка», «Зорька моя». Следует отметить, что свадебные лирические песни вытесняются шуточными, плясовыми, семейно-бытовыми, и прежде всего величальными.

Сопоставление свадебных лирических песен сел Татарица и Казашко с донскими свадебными лирическими песнями, а также с песнями губерний, из которых шло заселение Дона, и местностей, чья история связана с историей переселения некрасовцев и старообрядцев²⁰, позволяет установить, что 22 сюжета находят параллели в донском свадебном фольклоре и фольклоре соседних Дону губерний²¹. Например, песня «Кукуй, кукушка» (невеста просит свою мать не плакать, она оставит ей «алую ленточку в сундуке, золотую слезочку на столе») имеет следующие варианты: Дон — *Поп*, Л₁ 104; Украина — *Весілля*₁ 37, с. 255, *Весілля*₂ 36, с. 226. Песня «Как воскукнула да кукушечка» (невеста покидает свой родной дом, просит мать не плакать, а поливать «руту-мяту желтый цвет») имеет следующие варианты: Дон — Л₁ 27, 121; соседние Дону области — *Шейн*, Орловская губ., 2041, 2049, 2065, Тульская — 1033; *Кир.*, Тульская губ. 371, Калужская губ. 411, Орловская губ. 604, 697; Курск. сб. в 3, ч. I, № 27, ч. II, № 96; *Весілля*₁ 51, с. 381 и др. Особенно

ясно выступает текстуальное сходство с песнями казаков-некрасовцев, проживающих на Дону (материалы — Т₁Т₂).

Села Татарица и Казашко:

*За горой солнце сиять,
Там Валя коня сидлаить,
Его маменька пыгаить:
— Куда, детина, собрался?
— В дорогу, маменька,
в дорогу,
Подай, маменька, примету,
Сорок человек верховых,
Пятьдесят карет золотых.
Я пущю стрелу по селу,
Разобью стену каменну,
Возьму Татьянушку с собою,
Назову я ее систрою,
Поутру рано женою.*

(Запись 1970 г.)¹

Дон (Т₂157):

*Не из-за гор солнце играет,—
Там Иван коня седлает,
Его маменька пыгает:
— Куда, куда, детище,
собрался?
— В дорогу, маменька,
в дорогу,
Дайте-ка мне подмогу:
Сорок человек верховых,
Пятьдесят карет золотых,
Мы поедем-ка с войною,
Мы возьмем Польюшку с собой.*

(Запись 1946 г.)

Такое же сходство, вплоть до отдельных деталей, имеем в песнях «Ни по вишине галушка» (вар. Роман., с. 548), ср. Т₂ 149 — «Не под вишнею галочка»; «Ни ясен сокол» (вар. Роман., с. 548), ср. Т₂ 151 — «Не ясен сокол» и др.

Можно отметить полное совпадение с песенными текстами русского населения в Молдавии: «Как ни чайло солнышко» — *Богомольная*₇₄ (других параллелей не находим); «Лежат бруси» — *Богомольная*₇₈ и др. К отдельным сюжетам находим варианты среди песен русского населения Румынии: «Ты, дуброва моя» — *Маринеску*, с. 449; «Ты чего дуброва» (в других сборниках не находим). Семь сюжетов не находят параллелей. Оригинален сюжет, в котором представлен образ горюющих матери и дочери, «липушки и лигушка» («Как и липушка»); сюжет, раскрывающий как бы сватовство, происходившее в этих селах: «казаченька» шлет сватов и слушает у окна переговоры: девушка просит год еще погулять, а родители — платок давать — знак согласия на сватовство («Как пошел казаченька во поле») и др.

Исполнение в селах Татарица и Казашко песен «Ни за горы» и «Лежат бруси» как «околишных» заставляет нас предположить, что первоначальное место этих песен в русском свадебном обряде было связано с актом выкупа, а позднее — с его забвением — песни начали исполняться в разных актах свадебного обряда.

Несвадебные песни (семейно-бытовые, любовные, лирические и пр.), исполняющиеся в обряде, позволяют показать участников свадьбы на протяжении длительного времени. Несвадебные песни как бы возвращают назад,

раскрывая любовь девушки и парня, будущих жениха и невесты, позволяют нам заглянуть и в будущее, в дни после свадьбы, т. е. они исполняют ту же функцию в свадебном обряде, что и свадебные лирические песни: раскрывают настроение, эмоции свадебных персонажей. Семейно-бытовые песни исполняются на «запое» и «девичнике». В сюжетах изображена жизнь замужней женщины. Выделяется круг популярных сюжетов: о невесте-кукушке («Калина с малинушкой», вариант «Соловей мой»): невесту посылают разутую, раздетую за водой; «А у моего та свекры» — сходный сюжет: «Вербка ж ты моя» — молодая жена жалуется, что «каждыва утра с трактиру идет» (муж), «уже пропил коня вороного»; замужняя дочь упрекает мать:

*Магуля, магуля, магулиха моя родная,
Ах, зачем мене молодехоньку
Под венец поставила?*

(«Магуля»)

В любовных лирических песнях предстает образ казака. Он просит девушку напоить его коня; конь «рвет землю копытою» и если он ее убьет, ему достанется младшая сестра («Свети, месяц»). «Сударушка» отсылает казака от себя, но сердце не велит отойти, сама милая идет к нему «по тоненькой жердочке еловой» («Вечером был я у тебя»). Девушка будит милого, спрашивает: почему он задумал жениться, а ее не берет («Ай, убьюся»), она упрекает его мать и сестру:

*Твоя мать
чуравница,
А сестра
разлучница.*

*Разлучают нас с тобою,
Как и рыбицу с водою.*

(«Туман яры»)

Девушка ждет милого:

*Я думала, то месяц светит,
А то парень по дворику
ходит,*

*Вороного коня за повод
водит,
Серу шапочку под мышки
носит.*

(«Как во поли»)

Среди шуточных плясовых песен — «Во ку, да во кузницы»: молодые кузницы пойдут во лесок, сорвут «лопушок» и сошьют Дуне сарафан. Дуня будет надевать его «по праздничкам годовым», но

*Ниоткуль взялся таракан, (2)
Проел, да проел Дуни, (2)
Проел Дуни сарафан. (2)*

Описание внешнего вида жениха и невесты:

<i>Хорош, пригож Максим- сударь, А Татьянашка лучше. — Чем же она лучше?</i>	<i>Чем же она краше? — Лицом побелела, Бровями чернела.</i>
--	---

Действие:

<i>Как и купим Татьянушке Мыла и белила, Как и будет Татьянушка</i>	<i>Бела умываться, Как и будут Татьянашке Люди дивоваться. (вар. Роман., с. 556)</i>
---	--

Следует отметить и невеличальные песни, исполняющиеся как величания. Они раскрывают взаимоотношения между женихом и невестой, в молодой семье. Популярными являются в этом случае сюжеты: жених едет к невесте, она сидит у окна, но он не может остановиться, «ворын конь не стоит», «буйный ветер пляцу рвет» («Соловей мой», «При лужком да при луе»). Такую же функцию восполняют указанные нами свадебные лирические песни, раскрывающие чувства молодых, жениха и невесты. Внимания заслуживает вопрос о соотношении величаний со свадебным обрядом. Величания сопровождают отдельные акты, начиная с «рукобитья». В исследуемых нами селах, кроме исполнения величаний девушками на «запое», «девичнике», в день свадьбы, наблюдается исполнение величальных песен парнями — на «девичнике» и при обряде «околишная». Парни тоже исполняют вышеуказанные величания. Мы считаем, что величальные песни «Что ни лист», «Соловей мой» и другие примкнули к обязательным исконным «околишным» песням и соответственно к обряду по мере того, как обряд терял свое древнее значение. Мужское исполнение величальных «околишных» песен позволило включить в их число и казачью воинскую песню «Ой, да мы и сядем вкруговую» (вар. Л₄ с. 170 и Панкратов «Как вечер мы» с. 85).

Из 14 сюжетов величальных песен 11 имеют параллели на Дону среди казаков-некрасовцев, а также среди песен гребенских и суиженских казаков и русских в Молдавии, например, «Что ни лист» (жених любит невесту, готов все ей купить, зимой на санях ее возить, а летом — «на калязочке») ²³, «Лежат бруси» ²⁴.

Некоторые величальные песни контаминированы со свадебными лирическими песнями и семейно-бытовыми (в обоих селах). Так, «Что ни лист» контаминирована с

семейно-бытовой о пьянице, который не хочет, чтобы его хоронили попы и дьяки, а чтобы уложили его возле бочки с вином. Мы предполагаем, что одной из причин контаминации является обязательное исполнение величальных песен и свадебных лирических (в определенном порядке) в обряде «околишная». Исполнение разных песен одна за другой, без паузы, привело к их контаминации. Записаны и величальные песни, которые не имеют параллелей, например песни «Татьяна молодая» (невеста рвет цветы, вьет венки, а жениху вышивает платочек; он берет ее за руку, просит сказать «заветное словечко»); «Ух ты, Дуня», «Ех, ты, черный, чернобровый».

Мы записали только четыре корильные свадебные песни. Они имеют описательную форму. Осмеиваются жадность, скупость, хвастовство, внешний вид, состояние хозяйства:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 1. Наш сват похвалился: (2) | 2. А у нашего свата (2) |
| Таво-сяво много. (2) | Раскрытая хата, (2) |
| Пошли посмотрели — (2) | Соломой накрыта, (2) |
| Одна кобыленка, (2) | Гвоздями забита. (2) |
| И та без хвостенка. (2) | |

Композиция этих корильных песен, их функция в обряде те же, что и у русских корильных песен, соответственно и у донских. Незначительное количество текстов не позволяет нам сделать более углубленные выводы²⁵.

Обобщая, мы можем отметить, что сравнительно-типологическое исследование свадебного обряда и свадебного фольклора сел Татарица и Казашко позволяет сделать следующие выводы:

1. Это — свадебный обряд и фольклор донского типа, шире — южнорусского типа. Сравнительное изучение материалов по свадебному обряду и фольклору сел Татарица и Казашко и свадебным обрядам и фольклору казачьих поселений в России, русских сел в Молдавии и Румынии позволило установить ряд близких совпадений в содержании, последовательности, номенклатуре актов обрядов, в типах и сюжетах песен. Особого внимания заслуживает то, что в селах Татарица и Казашко хорошо сохранились песни, комментирующие обряд (первый тип), известные на Дону, в соседних с Доном губерниях и на Украине, откуда население этих сел вынесло и сам тип (южный) свадебного обряда и свадебного фольклора.

2. Находясь в иноязычном (болгарском) окружении, население сел Татарица и Казашко на протяжении более

двух веков сохранило древние формы русского обряда и фольклора, так же как сохранило и родной язык. Этому способствовала известная устойчивость форм быта, а также большое уважение, которое болгарский народ питал и питает к обрядам, обычаям, песням русского населения, проживающего в Народной Республике Болгарии.

3. Вместе с тем можно констатировать, что древнейший свадебный фольклор изучаемых сел расширялся и пополнялся за счет лирических песен нового слоя — романсов, песен на стихи советских поэтов и композиторов. Это явление относится к последним десятилетиям и связано, по-видимому, с большей интенсивностью жизни, культурного общения населения с русскими, проживающими в настоящее время в некрасовских станицах на Дону, с жителями русских сел Румынии. Ощущается влияние и болгарской свадьбы, что связано с браками, происходившими между русскими и болгарями.

4. Материалы по свадебному обряду и фольклору сел Татарица и Казашко ценны и тем, что помогают понять некоторые древние акты свадебного обряда восточных славян, уже утраченные в России (например, обряд «околишная»). Это же относится и к песням в русских селах в Болгарии, где они еще хорошо прикреплены к обряду и таким образом помогают выяснить место и роль многих сюжетов и свадебных песен в русской и украинской свадьбе.

¹ Цв. Романска первой принялась за изучение фольклора (в том числе свадебного) некрасовцев и старообрядцев Болгарии по материалам с. Казашко. Огромное значение ее исследований отмечается как в Болгарии, так и в СССР. См.: *Романска Цв. Ст. Фолклор на русите некрасовци от с. Казашко, Варненско. С., 1959.* О Цв. Романской см.: *Померанцева Э. В. Фольклорная работа Цв. Ст. Романской // Народная устная поэзия Дона: (Материалы научн. конф. по нар. творчеству дон. казачества). Ростов н/Д, 1963. С. 404—407.* Особо следует отметить работу проф. Н. Кауфмана, который, анализируя как музыковед песенный фольклор, убедительно доказывает, что большая часть песен местного казачества ведет свое начало с тех времен, когда их предки покинули пределы России и поселились в Турецкой империи. Записи (свыше 200 песен на пленке) сделаны в обоих селах в 1963 г. См.: *Кауфман Н. Песни на казаците некрасовци от България // Бълг. музика. 1963. № 5. С. 35—40.*

² Историки указывают, что И. Некрасов, Н. Голый, а возможно и сам К. Булавин были раскольниками. См.: *Подъяпольская Е. П. Восстание Булавина. М., 1962. С. 102—104; Ногин Н. И. Донской край в эпоху средневековья (IV—XV вв.). Новочеркасск, 1914. С. 177; Дмитренко И. И. К истории некрасовцев на Кубани // Изв. о ва любителей изуч. Кубан. обл. Екатеринодар, 1899. Вып. 1.*

- С. 65; *Короленко П. П.* Некрасовские казаки // Там же. Екатеринбург, 1900. Вып. 2.
- ³ Наш информатор Савва Мартынов (1901 г. р., с. Татарница) рассказал нам, что его предки пришли с Крымского полуострова, убегая от преследований царя. Они искали место для поселения возле воды и богатой земли. См. также: *Славянский сборник: Очерки старообрядцев в Добрудже*. СПб., 1875. Т. 1. С. 605–621, 609.
- ⁴ Подробный историко-этнографический очерк см. в указанной работе Цв. Романской. В с. Казашко особенно интересный материал мы записали от Перфила Андреева (1879 г. р. – умер в мае 1976 г.) и Осипа Евсеева Титова (Кубанца) 1890 г. р. Перфил Андреев, рассказывая о своей жене, Евдокии Андреевне, бывшей родом из Майноса (Малая Азия), дочери одного из старейшин «казацкого круга», сообщил нам, что это родство позволило ему увидеть и рассмотреть книгу – летопись Игната Некрасова. Он сетовал, что майносы потеряли, не сумели сохранить «священную книгу». От него мы записали и несколько преданий об Игнате Некрасове.
- ⁵ Свадебный обряд представлен таким, каким он существовал приблизительно до 1960 г., когда быт сел претерпел существенные изменения.
- ⁶ Учитывались родственные связи и из-за малочисленности населения происходили браки между двумя селами, хотя и не совсем охотно, так как население с. Татарница – «поповцы», а с. Казашко – «беспоповцы».
- ⁷ См. подробнее нашу работу: Наблюдения вверху сватбения фольклор на руските села Казашко, Варненски окръг и Татарница, Силистренски окръг // *Бълг. фолклор*. 1977. № 2. С. 44–51.
- ⁸ Целостное сравнительно-типологическое исследование свадебного обряда и свадебного фольклора Дона см.: *Критска-Иванова Е. Ф.* Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков: Дис. канд. фил. наук. Л., 1987.
- ⁹ Донские материалы см.: *Авр.*, «День», *Корн.*, Л₁, *Пон.*, *Пол.*, *Поп.*, Т₁.
- ¹⁰ См.: *Казьм.*, *Кр.*, *Р.*, *Х.*, Л₁, Т₁, *Голов.*
- ¹¹ См.: *Вилцлер*, *Маринеску*, *Критска*.
- ¹² Ср. с донскими материалами – в свадебном обряде старообрядцев на Дону эти акты также отсутствуют, см. *Х.*, *Авр.*
- ¹³ Этот тип песен выделяем среди остальных сообразно его композиции, содержанию и функции в обряде – они в композиционном отношении кратки (с 4 до 8 строк), но функции комментируют или направляют обрядовые действия. Подробнее см.: *Колесницкая И. М.* Простейшие виды русских народных свадебных песен // *Русский народный свадебный обряд: Материалы и исследования*. Л., 1978. С. 106–122.
- ¹⁴ На Дону: Л₁ 134, 135; *Поп.*, «Торгуйся», Л₁ 132.
- ¹⁵ Т₁ 148.
- ¹⁶ Дон – Л₂ 21.
- ¹⁷ Л₂ 40, 41.
- ¹⁸ Подробнее о русских свадебных лирических песнях см.: *Яхина Г. А.* Сюжетность свадебной лирической песни и обрядовая действительность // *Современные проблемы фольклора*. Вологда, 1971. С. 120–131; *Акимова Т. М.* О лиризме русских свадебных песен // *Фольклор и этнография*. Л., 1974. С. 201–210; *Колпакова Н. П.* Лирика русской свадьбы. Л., 1975; *Пирожкова Т. Ф.*

Художественные особенности жанров свадебной лирики. Дис. ... канд. фил. наук. М., 1972; и др.

Связи мотивов и образов (в частности, кукушки) свадебной лирики и сказок казаков-некрасовцев см.: *Грыськ И. Е.* Сказка в этнокультурной традиции казаков-некрасовцев: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Л., 1987. С. 13.

Перевод суженой как символ брака — см.: *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1983. С. 147.

Для этих целей используем работы Р. А. Богомольной: Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968; К вопросу об истоках народнопесенного репертуара русских сел Молдавии // Фольклористика и фольклор. Кишинев, 1970. С. 128—137. Автор сравнивает тексты песен разных жанров и считает, что наиболее старые песни «были занесены сюда казаками-некрасовцами, когда они проходили через Бессарабию, а часть из них осела в этих краях и в юго-западной Украине» (с. 135). Для сравнения привлекаем и работы румынских фольклористов (*Маринеску, Винцлер*).

- ²¹ В XVI—XVII вв. на Дон переселяются беглые из Воронежских и Тамбовских земель, а в XVIII в. — и из Рязанской, Пензенской, Нижегородской, Курской, Орловской и других губерний. Кроме них, отмечены выходцы из Тульской, Московской, Владимирской, Симбирской, Харьковской, Ярославской, Саратовской, Калужской, Тверской губерний. См.: *Пронштейн А. П.* Земля Донская в XVIII в. Ростов н/Д, 1961. С. 49—50, 53, 63. Особенно многочисленны на Дону украинцы, в том числе и запорожские казаки. Самые ранние сведения о поселении украинцев на донских землях относятся к 70-м годам XVI в. См.: *Пронштейн А. П.* Земля..., С. 40; Военный энциклопедический лексикон. СПб., 1841. Ч. 5. С. 187. Обычно переселение украинцев на Дон являлось следствием их совместных действий с донцами во время крестьянского восстания С. Разина (1667—1671), Булавинского восстания (1707—1708 и др.). См.: *Голобуцкий А. В.* Запорожское казачество. Киев, 1957. С. 317, 329; *Чаев Н. С.* Донское казачество // Очерки истории СССР: Период феодализма, XVII в. М., 1955. С. 264—271; *Подъяпольская Е. П.* Восстание... С. 68.
- ²² См.: *Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 98; *Она же.* Лирика... С. 260; *Жекулина В. Т.* Поэзия свадебного обряда Новгородского края: Дис. канд. наук. Л., 1975.

- ²³ Дон — Т₁ 150; соседние Дону губернии — *Кир.*, Рязанская 477, Воронежская 687; *Шейн* — Рязанская 1882, Тульская 1930; *Кирюхин* 189; Молдавия — *Богомольная* 70.

Дон — Л₁ 5; губернии, откуда шло заселение Дона — *Курск.* сб. Вып. 3, ч. 2. 6098; *Кир.*, Тульская 357, Орловская 530, 618; Сб. Тер. Обл. С. 22; Молдавия — *Богомольная* 88; Румыния — *Маринеску* — 448; *Критска* — записи.

- ²⁵ Поэтические средства свадебного фольклора данных селений те же, что и русского свадебного фольклора. См. указ. материалы по русскому свадебному фольклору.

СОКРАЩЕНИЯ

1. *Авр.* — *Аврамов.* Свадебные обычаи в одной из станиц Черкасского округа // Донские областные ведомости. 1875. № 50, 51, 57.
2. *Весілля* _{1/2} — *Весілля.* Київ, 1970. Т. 1, 2.

3. Винцлер — Винцлер А. Е. Свадебный обряд у липован // СЭ. 1968. № 1. С. 139—147.
4. Голов. — Головачев Г. В. Свадебная и хороводная поэзия на Дону // Народная и устная поэзия Дона: (Материалы науч. конф. по нар. творчеству дон. казачества). Ростов н/Д, 1963. С. 179—191.
5. «День» — Семикаракорец. Заметки о жизни донских казаков // День. 1862. № 28.
6. Ермаченко — Ермаченко А. В. Песенное творчество Калужского края. Калуга, 1959.
7. Заседателева — Заседателева Л. Б. Терские казаки. Л., 1968.
8. Казьм. — Казьмин А. А. Частные и общественные гульбища на Дону // ЭО. 1889. Кн. 3. С. 1—13.
9. Кир. — Киреевский Н. В. Песни, собранные П. В. Киреевским. СПб., 1911.
10. Кирюхин — Кирюхин В. С. Русская песня в Дагестане: (В записях 1964—1969 гг.). Махачкала, 1975.
11. Корн. — Корнилович А. А. Русская старина: (Карманная книжка для любителей отечественного па 1825 г.). СПб., 1824. С. 173—336.
12. Кр. — Краснянский М. Б. Картины из народной жизни донских казаков. М., 1871. С. 1—72.
13. Критска — Критска-Иванова Е. Ф. Записи в с. Татарца и с. Казашко, 1968—1972 гг.; в Румынии — в 1972 г.
14. Курск. сб. вып. 3, 7 — Курский сборник: Материалы по этнографии Курской губернии. Курск, 1902. Вып. 3; 1912. Вып. 7. Ч. 3.
15. Л₁ — Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону. Ростов н/Д, 1947.
16. Л₂ — Листопадов А. М. Народная донская казачья песня. Ростов н/Д, 1954. Т. 5.
17. Л₄ — Листопадов А. М. Народная казачья песня на Дону // Донская экспедиция 1902—1903 гг. М., 1906. С. 161—218.
18. Маринеску — Маринеску М. Современный свадебный обряд у русского (липованского) населения севера Румынии // Romanos Lavika. 1970. Vol. 18. P. 443—459.
19. Папкратов — Папкратов Ф. С. Гребенцы в песнях. Владикавказ, 1895. Ч. 1—12.
20. Пол. — Поляков. Старинная казачья свадьба // Донские областные ведомости. 1875. № 22 (неофиц. часть).
21. Поп. — Пономарев С. Луганская станица: (Этнографический очерк) // Донские областные ведомости. 1876. № 50.
22. Поп. — Попов Е. Из быта Донецкого станичника: Народная казачья свадьба в станице Гундоровской // Донская газета. 1876. № 100.
23. Р. — Ребров Н. Старочеркасские свадебные обряды // Донская газета. 1876. № 30.
24. Роман — Романска Цв. Ст. Фолклор на русите некрасовци от с. Казашко, Варненско. С., 1959.
25. Руд. — Рудов В. В низовьях Дона: Деревенское веселье Приазовский край. 1893. № 27.
26. Сб. Тер. Обл. — Пономарев Ф. Сборник сведений о Терской области: Из быта Кизлярогребенских казаков. Владикавказ, 1878. Вып. 1. С. 222—241.
27. Т₁ — Тумилевич Ф. В. Свадебный обряд казаков-некрасовцев // Учен. зап. Рост. ун-та. Тр. ист.-филол. фак. 1958. Вып. 6, т. 45.

28. Т₂ — *Тумилевич Ф. В.* Песни казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 1947.
29. Х. — *Харузин М.* Сведения о казачьих общинах на Дону. М., 1885.
30. Чуб. — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. СПб., 1877. Т. 4.
31. Шейн — *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях... СПб., 1900. Вып. 2. Ч. 1.



С. М. Гусева

ПРОБЛЕМЫ ТРАДИЦИОННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ СВАДЬБЫ

В современной жизни культурным традициям принадлежит существенная роль. Являясь чрезвычайно гибким культурным феноменом, традиции выполняют сложную функцию связи настоящего с прошлым¹.

Столетиями формировались традиции русского народного свадебного обряда, развитие которого продолжается и в наше время. Попытки полностью заменить традиционный свадебный обряд совершенно новым не выдержали испытания временем². Устойчивость старых традиций свадебного обряда заставляет обратить на них особое внимание. Изучение и критическое осмысление этих традиций имеет важное значение, так как дает возможность по достоинству оценить, сохранить и развить тот положительный опыт, который закреплен народными свадебными традициями.

Сама свадьба есть традиция, уходящая корнями в глубокую древность. Историческое развитие свадебного обряда и трансформация его смысловых форм оставили неизменными основные функции свадьбы: прежде всего правовое и общественное санкционирование брака, а также эстетическое и воспитательное ее значение. Территориальные особенности свадебного обряда связаны с различными условиями формирования и исторического развития населения. Поэтому изучение локальных вариантов свадебного обряда, некоторых наиболее устойчивых его традиций может помочь поискам приемлемых для нашего

времени элементов традиционной свадебной обрядности.

Степень соблюдения традиционных элементов в современной свадьбе не везде одинакова и зависит от целого ряда причин, среди которых: различное территориально-экономическое положение той или иной местности, особенности развития культурно-исторических традиций и сложившееся отношение к ним, различный половозрастной и профессиональный состав участников свадьбы, их творческая активность, обстановка проведения свадебного торжества и другие. В старину все знали порядок свадебного обряда и каждый действовал, следуя заведенному обычаю, но благодаря вариативности свадебного стереотипа каждая свадьба была по-своему единственной и неповторимой. Поэтому современную свадьбу, вероятно, следует строить, базируясь на узловых моментах традиционной свадьбы, учитывая тенденцию к упрощению и сокращению свадебного обряда³, создавая локальный стереотип на основе местных традиций.

Попытаемся привести некоторые примеры связи традиционных элементов свадьбы с современностью. Так, например, день свадебного сговора и день подачи заявления для регистрации брака в ЗАГС в наше время. Смысловая нагрузка этого момента осталась в сущности прежней: именно с этого дня вплотную начинаются свадебные хлопоты, заботы о будущей семейной жизни, именно с этого дня молодые люди несут друг перед другом и перед своими близкими определенную ответственность и официально считаются женихом и невестой. День сговора всегда отмечался особо. И в наше время в день подачи заявления в ЗАГС многие семьи придерживаются старого обычая. Во многих селениях Костромского р-на Костромской обл. этот день по традиции называют «сговором» или «ладами». Как и прежде, в доме невесты на «почтенные лады» собираются близкие родственники и лучшие друзья (чаще всего будущие свидетели при регистрации брака) жениха и невесты. Родители невесты потчуют гостей чаем, ведут разговор о предстоящем событии. В некоторых случаях родители жениха дарят в этот день невесте какой-либо предмет свадебного наряда или дают деньги на его приобретение⁴.

Ни торжественная регистрация брака в ЗАГСе или Доме культуры, ни свадебное путешествие не заменили традиционного свадебного торжества, которым родные и близкие молодой супружеской пары отмечают день создания новой семьи. Ведь именно оно является свадьбой как

таковой (регистрацию брака никогда не называют «свадьбой»). Если регистрация является государственным санкционированием брака, то основная функция собственно свадьбы заключается в ее общественной санкции. Свадьба сближает родных и близких со стороны жениха и невесты, делает всех свидетелями создания новой семьи, закрепляет и поддерживает зарегистрированный официально брак. Вспомним, что прежде брак без традиционного народного обряда часто считался недействительным⁵. Материалы экспедиций и архивные сведения показывают, что во многих местах Костромской обл. в конце XIX — середине XX в. более важную роль играла именно свадьба, тогда как венчание или регистрация (или и то и другое) считались лишь необходимой формальностью. Так, даже в 20—начале 30-х годов XX в. в Вохомском р-не Костромской обл. жених и невеста считались супругами только после свадебного пира, несмотря на более раннее совершение венчания или регистрации брака⁶. В селениях южной части Макарьевского р-на Костромской обл. жених и невеста после венчания возвращались в дома своих родителей, и только через неделю собирались на свадебный пир, после чего молодые люди становились мужем и женой. Интересно, что этот промежуток времени (между венчанием и свадьбой) в бывшей Скоробогатовской вол. Макарьевского у. назывался «девишником»⁷. Во многих деревнях того же Макарьевского р-на свадьбы, по обычаю, устраивались зимой, а венчались молодые супруги только осенью, что считалось лишь формальным актом, который «оброс» массой различных народных обычаев и примет, предсказывающих якобы будущие события в жизни молодоженов⁸.

День традиционного свадебного торжества является кульминационной точкой всех свадебных событий. Проблема соотношения традиционного и нового в современном свадебном обряде стоит особенно остро по отношению к этому дню. В этой связи, пожалуй, наибольший интерес для современной свадьбы представляют праздничные свадебные традиции. На наш взгляд, они способны сделать торжество, посвященное заключению брака, собственно свадебным торжеством, не похожим ни на какие другие праздники. Именно праздничные обрядовые традиции сохранили до наших дней свадебную величавость и искреннее веселье, высокую творческую активность и яркую самобытность этого сложного и удивительно цельного народного праздника, подлинным украшением которого

являются замечательные традиции свадебного фольклора. Классическим образцом в русской народной свадьбе является величальный обряд, без которого не обходилось ни одно свадебное торжество. Величальные песни и приговоры предназначались не только жениху и невесте, но и всем собравшимся гостям. Девушки приглашали выйти на середину каждого гостя, пели ему песню, а тот одаривал их конфетами, пряниками или мелкими деньгами. Обычай этот частично сохранился в Костромской обл. до нашего времени, но несколько изменился. Почти на каждой деревенской свадьбе присутствуют пожилые люди, родственники жениха или невесты, которые знают полностью или фрагментарно традиционный величальный обряд. Они и величают собравшихся. В Парфеньевском р-не Костромской обл. те гости, кого величают, должны «отдарить» всех присутствующих песней, пляской или тостом⁹. В г. Галиче Костромской обл. величальный обряд нашел новую форму: в галичском Дворце культуры жениха и невесту величают во время совершения торжественной регистрации брака. Проводит этот обряд фольклорный коллектив «Галичаночка»¹⁰.

В современной свадьбе обряд величания, выполняющий функцию сближения, объединения всех участников свадебного пира, могут проводить так называемые свидетели, т.е. друзья жениха и невесты в традиционной народной свадьбе. В Костромской обл. во многих местах именно свидетели первыми произносят пожелания счастья и благополучия жениху и невесте, а после поздравления молодых благодарят родителей за воспитание детей и поднимают тост за их здоровье. На роль свидетелей чаще всего приглашают кого-либо из неженатых друзей жениха и незамужнюю подругу невесты. Существует примета, что у молодых людей, побывавших в роли свидетеля или свидетельницы, в скором времени тоже состоится свадьба. Наверное, эта примета явилась продолжением старой, когда считалось, что подруга невесты, выносящая «девью красоту», обязательно вскоре выйдет замуж¹¹.

В наши дни заметно повысился интерес молодежи к свадебным традициям своей местности. Часто молодые люди, готовясь к предстоящей свадьбе, расспрашивают стариков о традиционных свадебных обычаях и включают их элементы в современную свадьбу, в том числе и фрагменты величания¹².

Во многих районах Костромской обл. бытует традиционный обряд дарения. В Макарьевском р-не он называется

«золотая рюмочка». Жених и невеста обходят всех гостей и каждому с поклоном подносят рюмку вина. При этом никто из присутствующих не забыт, ко всем проявлено внимание и уважение. В ответ гости преподносят молодым супругам подарки¹³. В Костроме и Костромском р-не гости дарят молодых по очереди, поздравляя их с днем свадьбы и сопровождая свой подарок пожеланиями благополучия и шутливыми наставлениями. (Сейчас все чаще предпочитают дарить молодым деньги, особенно молодежь.)¹⁴

В наши дни часто можно встретить одаривание невестой свекра и свекрови; родственники жениха, в свою очередь, дарят невесту и ее родителей, таким образом получается взаимный обмен подарками в честь свойства. Этот обычай сохранился с давних времен, когда невеста обязана была оделить родственников жениха выговоренными заранее дарами: полотенцами, платками и т. д. Для жениха и его родителей предназначались предметы одежды. Обряд одаривания невестой проводился в деревнях Костромской обл. в разное время: в день сговора, накануне свадьбы, в день свадьбы. Родители жениха одаривали невесту во время свадьбы; этот обряд назывался «скрытием» или «вскрытием», так как, преподнося дары, родственники открывали закрытое шалью лицо девушки¹⁵. Сейчас взаимное одаривание обычно происходит во время свадебного торжества. Чаще всего дарят друг другу что-либо из одежды. Интересно, что во многих случаях, подавая подарки свекру и свекрови, невеста просит разрешения называть их «папой и мамой»¹⁶.

Пожалуй, ни одна сельская свадьба не обходится без ряженых. Рядятся, как и раньше, непременно во второй день свадьбы. Ряжение сейчас носит развлекательный, шутливый характер, хотя в некоторых случаях сохраняются элементы эротики. По-прежнему мужчины рядятся в женское платье, а женщины — в мужское, надевают вывороченную шубу, любят наряжаться в старинные одежды и пр. Ряженные поют и пляшут, стараясь привлечь в свой круг участников свадьбы, разыгрывают шутливые сцены, часто свадебной тематики¹⁷. Во многих местах именно ряженные начинают бить горшки и бросать мелкие деньги и мусор якобы для испытания молодой.

Битье горшков и «соренье» можно встретить практически на каждой свадьбе в Костромской обл. Этим моментом начинаются шутливые испытания молодых: им предлагают пилить и колоть дрова, мести пол, месить тес-

то, пеленать куклу; их просят спеть, сплясать, разгадать загадки и пр.¹⁸

Как обязательный компонент русская свадьба включала обрядовую одежду — яркую, разнообразную, символизирующую переходный характер обряда¹⁹. Традиция надевать в свадебный день народный костюм сохранялась в Костромской обл. очень долго. Если не было полного наряда, участники свадьбы старались использовать хотя бы элемент его, например, головной убор или украшение. В Вохомском р-не Костромской обл. многие участницы современной свадьбы надевают традиционные шали, бережно хранимые со времен их бабушек и прабабушек²⁰. Во многих селениях Костромской обл. участники свадьбы (и пожилые, и молодые) стараются нарядиться в старинные костюмы: сарафаны, полуплатья, «казачки» и т. д. Для этой цели вещи специально берут у владельцев таких или в клубе.

Непременным атрибутом любой свадьбы традиционно являются домотканые полотенца с браными или вышитыми концами. Такие полотенца специально сохраняются и передаются от матери к дочери из поколения в поколение. На полотенце подносят хлеб-соль жениху и невесте, полотенце перевязывают через плечо свидетелей молодоженов. В некоторых местах полотенцами, как и прежде, украшают помещение, где проходит свадебное торжество²¹.

В современной свадьбе, на наш взгляд, следует обратить внимание на обычаи послесвадебного периода, основной функцией которых должен стать общественный контроль по отношению к молодой семье. Ответственность молодых людей возрастет, если со стороны общественности (родственников, друзей) они увидят непосредственное участие и внимание и после свадебного торжества. Во многих районах Костромской обл. хорошо известен очень интересный обычай, называемый «вьюнишником»²². Этим обрядом поздравления, величания молодых супругов через два-три месяца после свадьбы, в так называемое «кликушное воскресенье» или «кликушную субботу» (в Чухломском р-не это первое воскресенье весны²³, в других местах — первое воскресенье после пасхи, т. е. «Фомино» воскресенье), заканчивался цикл послесвадебных гостеваний и праздников, после чего молодожены считались полноправными членами общества взрослых семейных людей и как «молодые» обычно уже не выделялись. В Маркарьевском р-не Костромской обл. обряд выполняли только замужние женщины. Они собирались все вместе и от-

правлялись в те дома, где жили молодые, чтобы приветствовать их, узнать, как они живут, дать серьезные и шуточные наставления. Окликальщики получали от молодых супругов угощение, а потом устраивали пирушку, или же для них специально готовили стол. Интересно, что обряд «выюнитства» проводился даже тогда, когда молодые отсутствовали; в таком случае роль их выполняли родители мужа²⁴. Обряд этот частично сохранился и сейчас в здешних местах. Несколько женщин собираются и обходят дома молодоженов, получая от них угощение.

Период от свадьбы до выюнишника являлся своеобразным испытательным сроком для молодой семьи, когда на нее было направлено пристальное внимание общества. Все это, видимо, имело целью на первых порах совместной жизни поддержать молодых супругов, помочь им привыкнуть к новой жизни, проконтролировать начало их самостоятельного пути в новых для них условиях. Причем этот контроль осуществлялся тактично, через целую систему обычаев гостеваний и праздников. В Костромской губ. в праздники и воскресные дни в промежуток времени от свадьбы до выюнишника молодожены старались быть на людях: ездили в гости к родственникам или приглашали их к себе, участвовали в праздничных гуляньях и развлечениях, среди которых особое место занимало масленичное гулянье и катание на лошадях, когда основное внимание обращалось на молодых. Интересно, что во многих деревнях Костромской обл. и сейчас придерживаются обычая гостевания у близких родственников в первые воскресные дни после свадьбы, а в масленицу и пасху — у своих родителей²⁵.

Несмотря на определенную устойчивость, традиции не оставались неизменными, застывшими в своем содержании и форме; благодаря этому свадьба всегда была современна. Место той или иной традиции в современности определяется не только практическим или идейно-символическим ее значением, но и эстетической ценностью²⁶. К сожалению, не все лучшие традиции свадебного обряда сохранились и не всегда сохраняются только лучшие традиционные элементы; среди устойчивых свадебных обычаев встречаются и такие, которые должны исчезнуть из современного быта. Например, так называемый «выкуп» за освобождение пути или за невесту, который требуют с жениха не только соседи, а порой совершенно посторонние люди с целью получить деньги или вино. Не соответствует современным требованиям обычай применения

откровенно эротических атрибутов, сопровождаемых грубыми шутками или нецензурными частушками, во второй день свадьбы²⁷.

До наших дней традиционный свадебный обряд дошел отнюдь не как пережиток прошлого, а как развивающийся организм, которому нужно помочь занять должное место в современной обрядности²⁸. Искусственное вмешательство в естественный путь развития свадебного обряда вполне закономерно, так как на современном этапе преемственность этнических особенностей и культурного наследия обеспечивается единством процесса стихийного развития обрядности и научно обоснованного его направления.

- ¹ Чистов К. В. Традиция и вариативность // СЭ. 1983. № 2. С. 16; Будина О. Р., Шмелева М. Н. Традиция в культурно-бытовом развитии современного русского города // СЭ. 1982. № 6. С. 39.
- ² Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент советского образа жизни. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981. С. 23; Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 214–215; Дробижева Л. М., Тульцева Л. А. Свадебная обрядность в общественном мнении: (По материалам этносоциологических исследований у народов СССР) // СЭ. 1982. № 5.
- ³ Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем: (По материалам городов средней полосы РСФСР). М., 1980; Современные этнические процессы в СССР. М., 1975; Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978 и др.
- ⁴ Материалы экспедиции в Костромской р-н Костромской обл. 1981 г. Архив автора.
- ⁵ Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 218–219.
- ⁶ Материалы экспедиции в Вохомский р-н Костромской обл. 1981 г. Архив автора.
- ⁷ Материалы архива Костромского научного общества. Макарьевский уезд. Рукописный фонд Костромского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. № 341.
- ⁸ Материалы экспедиции в Макарьевский р-н Костромской обл. 1983 г. Архив автора.
- ⁹ Материалы экспедиции в Парфеньевский р-н Костромской обл. 1979 г. Архив автора.
- ¹⁰ Материалы экспедиции в Галичский р-н Костромской обл. 1984 г. Архив автора.
- ¹¹ Материалы экспедиций по Костромской обл. 1977–1984 гг. Архив автора.
- ¹² Например, в г. Макарьево Макарьевского р-на, в селах Саметь, Шунга, Яковлевское Костромского р-на и в других местах.
- ¹³ Материалы экспедиций в Макарьевский р-н Костромской обл. 1979 и 1983 гг. Архив автора.
- ¹⁴ Материалы экспедиции в Костромской район 1980–1982 гг. Архив автора.
- ¹⁵ Материалы архива Костромского научного общества. Рукописный

фонд Костромского государственного историко-архитектурного музея-заповедника.

Материалы экспедиций по Костромской обл. 1977–1985 гг. Архив автора.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

Материалы экспедиции в Вохомский р-н Костромской обл. 1981 г. Архив автора.

Материалы экспедиции в Парфеньевский р-н Костромской обл. 1979 г. Архив автора.

Тульцева Л. А. Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд; *Зимин М. М.* Ковернинский край: (Наблюдения и записи) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 17; *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1938. Вып. 3; Материалы экспедиций по Костромской обл. 1977–1985 гг. Архив автора.

²³ Материалы экспедиции в Чухломской р-н Костромской обл. 1985 г. Архив автора.

Материалы экспедиции в Макарьевский р-н Костромской обл. 1979 г. Архив автора.

²³ Материалы экспедиций по Костромской обл. 1977–1985 гг. Архив автора.

²⁶ Критерий отбора традиционных элементов см.: *Бромлей Ю. В.* Новая обрядность... С. 16.

²⁷ Материалы экспедиций по Костромской обл. 1977–1985 гг. Архив автора.

²⁸ *Крывелев И. А.* Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании и выделении // СЭ. 1977. № 5.



А. А. Лебедева

ЗНАЧЕНИЕ ПОЯСА И ПОЛОТЕНЦА В РУССКИХ СЕМЕЙНО-БЫТОВЫХ ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ XIX — XX вв.

В этнографической литературе еще не рассматривалось обобщенно значение пояса в русских семейно-бытовых обрядах. Наши многолетние полевые исследования, проходившие в разных регионах России и Украины, работа над документами архивов и ознакомление с многочисленными коллекциями различных музеев позволили собрать значительный материал по названной теме.

В настоящей статье мы объединяем наши наблюдения и изыскания о поясе и полотенце как предметах определенных обычаев, поскольку эти предметы в обрядах XIX в. нередко употреблялись вместе или взаимозаменялись.

Пояс бытует с очень отдаленных времен, о чем есть убедительные археологические и письменные свидетельства, и мы обратимся к ним. В V в. до н. э. Геродот записал в Причерноморье скифскую генеалогическую легенду: Геракл оставил сыновьям в наследство пояс и лук. Только один сын — Скиф сумел натянуть этот лук, и наследство досталось ему — родоначальнику скифских царей¹.

Образцы скифских поясов встречены археологами в погребениях и зафиксированы памятниками изобразительного искусства. На всех скифских каменных статуях — памятниках умершим, даже самых схематичных, непременно показан пояс. На памятнике под Днепропетровском выгравированы у пояса лук и булава, а на памятнике скифского воина, найденном на Кубани, — кинжал. Пояс выгравирован на полутораметровой диоритовой скульптуре в Крыму и на каменном изваянии времен неолита во Франции, причем здесь концы пояса спущены спереди и даже выгравирована на концах бахрама, как у мягких поясов.

Собрание поясов в Государственном Эрмитаже позволило выяснить, что пояс у скифов состоял из трех слоев кожаного ремня с нашитыми пластинками из металла (чаще бронзы). Имеются свидетельства, что и скифские женщины, выполнявшие мужские работы, носили пояс².

В славянских курганах X—XIII вв., принадлежавших сельскому населению — «смердам», в погребениях находят узкие кожаные пояса с медной пряжкой³.

Пояс издревле являлся хранителем «калиты», т. е. кошелька: на поясе и за поясом хранили оружие. Эта давняя традиция дошла до XX в. в более расширенном варианте. Помимо кошелька и оружия, к поясу прикреплялись кресало, нож и мешочек с табаком, а за пояс ямщики затыкали кнутовище бича или кнута. У женщин к поясу прикреплялся карман, в котором хранились ключи от кладовок, сундуков и лакомства для детей, почему со временем такой карман был назван «лакомка»⁴.

Терракотовые статуэтки мужчин, найденные С. П. Толстовым в Хорезме, также были опоясаны по талии. Монументальная живопись архитектурных памятников VI—VIII вв. Средней Азии и средневековые миниатюры изображают мужчин с поясами⁵. Весьма интересные данные о значении пояса сообщает в своей книге по Самарканду

известный этнограф О. А. Сухарева: «Опоясывание верхней одежды символизировало готовность к служению, к действию»⁶. Готовность к профессиональному труду означало опоясывание ученика-ремесленника во время ритуала посвящения его в мастера. Со временем сфера употребления пояса расширяется. Даже в середине XX в. О. А. Сухарева наблюдала, как шаманка, приступая к гаданию, опоясалась. Древняя традиция устойчиво продолжала бытовать.

В быту и обрядах русских поясу издавна придавалось большое значение. Мужчине без пояса считалось находиться на народе, в обществе крайне неприличным. Распоясать человека означало обесчестить его. Снятием пояса был оскорблен на пиру внук Дмитрия Донского князь Василий Косой (середина XV в.), что послужило предлогом к войне⁷.

О большом значении, которое придавалось поясу, свидетельствуют меткие народные выражения, связанные со словом «пояс». Например, «распоясаться» означает утратить приличие поведения⁸. По русским поверьям, ходить без пояса было так же «грешно», как и без креста. В русском фольклоре «без креста, без пояса» появляются отрицательные герои.

С древнейших времен человеческого общества пояс, видимо, рассматривался как некий оберег, магический объект, способствующий благополучию и удаче того, кто его носит. Народ верил в могущественную силу пояса. Об этом свидетельствуют рукописные книги простонародной медицины, где пояс рассматривался как оберег: «А от всех колдунов и от всякой порчи носят на голом теле пояс вязаный. И при этом талисмানে не может действовать никакое колдовство»⁹.

Самуил Коллинз, проживший девять лет в Москве при дворе Алексея Михайловича, отмечал, что русские верят, что пояс придает силу, поэтому, писал он, «Ни мужчины, ни женщины не ходят без поясов под страхом небесной кары»¹⁰.

Исследователь Н. П. Гринкова писала¹¹, что, по-видимому, в первоначальной стадии пояс являлся сам по себе магическим объектом. В быту русских крестьян он и в XIX в. признавался оберегом, с чем связано и опоясывание новорожденного во время крещения. Родившийся человек получал талисман, с которым проходила вся его жизнь. Старообрядцы, более длительно хранящие древние русские традиции, обычаю носить пояс придавали ритуальное зна-

чение вплоть до недавнего времени. Пояс, надетый при крещении на голое тело, носился до кончины и даже в бане не снимался. Об отношении к поясу как к магическому объекту свидетельствует и такой факт, приведенный в статье Г. С. Масловой. Она пишет, что, по рассказам старожилов из д. Заборье Вологодской губ., священник у них не разрешал венчаться в подпоясанном сарафане. Однако исподку (под сарафаном) невесты все равно подпоясывали¹².

В Смоленской губ. существовал обряд входа в новый дом: хозяин входил первым, а за пояс втягивал в дом всех членов семьи¹³.

Пояс употреблялся в заговорах от болезни. Больной лихорадкой шел в лес, находил осину, кланялся ей и говорил: «Осина, осина, возьми мою тряси́ну, дай мне здоровье». После чего перевязывал осину своим поясом¹⁴. Сходные обрядовые действия с поясом прослеживаются по материалам в приграничных с белорусами и украинцами русских селениях. Хотя со временем пояс приобрел более утилитарное значение, он продолжал играть большую роль в народных гаданиях, обрядах, во многих заговорах и как оберег. Люди верили, что можно повредить человеку, произведя над его поясом различные колдовские действия. Были заговоры на поясе и гадания. Так, в Вологодской губ. девушки на поясе гадали о своем суженом: к поясу на ночь привязывали замок, запирали его и ключ клали под голову со словами: суженый-ряженный, отомкни меня¹⁵. В Смоленской и Калужской губерниях под Новый год хозяйки связывали попарно бытовые и хозяйственные предметы по примете: в наступающем году все в доме будет удваиваться, прибавляться. Девушки, желавшие выйти замуж, искали в лесу две таких осины, которые можно было перевязать одним поясом, и если находили, то считали, что желание их о замужестве сбудется¹⁶.

Вера в магическое значение пояса имела несомненное место и при дарении поясов во время сватовства и свадьбы. Если невеста передала жениху пояс, то уже не имела права изменить решение и отказать жениху¹⁷. Как правило, невеста дарила жениху вытканый ею узкий шерстяной пояс в красных тонах.

В Тамбовской и Псковской губерниях во второй половине XIX в. сохранялся обычай с поясом: во время сватовства на полу перед невестой клали красный пояс в виде круга, и если невеста была согласна на брак, она прыгала с лавки в середину круга¹⁸.

На Руси пояс служил и родительским благословением и передавался по наследству из поколения в поколение. Во время наших полевых работ в русских селениях Сибири и некоторых семьях нам показывали тканые пояса, пережившие не одно поколение и как память сохраняемые в семье. В музеях Тобольска, Омска, Челябинска и других городов мы фиксировали пояса и опояски, изготовленные почти 200 лет назад и переданные в музей современными наследниками¹⁹.

В высших сословиях пояса имели и большую материальную ценность по своему материалу и отделке. В духовной грамоте Дмитрия Донского имеется перечень разных поясов, передаваемых им своим сыновьям. При этом сообщались особенности поясов: например, «с калитою», т. е. кошельком. На поясе и за поясом носилось оружие. В духовной грамоте Дмитрия Донского упоминаются имена мастеров, изготавливавших княжеские пояса²⁰.

Производство поясов на Руси исследователи прослеживают с XIII в. Помимо поясов местного производства, бытовали привозные восточные (иранские, персидские) пояса — кушаки. Кушаки и местного изготовления, и привозные были шелковые, дорогие. В XVI—XVII вв. такими кушаками опоясывалась верхняя княжеская одежда. В XVIII в. в связи с изменением моды в одежде высших сословий шелковые кушаки бытовали исключительно среди купечества и зажиточного крестьянства. Московская мануфактура, учитывая изменение спроса, стала выпускать кушаки, рассчитанные на относительно широкого потребителя, — более дешевые²¹.

Пояса на Руси изготавливались из самых разных материалов. Правящее сословие могло иметь кованные из благородного металла пояса — золотые и серебряные, с дорогими камнями; кожаные, со всякими украшениями пластинами, наподобие скифских, и тканые шелковые кушаки с золотой и серебряной нитью. Такие пояса и кушаки не характерны для бытования в народной среде, и далее мы не будем на них останавливаться.

Материал и внешний вид пояса зависели от его назначения, от сословного и имущественного положения владельца. В народе были распространены пояса из льняной и шерстяной пряжи — вязаные, тканые, плетеные, реже — шелковые тканые, плетеные фабричного изготовления.

В каждом крестьянском хозяйстве изготавливали пояса женские и мужские для повседневного употребления и праздничные.

Древняя техника узорного ткачества — «на дощечке», так называемая браная техника, обстоятельно рассмотрена в работах Н. И. Лебедевой и в статье В. И. Смирнова²². В задачу данной статьи освещение народной технологии изготовления поясов не входит. Отметим лишь, что на дощечках изготавливали пояса рукодельницы Европы и Азии еще в XI—XIII вв.

Традиционно русское — это не значит что-то застывшее, неизменное, а изменяющееся в определенной национальной направленности. Поиски народности, поиски национального начала — это этнический принцип.

В XIX в. в русских крестьянских семьях продолжалось изготовление предметов обрядового и утилитарного назначения. Обрядовые действия зависели от практической деятельности человека, воспринимались как своеобразное, по очень пужное добавление к ней, необходимое для благополучной жизни, — как оберег от всякого зла. Веря в магическое значение пояса, иные невесты раздаривали во время свадьбы и в предсвадебные дни до ста поясов, и потому некоторые девушки с девяти — двенадцати лет начинали ткать пояса²³.

Женщины носили с горничной одеждой длинный пояс (иногда до 5 м), несколько раз обертывая его вокруг талии. Следует отметить, что в XIX—XX вв. прослеживаются локальные варианты способов повязывания поясов. Так, в русских селениях Забайкалья пояс туго охватывал талию и концы его прятались за пояс и в повседневном, и в праздничном ансамбле одежды. В забайкальском варианте пояс был необходимой деталью одежды, он ее завершал, но не выставлялся напоказ, хотя и орнаментировался при изготовлении традиционными ромбами, крючками. В других регионах пояс и в мужской и женской одежде был заметным украшением ансамбля костюма. В силу традиции в наше время сохраняются примеры использования древних мотивов сюжетного орнамента, нередко совершенно непонятного его исполнительницам, особенно в старообрядческих селениях, где дольше сохраняли бытование ранние формы славянской культуры, в том числе ранние орнаментальные мотивы на поясах, полотенцах.

Во время наших полевых работ мы многократно фиксировали на поясах ромб с крючками — один из основных элементов крестьянского геометрического орнамента XIX—XX вв. на огромной территории расселения славян. Ромб встречаем в тканых и вышитых узорах на поясах и полотенцах. Изображения богини и древа в вышивках очень

часто бывают ромбовидны. Безусловно, ромб не только славянский орнамент, а общечеловеческий, так как территория его бытования огромна и прослеживается от палеолита до современности²⁴. Ромбу придавалось магическое свойство. Цепочка ромбов прослеживается на поясах XIX—XX в., изготовленных и широко бытовавших в разных регионах.

Еще в середине XIX в. в некоторых регионах России сохранялся обряд «чтения» узоров во время крещенских смотрин невесты. Знающая пожилая женщина показывала собравшимся изделия невесты и объясняла значение каждого узора²⁵. На поясах узор очень сложен, орнамент разных цветов как бы вкладывается один в другой.

Ромбы, круги, криволинейные свастики имели значение амулетов. Как символ плодородия ромб с крючками был связан, возможно, с магией входа в новое жилище, в хозяйственные постройки. Позднее прямое магическое значение знака забылось, но традиция еще охраняла знак от искажений как «полезный», «хороший», как нам и объясняли старушки орнаментальные знаки на своих поясах или на поясах, полученных по наследству от матерей, бабушек. Так же: «так полагалось», «так издавна ткали» — нам объясняли вытканый на концах пояса женский силуэт или геометризованное изображение женской фигуры. Пояс, видимо, продолжал иметь значение амулета, оберега для рассказывавшей нам старушки, поскольку на другой день она отказалась продолжать беседу, сказав, что «много нагрешила с нами вчера» (старообрядческая деревня Белоногово Курганской обл., 1972 г.).

В отличие от Забайкалья в русских селениях Притоболья пояс в праздничном ансамбле одежды именно выступал на показ и потому концы пояса, свисавшие вниз, обильно украшались кисточками и помпонами — «китицами», «кутасами» из разноцветной гарусной шерсти, бисером, стеклярусом, серебряной или золотной нитью. Сходное украшение поясов прослеживается в ряде губерний Европейской России. Орнамент постепенно превращается в украшение. И на смотринах невест, которые и в начале XX в. сохранялись в ряде мест, уже не проводилось смысловое чтение орнаментов на их изделиях. Столько фантазии и мастерства вкладывала исполнительница в создание поясов не случайно. Поясу в народных обрядах отведено одно из ведущих мест, особенно в свадебном.

В XIX в. повсеместно бытовали пояса и опояски «со словесами» — со словами молитвы, вытканной вдоль; со

словами посвящения на дарственных поясах, а на выполненных по заказу — с указанием, кому принадлежит пояс или опояска, а нередко и с именем мастерицы. В Тюменском музее хранится опояска из старообрядческой деревни Шатрово, на которой выткана дата изготовления — 1811 г., имя автора и владельца. В 1948 г. наследники подарили опояску в музей.

На Алтае в сельском музее в 1970 г. мы фиксировали пояс, тканый в 1954 г. девицей Зыряновой и подаренный любимому парню; на поясе вдоль центральной полосы вытканы слова: «Как смотрю на него, мне отрадно, легко, но не видеть его мне очень тяжело».

Нередко неграмотная ткачиха на поясе набирала буквы безо всякого смысла и даже в перевернутом виде; буквы ткались в строку. Как предмет подарка пояс долго сохранял значение, а как оберег сохраняется и по сей день в старообрядческих селениях у пожилых. Видимо, не случайно бахрома на концах поясов перевязывается конским волосом.

По наблюдениям исследователя Н. И. Лебедевой в 1926 г., в селениях Калужской обл., где уже не носили поневу, обряд, связанный с надеванием ее, был перенесен на «надевание красного пояса». Такой обряд проводился перед отправлением невесты к венцу и без присутствия мужчин. Во время этого обряда невеста стояла одетая в венчальную тонкую льняную рубаху, подпоясанную шерстяным красным поясом с кистями. Обряд опоясывания сопровождался шутками, часто нескромного характера²⁶.

Со временем расширяется сфера употребления пояса в обрядовой сфере и на каком-то этапе происходит соприкосновение пояса и полотенца как магических объектов. Сейчас мы еще не можем твердо сказать, когда это произошло, но в XIX в. прослеживается совместное их употребление как оберегов. В Смоленской губ. бытовало поверье, что овцы будут дружно возвращаться с пастбища домой, если при первом выгоне их после зимы на пороге овчарни растелить пояс и полотенце, по которым они пройдут на пастбище. В русских селах Сумской обл., когда молодых клали на постель в первую брачную ночь, дружка связывал им ноги поясом — «чтобы дружно жили», а в русских селах Харьковской обл. — полотенцем²⁷.

После проведения обряда крещения мать новорожденного в знак благодарности одаривала кума и куму — каждому давали по пирогу, завернутому в полотенце и перевязанному шерстяным поясом²⁸. В некоторых пригранич-

ных с Белоруссией русских селениях во время венчания под ноги молодым клали пояс и полотенце. И у других народов пояс и полотенце усматривались как равнозначные обереги и талисманы. Так, в далеком от России Бали в храм может войти человек любой веры, но он должен опоясать себя поясом или полотенцем; русским журналистам вынесли полотенца, и они, выполнив требования обряда, вошли в храм, где жрец освящал фрукты в корзинах, принесенные женщинами. Был день поминания предков — большой праздник в Бали. Этот пример мы привели как доказательство широты и, видимо, глубокой давности равнозначного бытования пояса и полотенца как магических объектов как у славян, так и других народов²⁹.

Пояс и полотенце — предметы крестьянского труда и большого творчества — сопровождали славянина от рождения и до кончины в разных жизненных коллизиях — трудовых и праздничных.

Непрерывным в обрядовой и повседневной жизни являлось полотенце, с ним связано множество примет, берущих начало со времен язычества. Об этом свидетельствуют археологические находки, ранние миниатюры, письменные источники и полевые этнографические материалы. Полотенце — самый распространенный вид украшенных изделий в быту русских крестьян. Б. А. Рыбаков отмечает, что в ранних бронзовых изделиях восточных славян находят имитацию вышитого полотенца с фигурой женской богини³⁰.

Исследователи начала XIX в. отмечали поклонение славян старым деревьям, особенно дубам и липам. Поклонение природе, солнцу, сохранившееся со времен язычества, довольно ярко прослеживается в разных регионах и в XX в. Так, в г. Галиче жители ходили на Поклонную — Ярилину гору, где украшали деревья, водили хороводы, пели песни — славили Ярилу. Этот обряд прослеживался и в г. Переславле-Залеском в форме весеннего народного гулянья в небольшой роще на Ярилиной горе, куда приносили узорные полотенца. Священные рощи с часовнями отмечены также на европейском Севере, куда жители ходили в традиционные дни и также, как в других местах, носили вышитые полотенца³¹.

Культовые деревья, зафиксированные этнографами на Левобережной Украине в первой половине XIX в., в несколько измененном виде продолжает жить на Ровенском Полесье в обряде русального «куста». Куст изображает красивая девушка, празднично одетая и подпоясанная

обязательно красными поясками, за которые затыкали ветки березы, липы ³².

Полотенце — один из древнейших типов женского головного убора у славянских народов, называвшийся «убрус». На Руси особенно почиталась икона «Спас на убрусе». Уже на первых дворцовых полстияных мануфактурах XVII в. в значительном количестве изготавливались полотенца-убрусы с затканными и вышитыми узорными концами, которые предназначались не только царскому двору, но и на продажу ³³.

Полотенчатый головной убор в XIX в. довольно широко бытовал в Тульской, Калужской и Брянской губерниях. В ряде селений Брянской губ. женский полотенчатый головной убор был распространен и в начале XX в. В XIX в. и девушки этого региона в праздники и при посещении церкви носили головные полотенца с затканными или вышитыми концами. Полотенце из льняного холста, сложенное в четыре ряда вдоль, клали на лоб, затем его переплетали на затылке и выставляли вперед концами, украшенными в красных тонах геометрическим орнаментом. Красный цвет у многих народов в древности символизировал животворящие силы природы, ему приписывалось магическое свойство способствовать жизненным силам человека. Красный цвет в одежде также связан с представлениями об охранном значении. С этим, по-видимому, связаны и красные полосы орнамента на убрусах и на специальных свадебных полотенцах, которые широко бытовали и в начале XX в. Свадебное полотенце, которым покрывали невесту, делалось длиной до трех метров, на концах нашивались полосы кумача, красное кружево. По долеой стороне полотенца, спускавшейся на лоб, пришивали в обмет красную полосу или вышивали красной шерстью ромбы, треугольники — охранный орнамент ³⁴. В свадебном полотенце очень ясно сохранилось значение оберегающего покрова ткани, которым закрывали невесту «от сглазу», усиленное охранным орнаментом, выполненным красными нитками.

У бухтарминских старообрядцев невесту во время свадебного обряда покрывали красным покрывалом длиной в два метра, спуская несколько на лицо; красным покрывалом накрывали невесту и в Рязанской губ., но поверх свадебного полотенца. Во многих русских селениях Среднего Поволжья после первой брачной ночи молодую проводили «по красной дорожке», т. е. по разостланному на полу красному полотенцу ³⁵.

Известный исследователь народного искусства В. Стасов утверждал, что «у народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни единой праздной линии: каждая черта тут имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий, представлений»³⁶.

Творчество народных масс органически связано с жизнью и бытом. Проблема связи народного творчества с жизнью, экономическим укладом той среды, в которой оно возникает и бытует, эта проблема, поднятая в работах известного исследователя крестьянского искусства В. С. Воронова³⁷, продолжает оставаться весьма существенной и сегодня, несмотря на имеющиеся публикации по разным вопросам крестьянского искусства. Полотенце — самый распространенный вид народного искусства в интерьере, в быту, в обрядах.

О полотенцах в русском быту и обрядах есть несколько публикаций, в которых их авторы рассматривают разные вопросы обрядового значения полотенца. Так, Д. К. Зеленин в статье начала XX в. рассмотрел «обыденные» полотенца и высказал суждение в пользу общерусской древности этого явления. В начале XX в. обряды, связанные с «обыденными» полотенцами, более сохранялись в Белоруссии и встречались у мордвы³⁸. «Обыденники» ткали против мора, для испрашивания дождя или вёдра. Обыденное полотенце в древности ткали тайно за сутки или за один световой день, и после проведения положенного ритуала оно и все орудия труда сжигались. К XIX в. относятся факты, свидетельствующие о христианизации этого обряда: обыденное полотенце не сжигали, а несли в церковь и вешали на икону.

В XIX в. в некоторых селениях Вологодской губ. девушки, желавшие выйти замуж, ткали «обыденную пелену» — длинное полотенце. Для тканья объединялись несколько девушек, чтобы закончить работу в один день. В этих местах пелену ткали к покрову и, закончив работу, несли пелену в церковь к иконе «покрова»; в других селениях обыденная пелена делалась в один из дней, связанных с почитанием Параскевы Пятницы, чаще на девятую пятницу после пасхи.

В работах Г. С. Масловой уделено большое внимание русским вышитым полотенцам — технике вышивки, семантике изображений, бытовым сюжетам и мотивам орнамента, особенно обрядовых полотенцев европейского Севера и сопредельных территорий³⁹. Н. И. Гаген-Торн обобщенно рассмотрела обрядовые полотенца восточных славян и на-

родов Поволжья, в ракурсе происхождения оберега⁴⁰. Е. Э. Бломквист в небольшой статье на материалах Русского музея — полотенцах, экспонировавшихся на выставке, коснулась их роли в крестьянском интерьере, в свадебном и похоронном обрядах. Вышитыми полотенцами перевивали дугу и увешивали спинку свадебной телеги или саней; полотенцами же связывал дружка жениха и невесту во время свадебного обряда; вышитые полотенца держали в руках жених и невеста в церкви во время венчания и по окончании церемонии дарили их священнику; во время родов «бабка» принимала младенца на новое полотенце, чтобы новорожденный жил в достатке. С тем же смысловым значением во время обручения («рукобитья») руки жениха и невесты соединяли, обернув полотенцем⁴¹.

И. И. Шангина рассмотрела характер вышивки на обрядовых полотенцах XIX—XX вв. Она обратила внимание на архаический пласт сюжетной вышивки на обрядовых полотенцах XIX — начала XX в., а также на смысловое содержание главных образов вышивки и организуемых ими сюжетов⁴².

Полотенце широко вошло в быт и семейные обряды и в зависимости от применения получило много наименований. Со временем термин «убрус» заменился терминами «рушник», «плат», «полотенце», «утиральник» и др. В собрании Государственного Исторического музея имеются богато украшенные вышивкой «ширинки» XVI в. Название связано с их изготовлением: они отрезались от куска холста или полотна по размеру его ширины. Ширинки использовались в различных семейно-бытовых обрядах, особенно много их раздаривала невеста на свадьбе.

В давнее время орнамент каждого полотенца по сюжету соответствовал месту, где его располагали в интерьере во время свадьбы. Со временем, когда утратилось смысловое значение орнаментальных мотивов, в каждом регионе выработались свои вкусы, сюжеты и традиции в вышивке полотенца. Так, вышивками с бытовыми мотивами в конце XIX — начале XX в. в Вологодской губ. было принято украшать праздничные полотенца. Г. С. Маслова отмечает, что в Устюженском у. полотенца — «занавесы» специальные мастерицы выполняли по заказу крестьян для украшения интерьера в день свадьбы. «Занавес», на котором по красному кумачу было вышито праздничное застолье, растягивали по стене над молодыми, посаженными в переднем углу⁴³.

Полотенца, предназначавшиеся для убранства интерь-

ора, вышивались весьма богато. Полотенца утилитарного, бытового назначения украшались очень скромно на концах вышивкой или тканым узором. Как мы уже говорили выше, в середине XIX в. еще были знатоки смыслового значения орнамента и на полотенцах вышивали традиционные ромбы, репы, кресты, другие геометрические узоры. Позднее лишь в отдельных регионах выполнялся традиционный орнамент. На полотенцах европейского Севера, употреблявшихся в интерьере в XIX и начале XX в., почти повсеместно прослеживается в вышивке изображение священного дерева, великой богини и сопровождающих ее зверей, птиц, коня.

В Курской губ. в конце XIX в. на полотенцах ткали драконов, двуглавых орлов, птиц и пр. Женщины ткали «для дому», а девушки — для приданого. Продавать свои изделия здесь считалось «ззорным»⁴⁴. Девушки по традиции к поре замужества готовили столько рушников, чтобы ими можно было одарить всю родню жениха, повязать сватам и дружкам, передать положенное в церковь, украсить стены в доме будущего мужа в день свадьбы, да еще много непредвиденных даров могло понадобиться в эти дни. Недаром была сложена в Сибири песня:

*Дары вы дары,
Тюпкы были полотн ны,
Не год я вас шила,
А в один час раздарила*⁴⁵.

На свадьбах и в начале XX в. был своеобразный смотр талантов невесты, которые выражались в предметах ее рукоделия и особенно в трехметровых тканых и вышитых полотенцах, которые развешивались по стенам, — «накрючники», «наспичники», «пристены» с метровым узором на концах, «зеркальные», «маховики». На европейском Севере, в Притоболье, на Алтае маховики вешались для обрамления на зеркало, на портрет в рамке. Маховик имел один широкий орнаментированный копец, соединявший два конца полотенца, отсюда и своеобразный термин — маховик. Особенно богато орнаментировались «набожники», «божники», которые вешали над божницей — над иконами; иногда такое полотенце имело в длину семь метров, концы спускались по сторонам божницы.

В народе считалось, что свадьба без даров — ненастоящая свадьба, а потому все невесты и родители старались готовить дары заранее, и в первую очередь пояса и полотенца. Дары имели престижное значение как показатель

обеспеченности невесты, ее рукодельности и трудолюбия. Вместе с тем подарки делались с целью сближения с семейством мужа и его родными⁴⁶.

Очень убедительный материал о количестве раздариваемых полотенец на свадьбе в Вологодской губ. приводит Н. А. Иваницкий⁴⁷. Начиная с первого дня сватовства полотенце выполняет определенную роль в обряде. Так, если невеста согласна на брак, она дарит жениху и всем приехавшим с ним браные или вышитые полотенца; с женихом невеста посылает полотенца его родственникам. В день свадьбы в доме невесты дружку перевязывают через плечо полотенцем длиной метра в три, с расшитыми концами, спускающимися до земли. С этим полотенцем — символом его свадебного чина — дружка не расстается всю свадьбу. Жениха, подъехавшего с дружкой к дому невесты, еще сидящего в санях, невестина сваха дарит полотенцем, а в доме, получив подарок от жениха, невеста дарит его полотенцем. В Новгородской губ. невеста дарила приехавших друзей жениха полотенцами, которые они тотчас перебрашивали через правое плечо и повязывали у бедра узлом; подружки невесты «перекрещивали» друзей через другое плечо кушаками⁴⁸.

Полотенцами у русских повсеместно украшали свадебный поезд (перевивали полотенцем дугу, оглобли); полотенце стелили под ноги жениху и невесте во время венчания и оно оставалось в церкви. После венца молодая, войдя в дом мужа, дарила полотенцами свекра и свекровь, а также других родственников по указанию свекрови. Во время провожания молодых на брачное ложе молодая опять дарила свекровь и свекра полотенцами. Ночью молодых ходили проводить сваха и дружка и приносили соломату — за это молодая дарила сваху полотенцем. В первое утро молодая выходила умываться и вешала свое украшенное полотенце — «утренник» — у рукомойника⁴⁹. Этот выход молодой со своим полотенцем в первое утро в доме мужа и в Поморье и в Сибири, как свидетельствуют материалы, был одинаков.

Хождение новобрачной к источнику за водой сопровождалось обычно обрядовыми действиями, имевшими локальные различия. В русских селах Среднего Поволжья молодая привязывала к коромыслу полотенца как дар провожавшим ее женщинам (свекрови, золовке). В Валдайском у. Новгородской губ. молодая шла за водой с мужем, дружкой и свахой. Дружка нес в руках пояс — выкуп, который бросал в воду, а молодая доставала пояс

и дарила кому-либо из родных мужа. Такой обряд с поясом этнографы наблюдали в 1926 г.

Во всех регионах полотенцами молодой украшали в день свадьбы интерьер в доме молодого, а потом их вешали только по большим праздникам. В Сибири информаторы нам рассказывали, что во время свадьбы много полотенец молодой развешивали везде — «по стенам на тюричках», на зеркало — «зеркальные», у кровати, «подвеса три красивых полотенец навесят, концы свисали, на божницу вешали. После свадьбы вешали на пасху, троицу, на престольный праздник. Прошли праздники и убирали полотенца, неужели каждый день в саже их мотать в избе-то?!»⁵⁰

В. В. Стасов писал: «Вышитые полотенца служат для украшения изб по праздникам и тут, развешенные по стенам, являются чем-то вроде наивной первобытной картиной галереи русского крестьянина, наверное, более древней, чем лубочные картинки»⁵¹.

Но эстетическими соображениями далеко не исчерпывается роль полотенца в обрядах. В обрядах полотенца выступали как символы и как подарки. Вручение невестой даров жениху, его родителям, их родственникам и другим участникам свадьбы проводилось исстари с целью поддержания с ними добрых отношений и обеспечения доброжелательного отношения с их стороны.

Как символы полотенца выступали в предсвадебном и свадебном обряде в качестве отличительных знаков персонажей. Так, в Тамбовской губ. на девичник к невесте приглашали «позыватые» — подружки невесты, опоясанные пестрыми кушаками или вышитыми полотенцами, а к кистям рук у них прикреплялись специальные маленькие полотенички. На Алтае гостей в дом молодого после первой брачной ночи приглашали специальные «вызывальщики» — товарищи жениха, перевязанные полотенцами как знаками отличия⁵². В Вологодской губ. на масленице новобрачная дарила полотенца-«блинники» родным мужа за угощение блинами.

Обычай даров был настолько устойчив в русском свадебном обряде, что и в первой четверти XX в. исследователи отмечали, что в Новгородской губ. невеста одаривала всех приехавших с женихом на девичник (гостей обычно приезжало много); раньше дарили, кому платок, кому полотенце, а в 1926 г., как пишут авторы по своим наблюдениям, всех дарили полотенцами⁵³. Сообщают авторы и о том, что с момента вступления молодухи в дом мужа в семье употреблялись только ее полотенца.

Известный этнограф Н. И. Гаген-Торн, работавшая в 1946 г. в экспедиции близ Москвы, отмечает широкое употребление вышитых полотенец в качестве свадебных даров. В 1946 г. мы наблюдали в Закарпатской обл. свадебный обряд, в котором полотенца и ширинки (хустки) играли заметную роль. В доме на специальной «грядке» развешивались нарядные полотенца-«убрусы»; свадебный калач был перевязан длинным рушником с затканными концами⁵⁴.

В Притоболье старожилы вспоминали, что во время праздничных гуляний сельский гармонист вешал через плечо гармонь на расшитом полотенце, а из голенищ сапог видны были яркие расшитые портянки, подаренные (как и полотенце) избранницей⁵⁵.

Во время полевых исследований в Рязанской обл. в 1960—1963 гг. Г. С. Маслова фиксировала, что девушки в с. Чернава надевают по две рубахи, два передника, два пояса; замужние женщины, кроме одного основного пояса, прикрепляют еще три и спускают концы их по бокам поверх поневы. Это связано, заключает автор, с установившимися здесь представлениями об идеале женской красоты: дородность, пышность фигуры⁵⁶.

Существенное значение имели полотенца в похоронном обряде. На полотенцах выносили гроб с умершим из дома в церковь, а иногда и до могилы несли на полотенцах. После похорон эти полотенца вешали на могильный крест, а затем передавали в церковь; вешали полотенца на могильный крест и в день поминовения.

В наше время мы имеем пример особого почитания умершего в 1961 г. художника Ефима Честнякова в Костромской обл.: односельчане и жители соседних селений уже более 20 лет ежегодно вывешивают полотенца на могильный крест художника⁵⁷.

Исследователи отмечают обычай вывешивания полотенца на 40 дней с внешней стороны оконной рамы. По народному поверью, в течение 40 дней душа умершего возвращается на ранней заре к своему дому, умывается росой и утирается вывешенным полотенцем. Через 40 дней это полотенце, украшенное небольшой узкой каймой по краям, передавалось в церковь на помин души умершего. Вывешивание полотенца на доме — это знак, оповещающий, что в данном доме умер человек.

В наши дни можно видеть в сельских домах портреты погибших воинов, обрамленные расшитыми полотенцами⁵⁸.

Полотенце активно участвует и в торжественных встречах почетных гостей — на нем подносят хлеб-соль.

В современных свадьбах мы видим на дружках невесты и жениха орнаментированные полотенца, повязанные через правое плечо. Традиция обрядов с полотенцами живет в современных обрядах русских и украинцев. На Украине во время ритуала бракосочетания в районных отделах ЗАГСа проводится обряд «Восхождения на рушник» невесты и жениха. Свадебный ритуал хранит в себе черты прошлого быта, которые хотя и значительно изменились в наши дни, однако в известной мере дают материал к познанию прошедших форм русского быта. Многие компоненты материальной культуры, даже приобретая интернациональный характер, одновременно не теряют способности сохранять национальную форму или воплощаться в более или менее выразительных национальных вариантах⁵⁹.

Одним из надежных и обильных источников познания внешней и внутренней жизни народов служат их семейно-бытовые обряды и праздники, о чем и свидетельствует изложенный материал. Разные варианты обрядовых действий — результат миграции обрядовых элементов в связи с миграцией населения.

Терминология полотенца

ближник	полотенце
божник	полка
дарное, дарье	постинник
занавес	пристен
зеркальное	пулка
крючковое	рукобитное
маховик	рукотер, рукотерник, рукотертник,
наближник	рукотерт
набожник	ручник, рушник
наквашенник	серпанок
наметка	скарач
намитка	скледнячка
наспишник, наспичник	спичное, спишник, спишное
накрючник	стеновое
обыденник, обыденное	утренник
обрус	убрус
перемитка	утиральник
пивка	утирка
плат, платовье	ширинка, ширинка подавальная
подножник	

Терминология поясов

голупец	кушак
именпой	надживотник
крайка	окрайка

опояска	пояс
плетешок	поясок ¹
подживотник	ремень
подпояска	сетка
подпоясок	словесный
покрома	столбунец, столбовой
покрорма	сукопник
покрормь	черес

- ¹ *Формозов А. А.* Памятники первобытного искусства. М., 1966. С. 93–97.
- ² *Манцевич А. П.* О скифских поясах // СА. 1941. № 7. С. 19.
- ³ *Арциховский А. В.* Русская одежда X—XIII вв. // Доклады и сообщения исторического факультета МГУ. М., 1945. С. 4.
- ⁴ АГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 8, 10; Р. 57. Оп. 1. Д. 16; *Лебедева А. А.* Одежда одной из групп русского населения Забайкалья // Сборник МАЭ. Л., 1972. Вып. 28. С. 147.
- ⁵ *Лобачева Н. П.* Среднеазиатский костюм раннесредневековой эпохи // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 34–35.
- ⁶ *Сухарева О. А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд; М., 1982. С. 65.
- ⁷ *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1960. Кн. 1. С. 1055.
- ⁸ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1878. С. 155; М., 1938. С. 47.
- ⁹ *Забелин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 421.
- ¹⁰ *Коллинз С.* Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне // ЧОИДР. 1846. Кн. 1. С. 20. *Гринкова Н. П.* Очерки по истории развития русской одежды // СЭ. 1934. № 1/2. С. 84.
- ¹² Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 148; *Маслова Г. С.* Об особенностях народного костюма населения Верхневидинского бассейна в XIX – начале XX в. Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 60.
- ¹³ По воспоминаниям матери автора (личный архив А. А. Лебедевой).
- ¹⁴ *Забелин М.* Русский народ... С. 353.
- ¹⁵ *Максимов А.* Нечистая сила. СПб., 1903. С. 327.
- ¹⁶ Из личного архива автора; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 82.
- ¹⁷ *Максимов А.* Крылатые слова. СПб., 1890. С. 417.
- ¹⁸ *Зеленин Д. К.* Обрядовые празднества совершеннолетних девиц у русских // ЖС. 1911. Вып. 2. С. 240; *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1861. С. 348; *Афанасьев А. Н.* Пример влияния языка на образование верований. М., 1865.
- ¹⁹ АИЭ. Полевые материалы А. А. Лебедевой. 1959–1961, 1970–1973 гг. *Якунина Л. И.* Слуцкие пояса. Минск, 1960. С. 57. Там же. С. 56–63; *Кириллов И.* Цветущее состояние Всероссийского Государства. М., 1831. Т. 1. С. 95; *Коган И. И.* Московские шелковые фабрики первой половины XVIII в.: Доклад, прочитанный на заседании Историко-бытовой секции Академии истории материальной культуры 11 января 1929 г. Отдельный оттиск. С. 128 и 139.

- Лебедева Н. И.* Прядение и ткачество восточных славян в XIX—начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 527—536; *Смирнов В. И.* Русское узорное ткачество (костромские пояски) // СЭ. 1940. № 3. С. 92—106.
- ²³ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 24.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 471, 482, 520; *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // СА. 1965. № 3. С. 14—27.
- Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1967. С. 113.
- ²⁶ *Лебедева Н. И.* Народный быт в верховьях Десны и Оки. М., 1927. С. 47; *Богданов В.* Из истории жепского, южновеликорусского костюма. М., 1914. С. 13; ЦГИА. ВЭО. Ф. 91. Оп. 1. Д. 282. Л. 182.
- ²⁷ *Чижикова Л. Н.* Свадебные обряды русского населения Украины // Русский свадебный обряд. С. 174; *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 117.
- ²⁸ *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837. Вып. 1. С. 210.
- ²⁹ *Корольков Ю.* По дорогам Бали // Неделя. 1974. № 6. С. 5; *Даль В. И.* Пословицы... Т. 3. С. 1904, 11; *Майнов И. И.* Крестьянская свадьба по реке Илимю // ЖС. 1915. Вып. 1/2. С. 48.
- ³⁰ *Рыбаков Б. А.* Древние элементы в русском народном творчестве // СЭ. 1948. № 1. С. 105.
- ³¹ *Снегирев И.* Русские простонародные праздники... С. 80; *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 22; *Карамзин Н.* История государства Российского. СПб., 1830. Ч. 1. С. 107, где говорится, что славяне «дуплянам древянам ветви убрुцем обвешающе и сим поклоняющиеся».
- ³² *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 302; *Китова С.* «Вожделение куста» на Полесье // Нар. творчество и этнография. 1972. № 3. С. 67.
- ³³ *Арсеньева Е. В.* Русские платки и шали. М., 1980. С. 2.
- ³⁴ *Лебедева А. А.* Северо-западные, западные и южные губернии // Крестьянская одежда населения Европейской России: Определитель. М., 1971. С. 105.
- ³⁵ АГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 24; *Зорин Н. В.* Русская свадьба... С. 117; *Герасимов Б.* В долине Бухтармы // Зап. Семипалат. подотдела геогр. о-ва. 1911. Вып. 5. С. 22.
- ³⁶ *Стасов В.* Русский народный орнамент. СПб., 1872. С. 16.
- ³⁷ *Воронов В. С.* О крестьянском искусстве. М., 1972.
- ³⁸ *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы // ЖС. 1911. Вып. 1. С. 1—20.
- ³⁹ *Маслова Г. С.* Орнамент...; *Она же.* Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 24, 39.
- ⁴⁰ *Гаген-Торн Н. И.* Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья: (К вопросу о происхождении оберега) // Известия на этнографический институт и музей. С., 1963. Кн. 4. С. 281—282.
- ⁴¹ *Бломквист Е. Э.* Полотенца в русском быту. Л., 1926. С. 1—4.
- ⁴² *Шангина И. И.* Обряды русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX—XX вв.: (К вопросу о семантике древних мотивов сюжетной вышивки): Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1975.

- ⁴³ *Маслова Г. С.* Бытовые сюжеты в русской народной вышивке // СЭ. 1970. № 6. С. 120–121.
- ⁴⁴ Промыслы и вземземледельческие занятия крестьян Центрального района. Курск, 1885. С. 151.
- ⁴⁵ *Майнов И. И.* Крестьянская свадьба... С. 64.
- ⁴⁶ АИЭ. Восточнославянская экспедиция. Материалы Западно-Сибирского отряда. 1970 г. Полевые карточки А. А. Лебедевой.
- ⁴⁷ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. С. 73–106.
- ⁴⁸ *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 102.
- ⁴⁹ АГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 23. Л. 61, 1863 г., Тобольская губ.; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л., 1983. С. 130.
- ⁵⁰ АИЭ. Материалы Забайкальского отряда Комплексной экспедиции. Полевые материалы Лебедевой А. А. Д. 3629. № 46; Д. 3664. № 73. 140, 170.
- ⁵¹ *Стасов В. В.* Русский народный орнамент. СПб., 1894. Т. 1. С. 188.
- ⁵² *Гаген-Торн Н. И.* Обрядовые полотенца... С. 290; *Липинская В. А., Сафьянова А. В.* Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа // Русский свадебный обряд. С. 197.
- ⁵³ *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба. С. 83.
- ⁵⁴ *Симоненко И. Ф.* Быт населения Закарпатской области // СЭ. 1948. № 1. С. 85.
- ⁵⁵ *Лебедева А. А.* Мужская одежда русского населения Западной Сибири. М., 1974. С. 218.
- ⁵⁶ *Маслова Г. С.* Изменение традиционного народного костюма за годы советской власти // СЭ. 1966. № 5. С. 113.
- ⁵⁷ Личный архив автора. Из воспоминаний на вечере, посвященном художнику Ефиму Честнякову 26 ноября 1983 г. в Центральном Доме художника Союза художников СССР.
- ⁵⁸ Сов. культура. 1984. 9 февр.
- ⁵⁹ *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии: (Очерки теории и истории). М., 1981. С. 339.



И. А. Кремлева

ОБ ЭВОЛЮЦИИ НЕКОТОРЫХ АРХАИЧНЫХ ОБЫЧАЕВ У РУССКИХ

Многие русские обычаи и обряды сложились в эпоху, предшествовавшую появлению христианства. Христианство, почти тысячу лет назад ставшее религией русских, за долгий период существования не смогло полностью уничтожить традиции и воззрения славянского

язычества. Обширный комплекс верований продолжал жить в сложном переплетении с христианством в быту русского народа¹.

Пережитки дохристианских представлений и обрядов особенно прочно сохранялись у той части населения, которая в XVII в. не приняла церковной реформы патриарха Никона, отчего получила название староверов, или старообрядцев. В старообрядческой среде (хотя и не во всех толках) благодаря глубокой вере в необходимость поддерживать неизменными обычаи и воззрения допетровской России наследие язычества удерживалось крепче, порою в более архаичной форме, чем у последователей официального православия. Закономерный процесс постепенного разрушения древних языческих религиозных традиций, вызванный прежде всего изменениями социально-экономического порядка, у старообрядцев протекал медленнее ввиду общего консерватизма старообрядчества, его принципиальной ориентации на незыблемость традиционных устоев жизни и веры. В связи с этим представляется правильным мнение исследователей, которые указывают на обилие дохристианских пережитков у староверов как на один из важных признаков, отличающих старообрядчество от официального православия².

Конечно, здесь требуются оговорки. Старообрядчество, внешне проявившееся как движение протеста против церковных нововведений, было как в социальном, так и в идеологическом отношении явлением неоднородным, давшим почву для возникновения ряда течений (толков), близких по своему духу к поздним протестантским сектам. В таких толках не имелось условий, благоприятствующих консервации дохристианских пережитков. Не способствовало сохранению древней обрядности и вероучение экстремистских сект, подобных бегунам (странникам), отвергавшим брак и церковное погребение. Да и в среде умеренного старообрядчества, придерживавшегося по мере возможности старых церковных и бытовых традиций русского православия, некоторые старые обычаи возмущали ревнителей христианского благочестия. В частности, веселая, с песнями и плясками, с вольным поведением молодежи обрядность календарных народных праздников старательно изживалась из быта строгими приверженцами «старой веры»; на это уже обратил внимание П. И. Мельников (А. Печерский)³. Наконец, в силу различных причин у некоторых групп русского старообрядческого населения языческие традиции жили в гораздо бо-

лее архаических формах, чем у соседствующих с ними староверов⁴. При всех этих оговорках старообрядчество в целом уже в XIX в. привычно воспринималось нестарообрядческим населением как часть народа, сохранившая в своем консервативном быту ушедшую или уходящую в прошлое старину.

При исторически сложившемся в среде русского народа разнообразии местных традиций к концу XIX — началу XX в. многие обычаи и поверья были известны лишь в какой-либо одной области или нескольких областях России. Однако у нас есть основания предполагать, что в большинстве подобных случаев обычаи и воззрения, составлявшие местное своеобразие бытовой культуры отдельных групп населения, восходят к некогда общему для всего русского народа древнему культурному пласту и в силу этого могут рассматриваться как черты, свойственные дохристианской религии русских или, быть может, всех восточных славян.

Более того, русские дохристианские традиции находят соответствие в религиях других народов, прежде всего принадлежащих к индоевропейской языковой семье. На эту общность мифологии, верований и культа было обращено внимание еще в прошлом веке. Отечественные ученые, занимавшиеся изучением русского язычества (А. Н. Афанасьев, А. С. Фаминцын, А. Н. Веселовский и др.), привлекали широкий сравнительный материал, пытаясь раскрыть древний смысл мифологических образов и воззрений, пережитки которых сохранились в русских народных представлениях и фольклоре. Привычным и даже популярным было сопоставление русских языческих и древних индийских верований.

Использование сравнительно-исторического метода в изучении дохристианской религии русских получило дальнейшее развитие в советский период. Этот метод определил научную ценность работ Д. К. Зеленина, С. А. Токарева, В. Я. Проппа и нашел обоснование в работах Б. А. Рыбакова, В. В. Иванова и В. Н. Топорова⁵.

Дальнейшее исследование пережитков дохристианских традиций в обычаях и верованиях русских трудно представить себе без поисков сравнительного материала, который может явиться свидетельством древности рассматриваемых обычаев или поверий, а в ряде случаев позволит и восстановить воззрения, лежавшие в их основе, но утраченные с веками. Задача этой статьи — рассмотреть с привлечением сравнительного материала сохранение и транс-

формацию некоторых явлений традиционной бытовой культуры, которые уходят корнями в далекое языческое прошлое. Статья посвящена двум обычаям, тесно связанным с древними религиозными верованиями: ритуальному использованию пояса и ночевке на могиле.

* * *

Начиная с прошлого века в разных работах появляются сделанные мимоходом упоминания о поясе как обереге, охранявшем человека от нечистой силы, но никто не взял на себя труд обобщить эти сведения, чтобы выяснить, сколь разнообразны верования, связанные с поясом, и сколь широко они распространены. Лишь статья Л. А. Лебедевой, публикуемая в данном сборнике, позволяет наконец представить себе во всей полноте роль пояса в народных поверьях. А. А. Лебедевой собран обширный и представительный материал, однако дополнения возможны и даже желательны, поскольку изучение обычая по существу только начато.

Наиболее архаической формой пояса-оберега можно считать нательный матерчатый пояс, который надевался после рождения и носился прямо на теле, под одеждой. Этот обычай был выявлен автором во время полевых работ среди старообрядцев Горьковского Заволжья (Семёновский р-н) в 1971 г. Здесь пояс, как и крест, не полагалось снимать даже в бане, чтобы не предстать беспомощными перед «бесами». По сведениям, полученным мною в ходе полевых работ в Пермской обл. в 1978 и 1979 гг., нестарообрядческое русское население Юрлинского р-на и старообрядцы Чердынского р-на знали обычай ношения пояска («ниточки») из трех нитей на голом теле с целью защиты от разного рода «нечистой силы». «Я колдунов не боюсь, поэтому на теле поясок не ношу, а на рубашке (пояс) есть», — говорила мне, например, пожилая старообрядка. Мужчины здесь поясок на теле не носили.

Есть скупое сообщение о том, что и в Калининской обл. женщины носили на голом теле пояс из тесьмы⁶. С накоплением материала, по-видимому, станет ясным, что этот архаический оберег был в употреблении в конце XIX — начале XX в. во многих частях России. Мы можем предположить, что и некоторые не вполне ясные сообщения в литературе имеют в виду именно нательный пояс. Так, Е. В. Барсов писал о поверьях русских крестьян

своего времени: «...человек беспоясный есть человек до ступный темным силам. Кикиморы и удельницы всего чаще похищают детей, когда они ходят без пояса». В одной из деревень Рязанской губ. он отмечал следующий обычай. К шести неделям крестная мать должна приготовить ребенку пояс: «...если она к этому времени ребенка не онойшет, то она поплатится за то его смертью»⁷. Возможно, что здесь, как и в ряде других случаев, описание подразумевает надевание пояса прямо на тело.

Видимо, ношение пояса непосредственно на теле является древнейшей формой традиции. Позднее роль оберега сохраняет и пояс, надеваемый поверх одежды. Пояс-оберег, составлявший часть верхней одежды, был широко известен в обычаях русских. На Севере, например, пояс считался священным предметом и талисманом против нечистой силы и не снимался «ни днем ни ночью, исключая те случаи, когда нужно идти мыться в баню». В Шенкурском у. Архангельской губ. считалось, что пояс защитит женщину от покушений «нечистой силы», которая в облике покойного мужа посещает безутешную вдову. Одной женщине, например, стало казаться, что ее умерший муж «заходил в избу домой и стал ложиться к ней на постель». Домашние, поняв что дело неладно, посоветовали ей: «Носи сыромятный ремень,— не будет к тебе приходить нечистая сила». После этого бес «не стал ходить к ней». В другом рассказе потребовалось оберегаться уже от дворового, который будто бы ночью стал приставать к девушке: «Обнимаит её, даже юпку приподнял. Матка пряма одела на неё ремень»⁸. «По русским поверьям, ходить без пояса (на одежде.— *И. К.*) было так же «грешно», как и без креста»,— пишет Г. С. Маслова⁹. В связи с этим замечанием интересно рассмотреть отношение христианства к древней русской традиции.

В народных воззрениях русских магическая сила, которой издревле был наделен пояс-оберег, усиливалась христианскими символами: например, на поясах бывали вытканы слова молитвы. Обычно пояс по своему религиозному значению приравнивался к нательному кресту. Так было и у старообрядцев Заволжья. Здесь, в частности, существовал такой обычай: «По детям, умершим некрещеными, или по заспанному (случайно задавленному матерью во сне.— *И. К.*) ребенку подают (как милостыню.— *И. К.*) 40 медных крестиков и по 40 поясков за каждого»¹⁰. Выражение «без креста, без пояса» прочно вошло в русский фольклор. Г. С. Маслова уже отметила, что «при об-

рядах, связанных якобы с общением с «печистой силой», сжимали одновременно с крестом и пояс...»¹¹. Обычаи старообрядцев Горьковского Заволжья подтверждают это наблюдение. В Семеновском р-не, например, существовало поверье, что женщины, которые «с бесями знаются», будто бы могут с помощью таинственных ритуалов красть чужой урожай («хлеба пережинать»). Ночью на Ивана Цветника колдунья в «смертной сряде», без креста и пояса, шла спиной вперед по чужой полосе с серпом в руках, читая заклинания. Ей достаточно было сжать всего несколько колосков или завязать на колосьях узелки, чтобы «нечистая сила» перетаскала все зерно к ней в амбар¹².

Христианство приспособило к своим идеологическим нуждам древние языческие воззрения. Примером использования прежних традиций является легенда о построении каменной церкви в Киево-Печерской лавре. По легенде, потомок варяжских князей Шимон, служивший в дружине киевского князя Всеволода, хранил у себя священные предметы, необходимые для возведения этой церкви. Оказывается, его отец много лет назад воздвиг крест с изображением распятого Христа, возложив на его бедра пояс с пятидесятью гривнами золота, а на голову — золотой венец. Когда Шимон уходил в Россию, он взял с собой пояс и венец с креста. При этом он услышал голос, приказывающий нести венец в «церковь матери моей». Во время путешествия Шимона по морю разыгралась сильная буря, и Шимон стал умолять бога спасти его жизнь. На небе показалась церковь и послышался голос, сказавший, что Шимон будет положен в этой церкви, но ее надо еще построить, определив размеры золотым поясом. Были сообщены размеры — 20 поясов в ширину и т. п. Где строить церковь, указания свыше не было, но об этом знал настоятель Киево-Печерской лавры Антоний, и потому Шимон передал ему пояс и венец. Вскоре началось строительство храма. Пришедшие из Византии зодчие, по их словам, тоже удостоились видения: сама Богородица послала их в Киев строить храм, пояснив: «Для меры послала я пояс сына моего»¹³.

Древние воззрения, связанные с поясом, в ряде местностей были перенесены и на соответствующие церковные предметы культа. Например, украинцы, жившие по берегам р. Орели, при трудных родах просили священника дать «пояс церковный», чтобы им обвязать роженицу. Очевидно, здесь речь идет о поясе, который входит в со-

став священнической одежды¹⁴. Вместе с тем в русских обычаях можно проследить и внушенное христианством стремление изжить веру в сакральную силу пояса. По традициям, отмеченным в бывшей Нижегородской губ., «раскольники и даже обратившиеся от раскола к едн. поверческой церкви при молитвах, особенно общественных, бывают без опоясок, раскольницы ж без поясов»¹⁵. На Севере отмечен обычай венчаться в неподпоясанном сарафане, так как «священник не разрешал венчаться с поясом». По моим полевым материалам, староверы Пермской обл. также считали недопустимым пояса на женихе и невесте при венчании. Очевидно, смысл запрета состоял в противодействии языческой традиции. Интересные сведения об этих традициях у русских Поморья приводит Т. А. Бернштам. В частности, для свадебного обряда тысяцкий делал специальные пояски для жениха и невесты, зашивая что-то в узелки (пояса), чтобы ничто не помешало удачному браку. А на Онежском берегу колдун начинал оберегать брачующихся после мытья в бане: «Засекал каменный огонь со словами, и эту «площадку» — огниво привязывали к поясу», одевавшегося на голое тело¹⁶.

Рассматривая примеры, выявляющие представления о магической силе пояса, А. К. Супинский предположил, что многие из них представляют собой новую форму проявления древних поверий и пояс в них выступает не только как амулет, но как сакральный предмет в самом широком смысле слова, даже как жертва. Действительно, случаи ритуального использования пояса разнообразны. Основываясь на материалах П. В. Шейна, А. К. Супинский показал неоднозначную роль пояса в свадебной обрядности белорусов. А. А. Лебедева сообщает о применении пояса в обрядах, связанных с животными¹⁷. Менее известно об использовании пояса в погребальной обрядности, поэтому нелишне будет остановиться на этих народных обычаях.

В погребальной обрядности пояс применялся с самыми разными целями. С одной стороны, пояс был непременным элементом «смертной» одежды. У белорусов, например, покойника опоясывали синим поясом. В некоторых районах дно гроба выстилалось прутьями развязанных веников, поверх прутьев клали поперек гроба пояс, а затем стлали длинный кусок холста. «Покойник при воскресении должен явиться на суд непременно опоясанным»¹⁸. В Витебской обл. из уважения к покойному лошадь, отвозящую тело на кладбище, вели не за поводья, а за пояс

или полотенце, которые для этого случая привязывались вместо поволоды¹⁹. У русских Ярославской губ. обрядовые действия, связанные одновременно с поясом и покойником, совершались уже не ради умершего, а ради живых. Выдернутой из савана ниткой опоясывали мужчин, склонных к дракам и ссорам, чтобы сделать их кроткими и тихими. Опоясывание делалось, когда драчун лежал на спине и не мог помешать. Подпоясывали так, чтобы ниткой захватить и руки мужчины. После опоясывания нитку следовало положить «в гроб покойнику, хотя бы и не тому, из савана которого выдернута была нитка»²⁰. На могилу бросали пояс те женщины, у кого не было детей²¹. «В Рыбинском уезде молодая женщина в случае смерти мужа отнюдь не должна завязывать на покойном «смертный пояс», если она намерена выйти замуж». Если завязавшая «смертный пояс» все же выйдет замуж вторично, то ее семейная жизнь будет несчастливой²².

Таким образом, уже к концу XIX—началу XX в. роль пояса в народных русских поверьях не была однозначной. Древнее значение пояса как оберега сохранялось, но вместе с тем развитие верований привело и к самому разнообразному ритуальному употреблению пояса в повседневном быту. Пояс использовался даже при девичьих гаданиях. Чтобы увидеть суженого во сне, девушки могли положить под подушку вместо гребня пояс, приговаривая: «Суженый-ряженный, умой меня, утри меня, опояшь меня». В ряде случаев опоясывание сохранялось как обычай, но, видимо, утратило сакральный смысл: «Когда ребенку исполняется год, следует обычай подпоясывания. Подпоясывает его мать-крестная, для этого она ставит своего крестника к печному столбу и, подпоясав, говорит: «Будь здоров и толстой, как печной столб»²³.

Поверья, наделявшие пояс особой магической силой, известны не только у русских. Сравнительный материал, характеризующий ритуальную роль пояса, достаточно обилен. Близкие обычаи и поверья встречаются у индоевропейских народов. Так, в словацких преданиях о разбойнике Яношике колдунья дарит герою чудесный топорик и «пояс, дающий силу». Латыши надевали пояс поворожденному сразу после крещения, чтобы охранить младенца от всего худого. Существовало поверье, что в поясе заключена вся сила женщины, и многие женщины не расставались с поясом, даже ложась спать²⁴. По обычаям армян, бесплодная женщина во время паломничества к святыне снимала с себя пояс, клала его на еванг-

гелие и оставляла там на ночь. «На следующее утро она шла в церковь, где священник, читая молитву, завязывал ей пояс». Священника в этом ритуале мог заменить посаженный отец (кавор) или же многодетный мужчина²⁵. Пояс рассматривался как «символ женственности и материнства»²⁶.

Пояс имел ритуальное значение у иранских народов. Священный пояс (кусти), сплетенный из 72 нитей, и сейчас остается неизменным элементом одежды последователей зороастризма, парсов Индии: парсы носят его под верхней одеждой, но не прямо на теле²⁷. «Кусты подобен знаку, показывающему, что мы следуем истиной религии Ахура Мазды»²⁸. Сакральным предметом пояс был у скифов. Об этом говорит рассказанная Геродотом легенда о прародителе скифов Геракле, повелевшем сделать царем того из его сыновей, который «сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом». На конце застежки этого пояса висела золотая чаша (один из предметов, будто бы сброшенных богами с неба). По археологическим данным, именно пояс у скифов и саков чаще всего украшался бляшками с изображением оленя²⁹, имевшими значение оберега, так как олень пользовался почетом.

Повязывание пояса составляет важную часть обряда посвящения в мастера у таджиков и узбеков в Средней Азии. Очевидно, обряд опоясывания имел в Средней Азии столь важное значение, что был перенесен и на неодушевленные предметы. Таджики, узбеки и некоторые группы туркмен и казахов знают обряд «опоясывания» кучи обмолоченного зерна перед насыпанием его в мешки. Куча зерна здесь отождествлялась со святым, покровителем земледелия³⁰. У памирских таджиков существовал обряд новогоднего «опоясывания» дома³¹.

Античной мифологии известен обладающий волшебными свойствами поясок Афродиты³². Герой английской средневековой поэмы получает в дар от дамы поясок-амulet, предназначенный сохранить ему жизнь³³. Можно увеличить количество примеров, показывающих, что пояс занимал видное место в поверьях индоевропейских народов.

У карелов мы находим пояс в той же роли оберега, в какой он бытовал у старообрядцев Заволжья: «Пояса носили в старину, очень в глубокую старину их носили еще под последней рубашкой, нижним поясом называли... Будто бы грех был, если нет пояса... Его нужно было но-

силь всегда. Он был у всех — мужчин, женщин, стариков»³⁴. В более поздний период пояс, надеваемый поверх одежды, использовали как оберег в свадебном ритуале карелы: его за неделю до свадьбы повязывали жениху и невесте (как это делали и поморы), навешивали на иконы в доме жениха и т. п. «Фетишизированную роль пояс сохранил только у знахарей, которые опоясывались постоянно, привешивая к поясу мешок с таинственными знахарскими принадлежностями»³⁵.

В легенде коми-зырян о богатыре Шипиче, обладавшем сверхъестественной силой, рассказывается, что богатырь был убит врагами лишь тогда, когда был разрезан его серебряный пояс: «И лишь только разрезали гашник, улетела жизнь Шипича»³⁶.

Сакральное значение пояса хорошо прослеживается в шаманстве некоторых народов европейского Севера и Сибири. У ненцев начинающему шаману «вместо бубна служил пояс, к нему слетались духи-помощники»³⁷. И у энцев шаман-новичок камлал с поясом, к которому слетались духи-помощники. С тем же значением пояс входил как составная часть в полный шаманский костюм. Были пояса и у эвенкийских шаманов. Они дарили свои шаманские пояса ненецким и энецким шаманам³⁸. Ритуальный пояс с подвешенными к нему священными предметами являлся важной частью шаманского одеяния³⁹.

Приведенные материалы свидетельствуют, что ритуальное употребление пояса является обычаем широкого круга народов, возникшим в глубокой древности. Сакральное значение пояса, очевидно, имеет тесную связь с верой в магическую силу круга, замыкающего пространство. На это уже было указано рядом исследователей⁴⁰. Вместе с тем значение пояса не сводилось только к оберегу. С ним соединяли и жизнь обладателя, и его здоровье, и его обладание сверхъестественными силами. В архаических верованиях восточных славян пояс означал больше чем оберег.

Даже по материалам XIX в. видно, что пояс, ясно осознаваемый как оберег, сохранял более широкое магическое значение.

* * *

Этнографические данные о существовавшем у русских обычае сторожить могилу в первую ночь после похорон пока получены только в Горьковском Заволжье. По моим полевым материалам 1972 г., этот обычай соблюдался в

деревнях Большое и Малое Зиновьево Семеновского р-на⁴¹. «Всю ночь (после похорон родственника) на могиле сидят, молятся и разговаривают с покойным, охраняют его от «нечистой силы». Об этом сообщила, в частности, женщина, находившаяся, по ее словам, примерно от часу до двух часов ночи на кладбище у могилы своей матери. Если оставить покойника одного, то «нечистая сила (ему) все тело будет драть, рвать». Зимой охранявший ночью могилу человек обычно разжигал костер⁴².

По русским традициям, сохраняющимся еще и по сегодняшний день, мертвого недопустимо оставлять в одиночестве, но лишь до похорон⁴³. Очевидно, обычай сторожить могилу у русских сохранился лишь в немногих местах, в частности, и в некоторых старообрядческих деревнях Горьковского Заволжья. Однако ряд данных позволяет предположить, что прежде он был распространен достаточно широко.

Воспоминания об этом обычае прослеживаются в быличке, записанной в конце прошлого века в Тульской губ.: «У одного парня в чужой деревне умерла невеста, а она была ведьма. Чтобы она не замучила парня, народ посоветовал ему ходить к ней на кладбище и сидеть на кресте могилы ее три ночи; тогда она оставит его в покое и ничего не сделает ему. Парень ходил на могилу ведьмы три ночи и каждую ночь ее видел до первых петухов. Она все три ночи выходила из могилы и искала его. В первую ночь она искала его одна, во вторую — со своими подругами-ведьмами, а в третью, чтобы отыскать его, по совету старой ведьмы они принесли с собой младенца с хвостиком, который и указал им, где парень сидел» (но в это время, к счастью, уже закричали петухи)⁴⁴.

О былом распространении обычая проводить ночь у могилы свидетельствует и русская волшебная сказка. Отец перед смертью завещает сыновьям по очереди провести три ночи на его могиле. Младший сын, выполнивший наказ отца, получает от покойного в дар чудесного коня («Сивко-Бурко», № 530А в указателе сказочных сюжетов по системе Аарне)⁴⁵. Этот эпизод, завязка сюжета, известен не только европейским сказкам, но также и азербайджанскому, казахскому, чеченскому сказочному фольклору⁴⁶. Осетинский эпос знает иное объяснение необходимости охранять могилу — покойного оберегают от посягательства сверхъестественных существ. Дзерасса, дочь Повелителя вод, наказывает двум сыновьям сторожить ее склеп первые три ночи, опасаясь, что святой Георгий, пресле-

довавший ее своими домогательствами, может надругаться над ее трупом⁴⁷.

Сравнительный этнографический материал показывает, что в данном случае и сказка, и эпос отразили действительно существовавший обычай. Еще сравнительно недавно он удерживался в быту ряда народов. В Сванетии могилу охотника близкие родственники сторожили три ночи, «чтобы Дали, которую считают причиной болезни или гибели охотника, не достала бы его из земли, не раздела бы его и не оплакала»⁴⁸. У таджиков Западного Памира на кладбище после похорон в специально построенном шалаше находился «охранитель могилы», задачей которого было оберегать мертвеца от допроса ангелов. На случай встречи с ангелами охранитель был вооружен палкой⁴⁹. «...Вплоть до 30-х годов нашего столетия у лезгин было принято «охранять» могилу в течение трех дней и ночей. Около могилы сооружали шалаш, в котором находился родственник покойного вместе с человеком, знающим молитвы. В течение всех трех суток пребывания у могилы они постоянно читали молитвы»⁵⁰. Близкий обычай соблюдался в конце XIX в. и у лакцев: «Если умерший был человек состоятельный, то над могилой его ставится палатка для муллы, которого нанимают родные читать молитвы об умершем. Чтение это продолжается от двух недель до двух месяцев»⁵¹. Когда умер кумыкский хан Оглар, резиденция которого была в лакском селении Кази-Кумух, «над его могилой поставили палатку и пригласили несколько мулл читать по душе покойного молитвы. Муллы ночевали на могиле по очереди»⁵².

Аналогии интересующему нас обычаю отыскиваются и в Сибири. У иртышских хантов «оставшийся в живых супруг должен посещать могилу — вдовец четыре, а вдова пять ночей»⁵³. По старой традиции нанайцев «после похорон жена покойного, до 7 дней, все ночи проводит около могилы умершего. Впоследствии от времени до времени она посещает могилу до больших поминок включительно». У евреев было в обычае в течение трех дней посещать и охранять могилу⁵⁴.

К началу XX в. смысл обычая начинает забываться и необходимость проводить ночь на могиле уже объясняется практическими целями. Так, в верховьях Зеравшана у таджиков «три ночи подряд мужчины жгли на могиле костер, чтобы защитить труп от волков. То же делалось и в других горных районах Таджикистана»⁵⁵. Грузины Ахалцихского у. в первые три ночи после похорон разво-

дили на могиле огонь, «чтобы предохранить труп от хищных зверей»⁵⁶.

Тем не менее традиционное объяснение обычая все еще прочно сохранялось: покойника надо оберегать от нечистой силы. В русских верованиях убеждение, что на мертвого посягают черти и связанные с ними люди, было очень широко распространено. После смерти, еще до похорон, покойника нельзя было оставлять одного именно потому, что его следовало оградить от всякой нечисти⁵⁷. Былички рассказывали о случаях, якобы подтверждающих склонность нечистой силы беспокоить мертвого. В Тульской губ., например записан рассказ о женщине, любовнице колдуна, которая покончила с собой. Мужчины до приезда станового «караулили ее (тело) на дворе», и правильно делали: колдун каждую ночь «прилетал к ней огненным змеем. Прилетит он, рассыплется искрами, так что по двору овцы метались и коровы мычали, повоет, повоет и улетит»⁵⁸. Похожие верования были не только у русских. И у якутов «до выноса покойника из дому семья его ночами бодрствовала, думая, что душа до погребения тела находится вблизи дома и, если не оберегать труп, «абасы» (злой дух.— *И. К.*) может прийти и беспокоить душу»⁵⁹. Марийцы клали в могилу наряду с другими предметами и «пук прутьев из шипового дерева; а сие для того, чтобы нечистый дух не прикасался к телу мертвого: ибо, по мнению их, демон опасается сих прутьев»⁶⁰. Количество подобных аналогий можно увеличить.

В русском погребальном обряде удержалось много архаических действий, направленных на охрану покойника от нечистой силы. Так, в Семеновском р-не Горьковской обл. было принято обмывать покойника под балкой. Балка, по объяснениям местных жителей, «расположена крестовиной» (относительно пересекающих ее бревен потолка), «так это от нечистой силы его сажают под балкой». «Потом ему, родимому, все суставышки перевязешь ниточками суровыми. А перевязывают потому, что нечистая сила-то крутит ему, бедненькому, и рученьки, и ноженьки, и головушку, а если перевязать крестом, то она и не подойдет». «Выроют могилу и не оставляют одну, стерегут, специально дежурный сидит. Боятся, что нечистая сила попадет в могилу». Камушки кладутся на надгробном холмике «посредине рук и у ног для того, чтобы покойник смог защититься от нечистой силы»⁶¹.

При всей устойчивости погребальный обряд, как и другие элементы народной культуры, со временем изме-

нялся, а сохранявшиеся прежние ритуальные действия получали новое объяснение. Поэтому история культуры знает множество случаев, когда обрядовые действия еще исполнялись, а породившие их верования были уже забыты. Этим объясняется противоречие между сказкой и поверьями, живыми еще в XX в. Сказка, по-видимому, донесла до нас более древний смысл обычая почивать у могилы, обусловленный верой в полезность общения с умершим у его могилы (эта вера, как известно, была воспринята христианским и мусульманским культом святых), а не боязнью оставить его одного, не желанием защитить его от вредоносных демонов.

* * *

В статье были рассмотрены два обычая русских, известные в том или ином виде и другим народам. Сравнительный материал укрепляет наше убеждение в том, что это — корни, уходящие в глубокую древность. Они зафиксированы у народов, не принявших христианство, значит, они восходят к периоду, предшествовавшему появлению христианства. Они бытовали у народов, которые давно живут в отдалении друг от друга, следовательно, общность традиций не может быть объяснена поздним заимствованием. Мы можем думать, что рассмотренные обычаи возникли скорее всего в эпоху, предшествовавшую оформлению индоевропейской языковой и культурной общности. Вероятно, они представляют культурное наследие тех отдаленных от нас времен, которые не имеют непосредственной связи с этногенетическими процессами, создавшими известные истории народы.

Привлечение сравнительного материала для исследования языческих верований русских и восточных славян придает большую убедительность скудным сведениям об отдельных обычаях и поверьях, подтверждая, что они не принадлежат к узкой локальной традиции, а некогда имели общерусское распространение. Этнографические параллели позволяют увидеть некоторые черты, уже утраченные русскими обычаями, и в силу этого дают возможность лучше понять исконный смысл древних верований и обрядов, а также пути их преобразования в ходе развития народной культуры.

¹ Подробнее см.: *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957; *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—

- XIX вв.: (Очерки по истории народных верований) // ТИЭ. 1957. Т. 40; *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских Сибири (XVII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975; *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- ² См., например: *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 51.
- ³ Сборник Нижегородской ученой архивной комиссии в память П. И. Мельникова. Новгород, 1910. Т. 9.
- ⁴ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской обл. ПИИЭ, 1978. М., 1980. С. 29.
- ⁵ *Рыбаков Б. А.* Язычество...; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М., 1956; *Они же.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Они же.* Славянская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 450–456.
- ⁶ *Супинский А. К.* «Понёва» и «вставка» в белорусской женской одежде // СЭ. 1932. № 2. С. 108.
- ⁷ *Барсов Е. В.* Обряды, наблюдаемые при рождении и крещении детей на реке Орели // Изв. ИОЛЕАЭ. М., 1877. Т. 28, кн. 4: Прил. к протоколам. С. 76.
- ⁸ *Ефименко П. Е.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. 1877. Т. 30, ч. 1. С. 163–164; *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1918. № 3/4. С. 55, 57.
- ⁹ *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 692.
- ¹⁰ *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 23.
- ¹¹ *Маслова Г. С.* Народная одежда... С. 692.
- ¹² АИЭ. Ф. 8593. 1959 г. Тетр. 1. Л. 72.
- ¹³ *Нечволодов А.* Сказания о Русской земле. СПб., 1913. Ч. 1. С. 285; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 135.
- ¹⁴ *Барсов Е. В.* Обряды... С. 690; *Гринькова Н. П.* Очерки по истории развития русской одежды // СЭ. 1934. № 1/2. С. 84.
- ¹⁵ О религиозных обычаях и предрассудках в Нижегородской губернии // Арх. РГО. Р. 23. Д. 97. Л. 25 об.
- ¹⁶ *Маслова Г. С.* Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX – начале XX в. // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 69; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л., 1983. С. 186–187.
- ¹⁷ *Супинский А. К.* «Понёва»... С. 109. См. ст. А. А. Лебедевой «Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах» в данном сборнике. С. 236.
- ¹⁸ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8/9: Быт белоруса: Словарь условных языков. С. 531, 533.
- ¹⁹ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные примеры и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах // Собр. в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 289.

- ²⁰ Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губернии // ЭО. 1906. № 3/4. С. 219.
- ²¹ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 96.
- ²² Костоловский И. В. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС. 1916. 1917. Вып. 2/3. С. 31.
- ²³ Балов А. Очерки Пошехонья // ЭО. 1898. № 4. С. 78. Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // ЭО. 1907. № 3/4.
- ²⁴ Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 174; Супинский А. К. «Понёва»... С. 108; Новоселов Ю. Латыши. Рига, 1931. С. 20.
- ²⁵ Харатян Э. В. Структура и динамика религиозных пережитков в семейном быту армян: (По материалам XIX – начала XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1981. С. 63.
- ²⁶ Там же. С. 45.
- ²⁷ Сообщение Н. Р. Гусевой и И. М. Семашко.
- ²⁸ Favarane (I believe). A Zoroastrian Child's Confession of Faith. Calcutta, 1964. P. 8.
- ²⁹ Геродот. История. Л., 1972. Кн. 4. С. 189; Кубарев В. Д. Древние изваяния Алтая: Оленные камни. Новосибирск, 1979. С. 71–72; Акишев К. А. Курган Иссык. М., 1978. С. 28, 50–51, 68–69, 100–103. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 113.
- ³⁰ См., например: Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Ч. 1. С. 146; Музиддинов И. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975. С. 104–106.
- ³¹ Музиддинов И. Религиозные верования, связанные с жилищем, у памирских таджиков. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976–1977 гг.: (Тез. докл.). Ереван, 1978. С. 167.
- ³² Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 133–134.
- ³³ Sir Gawain and the Green Knight/Transl. with introd. by B. Stone. 2nd ed. 1979. P. 89–90.
- ³⁴ Лавонен Н. А. О древних магических оберегах: (По данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 78.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Налимов В. П. Зырянская легенда о паме Шипиче // ЭО. 1903. № 2. С. 123.
- ³⁷ Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 10, 19–20.
- ³⁸ Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм // Сборник МАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13. С. 128–131.
- ³⁹ Таксами Ч. М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. С. 172, 177; Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. С. 13–24, 42, 46, 51–97.
- ⁴⁰ Супинский А. К. «Понёва»... С. 108; Сидоров А. Знахарство, колдовство и порча у народов Коми. Л., 1928. С. 146–149; Лавонен Н. А. О древних... С. 79; Литвинский В. А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972. С. 136.
- ⁴¹ Личный архив автора. Полевые материалы 1972 г. Тетр. 1.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ См., например: Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность... С. 26.

- ⁴⁴ *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 41–42.
- ⁴⁵ *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 40; *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М., 1958. Т. 3: (Указатель сказочных сюжетов, составленный В. Я. Проппом). С. 473. Связь обычая почевать на могиле с волшебной сказкой была замечена Н. Н. Велецкой и А. А. Ивановой. См.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика... С. 30; *Иванова А. А.* К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках // СЭ. 1979. № 3. С. 116–118.
- ⁴⁶ *Азербайджанские сказки.* Баку, 1953. С. 124; *Семенов Н.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 122; *Казахские сказки.* Алма-Ата, 1958. Т. 1. С. 53.
- ⁴⁷ *Кайтмазов А.* Сказания о Нартах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889. Вып. 7, разд. 2. С. 3–36; *Дюжегиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 235.
- ⁴⁸ *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 73.
- ⁴⁹ *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 202–203; *Он же.* К характеристике древних таджикских семейных отношений // Изв. Тадж. фил. АН СССР. 1949. № 15. С. 14–15.
- ⁵⁰ *Гаджиев Г. А.* Доисламские верования и обряды лезгин: (По материалам Самурской долины): Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1977. С. 13–14.
- ⁵¹ *Васильев А. Т.* Казы-Кумукцы: (Этнографические очерки) // ЭО. 1899. № 3. С. 92.
- ⁵² Там же. С. 93.
- ⁵³ *Karjalainen K. F.* Die Religion der Jugra-Völker. Parvoo, 1921. Bd. 1. S. 132.
- ⁵⁴ *Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896. С. 19; *Еврейская энциклопедия.* Б. г. Т. 12. С. 607.
- ⁵⁵ *Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 241.
- ⁵⁶ *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. С. 181.
- ⁵⁷ *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность... С. 30.
- ⁵⁸ *Колчин А.* Верования... С. 52.
- ⁵⁹ *Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 306.
- ⁶⁰ *Рычков Н.* Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 89.
- ⁶¹ Полевые материалы автора. 1972 г. Тетр. 1. С. 54.



ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОБИХОДОМ СКОТА
В СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЕ
КАРГОПОЛЬЯ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Скотоводство в жизни сельской общины Русского Севера занимало одно из ведущих мест и тесно было связано с земледелием. Хорошие урожаи на нивах здесь можно было получить лишь на сильно удобренной земле. Хлебная же пища в рационе питания местных жителей составляла около 60%¹. Естественно, что представление о благополучии как отдельной крестьянской семьи, так и сельской общины в целом здесь тесным образом связывалось с плодородием хлебного поля. В Каргополье содержали как рабочий скот (лошади), так и крупный рогатый², предназначенный в первую очередь для получения навоза. Именно коровий навоз являлся ценнейшим удобрением³.

Важной заботой сельских жителей было «оберечь» свое стадо от падежа, от «лютого зверя», «лихого человека» и других возможных несчастий. С мольбами о защите своего «скота крестьянского живота» жители каргопольской деревни обращались к небесным заступникам и покровителям: Николе, Георгию, Флору и Лавру, Медосту (Модесту) и Власию. Их многочисленные иконы были не только в церквях и часовнях, но и во многих крестьянских домах. В дни этих чтимых святых, когда животные были в центре внимания сельской общины, священники служили водосвятные молебны и окропляли животных святой водой⁴. Православные требники (книги, по которым совершаются церковные обряды — требы) наряду с молитвами, творимыми «над сеянием», «над гумном», «над пчелиным роем», содержат также и молитву «на благословение стада»⁵.

Наряду с церковной православной обрядностью в сельской общине продолжали жить и архаические виды оберега скота, своими корнями уходящие в языческую древность и представляющие комплекс заговоров и магических действий, имеющих цель уберечь скот от гибели и падежа, обеспечить его прирост и устойчивые удои. Тема эта представляет немалый научный интерес, но до сего времени еще слабо изучена. П. С. Ефименко опубликовал заговоры — «отпуски», творимые пастухами в день выгона

скота в Архангельской губ.⁶ Для Олонецкого края отдельные сведения об «отпусках» сообщает Н. Н. Харузин⁷; В. Ребров наряду с публикацией текстов заговоров сообщил некоторые сведения о представлениях, связанных с самим «отпуском»⁸. Отдельные тексты сибирских «наговоров на скотину» опубликованы также С. И. Гуляевым и Г. С. Виноградовым⁹.

Об обрядовых действиях, производимых накануне и в день совершения «отпуска», кратко сообщают Г. Г. Шаповалова¹⁰ и Н. П. Колпакова¹¹. В. К. Соколова обобщила известные ей материалы, связанные с обрядом первого выгона скота на егорьев день; тема эта продолжает разрабатываться и в последующие годы¹².

Цель данной статьи — свести воедино известный ранее и собранный автором материал об обрядах каргопольской деревни, связанных с домашним скотом, и в частности о ритуале пастушьих «отпусков». Материал был собран автором в Каргопольском р-не Архангельской обл. (бывшем уезде Олонецкой губ.) с 1974 по 1983 г. Использованы также письменные сообщения жителей района автору, собрание севернорусского фольклора М. В. Хвалынской (Каргополь) и другие материалы.

Обряды совершались с момента приобретения скотины. Когда купленное животное уводили летом со двора прежнего хозяина и вели лесом, следом за ним трижды связывали веточки у растущих по сторонам дороги деревьев, говоря: «Вперед тебе дороженька, назад дороги нет». Если же гнали животное по полю или в зимнюю пору, то за ним надо было «заложить три завора», т. е. трижды с теми же словами провести его через изгородь и заложить ее жерди. Придя к дому, животное трижды обводили вокруг себя «по солнышку», говоря: «В гостях гостила — домой пришла, плод и живот за собой принесла. У старого хозяина двор сгорел, вода повысохла, трава покулила (повяла). У нового хозяина двор новый выстроен, трава шелковая, вода медовая. Напивайся, наедайся, жизнью наслаждайся». Затем из-под копыт брали горсть земли и бросали в корову через левое плечо.

Прежде чем завести животное во двор, хозяйка заходила «у дворового места просить»: по очереди кланялась во все четыре угла, приговаривая: «Большачок-батюшка, большушка-матушка, малые детушки. Купили мы коровушку милую, любимую Пеструнюшку. Нам люба, пусть и вам люба. Пойте, кормите и поберегите»¹³. В разных деревнях слова эти имели свои отличия: «Хозяюшко-батюш-

ко, хозяйюшка-матушка. Примите животинку на мягкую перинку. Пойте, кормите, любите, как я кормлю и люблю. Гладьте, к ночи местечко наладьте»¹⁴. Затем корову заводили во двор и последний след от ее ноги бросали во двор, произнося: «Милый живот, твой след на дворе, и ты стой на дворе». Вводя корову, трижды «по солнышку» обводили ее вокруг столба, который стоял посреди двора и подпирал перекрытие. (Если двор был небольшим и такого столба не было, то ограничивались лишь испрашиванием места у «хозяина».) Ставить корову полагалось под матицу, а если таковой не было, то вдоль настила перекрытия¹⁵.

Много ли даст корова молока, хорошо ли она будет доиться — эти вопросы также волновали крестьянина, вызывали к жизни рациональные и иррациональные приметы. Свои заметки на этот счет крестьянин делал и по календарю, и по погоде. Так, если благовещение приходилось на среду или пятницу, т. е. на постный день, тогда, полагали, и молока должно быть мало. Коль весенний снег стает без солнца — трава будет хорошей и коровы будут давать много молока¹⁶.

За три дня до пасхи, в великий четверг, клали на божницу один из испеченных кислых ячменных хлебов — житников. Там должен был он лежать до дня первого выгона скота¹⁷. За день до выгона пастух обходил все дворы деревни. Без предупреждения хозяев он шел в хлев «брать шерстку от коровушек» — выщипывал у каждой по несколько волосков. Потом входил в избу, и в общий куль ему насыпали совок муки. Обойдя все дома деревни, он пек из собранной муки большой каравай, запекая в него собранную шерсть¹⁸.

Хозяин скота накануне выгона набирал в лесу муравьев, обходил с ними двор и затем рассыпал на дверные петли ворот, чтобы скотина так же дружно, как и «мураши», собиралась вместе и не терялась¹⁹. Хозяйка накануне выгона плела косичкой из трех льняных ниток пояс — «плетешок», нашептывая: «Как этот плетешок плетется, так милая скотинка плетись на свой двор из следа в след, из шага в шаг. Нигде не заблуждайся, ни в темных лесах, ни в зеленых лугах, ни в чистых полях, ни в быстрых реках. Кругом пастыря толпитесь, нигде не заблудитесь во веки веков. Аминь»²⁰. «Плетешок» хозяйка опоясывала вокруг себя и не снимала его день и ночь. А перед самым выгоном животных развязывала его и зарывала у самого порога двора так, чтобы корова не уволокла его ногой²¹, при этом произнося слова: «Коль крепко и плотно пояс

вокруг меня держался, так крепко Пеструнюшка круг двора держись и своей большушки-матушки»²². Считалось, что пояс этот может оградить животных от всяких бед и заставить их всегда приходить на ночь на свой двор²³.

В день первого выгона скота — «сгона» доставали с божницы «четверговый житник», резали его на кусочки, складывали в решето, ставили солонку, брали зажженную свечу, икону и со всем этим трижды обходили вокруг животных, стоящих во дворе, а затем им скармливали хлеб. В ряде каргопольских деревень животных кормили хлебом с печной заслонки: раскладывали на ней кусочки «четвергового житника», посыпанного «четверговой солью», и давали со словами: «Как заслонка от пода не отстаёт, так бы и моя Христова скотинушка не отставала бы от моего двора; ходила б в темных лесах, в зеленых лугах, а моего дома не забывала бы...»²⁴ В иных каргопольских деревнях хозяйка кормила корову из своего подола, а остатки житника бросала в навоз, говоря, что делает это для того, чтобы корова ходила домой и родила так, как родит жито, хлеб²⁵, из которого она ела. Таким образом, этот обрядовый хлеб должен был дать животным силу, здоровье и обеспечить приплод.

Икону, с которой обходили «скотинушку», вешали над воротами, растворяли их и выпускали животных на волю²⁶. Некоторые из хозяев, выгоняя коров первый раз, ставили им на лбу смолой отметину — «марали пятно»²⁷ или мазали лбы сажей²⁸. В с. Архангело при выгоне скота первый раз на пастбище произносили заговор: «Встану, перекрестясь, выйду, благословясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, широкое раздолье. В чистом поле есть дуб, в этом дубу Пресвятая Богородица со своею небесною силой. Я этой Пресвятой Богородице помолюсь и попрошу: спаси мою милую скотинку, крестьянскую животинку на сие лето господне. Аминь»²⁹. Порой же обращались к корове просто с напутствием: «Ходи, Бог с тобой, Пеструнюшка, кормись, да домой торопись. Вперед коров не бегай, а позже не отставай»³⁰.

Отметим, что, например, в с. Река первый выгон скота — «сгон» община назначала только на «легкий» день. А самыми удачными считались воскресенье, затем суббота и четверг. В понедельник, среду и пятницу «сгона» не устраивали. Считали, что если первый выгон будет в пятницу, то зверь обязательно «задавит» какое-нибудь животное³¹. В д. Калитинка на егорьев день выпускали только коров и коней, а овцы оставались во дворе³². Такой

выгон в ряде деревень Каргопольского у. был лишь ритуальным, но не общим «сгоном» скота и передачей его пастуху³³.

В бывшей Ошевенской вол. на этот «сгон» шли всей семьей. Если была одна корова, мужчина вел ее за «вязку», а вся семья следовала за ними. В руках у всех было по веточке освященной вербы и по «вересинке» — веточке можжевельника, на которые для маленьких ребятишек привязывали бантики из кусочков цветной материи. Самыми же нарядными из всех были в тот день молодухи — женщины, жившие в замужестве первый год. Шли они впереди всех домочадцев. Иные надевали на себя две-три нарядные рубахи, сверху — до пяти из украшенных тканым узором юбок — «подолов», поверх них — сарафан и кофту — «казачок». Считали, что, чем богаче была одета в этот день молодуха, тем больше молока будет давать их корова.

Коров вели через мост за р. Чурьегу, до загона. Там снимали с них «вязки», но в загон не впускали. Прежде давали пастуху два обязательных яйца, а в иных деревнях одаривали его еще и продуктами побогаче: молоком, маслом, хлебом, надеясь, что он будет внимателен к их скотине. Затем молодуха передавала пастуху корову со словами: «Вот тебе, пастушок, коровушка добра, здорова. Попой, покорми и меня утром побуди». И так всех по одной пастух запускал коров в загон, а пришедшие селяне стояли и смотрели, как вели себя их «коровушки». И лишь когда последняя из них оказывалась в загоне, уходили. Проходя через мост, бросали свои «вербушки» в реку со словами: «Речка ты, речка, на мои вечки. Дай молочка до подоиничка»³⁴. После сгона каждый заносил в избу два-три полена дров, так как с пустыми руками заходить в дом не полагалось. Затем носили воду (накануне «сгона» делать это тоже не полагалось)³⁵.

Главная же роль в день выгона скота принадлежала пастуху, одним из условий найма которого было знание «отпуска». Его текст мог быть написан на листе бумаги или в тетради. Сами же «отпуски» были как «благословенными», когда пастух призывал на помощь «небесных помощников и покровителей», так и «неблагословенными», когда он якобы вступал в соглашение с неведомой силой и его стадо пас в лесу «хозяин» — леший³⁶, за что одно животное из стада «заветили» — отдавали «хозяину леса» по «отпуску»³⁷. «Благословенный» отпуск пастухи покупали друг у друга.

В 1974 г., когда начинал собираться материал для данной статьи, вдова старейшего в крае пастуха А. А. Замятина из д. Стряпково, прежде жившего в д. Гринево, дала возможность ознакомиться с четырьмя хранившимися в ее доме «отпусками». Три из них лежали в сундуке вместе с иконами и богослужебными книгами, а самый полный — в киоте за иконой, и место его хранения от посторонних было скрыто.

Большинство опубликованных текстов «отпусков» представляют собой яркие образцы устного народного поэтического творчества. В этом смысле немалый интерес представляют и десять имеющихся в нашем распоряжении текстов³⁸, которые дают идеальную картину выпаса скота, выраженную в поэтической форме.

Все «отпуски» состоят, как правило, из трех частей: основной — заговора и вспомогательных — «правила», или наставления и запретов. Тексты 1—3 предваряются «молитвой Честному Кресту», а 1 — еще и 90 псалмом. Содержание заговоров состоит из нескольких частей; начинаются они с характерного зачина: «Встану я, раб божий, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота. Выйду на белый свет, встану на восток лицом, на запад хрептом. Помолюсь Господу Богу Саваофу и Пресвятой Богородице Марии...»³⁹ Произносящий заговор пастух словно становился частью вселенной: «Умоюсь утреннюю росую, утрусь светлую луною, оденусь утреннюю ясною красною зарею...»⁴⁰ Или: «Оденусь светлую зарею, покроюсь облаками с частыми звездами...»⁴¹ Иные тексты вслед за этим содержат отречение от сатаны и дьявола⁴².

За обращением к «небесным силам» (иногда перечисляется до 23 имен святых)⁴³ следует просьба сохранить пасомую скотину: «быков, коров, нетелей рогатых комолых, кладеных и некладеных, купленных и доморощенных, черных, белых, красных, чалых, бурых, рыжих, пеганых, голубых, — всякой разной шерсти скотину»⁴⁴.

От чего же следовало оберечь крестьянское стадо? На этот вопрос отвечают прошения самих «отпусков»: «от ветра и вихря, урону и мору и падежу, от пострела и пристрела, от нападения силы и всякого нечистого духа и гада земного, и злого человека, и от своей думы, от порчи, от звериного похождения»⁴⁵, — говорит текст одного из них. От «...бурого зверя медведя, от рысучего волка, от росомахи черной»⁴⁶, — добавляет другой.

Иные тексты перечисляют также и тех людей, кто мог

«испортить» крестьянское стадо, которое следовало оберегать еще и «от еретика и еретицы, от ведуна и от ведуньи... от лихого супостата, и от колдуна и от колдуньи, и от блядуна и блядуньи, от иноземца и от иповерца, от лихой встречи и от лихой потешки...»⁴⁷ от всякого встречного, «постороннего и мимоидущего».

Чтобы уберечь стадо от возможной порчи и падежа, пастух просит «небесных заступников и покровителей» помочь ему «огороду ставить, оборону чинить на милой скот... разношорстной и разнокопытной»⁴⁸. Эта «великая крепость» — «стена железная, медная, каменная»⁴⁹ или булатная — должна быть непреодолимой, «в тридесять сажен толщиною, в тридесять сажен высотой», а вокруг нее — «железный тын от земли до небеси»⁵⁰. Или же ограда — укрепление то должно было иметь «стену булатную до самых небес и в глубину бездонную, вокруг стены вал земляной, а кругом вала... реку огненную»⁵¹.

Описание этой желаемой и в то же время незримой для других ограды порой представляет сложное сооружение: «...железные двери, врата медные около моего стада и скота коровьего живота во всей поскотины, за три поприща и три версты от земли до неба во все четыре стороны, от востока до запада, от юга до севера, и покройте небом медным, и подведите землю железную, в ширину и глубину на тридевять локтей»⁵². Запоры же у этого укрепления должны быть «с огнем и пламенем и великим дымом, и с непроходимыми искрами»⁵³. Замкнуть их «златыми ключами» пастух просит самого Христа, и положить те ключи в его ризу, в правую пазуху⁵⁴, либо под камень алатырь⁵⁵ или же бросить их «в черное море, синий океан», чтобы их «проглотить великой щуке, с теми ключами золотыми опуститца в пучину морскую под бел камень латырь и с места не ворочатца»⁵⁶.

Диким же зверям следовало уйти от пастбища как можно дальше: «Вы пойдите... звери в дикое болото, где человек не обитает и птица мало летает. Питайтесь теми зверями, зайцами, лисицами, а в моем стаде нет вам нищи»⁵⁷. И все это, чтобы без опасения пастись «стаду по горам, по лесам, по мхам, по болотам, по санным покосам, по всем угодыям»⁵⁸.

При встрече же с мимоидущим человеком или случайным зверем, как говорит текст «отпуска», стадо должно стать невидимым, чтобы оно «при горах казалось камнем, при лесах... пенем, при болотах — колодцем, при реках и озерах — водой, при санных покосах — травой»⁵⁹.

И так «по всяк час», «во всякое время, от весны до осени»⁶⁰.

Крестьянское стадо должно было крепко привязаться к своему пастуху: «И как тошно рыбе жить без воды, так же бы тошно и скучно было и моему скоту без меня...»⁶¹ Животные всегда должны держаться вместе, не оставаться на ночь в лесу и по первому зову собираться: «И как катится пойдет солнце праведное лучами ясными по небу и по синему морю от востока до запада, с утра до вечера, по всяк день и час, в век по веку... так бы шла и катилась вся скотинка... к пастырю на рог, на трубу, на голос, на зов... Как от грома и молнии, от ветра и вихря всякая птица слетает в гнезда, и как рыба всякая в морях и озерах и реках уходит в глубину водную, так бы всякая скотина бежала... к своим хозяевам и хозяйкам по всякой ночи прежде захождения солнца на всяк день и час»⁶².

В текстах заговоров — «отпусков» различим и образ севернорусской природы: «Как стекаются реки к океану со всего свету от толкучих гор и дремучих лесов, со мхов и болот, из рек и озер... из паточин, из черных грязей, из кипучих ключей, из зеленых дубрав, из пахомых земель и сенных покосов, и таковы мой скот, крестьянский живот, выходил бы и выбегал на закате солнца на мой глас и золотую трубу, стекались, шли бы ко своему двору... из-за гор, из-за темных лесов, из-за мхов, из-за болот, из-за быстрых рек, из-за озер, из-за ручьев... из-за черных грязей, из кипучих ключей, из зеленых дубрав, из пахомых земель, из сенных покосов. Как сходятся мир-народ крещеный и народ божий по звону колокольному и ко пению церковному... так... бы мой скот, крестьянский живот... плелся и вился и двора своего держался»⁶³.

Заканчиваются тексты, как правило, словами о крепости совершенного «отпуска»: «И кто станет меня... портить и путаться около моего стада, любимого скота, крестьянского живота, и так пусть же тот злой человек на небе звезды сочтет и кругом синя моря песок перечтет... и латырь камень из моря выкатит, и всю воду морскую выпьет, и море высушит, и эту рыбу — щуку возьмет и вынет из нее те ключи золотые... и отомкнет булатные замки, тогда он, злой человек... и меня... и мое любимое стадо скота, крестьянского живота, может спортить»⁶⁴. Обращает внимание ласковое отношение к стаду, повторяющийся эпитет «любимое»: доброе отношение пастуха к животным как неперемнное условие оберегания их.

Вторая часть «отпуска» — это «правило», объясняющее, как его следовало совершить. Пояснения, содержащиеся в «правиле», были и совсем короткие, рассчитанные на опытного «пастыря»: «отпуск давать на свечку, разрезанную на три части. Один конец — в воду, где вода не высыхает, другой — в муравейник, а третий — у себя»⁶⁵. Наставления других «отпусков» — пространнее, но также раскрывают далеко не все действия, которые необходимо было совершить: перед образом Николая Чудотворца⁶⁶ поставить «свечку христовску»⁶⁷, на все четыре стороны сделать по три земных поклона и обойти вокруг стада три раза, причем перед этим сначала прочесть «отпуск», стоя перед образом, лицом на восток. Необходим был замок, к которому привязывали нитку. Перед тем как впустить в загон животных, замок клали в завор под жердь, а нитку растягивали так, чтобы вся скотина прошла над ней. (Лишь потом замок закрывали на ключ и клали с ниткой в воду, а ключ и образ носили при себе)⁶⁸. На нитке пастух должен был «вязать узлы», и притом «против солнца (их могло быть как три, так и девять), со словами: «Вяжу своих скотинок крепко-накрепко от волков, от медведя, от росомахи, от трясуна, от зыбуна и от всякого несчастного случая. Вяжу скотинку крепко-накрепко, плотно-наплотно». Воск и закрытый на ключ замок с ниткой клали в воду, которая за лето не высыхала. Тогда и у коров, как верили, должно быть больше молока»⁶⁹.

В другом варианте выполнения «отпуска» необходимо было взять образ покровителя пастушества Георгия Победоносца, зажечь перед ним «свечку христовску заутреннюю», обойти стадо три раза «по солнышку» и трижды прочесть текст «отпуска» перед иконой. До выгона скота необходимо было взять рябиновый батог — палку (характерное для магии особое значение рябины), сосчитать на ней надрезами ножа «своего скота», а «когда пригонишь скот в поле пастись», убрать батог в сырое место, где все лето не высыхает вода⁷⁰. Бытовал и иной способ совершения заключительной части «отпуска» — наговора. Из трети пасхальной свечи следовало сделать восковую чашечку, положить в нее шерстинки от каждой из коров, что собрал пастух по дворам деревни, говоря при этом «в чашечку» текст «отпуска». Затем загнуть ее края и «схоронить» в тайном месте со словами: «Как сей воск я... сохранил, и не опекает его красное солнышко, не светят на него частые звезды, не бьют буйные ветры. Так бы моего скота, крестьянского живота, моего стада коровья разношерст-

ного, в чистом поле, в темном лесе и ни в каком месте, ни в какой час не мог обозреть и осмотреть лютой зверь, медведь и серый волк, ни в дени, ни в ноци, ни в утри, ни в вечеру»⁷¹.

Прежде чем совершать «отпуск», как наставляет один из текстов, необходимо было оградить все стадо крúгом, начертанным на земле, по обе стороны завора поставить две срубленные березки и связать их вершинами, сделав таким образом «ворота». Укрепить на них иконы Христа, Богородицы, Николы и Георгия. Скот загонять и выгонять через эти «ворота» и при этом жечь «христовску свечу»⁷², поясняет наставление. На месте, с которого начинали «коровий обход», должен был быть белый камень, на котором и стоял пастух, читавший «отпуск». Затем он обходил кругом загона, волоча за собой связанные вместе нечищенную щуку, ключ и замок, «булатный» нож или обломок косы. Все это он повторял трижды⁷³. А совершив «обход», зашивал все вместе с закатапной в воск шерстью в мешковину и закапывал в землю под камень на пастбище⁷⁴.

По указанию одного из «отпусков» стадо надо было обойти всего лишь с ключом и открытым замком, прилепив к нему катышек воска от пасхальной свечи. Затем замок «замкнуть» и закопать⁷⁵. Каравай же, испеченный пастухом из собранной по деревне муки, с запеченной шерстью «пастырь» тайно скармливал всем коровам, что были в его стаде⁷⁶.

Как видно, основная задача «коровьего обхода» состояла в замыкании стада в магический круг. Этот ритуал в данном обряде самый архаичный и является остатком древнейшего магического действия весенней скотоводческой обрядности⁷⁷. Исполняя его, «пастырь» словно бы возводил вокруг своего стада невидимую и необоримую стену. В тексте «отпуска», в обращении к «заступникам и покровителям небесным» так и говорится: «Помогите и пособите и благословите слов говорить, сгороду ставить, оборону чинить»⁷⁸.

Почти каждый из наших текстов заканчивается сходными между собой запретами, объясняющими, чего нельзя было делать пастуху. А именно: не есть черных ягод, не бить муравьев, не разорять муравейников (вспомним, что муравьиная семья является в наговорах прообразом дружного крестьянского стада), не разорять ульи, т. е. не нарушать нормальной жизни леса и его обитателей. Пастуху запрещалось «ходить» под замок, т. е. каким-либо

иным путем, кроме двери, попадать в закрытое помещение, лазить через дыры в ограде, а лишь только проходить в открытый завор (по-видимому, чтобы не нарушить целостности воображаемой ограды). Запрещалось ходить босиком, быть неопрятным и немытым, сквернословить, подавать кому-либо руку⁷⁹. Запрещалось другим лицам прикасаться к пастуху; чтобы этого не произошло, хозяйки во время утреннего выгона скота гнали животных только до специального «завора», зайти за который не имели права. Сами хозяйки не должны были быть растрепанными или босыми⁸⁰.

Рукопись «отпуска» после его прочтения тщательно сохраняли «при себе как священную вещь, прикосновение к которой другого лица считалось нечестью, влекущей за собой несчастье. Пастухи оберегают рукопись,— сообщает автор публикации,— со всей тщательностью: они прячут ее или в свою свирель (трубу) как главный атрибут своей службы, или пришивают с внутренней стороны собственной жилетки или фуражки, аккуратно обматывая тонкими тряпками, а которые сохраняют даже в чаще леса вместе с шерстью, остриженной от каждой коровы или лошади стада»⁸¹.

Исполнив «отпуск», говорит одно наставление, убери его в чистое место, в часовню и больше в руки не бери и не читай, пока «скот не застанется в зимы в свои дома»⁸². Иные «пастыри» его хранили в сундуке или за пазухой вместе с третью пасхальной свечи и ключом от брошенного в воду замка и вынимали все это лишь на то время, пока мылись в бане⁸³.

Автор второй половины XIX столетия отмечал, что имеющие «отпуск» пастухи «смело выгоняют скот на пастбище и уходят от селений верст на 8 и далее в уверенности, что никакого несчастья не может с ними приключиться»⁸⁴. Если пастух пас с «отпуском», нельзя было продавать не только какое-либо животное из стада, но даже стричь шерсть с него до тех пор, пока скот выгоняли в лес. В случае же, когда животное все же продавалось, должны были сойтись «пастыри» этих стад и один из них сдать, а другой принять его. Когда же девушка выходила замуж в дальнее селение и получала в приданое корову, то пастухи в свое стадо новое животное не пускали. В этом случае корову чаще оставляли в доме родителей до осени. Нельзя было также резать животных из стада без разрешения пастуха⁸⁵. Не разрешалось и выпускать пастись коров без присмотра «пастыря»: как только он пригонял

скот в деревню, хозяева должны были немедля загонять его во двор.

Правило «отпуска» пастухи старались выполнять беспрекословно. «Испортишь отпуск, дак худо, зверь одолеет. А не испортишь — лесному зверю скотины не увидать», — рассказывают старые люди в Каргополье. Бывало, по их словам, и такое: в стадо, пасомое с «отпуском», заходил медведь, в обычном случае причинявший много бед скоту, и, никого не тронув, уходил⁸⁶.

Если «благословенные отпуска», о которых мы говорили выше, были привычным явлением в каргопольской деревне, то «неблагословенные», или «страшные», окутаны покровом таинственности. Считалось, что в этом случае скот за «пастыря» пасет сам «хозяин леса», за что ему «заветят» — жертвуют одно из лучших животных⁸⁷. Творя свой «отпуск» в этом случае, пастух должен был трижды «по солнышку» обойти стадо, говоря: «Батюшко-хозяюшко, пой и корми, и домой гони»⁸⁸. Об остальных действиях, совершаемых пастухом, информаторы умалчивали.

Про самого же «пастуха», заключившего «неблагословенный отпуск» с лешим, говорили, что он «знается с лесным хозяином». Этот «страшный отпуск» требовал от пастуха почти аскетического образа жизни, весь сезон он не должен был пить вина, стричься и бриться, спорить или скандалить, спать с женой, а если парень — то не встречаться с девушкой. Запрещалось ему бить кнутом землю, ловить рыбу, обрабатывать кожи. С одним хлыстом должен был он пропастись весь сезон. Нарушишь «отпуск» — «лесной хозяин» больше не поверит, за что ослушавшемуся пастуху якобы вставлял в рукава кол, и тот, с раздвинутыми в стороны руками, не мог уже беспрепятственно ходить по лесу⁸⁹.

В каргопольской деревне верили, что «батюшко лесной хозяин» мог увести отданных неосторожным словом животных (если скажут, например, «Да понеси тебя леший»), и потому скотину выгоняли, благословясь, с добрым напутствием, сказанным животному вслед: «Бог с тобой, Пеструнюшка!»

«Страшный отпуск» необязательно было заключать пастуху самому, достаточно ему было сходить к «волшебному человеку» (деревенскому колдуну), который «знался» с лешим и мог стать между ними посредником. В народе «ведунами» считали и некоторых «пастырей», полагая, что и они умеют ворожить. Поэтому пастуха, нанятого сельской общиной, когда он приходил по установленной оче-

реди на постой в тот или иной дом, старались принять как лучшего гостя. Хозяйка боялась, что если угощение ему не понравится, то «пастырь» может отнять у ее коровы молоко.

Сохранились местами до наших дней сведения об обрядах, связанных с обиходом домашнего скота, но совершавшихся крестьянами индивидуально. Так, хозяйки предпочитали иметь «вересовые» подойники, которые парили тоже с вересом — можжевельником. Считалось, что сметана на молоке из такого подойника будет толще. Много ее будет и в том случае, если хозяйка доит корову с кольцом на руке⁹⁰. Если «коровушка» давала молока мало, то «молодуха» на утренней или вечерней заре шла на реку за водой обязательно в нарядной юбке — «подоле»⁹¹ и там просила: «Царь морской и царица морская! Пошлите удою Красунюшке не ради хитрости, не ради мудрости, а ради великой Божьей милости. Аминь». Зачерпывала воду, несла в хлев, обрызгивала ею корову и давала пить⁹². Чтобы вылечить заболевшую корову, брали три угля и бросали в воду: первый — от своей думы, второй — от людей, третий — от ветру. Какой зашипит — от той причины, как полагали, корова и занедужила. Затем этой водой сбрызгивали голову животного⁹³.

Если корова съедала послед после отела, то до восемнадцати ее удоев считались нечистыми и в пищу молоко не употреблялось. После первого же отела, когда хозяйка успевала укараулить послед, она брала его в руки, обходила вокруг коровы «против солнца». Затем опускала послед к ногам животного дважды, а в третий раз ударяла им в лоб корове, говоря: «Матушка-Буренушка, как ты стоишь, так и стой. С ноги на ногу не переступай, хвостиком не маши, головушкой не верти. Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Иные, обойдя с последом (его называли еще и половиной) вокруг коровы, обтирали им животное, приговаривая: «Как половина лежит крепко, так и ты стой крепко», и ставили корову на послед⁹⁴. В ряде деревень этот обряд был несколько отличным: хозяйка проводила последом по хребту животного от головы до хвоста и говорила: «Буренушка, твоя бабушка стояла, твоя матушка стояла и тебе стоять наказывала. Ногами не топчи и хвостиком не маши». Проделав все это трижды, она зарывала послед глубоко в землю под навоз, а затем вколачивала сверху березовый кол, говоря: «Как этот кол плотно стоит, так и ты, Буренушка, стой!»⁹⁵

Считали, что если первый теленок у коровы — бычок, то она будет прибавлять молоко. Если же телочка — то удои не увеличатся⁹⁶. Для того чтобы теленок не околеет, у него, только что появившегося на свет, с хребта, лопаток, ушей и ног состригали шерсть. Затем выходили с ней на перекресток дорог, бросали наотмашь через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам от моего двора пестряка на обед, а не просите больше с моего двора во век»⁹⁷. Немного молозива — молока только что отелившейся коровы — сдаивали на копыта задних ног, а часто и все остальное — на навоз. Некоторые хозяйки поили им корову, теленка или другой скот. Двенадцать удоев молока было принято не есть, пока корову не вымоют. Говорили, что до этого «доят в поганое»⁹⁸. В канун девятого после отела дня брали кадку теплой воды, клали в нее четверговую (сломанную в «чистый четверг») веточку можжевельника, которая, как верили, обладала очистительной силой, ножницы и мыли корову березовым веником. Затем обходили вокруг нее с иконой, остригали конец хвоста и клали за матицу, чтобы корова не лягалась, и произносили заговор⁹⁹.

В иных деревнях в теплую воду опускали крест и этой водой мыли корову. Затем в кринку из-под молока накладывали горячих углей, зажигали свечу и с этим обходили вокруг животного трижды, начиная от головы и направо. Затем отстригали кончик кисти хвоста и уже тогда приступали к дойке «в чистое»¹⁰⁰.

Подводя итог, следует отметить гуманное и доброе отношение крестьян каргопольской сельской общины к своим домашним животным, что было характерно для деревенского населения России вообще. Обращают внимание и те строгие этические нормы, которым должны были подчиняться как пастухи, так и хозяева скота. Сами же обряды, связанные с обходом скота в каргопольской деревне в XIX—начале XX в., в большинстве своем были связаны с православным мировоззрением, что прослеживается даже в текстах архаичных «отпусков». Почти повсеместно встречаются обращения к Христу, Богородице и многим «небесным заступникам и покровителям». Текстам же самих «коровьих обходов» — «отпусков» предшествует порой молитва «Честному Кресту» и 90-й псалом, обладающие, как верили в народе, оградительными и защитительными свойствами от «сил зла».

Таково соотношение пережитков язычества с христианскими мотивами в обрядах и представлениях каргополь-

ской деревни, связанных с обиходом скота. Небезынтересно также заметить, что, по рассказам местных старожилов, в тех деревнях и в те периоды времени, где роль церкви ослабевала, а преобладающее население составляли старообрядцы-филипповцы и отчасти сектанты-«бегуны», возрастал удельный вес суеверной пережиточной обрядности.

- ¹ Олонецкая губерния: Стат. справ. Петрозаводск, 1913. С. 279 (Молочная пища составляла 11%). См.: Там же. С. 279.
- ² Там же. С. 235–236. В каргопольских деревнях с малопродуктивными почвами в одном крестьянском хозяйстве содержалось до 20 коров, предназначенных, в основном, для получения павоза. См.: *Шустиков А. А.* По деревням Олонецкой губернии: (Поездка в Каргопольский уезд). Вологда, 1915. С. 7.
- ³ *Татищев В. Н.* Избр. произведения. Л., 1979. С. 403.
- ⁴ См., к примеру, описания дня Флора и Лавра: *Шустиков А. А.* По деревням... С. 24; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 171.
- ⁵ *Требник. М., 1889.* С. 215 об., 216–223.
- ⁶ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2. С. 160–177.
- ⁷ *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1899. Вып. 1. С. 126.
- ⁸ *Ребров В.* Молитва скоту // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886. Вып. 2. С. 49–53.
- ⁹ *Виноградов Г. С.* Поверья и обряды крестьян-сибиряков // Сиб. арх. 1915. № 3/5. С. 115; *Гуляев С. И.* Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. СПб., 1848. Т. 90. С. 55.
- ¹⁰ *Шаповалова Г. Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ними фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 130–131.
- ¹¹ *Колпакова Н. П.* У золотых родников. М., 1975. С. 20–21.
- ¹² *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М., 1979. С. 155–184.

На научно-теоретической конференции «История и культура Архангельского Севера» (Архангельск, 1984) был представлен доклад автора статьи «Коровий обиход и пастушьи отпуски Каргопольской деревни в XIX – начале XX в.». В 1986 г. вышел в печати сборник «Русский Север: Проблемы этнокультурной истории и фольклора» (Л., 1986), в котором опубликован ряд статей о пастушестве, дополняющих и уточняющих наш доклад: *Бобров А. Г., Финченко А. Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности русского Севера (конец XVIII – начало XX в.); *Щепинская Т. Б.* Знания пастуха в связи с его статусом: (Севернорусская традиция XIX – начала XX в.); *Гуляева Л. П.* Пастушеская обрядность на р. Паше: (Традиция и современность); *Крыничная Н. А.* О сакральной функции пастушьей трубы: (По материалам северных пастушеских обрядов); *Фишман*

- 13 *О. А. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел. Записано от М. А. Соколовой* (р. 1910) в д. Гарь в 1977 г. (все записи и письменные сообщения хранятся в архиве автора).
- 14 Письменное сообщение П. В. Ботутиной (р. 1906) родом из д. Гусево, в настоящее время живет в Каргополе.
- 15 Письменное сообщение М. В. Хвалынской (р. 1897), записанное ею от П. В. Ботутиной в 1977 г.
- 16 Письменное сообщение М. В. Хвалынской за 1977 г.
- 17 Записано от М. А. Соколовой в д. Гарь в 1979 г.
- 18 Записано от А. А. Савиновой (р. 1913) и М. А. Соколовой в д. Гарь в 1977 г.
- 19 *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 160.
- 20 Из тетради «Для скотинушки» А. А. Савиновой из д. Гарь.
- 21 Записано от М. А. Соколовой в д. Гарь в 1977 г.
- 22 *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 183.
- 23 Там же. С. 160, 183.
- 24 Там же. С. 157.
- 25 Там же. С. 182–183.
- 26 Там же. С. 159.
- 27 Записано от М. А. Соколовой в д. Гарь в 1977 г. (В Пинежском р-не Архангельской обл., к примеру, для оберега, на хлебах, на лбах животных смолой или свечой чертили кресты. См.: *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 161).
- 28 *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 161.
- 29 *Орлова Е. А. Село Архангело: Очерк* (рукопись) // АИЭ. Д. 357. Л. 97.
- 30 *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 162.
- 31 Записано от А. Н. Белкина (р. 1926) в с. Река в 1976 г.
- 32 Записано от М. М. Умолиновой (р. 1899) в д. Калитинка в 1976 г.
- 33 Роль общины в организации обрядов, связанных с первым выгоном скота, в других губерниях см.: *Громыко М. М. Традиционные нормы...* С. 119–121.
- В иных деревнях уезда вербу, с которой выгоняли скотину, втыкали на поле, где пасся скот (см.: *Соколова В. К. Весенне-летние...* С. 161, 183). Делали так, по-видимому, в тех деревнях, где не было реки.
- 35 Весь обряд записан в д. Гарь от М. А. Соколовой, А. А. Савиновой, А. А. Рудаковой (р. 1910), Е. А. Босых (р. 1908), Д. А. Тюхтиной (р. 1903).
- 36 Записано от М. М. Умолиновой и д. Калитинка в 1976 г.
- 37 Записано от Е. В. Поповой (р. 1910) из д. Калахтино и от Д. Е. Ворсина (р. 1926) в д. Калитинка в 1976 г.
- 38 При описании содержания «отпусков» мы используем тексты, полученные от П. А. Замятиной (№ 1–4), хранящиеся у нее (№ 1–3), и тексты из собрания севернорусского фольклора М. В. Хвалынской (№ 5–7, 8–10). Кратко опишем их внешний вид: 1–31 стр., 14,5×17,5, переписан в 1949 г. на линованной бумаге чернилами А. А. Замятиным и украшен исполненными пером и цветными карандашами изображениями голгофского креста. Листы сшиты в тетрадку и переплетены в картон с тряпичным корешком; 2–25 стр., 13,5×19,7, на бумаге из школьной тетради, переписан чернилами им же. Вклеены литографические иконы, переплет такой же; 3–18 стр., 10,8×16,8. По внешнему виду похож на предыдущий, но без литографий; 4–22 стр., 17,5×11,0, на линованной бумаге с угасающими чернилами, почерк конца XIX в., листы сшиты в тетрадку, первый частич-

по утрачен (в собрании автора); 5— на двух двойных листах из школьной тетради, переписан чернилами М. В. Хвалынской в 1930-х годах; 6 — на двойном листе из школьной тетради, переписан ею же; 7 и 10— каждый на двух двойных листах из школьной тетради, переписан ею же в 1930-х годах с «отпусков» И. И. Казенкова; 8—22 стр. из сложенных четверо и сшитых листов школьной тетради, переписан чернилами в 1948 г., принадлежит А. С. Усовой (Каргополь); 9 — на одном листе из школьной тетради, переписан чернилами в начале 1930-х годов неизвестным почерком, принадлежал «пастырю Василию».

- 30 Отпуск 7. Л. 1. 51 Отпуск 7. Л. 1. об.
 40 Отпуск 2. Л. 2. 52 Отпуск 1. Л. 19—20.
 41 Отпуск 1. Л. 1. 53 Там же. Л. 22.
 42 Отпуск 8. Л. 1. 54 Отпуск 8. Л. 21.
 43 Например, в отпуске 1. 55 Отпуск 3. Л. 11.
 Л. 3—4. 56 Отпуск 2. Л. 7.
 Отпуск 4. Л. 1 об. 57 Отпуск 5. Л. 2 об.
 45 Отпуск 1. Л. 18—19. 58 Отпуск 4. Л. 8.
 46 Отпуск 5. Л. 5. 59 Отпуск 5. Л. 3.
 47 Отпуск 1. Л. 6—8. 60 Отпуск 2. Л. 20—21.
 48 Там же. Л. 5. 61 Там же. Л. 23—24.
 Отпуски: 3. Л. 11; 6. Л. 1; 62 Отпуск 4. Л. 13—15.
 1. Л. 17. 63 Отпуск 5. Л. 12—16.
 50 Отпуск 8. Л. 17. 64 Отпуск 2. Л. 13—15.
 65 Отпуск 5. Л. 21.
 66 Здесь его почитали покровителем растительности и конских стад.
 67 Горевшую на пасхальной заутрене и обладающую, как верили, особой силой.
 68 Отпуск 3. Л. 18.
 69 Соколова В. К. Весенне-летние... С. 183.
 70 Отпуск 5. Л. 3 об.— 4. 73 Отпуск 2. Л. 25.
 71 Отпуск 1. Л. 30—31. 74 Отпуск 2. Л. 25.
 72 Отпуски: 1. Л. 29; 5. Л. 1. 75 Отпуск 6. Л. 2.
 73 Записано от М. А. Соколовой в д. Гарь в 1977 г.
 77 Соколова В. К. Весенне-летние... С. 160.
 78 Отпуск 5. Л. 4.
 79 Отпуски: 3. Л. 18; 5. Л. 21; 6. Л. 2; 8. Л. 22.
 80 Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 24.06.1977 г.¹
 81 Ребров В. Молитва скоту. С. 49.
 82 Соколова В. К. Весенне-летние... С. 183.
 83 Письменное сообщение М. В. Хвалынской, записанное от А. С. Усовой, пасшей долгое время скот, от 24.06.1977 г.
 84 Ребров В. Молитва скоту. С. 49.
 85 Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 28.08.1980 г.
 86 Записано в д. Калитинка от Е. И. Поповой в 1977 г.
 87 Записано от М. М. Умолиновой, Д. Е. Ворсина и Е. И. Поповой в д. Калитинка в 1976 г.
 88 Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 8.09.1980.
 89 Записано от А. Н. Дружинина (р. 1945) в д. Мосеево в 1974 г.
 90 Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 20.07.1977 г.
 91 Маслова Г. С. Узорное ткање на русском Севере // КСИЭ. 1950. Вып. 11. С. 11.
 92 Орлова Е. И. Село Архангело. Л. 97.
 93 Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 20.07.1977 г.
 94 Записано от А. А. Савиновой в д. Гарь в 1978 г.

- ⁹⁵ Письменное сообщение М. В. Хвалынской, записанное ею от П. В. Ботутиной в 1977 г.
⁹⁶ Записано М. В. Хвалынской в Каргополе в 1977 г.
⁹⁷ Письменное сообщение М. В. Хвалынской, записанное ею от П. Т. Филатовой в 1977 г.
⁹⁸ Записано от М. В. Хвалынской в Каргополе в 1977 г.
⁹⁹ Записано от М. А. Соколовой в д. Гарь в 1977 г.
¹⁰⁰ Письменное сообщение М. В. Хвалынской от 1977 г.



И. С. Слепцова

**СБОР МАТЕРИАЛОВ
ПО РУССКИМ НАРОДНЫМ ИГРАМ
НАУЧНЫМИ ОБЩЕСТВАМИ РОССИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.**

Игровая деятельность в последние годы привлекает внимание большого числа исследователей — педагогов, психологов, фольклористов, этнографов. Современное состояние игровой деятельности в первую очередь интересует психологов и педагогов. В последние двадцать лет значительно сузился круг детских игр, в особенности игр с правилами. Причин этому много. Среди них и урбанизация образа жизни, ведущая к преобладанию малой и мало-детной семьи, развитие телевидения и спорта, воспитание детей в одновозрастных коллективах, что нарушает естественную передачу традиции от старших к младшим и т. д. Но игра была и остается средством социализации (в самом широком смысле) ребенка, и уменьшение игровой деятельности ведет к негативным последствиям. Именно это обстоятельство вызвало интерес к бытованию и роли игр в прошлом и стремление возродить забытые игры. Изучение бытования и роли традиционных игр, а также проблема происхождения игр — задача этнографов и фольклористов. Среди этнографической литературы работ, посвященных народным играм, немного, особенно редко внимание уделяется прошлому, хотя для этого есть широкий круг источников. Среди них — материалы, собранные различными научными обществами, частью опубликованные, частью хранящиеся в архивах. К наиболее ранним относятся материалы Русского географического

общества, которое с середины XIX в. начало планомерно собирать этнографические сведения благодаря опубликованию в 1847 г. своей «Программы для собирания этнографических сведений»¹.

В Программе основное внимание уделялось материальной культуре, хозяйству, обычному праву. Хотя игры не заняли в ней большого места, но вопросы были поставлены широко, и их было достаточно, чтобы получить довольно полное представление о бытующих играх. Собирателю предлагалось при описании простонародных праздников отмечать «игры взрослых и детские, с означением, когда и в каких именно случаях обыкновенно играют в те или другие игры»². Вопросы об играх были отнесены в раздел «Народное веселье»; в игре видели средство препровождения свободного времени. Авторы программы не дали какого-либо определения понятию «игра», следствием чего явилось поступление самых разнородных материалов, исключавших описания игр с правилами, подражательных детских игр, хороводов, драматизированных игр, развлечений ряженых.

Опубликование этой программы, несмотря на ее краткость, вызвало большой поток корреспонденций. Во многих районах появились местные собиратели, организовывались краеведческие общества. Собранные материалы посылались не только в РГО, но и публиковались в неофициальной части губернских ведомостей и других местных изданиях. Так, многие материалы известного курского краеведа А. С. Машкина, присланные им в РГО, публиковались и в изданиях местного статистического комитета.

Присланные корреспонденции далеко не равноценны по содержащемуся в них материалу. Некоторые авторы ограничиваются лишь кратким перечислением бытующих игр.

По мере накопления корреспонденций РГО начало с 1853 г. издавать Этнографический сборник (всего вышло шесть выпусков)³. В них публиковались, как правило, почти не обработанные материалы, получаемые Обществом от местных корреспондентов — учителей, священников, волостных писарей и др. Большинство корреспонденций содержит об играх лишь краткие упоминания. Наиболее содержательна в этом плане работа А. С. Машкина «Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда»⁴. В ней приведены описания отдельно игр молодежи и детей. Молодежные игры следующие: робки (горелки), селезень и утка, кошка и мышка, жгут, короли, чотки; детские — мяч,

шигарда (чехарда), сучки (свинки), гыля, коршун, хрен, кувшинчики, деточки, жилочка, крямушки, жмурки и кулючки. Статья дает представление о распределении игр по временам года, о половозрастном составе играющих. Обращает внимание, что молодежные игры — в основном совместные, а детские часто бывают отдельными для девочек и мальчиков. В игры с мячом, палками (спортивного характера) играют одни мальчики, а игры с сюжетом («коршун», «хрен») бывают чаще совместными. Местные названия, которые приводят собиратели, в некоторых случаях не позволяют понять, о какой именно игре идет речь, если нет описания правил; нередко одно и то же название относится к разным играм, и, наоборот, одинаковые игры называются по-разному.

В таких периодических изданиях РГО, как «Вестник», «Известия» и «Записки РГО» содержится небольшое число описаний игр. Но даже краткие упоминания позволяют судить о времени, территории распространения и бытовании игр в различных социальных группах.

Интересна статья Д. Петухова «Горный город Дедюхин и окольные местности»⁵, дающая представление об играх в небольшом городе. По мнению автора, причина появления и существования игр — в удовлетворении природной склонности народа к веселости. Игры он описывает, подразделяя их на мужские, женские и смешанные: мужские, в свою очередь, подразделяются на игры малолетов и подростков с малолетями. Приведено десять мужских игр (не считая вариантов), одна девичья и семь смешанных вечериночных молодежных игр. Из приведенных игр нет ни одной, которая не встречалась бы и в деревне.

Сравнительно немного материала содержится в Записках РГО по отделению этнографии, хотя в этой серии встречаются статьи, целиком посвященные играм и увеселениям. Это работы А. Я. Кокосова «Круговые игры и песни в селе Ушаковском» и Н. С. Щукина «Народные увеселения в Иркутской губернии»⁶. Первая содержит только тексты 11 круговых игр-песен (т. е. таких песен, содержание которых разыгрывается одним, двумя или всеми играющими). К сожалению, те тексты, которые были близки к уже ранее опубликованным в сборниках И. Сахарова, А. Терещенко, К. Авдеевой, не вошли в эту статью и даже не упомянуты в ней. Поэтому полного представления о количестве бытующих игр-песен нет. Вторая статья дает описание игр в их связи с народным календарем. Речь идет в основном об играх мещан г. Иркутска, но

по ходу повествования делаются замечания о существовании тех или иных игр и в крестьянстве. Описана игра, которая не встречается в Европейской России. Это стрельба из лука по бабкам, которой занимались взрослые мужчины летом в праздник.

Больше всего материалов содержится в периодическом органе РГО — журнале «Живая старина». Почти каждый выпуск ее содержит описание игр. Среди них есть очень подробные, дающие представление о половозрастных группах играющих, связи игр с народным календарем и т. п. К таким относятся, например, статьи Н. Иваницкого и А. Шустикова⁷.

В статье Н. Иваницкого речь идет в основном о мужских играх (зимой — катание с гор по жердям, летом — бабки, колобки, плитки, рюхи).

Статья А. Шустикова дает представление о годовом цикле игр у взрослых и отдельно у детей. Вечериночные (беседные) игры происходят почти все под песню. «Преобладающим интересом в них служат поцелуи, если игра происходит совместно»⁸. Это одно из развлечений зимой. Ни игр с правилами, ни увеселений на улице автор не приводит, что, конечно, дает не полную картину зимних игр. Летом же игры имеют другой характер, на первый план выходят игры физические (горелки, грудки, у парней — с шаром и др.). Очень интересны упоминания об играх на детских беседах.

РГО, видимо, собиралось расширить свою работу по собиранию народных игр. В № 4 «Живой старины» за 1916 г. было опубликовано «Несколько указаний для собирания детских народных игр». Небольшая программа содержит все основные вопросы для достаточно полного описания игры. Хотя эта программа тоже не дает какого-либо определения игры, но вопросы, поставленные в ней, в большей степени относятся к играм с правилами. Поскольку эта программа мало известна, есть смысл привести ее полностью.

1) Записать местное название игры, сохраняя по возможности произношение... Если игра имеет несколько названий, то следует привести их все.

2) Возраст участников...

3) Пол. Замечается ли вообще группировка детей по полу. В играх, в которых принимают участие и девочки и мальчики, следует отмечать положение играющих, в зависимости от пола и их роли в игре...

4) Записать число участников, если оно ограничено условиями игры.

5) Время. И на игры есть сезон, который часто зависит от религиозных воззрений...

6) Место игры. Для игр, имеющих религиозное значение или носящих следы прежних верований, часто выбирают особое место за деревней, в лесу и т. д...

7) Описание игры и всего, что употребляется в ней, а также чертежи, фотографии и т. д. Фотографировать следует приспособления для игры... и участников игры в отдельных моментах...

8) Кто и когда научил игре. Игры часто бывают не местного происхождения, а заносятся...

9) Способ выбора вожака... Образцы счета должны записываться самими детьми, ибо это даст возможность познакомиться с произношением в данной местности. Ошибок не исправляйте, а присылайте подлинные записи со своими объяснениями. Но будет хорошо, если вы и сами запишите сказанное детьми, но только фонетически.

10) Играют ли взрослые в детские игры и наоборот.

11) Если игра с песнями, то и их следует записать...

12) Район распространения игры, если его можно установить. Бывают случаи, и частые, когда та или другая игра является достоянием только данной деревни и не распространяется на соседние. Особенно это заметно там, где соприкасаются разные народности»⁹.

Кроме того, в архиве РГО хранится большое число рукописей, включающих сведения об играх, которые не были опубликованы.

В целом архивные и опубликованные материалы РГО дают представление о народных играх на протяжении более 50 лет почти по всем европейским и сибирским губерниям.

Программа Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии была опубликована в 1887 г.¹⁰ Она значительно обширнее Программы РГО, но игры не привлекли внимание составителей. Единственный вопрос, который косвенно связан с играми, отнесен в раздел X «Народная словесность». Собирателю предлагалось записывать песни, сопровождающие игры взрослых и детей (№ 17). В «Программе для собирания сведений об юридических обычаях» М. Н. Харузина¹¹ вопрос об играх отнесен к разделу 6 «Древние формы брака и следы их». Автора интересует, «нет ли каких-либо песен или игр, исключительно имеющих место на посиделках» (№ 13).

Таким образом, перед собирателем ставилась довольно узкая задача. В первом случае Общество интересовали только фольклорные материалы. Во втором автор хотел получить описания молодежных вечериночных игр, видя в них следы ранних форм брака. Но поступавшие ответы были гораздо шире поставленных вопросов.

Среди наиболее обстоятельных работ — «Материалы по этнографии Вологодской губернии» Н. А. Иваницкого¹². Из молодежных игр приведены только две посиделочные и несколько состязаний в силе и ловкости у парней. Зато детских игр записано около тридцати, но, к сожалению, эти записи не снабжены комментариями собирателя, поэтому невозможно установить, когда и кто играл в эти игры. В примечании редактора (Н. Харузина)¹³ поставлены основные проблемы изучения детских игр. Это — изучение детских игр с точки зрения «национальной педагогики», изучение «старинных верований и обычаев», отголосок которых несут в себе игры, и изучение современного быта, отношения к окружающему. Эти три проблемы — этнопедагогика, реконструирование древнейших представлений и изучение современности — остаются и сейчас основными.

По Архангельской губернии наиболее значительны «Материалы по этнографии» П. С. Ефименко¹⁴. Описанию игр сделано волостным писарем Ивановым. Оно ценно тем, что игры приводятся в связи с праздниками. Так, например, с пасхи начинают качаться на качелях, открываются летние гулянья с хороводами и играми (столбами, горелками), с покрова собираются на вечеринки, на которых свой круг игр, большинство с песнями. Для каждой игры указывается половозрастной состав играющих. Кроме крестьянских игр, приведены вечериночные игры мецан г. Онеги, причем для каждой есть указание, старинная она или новая.

Очень подробные материалы содержатся в статье В. Тихонова «Описание детских игрушек и игр в селе Мазунине Сарапульского уезда, Вятской губ.»¹⁵ Автор проводит классификацию игр, игры разделены на подражательные и чисто детские (чисто детскими автор называет игры с правилами). Последние также подразделяются на игры с движениями, с мячом, с шаром, с кружками и другими предметами, с веревкою, с завязанными глазами, в прятки и символические игры. Описаны в основном летние игры, отмечается, играют ли девочки и мальчики вместе или порознь.

В. Тихонов приводит одно из крайне редких описаний подражательных игр крестьянских детей: как правило, эти игры не привлекали внимания собирателей.

В «Этнографическом обозрении» — журнале, который издавало ОЛЕАЭ с 1889 г., — содержится также ряд ценных материалов. Так, А. Баловым опубликована статья «Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии»¹⁶, в которой детально описаны игры с указанием половозрастного состава участников и сезонной принадлежности. Автор дает отсылки к описаниям аналогичных игр в известных сборниках П. Иванова и Е. А. Покровского.

В материалах ОЛЕАЭ преобладают описания игр из севернорусских губерний: всего лишь пять небольших заметок посвящено отдельным играм в южнорусских губерниях.

В архиве ОЛЕАЭ отложилось несколько небольших заметок, в которых есть описания игр. Одна из них — А. Д. Неуступова «Сближение крестьянской молодежи в Васьяновской волости Кадниковского уезда»¹⁷ — содержит описание летней игры «грудки» и двух зимних посиделочных — «горюн» и «Груня», причем последняя более относится к плясовым песням. Под пение песни девушки проделывают танцевальные фигуры по избе.

В «Этнографическом описании Тульской губернии»¹⁸ игры приведены в их связи с праздниками. Так, отмечается, что только со святой недели девушки начинают играть в горелки и лапту. Эти игры, так же как и жмурки, катание с гор, хороводы, песни и пляски, автор относит к девичьим увеселениям. Парни только вечером присоединяются к девичьим хороводам, днем же они играют по гумнам в бабки или шашки, клеп и другие игры.

В конце 90-х годов XIX в. развернуло широкую собирательскую деятельность Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева. Основой для нее послужила «Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России», составленная В. Н. Тенишевым и опубликованная в 1896 г. и в более развернутом виде — в 1898 г.¹⁹ Играм в ней уделяется гораздо больше внимания, чем в Программах РГО и ОЛЕАЭ. Если в Программе РГО игры детей и взрослых рассматривались вместе как средство для развлечения, то в Программе В. Н. Тенишева применен совершенно другой подход. Отдельно рассматриваются игры взрослых, молодежи и детей, исходя из той роли, которую они играют в жизни каждой возрастной группы.

Игры взрослых входят в п. 103 «Препровождение свободного времени в обществе». Кроме описания игр, автор просит сообщать, преследуются ли народом азартные игры, какие именно и как (с. 40). Отдельно стоит вопрос о домашних играх и развлечениях (с. 169).

Для молодежи игра — средство знакомства с возможным будущим супругом, поэтому вопросы о молодежных играх отнесены в раздел «Сближение полов. Брак». Автора интересует, бывают ли специально собрания молодежи, какие на них бывают игры и какие поют песни (с. 173).

Детские игры рассматриваются как средство воспитания, приготовления к будущей взрослой жизни, они входят в раздел «Рождение детей, воспитание, обучение, доведение до самостоятельности». Детские игры предлагается описывать, разделяя их на подражательные и чисто детские. Чисто детские, в свою очередь, подразделяются на игры с движениями, игры с предметами, с завязанными глазами, в прятки, символические игры. Подобная классификация употреблялась во многих сборниках игр.

Ценность материалов архива В. Н. Тенишева в том, что они позволяют сопоставить сведения для обширной территории за короткий период времени. Кроме того, из отдельных районов поступало по нескольку корреспонденций, это дает возможность дополнить, уточнить и проверить полученные сведения.

Кроме столичных научных обществ, занимавшихся сбором этнографических материалов, существовало множество провинциальных. Такие общества существовали едва ли не в каждой губернии. Их деятельность относится в основном к 80-м годам XIX — началу XX в. Эти общества ставили перед собой задачи изучения местного края по самой широкой программе, предусматривающей исследование природных ресурсов и истории края, действительное вмешательство в жизнь, демократизацию науки, привлечение самого широкого круга лиц, желающих принимать участие в работе. Некоторые общества закончили свою деятельность с изданием одного выпуска своих трудов, другие работали успешно и частью стали филиалами РГО. Местные общества также публиковали программы по различным вопросам. Так, Архангельское общество изучения Русского Севера опубликовало «Наставление для собирания народных песен и других произведений народной словесности и музыки», где просит, «если произведение народной словесности соединяется с игрою... точ-

но описать игру»²⁰. В «Известиях Общества изучения Прикамского края» Д. К. Зелениным опубликована «Программа для этнографического описания русских жителей Прикамского края»²¹, содержащая также вопрос об играх беседных и детских. К сожалению, вскоре после опубликования программ эти общества прекратили работу, и поэтому невозможно судить, какого рода материалы поступали в ответ на программы. Вообще же этнографические сюжеты не нашли большого отражения в изданиях местных обществ, записи народных игр единичны.

Одним из наиболее «этнографичных» было Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В «Известиях» общества содержится много сведений по быту и культуре народов Поволжья и русских, две статьи посвящены играм.

В статье И. В. Нечаева «Игры деревенских детей Лаишевского уезда»²² приведено около 30 детских летних игр, общих для мальчиков и девочек, только мальчиков и только девочек. Статья содержит описания широко распространенных игр, некоторые из них имеют местное название или являются вариантом.

Другая статья описывает хороводы и игры девушек на вечеринках («братчинках»), которые собирались в «Кузьминки» и на Филиппово заговенье. В основном приведены хороводные песни, игр с правилами только три («почта», «дрема», «суседи»), что объясняется спецификой молодежных вечериночных игр²³.

Любопытные сведения содержатся в опубликованном в «Трудах Псковского археологического общества» «Дневнике Ивана Игнатьевича Лапина»²⁴, купеческого сына, жившего в Опочке. Записи относятся к 1817—1825 гг. Эти записки ценны тем, что в них приводятся наблюдения не стороннего зрителя, а участника. Упоминание об играх всегда связано с повседневной жизнью, с праздниками, молодежными гуляньями, вечеринками. Обращает внимание то, что на молодежных вечеринках очень редко упоминаются хороводы, в отличие от крестьянских вечеринок.

Таким образом, не ставя перед собой особой задачи исследования народных игр, научные общества собрали значительный материал по народным играм. Этим термином объединялись весьма разнородные явления: игры с правилами, хороводы, вечериночные игры, игры с ряжением и даже пляски. В программах научных обществ игры рассматривались как составная часть праздничной куль-

туры народа, как явления, в которых отразились пережитки древности, как средство народного воспитания.

- ¹ Программа для собрания этнографических сведений. СПб., 1847.
- ² Там же. С. 8.
- ³ Некоторые корреспонденции публиковались ранее в «Вестнике РГО» по мере их получения, например, «Село Давшино, Ярославской губернии, Пошехонского уезда» священника А. Архангельского (Вестник РГО. 1853. Ч. 7).
- ⁴ Этнографический сборник РГО. СПб., 1862. Вып. 5.
- ⁵ Записки РГО, 1863. СПб., 1863. Кн. 4.
- ⁶ Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1869. Т. 2.
- ⁷ *Иваницкий Н.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1898. Вып. 1; *Шустиков А.* Народные игры в Кадниковском уезде // Там же. 1895. Вып. 1.
- ⁸ *Шустиков А.* Народные игры... С. 86.
- ⁹ ЖС. 1916. № 4, прил. 6. С. 0103—0104.
- ¹⁰ Изв. ОЛЕАЭ. М., 1888. Т. 48, вып. 2.
- ¹¹ *Харузин М. Н.* Программа для собрания сведений об юридических обычаях. М., 1887.
- ¹² *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1890. Т. 69.
- ¹³ Там же. С. 156.
- ¹⁴ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1887. Т. 30, вып. 1.
- ¹⁵ *Тихонов В.* Описание детских игрушек и игр в селе Мазунине Сарапульского уезда Вятской губ. // Там же. М., 1889. Т. 11.
- ¹⁶ *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // ЭО. 1890. № 3.
- ¹⁷ *Неуступов А. Д.* Сближение крестьянской молодежи в Васьяновской волости Кадниковского уезда, 1902 г. // АИЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 377.
- ¹⁸ Этнографическое описание Тульской губернии, 1892 г. // Там же. Д. 45.
- ¹⁹ *Тенишев В. Н.* Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1896; 2-е изд. Смоленск, 1898.
- ²⁰ Изв. Арханг. о-ва изуч. рус. Севера. 1916. № 11. С. 5.
- ²¹ Изв. о-ва изуч. Прикам. края. Сарапул, 1917. Вып. 1.
- ²² *Нечаев И. В.* Игры деревенских детей Лаишевского уезда // Изв. о-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те. 1893. Т. 11, вып. 6.
- ²³ *Петровская Е. Н.* Из жизни крестьян с. Кургул // Там же. 1910. Т. 26, вып. 1.
- ²⁴ Дневник Ивана Игнатьевича Лапина // Тр. Псков. археолог. о-ва. 1915. Вып. 1.



**ПРОГРАММА СБОРА МАТЕРИАЛА
ПО ОБЫЧАЯМ И ОБРЯДАМ,
СВЯЗАННЫМ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА ***

1. Дородовой период

1. Отношение к бесплодию, причины бесплодия. Отношение к бездетной женщине в семье.
2. Меры против бесплодия (магические — амулеты, заговоры, траволечение, молитвы — кому). Рациональные средства.
3. Обрядовые действия на свадьбе и во время первой брачной ночи, цель которых — обеспечить деторождение.
4. Желательный пол. Способы определения пола (по животу, по длительности беременности). Способы воздействия на пол ребенка.
5. Отношение к искусственному прерыванию беременности. Какие существовали для этого средства.
6. Запреты для беременной женщины в еде, в работе, в поведении. (Например, нельзя перешагивать через забор, через веревку, через животных, смотреть на пожар, покойников.) На какие праздники особенно строго распространялся запрет работать, все ли виды работ были запрещены, распространялся ли запрет работать на мужа?
7. Могла ли беременная быть крестной? Какие поверья существовали на этот счет (умрет свой ребенок, умрет окрещиваемый). Почему?
8. Исполнение желаний беременной. Последствия отказа для беременной и отказавшего (например, мыши съедят одежду). Можно ли давать беременной займы?
9. Считалась ли беременная нечистой?
10. Отношение к беременной женщине в семье. Работали ли беременные наряду со всеми вплоть до родов или их старались освободить (в семье, в коллективных работах)?

* При составлении программы были использованы программы, составленные РГО, Этнографическим бюро В. Н. Тенишева, В. Н. Харузиной и Институтом славяноведения,

II. Роды

11. Скрывание начала родов. Причины скрывания.
12. Где происходили роды (дома, вне дома — где?). Почему?
13. Представления о нечистоте родов, о нечистоте помещения, где они происходили. Нет ли запретов посещать дом, где происходили роды, и если есть, то для кого (девушек, пожилых людей...), в течение какого времени?
14. Прощалась ли женщина с домашними перед родами? Просила ли при приближении родов прощения у родственников, у посторонних? Исповедовалась ли?
15. Были ли специальные молитвы для облегчения родов, кому?
16. Могли ли присутствовать при родах девушки, муж? Считалось ли, что какие-то действия мужа могут облегчить роды (например, муж перешагивал через жену и т. д.)?
17. Есть ли поверье, что родильные муки могут быть перенесены с жены на мужа? Кто это мог сделать, каким образом?
18. Действия для облегчения родов: обводят вокруг стола, открывают все запоры и двери, развязывают пояса, дают что-либо для вызывания потуг, открывают «царские» ворота в церкви и т. д.
19. Оповещают ли о произошедших родах и как?

III. Повивальная бабка

20. Были ли специальные? Кто мог быть — вдова, пожилая, любая опытная женщина?
21. Когда звали бабку — при наступлении родов, после родов для ухода за новорожденным и роженицей?
22. Действия повивальной бабки, направленные на облегчение родов (магические, рациональные).
23. К каким святым обращались повивальные бабки с просьбой о помощи? Считали ли они кого-либо непосредственным покровителем своей специальности? Существовали ли какие-нибудь легенды о занятии той или иной святой повивальным делом?
24. Приносила ли повитуха, идя принимать ребенка, что-либо для роженицы и ребенка, приносила ли хлеб?
25. Действия повитухи с новорожденным, что значит «перебабить» ребенка?

26. Оказывала ли повитуха какую-либо помощь матери после родов — в уборке, хозяйстве?
27. Время пребывания повитухи в доме у роженицы или же время посещения. Причины. Приносила ли что-нибудь повитуха?
28. Вознаграждение, получаемое повитухой. Когда получала (сразу же, в любое удобное время, на крестинах и т. д.)? Сопровождалось ли какими-либо обрядами? В случае замещения бабки другими лицами (например, соседкой, свекровью и т. д.) полагалось ли вознаграждение?
29. В каком виде было принято вознаграждение — денежное, подарки? Могла ли повитуха требовать себе вознаграждение, не считалось ли грехом брать за повивание деньги?
30. Могла ли повитуха по тем или иным причинам отказаться от просьбы прийти к роженице?
31. Считалась ли повитуха «нечистой» после принятия ребенка, могла ли сразу принимать следующего ребенка? Существовал ли обряд «размывания рук»? Когда «мыли руки» (до крестин, через два дня после родов, через двенадцать дней после родов и пр.). Где размывали руки (под «святыми», на пороге и пр.)? Какой водой (освященной, «наговоренной»)? Обмывали ли повитуха и роженица руки друг другу или одной из них? Дарила ли роженица что-либо (холстины, ручник) при этом повитухе? Кто присутствовал при этом, кроме повитухи (только родители новорожденного, кумовья)? Умывалась ли повитуха святой водой?
32. Как называла повитуха принятых ею детей.
33. Существовал ли обычай навещать повитуху и оказывать ей помощь по хозяйству женщинами, у которых она принимала детей?
34. Отмечали ли специальный день — «бабин день», «бабины каши» — праздник повивальных бабок и рожениц на второй или третий день Рождества? Кто ходил к повитухе в этот день (мужья с женами, имеющие детей, одни женщины)? Что приносили бабке? Приглашали ли в этот день роженицы повивальных бабок к себе? Что им дарили? Угощали ли их кашей?
35. Как относились окружающие к профессии повитухи? Как отразились эти взгляды в представлениях о загробной жизни повитухи?

36. Существовало ли доверье о загробной связи между повитухой и принятыми ею детьми (например, дети будут ей прислуживать).

IV Ребенок

37. Различаются ли обряды при рождении мальчика и девочки, при рождении первого ребенка?
38. Время, благоприятное для рождения. Зависит ли будущее ребенка от времени рождения?
39. Приметы о жизнеспособности поворожденного.
40. Представления о близнецах. Чем объясняют их рождение.
41. Представления о душе. Родится с душой, наделяется после рождения, кем?
42. Действия с последом и пуповиной. Мыли ли, куда прятали, кто совершал все необходимые действия? Кладили ли что-нибудь вместе с последом и пуповиной, зачем? Существовало ли доверье о возможности повлиять на судьбу ребенка или роженицы через послед?
43. Первое купание поворожденного. Кто совершал, что клали в воду, когда в первый раз мыли, как часто мыли? Куда выливали воду после купания?
44. Заворачивали ли поворожденного в отцовскую рубашку и зачем?
45. Посыпали ли его чем-нибудь (например, солью)? Зачем?
46. Что клали в колыбель? На какой день укладывали в колыбель, сопровождалось ли какими-либо обрядами? Кто первый раз укладывал поворожденного в колыбель (повитуха, кума, мать)? Окуривали ли колыбель, кто (повитуха, кума), чем (ладан, какая-либо трава)? Кропили ли одеяло, подушку и пр. святой водой? Что приговаривали при первом укладывании? Обязательность количества первых качаний. Вешали ли шейные крестики над люлькой ребенка?
47. Как стирали пеленки, где их сушили?
48. Можно ли было качать пустую колыбель?
49. Что делали, чтобы ребенок быстрее пошел, существовали ли какие-либо заговоры и молитвы? Что делали при первых шагах ребенка (например, «путы резали»)?
50. Можно ли было подносить ребенка к зеркалу?
51. Когда начинали кормить ребенка, как долго обычно

женщины кормили детей, какую грудь нужно было давать первой?

52. Существовали ли какие-нибудь обряды при отнимании ребенка от груди?
53. Когда в первый раз выносили из дома, показывали ли до этого посторонним?
54. Как относились к детям, родившимся с физическими недостатками? Существовало ли поверье, что они подменены нечистой силой?
55. Как узнать «подменышей»? Есть ли способ вернуть настоящего ребенка?
56. Существует ли обряд «перераживания» (символического рождения) больных детей? Не было ли «перепечения» детей в тех же случаях?
57. Где хоронили мертворожденных: на кладбище, за оградой, под порогом дома? Почему?
58. Какие существовали способы предохранения от порчи? Способы лечения при «порчах», «криках» и различных болезнях. Приглашали ли специальных лиц для заговоров? Тексты заговоров. Какими обрядами сопровождалась?
59. Когда первый раз стригли ребенку волосы, кто, куда сажали ребенка при этом? Стригли ли ногти? Сохраняли ли волосы и ногти?
60. Подпоясывали ли ребенка — во время крещения, на 40-й день, через неделю и т. д.? Кто подпоясывал? Существовал ли особый обряд опоясывания младенца? К каким другим обрядам он приурочивался? Сопровождался ли этот обряд подарками?

V. Роженица

61. Сколько времени находилась роженица в постели?
62. Давали ли роженице что-либо для укрепления здоровья (водка с солью, хлеб с солью, траволечение)? Когда (сразу же после родов, первую неделю и т. д.)?
63. Мытье роженицы. Где происходило, кто помогал, на который день?
64. Представления о нечистоте роженицы, могла ли выходить на улицу, выполнять любую работу, есть вместе со всеми и т. д.? Не было ли запретов дотрагиваться до огня, печи, печь хлеб, доить корову, выходить на улицу, заходить в другие дома?
65. Не было ли обычая уходить после родов к матери, а потом возвращаться домой? На какое время?

66. В течение какого времени запрещалось роженице посещать церковь? Считалась ли роженица «очистившейся» после крещения ребенка, после размытия рук, после молитвы 40-го дня?
67. Как относились к женщинам в период месячных очищений? Какие виды работ запрещено было выполнять (например, сажать, солить)? Можно ли было ходить в баню вместе со всеми? Ходить в церковь, молиться дома? Можно ли было выполнять различные обрядовые роли (например, свахи у невесты). Существовали какие-либо объяснения запретов? Существовали ли представления о вредоносной силе месячной крови, способы порчи?
68. Где находилась роженица после родов (если роды проходили в доме, вне дома)? Оставляли ли роженицу одну?
69. Как погребали одновременно умерших мать и новорожденного?
70. Нет ли поверья о том, что умершая мать встает из могилы кормить грудного ребенка?

VI. Обычай женского посещения роженицы

71. Как называлось, когда посещали, кто приходил, могли ли идти беременные, девушки, женщины в период месячных очищений? Что несли, были ли обязательные блюда, которые несли роженице? Было ли совместное угощение?
72. Обязательность ответного посещения. Обязательность приглашения посетивших на крестины.
73. Существовал ли обычай празднования «родин»? Когда? Кто приглашался?

VII. Крещение

74. Считался ли новорожденный нечистым, в течение какого времени? Почему?
75. Отношение к некрещеному ребенку. Почему старались быстрее окрестить? Что говорили о ребенке, умершем неокрещенным (например, души обращаются в птиц, души летают, просят имени и т. д.)? Можно ли было поминать неокрещеного ребенка.
76. Как называют ребенка до крещения? Нет ли обычая называть всех неокрещенных мальчиков Иванами, а девочек — Марьями?
77. Какие имена наиболее распространены в данной местности? Почему?

78. Магия одноименности. Не было ли обычая, если ребенок при смерти, кричать ему в ухо имя отца или матери? Не было ли принято, если дети в семье не жили, давать имя родителей или крестных?
79. Как выбирали имя (по святым, по какому-нибудь родственнику, по желанию родителей и т. д.)? Как относились к появлению в одной семье детей с одинаковыми именами (в случае, если имена давались по святым)?
80. Могла ли повивальная бабка окрестить или «наложить имя» на новорожденного? Как происходил такой обряд? В случае, если ребенок оставался жив, требовалось ли церковное крещение, или лишь какие-либо дополнительные обряды? Какое имя давал ребенку священник в этом случае?
81. На который день совершался обряд крещения? Совершалось ли крещение в церкви перед определенной службой и почему?
82. Кто, кроме кумовьев, присутствовал при крещении? Присутствовала ли повивальная бабка?
83. Совершался ли обряд крещения на дому? Существовало ли различие в этом отношении между бедными и богатыми крестьянами (у богатых — крещение и миропомазание на дому, у бедных — в церкви)? Как готовили избу к обряду? Присутствовали ли при этом посторонние?
84. Совершалась ли в «сороковую день» после рождения ребенка «сороковая молитва»? Возможна ли она была раньше или позже этого дня? Различались ли в этом крестьянские и церковные представления? Обязательно ли было при этом присутствие матери?
85. Кого предпочитали приглашать в кумовья — родственников (с материнской стороны или с отцовской), соседей, друзей? Можно ли было приглашать в крестные вдов, вдовцов, бездетных, несчастливых в браке, беременных женщин, женщин в период месячных очищений? Предпочитали ли брать богатых, уважаемых и почему?
86. Каков предпочтительный возраст кумовьев? Имело ли значение соответствие возраста кумовьев и родителей?
87. В случае, если дети в семье не жили, кого брали в кумовья?
88. Был ли специальный обряд приглашения в кумовья? Обращались ли за разрешением к родителям

будущих кумовьев, если последние были молодыми? Кто приглашал в кумовья?

89. Приглашали ли тех же кумовьев быть восприемниками следующих детей? Считалось ли предпочтительным приглашать к каждому ребенку других крестных? Чем это объяснялось.
90. Не было ли поверья, что быть восприемниками незаконных детей приносит счастье?
91. Мог ли быть один восприемник (у мальчика, у девочки) и какого пола? Могли ли быть восприемниками заочно?
92. Возможность отказа от приглашения в кумовья. Охотно ли шли в кумовья? Учитывали ли молодые при этом возможность посвататься в эту семью или вступить в брак с той (с тем), с кем «стоял под крестом»?
93. Приметы, связанные с выбором пола первого крестника (можно ли было девушке крестить первую девочку, если нет, то почему и т. д.)?
94. Что несли кумовья (хлеб, полотно, ситец, коленкор — «ризки», рубашку ребенку, полотенце священнику, крестик)? Шила ли кума сама рубашку ребенку, обязательно ли было брать полотно своего изготовления? Кто платил за крещение? Подносила ли кума, придя за ребенком в избу, роженице «ризки» (кусок ткани)? Подносила ли «махотку» — кашу, завернутую в чистую тряпочку?
95. Угощали ли кума и куму до крещения? Обряды при отправлении в церковь. Купали ли ребенка перед крещением и кто, кто давал его кумовьям, кто нес в церковь?
96. Какие предметы давали кумовьям для того, чтобы оградить ребенка от сглаза по дороге в церковь?
97. Кто носил воду для крещения, как? Можно ли было в одной воде крестить нескольких детей, как назывались такие дети? Куда выливали воду после крещения?
98. Что делал кум с волосами ребенка, остриженными во время крещения (например, закатывал в воск и бросал в купель)?

VIII. Обряды по возвращении домой

99. Как возвращались из церкви: той же дорогой или другой?
100. Не было ли обычая, в семьях, где дети не жили, пе-

- редавать ребенка после крещения в окно, спиной в дверь и т. д. С какой целью?
101. Существовал ли обряд укладывания ребенка на шубу, расстеленную шерстью вверх? Когда он совершался (до или после крещения, дважды — до и после крещения, после крестин)? Где расстилали шубу (в переднем углу, на пороге и пр.)? Кто и как производил обряд. Как объясняли эти действия?
 102. Кладили ли ребенку деньги (рядом с ним, в руку, на шубу)?
 103. Встречала ли кумовьев с младенцем в сенях повитуха, одетая в шубу, шерстью наружу? Поднимала ли она (или кум, кума) младенца у печки? Что приготавливала при этом? Встречали ли пришедших дед и баба новорожденного с хлебом и солью?
 104. Встречали ли кума и куму, вернувшихся с ребенком после крещения? Должны ли они были при этом сами достать пироги с высокой полки или совершить какие-либо другие обряды?

IX. Крестильный обед

105. Когда устраивали?
106. Кого приглашали — только кумовьев, бабу, молодежь, детей, соседей, родственников (с чьей стороны), родных кума и кумы, женщин, посещавших роженицу?
107. Кто приглашал, формулы приглашения, звали ли «на кашу»?
108. Должны ли были приглашенные что-либо приносить? Обязательность некоторых приносимых предметов (например, тещь приносит живого петуха, женщины приносят «махотки» или лепешки и т. д.).
109. Показывалась ли роженица гостям, если нет, то почему? Шли ли приглашенные женщины к ней с подношениями?
110. Кто готовил еду, приглашали ли для готовки бабу-повитуху?
111. Особенности сервировки стола для крестильного обеда. Покрывали ли скатертью? Должны ли были быть ложки красного цвета? Ставился ли на стол до подачи блюд определенный набор предметов (соль, хлеб, нож, красные ложки)?
112. Кто подавал еду на стол? Кто распорядился всем обедом (повитуха, большуха, хозяин)? Совершал ли хо-

- заян какой-либо обряд с хлебом в начале обеда? Порядок угощения вином.
113. Распределение мест за столом на крестильном обеде. Садилась ли члены семьи за стол? Молились ли все перед обедом, зажигали ли свечку у иконы?
114. Что готовили, были ли обязательные блюда?
115. Обряды с кашей («бабина каша»):
- а. назывался ли обед на крестинах «кашей»?
 - б. подавалась ли каша, в какое время обеда? Кто готовил — роженица, повитуха, кумовья? Ставилось ли одновременно несколько каш? Подавалась ли отдельно «общая каша» в красной чашке, а «бабина каша» — в глиняном горшке?
 - в. какими обрядами сопровождалась подача каши, кто их совершал — бабка, кумовья, все присутствующие? (например, покрывала ли повитуха голову скатертью, накрывались ли кумовья вместе ручником, приносили для этого обряда ребенка, что приговаривала повитуха. Повторяли за ней приговоры кум с кумою и т. п.?)
 - г. разбивали ли горшок, в котором подавалась каша? Кто разбивал (повитуха, кум)? Какими обрядами и приговорами это сопровождалось?
 - д. собирали ли на кашу деньги, кому они шли? В какой форме собирали деньги (например, выкупали ли ложку, подкладывали их под пирог, положенный поверх горшка с кашей; клали деньги на дно стакана, выпив водку)? Традиционные названия этих денег (младенцу на зубок, бабке на зубок, бабке на кашу, роженице на кашу)? Что приговаривали, когда ели кашу?
116. Кормили ли отца ребенка испорченной едой, как это объясняли, кто подавал еду? Какие действия он должен был при этом производить?
117. Подавался ли в конце обеда ржаной пирог — «бабкин зуб»? Раздавала ли повитуха его по дороге всем встречным (возвращаясь с крестин), что говорила при этом?
118. Делали ли кумовья взаимные подарки во время обеда? Сопровождалось ли это поцелуями? Имел ли обряд между кумом и кумой особое название? «Кумились» ли кумовья, которые уже раньше были кумовьями?
119. Делался ли подарок повитухе от роженицы, какими обрядами сопровождался?

120. Уходили ли кумовья с крестильного обеда последними? Оставляли ли при этом новорожденному подарки (деньги, баранки, ситец, на который принимали ребенка из купели)? Как это делалось? Совершал ли кум обряд с караваем (или хлебом) для обмена подарками с родильницей? Вставала ли она при этом?
- 121.
- а. Устраивался ли «кумов обед» на крестинах для одних кумовьев до приглашения в дом остальных гостей? Кто и чем угощал, подавалась ли каша, курица, обязательность этих блюд, какие и как произносились пожелания?
 - б. устраивались ли после крестильного обеда «отдарки» для одних кумовьев? Подавалось ли при этом угощение и какое? Обменивались ли при этом кум и кума подарками? Какими? Имело ли даримое куму полотенце обязательно красные концы?
122. Присутствовали ли дети в доме во время застолья взрослых? Где они находились? Подавалось ли им угощение? Что именно (каши, блины)? Угощали ли на крестинах детей отдельно после ухода взрослых гостей? Кто это делал? Что приговаривали при этом? Какого возраста дети? Существовало ли половое разделение (к младенцу мальчику — мальчиков, к девочке — девочек)? Полагалось ли при этом девочкам ловить во дворе курицу (мальчикам — петуха)? Подавалась ли эта птица на стол? Каким способом? Участвовали ли в этом обряде кум с кумой?

*Х. Посещение роженицы
и новорожденного после крещения*

123. Устраивалось ли посещение роженицы и новорожденного после крестин, когда (например, через неделю)? Кто приходил (напр., женщины из тех, кто был на крестильном обеде)? Что несли «новорожденному на навески» (кашу, цыпленка, яичницу, бублики)? Обязательность каких-либо блюд. Совершалось ли поднимание вверх этой пищи с приговором?
124. Приглашались ли кум и кума на это посещение? Какие подарки они приносили? Приглашалась ли повитуха?
125. Устраивали ли хозяева обед для тех, кто навещал роженицу после крестин? Угощали ли пришедшие (только женщины, кум с кумой, и те, и другие вместе) хозяев тем, что принесли?

126. Выставляла ли баба-повитуха при этом свой горшок, в котором на крестинах подавалась (или варилась) каша? Какой обряд исполнялся с этим горшком, с какими наговорами (например, в Орловской губ. кум поднимал бабкин горшок с наговором и разбивал его, а кума, подобрав черепки в фартук, выносила их во двор и выбрасывала с наговором)?
127. Шли ли после этого к роженице прощаться? Происходило ли при этом надевание на крестника рубашки кумой и подпоясывание его поясом? Что произошло?

*XI. Кумовья в последующих
взаимоотношениях*

128. Отношения родителей с кумом и кумой. Ходили ли к ним в гости, по каким дням? На какие семейные и календарные праздники приглашали кумовьев? Как относились к ссорам с кумовьями? Существовала ли взаимная поддержка кумовьев?
129. Отношения восприемников (кума и кумы) с крестниками. Считалось ли, что восприемники перед богом отвечают за крестного сына или дочь? Обязаны ли были крестники почитать крестных отца и мать также, как и родных («У каждого человека три матери: родная, крестная и мать — сырая земля»)?
130. Ходили ли крестники (крестницы) со своими родителями в «прощеные дни» масленицы к крестным «прощаться» (взаимно просить прощения)?
131. Отношения восприемников (крестного и крестной) между собой. Мог ли кум при куме говорить сальности, «поиграть» с ней?
132. Считались ли родственниками: восприемники между собой, кумовья по отношению к родителям новорожденного?
133. Брачные запреты между кумовьями. Переходили ли они на детей? До какого колена? Возможность половых связей между кумовьями.
134. Принимала ли крестная мать участие в семейном совете при выборе невесты крестнику? Ходила ли сватать невесту крестнику (вместе с другой женщиной).
135. Роль крестных на свадьбе. Обязательность приглашения. Закреплен ли какой-нибудь свадебный чин за крестными, как поступали в случае отсутствия крестных? Каковы обязанности крестных — заправлять свадьбой, держать венцы, везти приданое и т. д.?

Благословляли ли крестные (или один из крестных, кто именно, в какое время свадьбы) жениха и невесту? Как это происходило? Где крестные сидели на свадьбе? Делались ли им подарки.

136. Подвергалась ли крестная каким-либо позорящим действиям в случае нецеломудрия ее крестницы? (Например, на нее надевали хомут).
137. Совершался ли на свадьбе крестными жениха обряд с караваем (или какая-либо часть обряда)? Какие действия совершал каждый из крестных? Должна ли была крестная при этом сидеть на печи?
138. Роль крестных на свадьбе крестников-сирот. Заменяли ли родителей? Ездил ли невеста в сопровождении крестного или крестной на могилы родителей?
139. Роль крестных на проводах в армию. Благословляли ли повобранца крестные вместе с родителями и как?
140. Не существовало ли верование о том, что связь между восприемниками и крестниками продолжалась и на том свете? (Например, крестники защищают от нападения чертей своих крестных.)

**Современное состояние обрядов и обычаев,
связанных с рождением ребенка
(приложение к основной программе)**

1. Дородовой период

1. Какие из указанных запретов и предостережений соблюдаются беременными сейчас? Соблюдает ли молодежь запрет работать по церковным праздникам? Как объясняют сохранение различных запретов люди разного возраста?
2. Существуют ли приметы определения пола ребенка? Ребенка какого пола предпочитают родители? Почему?

II. Роды

Существуют ли приметы относительно скрывания начала родов? Когда покупается «приданое» ребенку?

III. Ребенок

1. Кто совершает первое купание ребенка по возвращении домой роженицы, сопровождается ли купание какими-либо обрядовыми действиями? Что кладут в воду?
2. Сохраняется ли вера в возможность «сглаза», «порчи» ребенка? Предприимается ли что-нибудь для

избежавия этого? К кому обращаются для лечения в этих случаях?

3. Сохраняются ли какие-либо обрядовые действия при первом укладывании в колыбель?
4. Соблюдаются ли запреты первого года (нельзя подносить к зеркалу, нельзя смешить и т. д.)?
5. Что делают, чтобы ребенок быстрее пошел?
6. Когда стригут ногти и волосы?
7. Существует ли обычай подпоясывания ребенка? В каком возрасте обычно совершается, кем?

IV. Роженица

Отношение к роженице. Существуют ли какие-либо запреты в приготовлении пищи, работе, еде? Что знают женщины разных возрастов о запретах в период месячных очищений? Соблюдаются ли эти запреты?

V. Проведывание роженицы

1. Считают ли обязательным проведение роженицы. Как рассматривают этот обычай (взаимопомощь, уважение, действие «по обычаю»). Когда происходит (сразу после выписки, как поправится и т. д.).
2. Как обычно приходят к роженице: коллективно или индивидуально.
3. Состав приходящих (женщины, девушки, мужчины; подруги, родственники, сослуживцы).
4. Предупреждают ли заранее о приходе. Требуется ли специальное приглашение. Кто приглашает: роженица, ее муж, бабушки и дедушки.
5. Что приносят (ребенку, роженице). Принято ли приносить что-либо из еды.
6. Принято ли угощение приходящих.

VI. Празднование различных дат в жизни ребенка

1. Празднование рождения.
 - а. Обязательность празднования. Имеет ли значение пол новорожденного, первый ли ребенок в семье?
 - б. Когда устраивается (сразу после выписки из роддома, после торжественной регистрации, как соберутся родители и т. д.)?
 - в. Кого приглашают (друзей, родственников, сослуживцев, соседей)? Возрастной состав?
 - г. Характеристика подарков (коллективный или индивидуальные), вещи или деньги? Приблизительная стоимость подарка; кто делает наиболее ценные по-

- дарки? Сопровождается ли дарение какими-либо обрядовыми действиями?
- д. Пожелания ребенку, исполняются ли какие-либо обрядовые действия, прежде исполняемые на крестинах?
- е. Угощение. Обязательные кушанья.
- ж. Исполняются ли какие-либо обрядовые действия с кашей или заменяющим ее блюдом? Исполнители.
2. Торжественная регистрация новорожденного; обряд имянаречения.
- а. Кто выбирает имя ребенку? Есть ли обычай давать ребенку имя родителей, бабушек, дедушек, каких-либо известных людей?
- б. Отношение к ритуалу гражданской регистрации.
- в. Порядок проведения (проведение строго по полученным разработкам, включение элементов традиционных местных обрядов, связанных с рождением ребенка, что кажется исполнителям наиболее удачным в ритуале?)
- г. Устраивают ли празднование регистрации дома, как? Как называется обед?
3. Крещение.
- а. Считают ли необходимым окрестить ребенка? Почему? Точка зрения на необходимость крещения различных возрастных и социальных групп?
- б. Каков обычно возраст окрещиваемого ребенка? Что влияет на выбор времени крещения?
- в. Где происходит крещение (дома, в церкви)? Существует ли заочное крещение?
- г. Считают ли нужным скрывать факт крещения ребенка от окружающих?
- д. Устраивается ли дома обед по случаю крещения? Состав приглашенных, подарки. Исполняются ли какие-либо обрядовые действия?
4. Празднование первой годовщины ребенка.
- а. Обязательно ли празднуется исполнение первого года?
- б. Состав приглашенных.
- в. Подарки.
5. Какие из перечисленных событий празднуются наиболее торжественно (родины, крещение, торжественная регистрация, первая годовщина)? Стремятся ли объединить празднование этих событий? Сохраняются ли обрядовые действия, исполняемые прежде на крестильном обеде?

VII. Кумовья и «почетные» родители

1. Кого выбирают в крестные и «почетные» родители? Возраст, значение родственных, соседских, дружественных отношений.
2. Представления об обязанностях «крестных» и «почетных» родителей по отношению к ребенку. Называют ли почетных родителей «крестными»?
3. Обязательно ли роль кумовьев и почетных родителей исполняют одни и те же лица?
4. Существуют ли отношения кумовства в случае, если обряд крещения не был совершен? Кого в таких случаях выбирают в «крестные» и с какой целью?
5. Каковы представления о брачных запретах, связанных с кумовством? Распространяются ли эти запреты на «почетных» родителей?
6. Роль крестных родителей на свадьбе и проходах в армию их крестников, представления о необходимости их участия на свадьбе. Исполняет ли кто-нибудь роль крестных в случае их отсутствия (в том числе и у неокрещенной молодежи)? Переходят ли обязанности крестных (у неокрещенной молодежи) на «почетных» родителей?
7. Обязательность посещения крестных крестниками и их родителями, в какие дни. Приглашают ли крестных на торжественные события в семье крестников? Сохраняются ли такие же взаимоотношения с «почетными родителями»?



И. А. Кремлева

ПРОГРАММА СБОРА МАТЕРИАЛА ПО ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫМ ОБЫЧАЯМ И ОБРЯДАМ *

I. Смерть, душа, загробный мир

1. Является ли наступление смерти прекращением только земного существования? Понималась ли смерть человека как переселение его в иное пространство (в загробный мир)?

2. Как себе представляют смерть? В каком образе (в виде животного, знакомого, женщины с острою ко-сою и пр.)?
3. Можно ли увидеть смерть? Кто может, в какой момент, в каких случаях? (сам умирающий, сидящие при нем и проч.).
4. Можно ли предотвратить смерть? Каким образом?
5. Отчего наступает смерть?
6. В чем причина трудной смерти? Какая смерть считается хорошей?
7. Различается ли смерть грешника и безгрешного человека?
8. Как удостовериться, что человек умер?
9. Как представляют себе душу (видимая, невидимая, бесплотная, в виде пара, тучи, бабочки, птицы, какого-либо животного и проч.)?
10. Можно ли увидеть душу? Как она является живым? В каких случаях?
11. Отличается ли душа женщины, ребенка от мужской?
12. Есть ли душа у животных? Куда она попадает после смерти?
13. Что происходит с душой человека во время предсмертной агонии? (черт и ангел борются за душу, душу вынимают и проч.). Где, в каком месте душа выходит из тела?
14. Как примечают, что душа вышла из умершего? (Поставленная у изголовья или на окне чашка с водой колыхнется, прилетает птица, другие предметы выхода души).
15. Что делается с душой человека после смерти?
16. Где она находится в первые дни?
17. Когда душа покидает землю?
18. Где расположен «тот свет» (под землей, в высотах, в мире живых)?
19. Сразу ли душа попадает в рай или ад? Каким образом? Какой дорогой?
20. Все ли души живут в одном месте (души детей, женщин, мужчин)?
21. Где находятся души «нечистых» и непогребенных по обряду покойников (рядом с местом смерти, скитаются по всему свету, живут в аду и проч.)?

* Автором использованы программы, составленные РГО, этнографическим бюро В. Н. Тенишева, Институтом славяноведения (составлена Седаковой О. А.).

22. Когда ждут Страшного Суда? Что будет после него?
23. Может ли человек попасть «на тот свет» и вернуться?
24. Какие потребности остаются у души? Как о них узнать?
25. Могут ли живые облегчить страдания мертвым на «том свете»? Каким образом?
26. Могут ли умершие приходить к живым? Что значит их явление?
27. Не переходит ли душа в какое-нибудь животное, птицу, растение, в другого человека и т. д.?

II. Подготовка к смерти

28. Считалось ли нужным заранее быть готовым к смерти? Что делалось для этого: а) сохраняли ли венчальную одежду или готовили заранее специально «смертную», после какого возраста?
 - б. готовили ли заранее гроб, после какого возраста?
 - в. сохраняли ли «очески» волос, ногти рук и ног? В чем их хранили и где?
 - г. ложасть спать, ставили ли на ночь женщины в печь воду в горшке? Если никто не умирал, что делали с этой водой?
 - д. готовили ли заранее «милостыни» или «подарки» для раздачи в день своих похорон?
 - е. копили ли и оставляли ли одинокие люди деньги на свои похороны?
29. Менялся ли образ жизни или поведение людей, чувствующих, что смерть «близка»: вели ли себя строже, чаще ходили в церковь, щедрее раздавали милостыни, становились добрее к окружающим и т. д.?

III. Приметы и действия, связанные с приближающейся смертью

30. Какие существовали приметы, предвещающие смерть:
 - а. связанные с явлениями природы,
 - б. с поведением домашних животных (кураца несет яйца без скорлупы, поет петухом, петух запоет вечером, животное ударяется случайно о передний угол, корова телится двойниками, мыши одежду едят, собака воет по ночам или роет яму во дворе и т. д.).
 - в. с поведением птиц (голубь залетит в окошко и разобьет его, ласточка залетит в дом, кукушка кукует «в затылок» и т. д.).

- г. сновидения (покойник приснился и зовет с собой, земля, пчелы),
- д. зеркало разобьется,
- е. необычные звуки (треск матицы в избе, колокол без всякой причины зазвонит и т. д.)
31. Существовал ли обычай, по которому старики, предчувствуя смерть прощались с землей (в поле, во дворе)?
32. Полагалось ли дать напутствие перед смертью близким, распределить свое имущество по родным (хозяйин, хозяйка)? Было ли принято в какой-либо форме делать завещание? Писались ли «Духовные»? Молодые люди (девушки, парни) могли ли давать какие-либо наказания?
33. Звали ли священника к умирающему?
34. Соборовали ли умирающего? Что делали родные при исповеди?
35. Как и когда прощались с умирающим? Кто приходит прощаться?
36. Какие действия совершали для облегчения наступления смерти? В какой момент:
- а. перекладывали ли умирающего на пол, на солому или переносили ближе к образам, матице?
- б. разбирали ли крышу? (конёк).
- в. открывали ли окна?
- г. окатывали ли святой водой?
- д. останавливали ли часы?
- е. зажигали ли на божнице свечу, вкладывали ли её в руки умирающему? Что эта за свеча?
- ж. клали ли умирающему щепочку разбитого громом дерева?
- з. соблюдали ли тишину в доме и проч.?
37. Совершали ли особые действия для облегчения трудной смерти колдуна? Какие?

IV. Действия, совершаемые сразу после смерти человека

38. В какой момент закрывают глаза покойному? Почему нельзя оставить глаза открытыми?
39. Кладут ли деньги на веки? Зачем? Куда их потом देвают?
40. Зажигают ли лампадку в момент смерти? Должна ли она гореть все дни и ночи, пока покойный дома? Почему?
41. В какой момент завешивают заркала? Зачем?

42. Как разносится весть о смерти односельчанина?
43. Кто приходит в дом после кончины (все односельчане, соседи, родные).
44. Что приносят с собой приходящие (деньги, продукты, свечи, крупы и т. д.).
45. Прекращались ли и какие работы односельчанами на время печальных событий?
46. Как выражается скорбь по умершему? Существует ли обычай причитать? Кто должен причитать (мужчины, женщины, близкие, соседи)?
47. Существовали ли профессиональные плакальщицы? Платили ли им? Угощали ли их на поминках?
48. Когда начинают причитать? Существует ли точно установленный порядок действий, кто за кем причитает (мать, сестра, близкие и т. д.)?
49. Осуждают ли не причитающих?
50. Можно ли причитать о маленьких детях? Если нет, то почему?

V Обмывание умершего

51. Сразу ли после кончины обмывают? В каких случаях обмывают до кончины, нужно ли тогда еще раз обмыть после кончины и когда?
52. Должны ли обмывальщики быть одного пола с умершим?
53. Кто обмывал (вдовы, старики, молодые, родственники, близкие, любой)?
54. Существовали ли постоянные обмывальщики? Обмывали ли по обету, кто? Кому запрещалось обмывать?
55. Обмывали ли маленьких детей? Кто?
56. Где обмывали (на соломе, на полу, у порога, под матицей)? Положение покойного при обмывании (ногами к иконам, посредине избы)?
57. Каким образом происходило обмывание (с мылом или без мыла, какой водой, чем вытирают, чем расчесывают)?
58. В чем должна быть одета обмывальщица (ик)?
59. Какое количество человек обмывает?
60. Причитывали ли при обмывании, кто? Читают ли молитвы, какие?
61. Отличается ли обмывание соборованных?
62. Что делают с атрибутикой обмывания (с водой, мылом, гребнем, соломой, посудой)? Какие существуют поверья, связанные с этими предметами?
63. Почему нельзя отказаться от просьбы обмыть?

64. Верили ли, что за обмывания отпускаются грехи («считали ли, что «40 человек обмоешь — 40 грехов снимешь»)?
65. Что получала обмывальщица (ик) за свой труд? (деньги, одежду умершего и проч.).
66. Приглашали ли обмывальщицу (ка) на поминки? На 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни, на год и т. д.).

VI. Обряжение покойного

67. Кто обряжал покойного (родные, близкие, знакомые, омывальщики...)?
68. Готовили ли заранее «смертную» одежду? В чем ее хранили и где?
69. Особенности смертной одежды у стариков, молодых, пеженатых, детей, невест, женихов?
70. Что надевали на умершего мужчину? на умершую женщину? на умершего ребенка?
71. Хоронили ли в венчальной одежде?
72. Обязательно ли нужно было хоронить покойного в той одежде, в которой умирающий завещал? Почему?
73. Хоронили ли в саване? Каким способом его шили (на руках, на машинке, без ножниц, иголку держа от себя вперед и т. д.)?
74. Надевали ли пояс прямо на тело или на рубашку? Из какой материи пояс, какого цвета?
75. Завязывали ли узлы на поясе, на воротах рубах (да, нет)? Почему?
76. Застегивали ли пуговицы? В какую сторону расположена застежка (как при жизни или наоборот)?
77. Плелись ли «смертные» лапти особым способом?
78. В какой обуви хоронят — в обычной, повседневной, нарядной, на каблуках или без, в лаптях, в кожан. сапогах, валенках или специально связанных или сшитых для этого случая, из какой материи? В какую сторону заворачивали онучи?
79. Завязывают ли платок на голову женщинам, молодым, в каком количестве, каким способом, какого цвета?
80. Как обряжают соборованных?
81. Бывает ли, чтобы «смертная» одежда (или ее элементы) были бы красного цвета?
82. Куда кладут омытого и обряженного покойника (на стол, на лавку, головой к иконам или наоборот)? При перекладывании покойного кадят ли в доме?
83. Надевают ли на шею крест? (медный, деревянный,

серебряный или восковой). Дают ли в руки (или кладут на грудь) образок, икону?

84. Зажигают ли свечи около покойного? Какие и сколько?
85. Что делают с одеждой и постелью умершего? После похорон?

VII. Приготовление гроба

86. Местное название гроба (домовина и т. д.)?
87. Кто и когда изготовляет гроб? Если гроб делали заранее, где его хранили? Был ли обычай держать в нем зерно? Что с таким зерном делали?
88. Из какого дерева изготовляется гроб? Какой формы крышка и гроб. Прорезывали ли или разрисовывали окна в гробу? Если да, с какой целью? Делали ли гроб из цельной колоды дерева? Кому?
89. Отличаются ли детские гробы?
90. Способ и место изготовления гроба (стругали от себя, во дворе, в доме, на улице)?
91. Красят ли гроб, в какой цвет (детям, девушке, юноше, старикам)? Украшают ли цветами, лентами? Обивают ли материей?
92. Платят ли за изготовление гроба?
93. Можно ли делать гроб ближайшим родственникам, соседям?
94. Бывали ли случаи похорон без гроба? Кого так хоронили?
95. Что делают со стружками от гроба, меркой покойного?
96. Делают ли в гробу «постель» для покойного? Каким образом? (Кладут ли в гроб стружки от гроба, березовые листья с веника или сам веник, кудель? Чем набивают подушку, которую кладут в гроб? Стелят ли полотно на низ гроба? Кладут ли стекла в гроб?)
97. В какой день и в какое время делают эту «постель» (перед выносом покойника или ранее)?

VIII. Действия, совершаемые в доме покойного до выноса тела

98. По каким признакам можно узнать, что в доме покойник?
99. Считают ли, что покойный «все слышит», что делается вокруг? До какого времени (пока не захоронят и т. д.)?

100. Вывешивают ли полотенце снаружи дома или в избе? С какой целью? Сколько времени оно должно висеть? Куда его потом девают?
101. Было ли принято не оставлять умершего одного с момента смерти и до погребения?
102. Остаются ли при покойном на ночь? Зачем? Кто? Что делают, находясь при покойном?
103. Оставляют ли на ночь еду, хлеб, воду, вино? Где? (на окне, на столе, на божнице). Зачем?
104. Меняют ли воду и хлеб каждый день? Что с этим делают?
105. Ищут ли утром следы пребывания души (по убыванию воды в чашке, по убыванию оставленной еды, по следам на рассыпанной золе или муке, по «загрязнению» полотенца и по другим предметам)?
106. Как считают, в течение какого времени душа не покидает дом?
107. Можно ли при умершем убирать дом, мести пол, готовить пищу, исполнять разного вида работы домашним, соседям?
108. Приглашают ли читать псалтырь, молитвы и молиться около умершего? Кого (читальщика или просто грамотного церковно старичка, старушку и т. д.)?
109. Какое бывает отношение к читальщику? Считалось ли, что без его помощи долг в отношении умершего не будет выполнен с желательной полнотой?
110. Бодрствующих ночью при покойном кормили (или поили)? Чем?
111. Как ведут себя окружающие при покойном ночью? (беседуют ли, о чем; играет ли молодежь в игры, какие; разговаривают ли громко, тихо, на какие темы; поют ли духовные песни или какие-либо другие).

*IX. Положение тела
в гроб и вынос из дома*

112. На какой день принято хоронить? В какое время дня?
113. Когда покойного кладут в гроб и кто?
114. Что кладут в гроб умершему (женщине, мужчине, девушке, юноше, ребенку, старикам, беременной женщине, невесте, жениху, колдуну и т. д.)?
115. Как прощаются с покойным? Целуют ли его, куда?
116. Кормят ли обедом, пока умерший еще в доме, присутствующих (копальщиков, омывальщицу (ка), изготовителя гроба и других)?

117. В какое время дня бывает вынос покойного?
118. Подают ли «через гроб» милостыни и «подарки»? Кому?
119. Какие магические действия совершаются семьей при выносе гроба из дома:
- а. выходят из дома, запираются,
 - б. смотрят в окна, в печь, касаются хлеба, стола, окна,
 - в. падают или садятся на то место, где лежал покойный, какие предметы туда кладут (камни и т. д.),
 - г. поднимают ли домашнюю скотину,
 - д. говорят ли что-нибудь покойному при выносе? Прочитают ли? Считают ли, что покойный слышит в этот момент?
120. Как покойника выносят? Через двор, через окно? Ногами вперед? Стучат ли гробом о порог или нельзя задевать гробом ничего?
121. Считается ли обязательным присутствие церковного причта при выносе?
122. Угощают ли после выноса? Где, какими кушаньями? Кого?
123. Кто выносит гроб женатых, холостых, незамужних, детей и т. д.?

Х. Похоронная процессия

124. Несут ли или везут покойного? На чем? (на носилках, полотенцах, веревках; на саниах, на телеге, на машинах)? На чем уважительнее?
125. Возили ли покойных на саниах даже летом?
126. В каком порядке идет похоронная процессия? Несут ли впереди икону, на которой надето полотенце? Кто несет крышку гроба? На чем? Сколько человек несут гроб (четное или нечетное число)? Можно ли родственникам нести гроб?
127. Кто идет за гробом холостых, замужних? Может ли мать идти за гробом первого ребенка? Если нет, то почему? Можно ли беременной женщине провожать покойных? Если нет, то почему?
128. Провожают ли гроб с зажженными свечами? Или просто со свечами? Куда их потом девают?
129. Как движется погребальная процессия: быстро или медленно, с остановками или без, прямым или окольным путем?
130. Обязательно ли возили отпевать в церковь? А если церковь находилась далеко?

131. Какие совершают действия во время пути к кладбищу:
- на перекрестках дорог обходят вокруг три раза, «путають следы»,
 - причитают,
 - раскидывают ветви деревьев (еловые, пихты, березы),
 - льют воду или сыпят песок, снег, разбрасывают овес,
 - покрывают ли гроб чем-либо (кафтаном, сарафаном, шубой, церковным покрывалом)? Что с этими вещами делают после погребения?
132. Можно ли смотреть на похоронную процессию из-за окна? Если нет, то почему?
133. Мотив, побуждающий принять участие в проводах односельчанина? Являлись ли проводы умершего обязательным для всех односельчан?
134. Как должны быть одеты участники проводов? В чем выражался их траур? Какой траур на провожающих, если умерший парень или девушка, невеста или жена?
135. Если умерший отпевается, где гроб ставят в церкви? На сколько дней, часов? Что дают в руки умершему и что надевают на лоб? Как продолжительно отпевание? Считается ли, что после отпевания умерший уже ничего не слышит? Почему?
136. Существует ли обычай жертвовать первому встречному? Как называется эта «милостыня»?
137. Что подают первому встречному:
- кусок белого полотна или головной платок,
 - целую булку или краюху хлеба, завернутую в полотенце,
 - деньги,
 - нитки, иголки, кружку,
 - или все вместе взятое и др.
138. Обязан ли первый встречный брать это? Считалось ли это за счастье?
139. Что берущий должен был делать с этим подношением? Что он должен был делать, раз он взял эту подачу?
140. Мог ли человек отказаться взять первую встречу?
141. Какой смысл обычая «первой встречи»?

XI. Погребение

142. Кто и когда роет могилу? Как называют этих людей? Платят ли им деньгами или дарят им что-нибудь?

- Приглашают ли их на поминки?
143. Вырыв могилу, можно ли ее оставить без присмотра? Если нет, то почему?
144. Подают ли «через могилу» или гроб что-нибудь (вещи покойного, конфеты и проч.)? Кому?
146. Как опускают гроб детей, взрослых, холостых и т. д. (на полотенцах, веревках, мочалах и т. д.)? Что с этими предметами потом делают?
147. Кладут ли на гроб или бросают в могилу горсть земли? Кто. Зачем?
148. Стараются ли как можно быстрее зарыть могилу? Почему?
149. Устраивают ли поминки на могиле? Чем угощают?
150. Что делают после погребения с лошадью, с телегой, санями, носилками? Что оставляют на кладбище?
151. Каков круг молитв при погребении, кто их совершает?
152. Кто (родственники, друзья, профессиональные плакальщики) причитает на кладбище?
153. Как возвращаются с кладбища (другой дорогой, «путают следы», задом и т. д.)? Зачем?

XII. Поминки в день похорон

Подготовка

154. Обязательно ли поминки в день похорон? Как они называются?
155. Кто остается дома на время погребения?
156. Кто и когда готовил поминальную еду (родственники, соседи или специально приглашались стряпухи)? Получали ли за это вознаграждение?
157. Обязательно ли после выноса умершего мыли всю избу? Существовал ли особый способ мытья? Зачем это делалось?
158. Совершалось ли ритуальное очищение участников погребальной процессии? (мыли руки водой, глядели в печь, касались печи, хлеба, камня, топили баню и мылись в ней, переодевали одежду и т. д.). Зачем? Не связано ли это с желанием оградить себя от покойного?
159. Мылись ли родные в бане в день похорон или на следующий день? С какой целью это делалось?
160. Кто приходит на поминки (состав участников)?
161. Кто и каким образом встречал проходящих с кладбища?
162. Приглашалось ли духовенство на поминки?

Поминальная трапеза

163. Перед обедом читались ли молитвы, какие, кем?
164. Если было много людей, устраивалось ли несколько столов (иногда имеется в виду очередность)? Кого сажали за первый стол? Существовал ли строгий порядок рассаживания за стол?
165. Какое количество блюд должно было быть на поминках (четное, нечетное, сколько)? Почему?
166. Какие обязательные блюда на поминках? Перечень блюд (кутья, каши, лапша, блины, горячая еда, холодная, рыбный пирог, сладкие пироги, кисели и т. д.). Какие кушанья исключались из поминальных блюд?
167. Пекли особый хлеб на поминках?
168. Полагались ли особые напитки на поминках, какие? Можно ли было пить водку или вино? Если нет, то почему?
169. Имело ли значение, на какой день приходились поминки: «скоромный» или «постный». Менялся ли от этого набор блюд и состав еды?
170. Ставили ли все блюда сразу на стол или еда подавалась попеременно?
171. Была ли обязательным первым блюдом кутья? Из чего она приготавливалась? Кто мог и должен был есть кутью? Кому запрещалось (вдовам, детям)? Почему?
172. Окуривали ли еду дымом из камины? Зачем?
173. В какой посуде подавалась еда? Какими ложками ели? Пользовались ли на поминках вилками, ножами? Обносили ли присутствующих питьем из одной кружки?
174. Полагалось ли перед каждой сменой еды молиться?
175. Приносили ли гости с собой продукты, деньги на поминки или это делалось ранее?
176. Было ли принято хлеб, пироги разламывать руками? Почему?
177. Каким было последнее поминальное блюдо (кисель, чай)?
178. Как заканчивалась трапеза (особой молитвой, особыми словами, особыми действиями)?
179. Что делали с остатками поминального обеда? Куда девали крошки от еды со стола (был ли обычай бросать их на крышу дома, носить на могилу и т. д.)? Зачем?

Присутствие души на поминках

180. Как полагалось себя вести на поминках? (сдержанно или напротив шумно, о чем говорили)?
 181. Раздавали ли родственникам умершего или всем присутствующим в этот день подарки «на помин души»? (вещами, деньгами).
 182. Припасали ли это подарки заранее? Что представляли собой «подарки» (ситец, платки, на рукава, запон, ложки, деньги и проч.)?
 183. Приготовливали ли на ночь в день поминок постель для покойного? Где? Что при этом говорилось?
 184. Должен ли был ночью после погребения гореть свет в доме? Почему?
 185. Нужно ли было в день похорон посетить могилу вечером? Кто это должен был сделать? Разжигали ли костер около могилы? С какой целью?
 186. Сколько времени душа ходила вокруг дома? Могла ли она войти в дом?
 187. По каким приметам можно было узнать о ее присутствии (следы, скрип двери, стук в окно, промелькнувшая тень и т. д.)? Можно ли ее увидеть?
- ↓
- XIII. Поминальные обряды в другие дни*
188. Ходили ли на могилу на 2-й и 3-й день похорон? Зачем? Что там делали (плакали, угощались едой и питьем)?
 189. Устраивали ли поминки с угощением на 3-й, 9-й, 20-й день? Как они назывались? Заказывали ли обедни в эти дни? Кого на эти поминки приглашают? Как они происходят?
 190. Приглашали ли «читальщика» на дом в течение 40 дней читать «по покойнику»? Что именно? Платили ли им за это деньгами или одаривали вещами?
 191. Существовал ли обычай ежедневно в продолжение 40 дней ходить на кладбище и оставлять там еду? Кто это делал?
 192. Выделялся ли 40 дней из поминальных чем-нибудь особенным? Если да, то почему? Как называются поминки 40-го дня? Точно ли на 40-ой день они справляются?
 193. Как представляли себе участие души умершего в поминках 40-го дня? Приглашали ли душу покойника на поминки? Каким образом? Кто?
 194. Считали ли, что душа покойного приходит в 40-й день на целые сутки домой?

195. Мыли ли накануне 40-го дня весь дом? Приготовляли ли постель для души покойного? В каком месте?
196. Топили ли баню для души? Как этот обычай называется? Мылись ли в этом случае и сами хозяева?
197. Когда начинали готовить поминальный обед? Какое готовится угощение? Пекли ли для этого дня специальный хлеб, лепешки, блины? Какое готовилось питье?
198. Делали ли стол накануне 40-го дня специально для души?
199. Садись ли сами за такой стол? Когда?
200. Кого приглашали на поминки 40-го дня? Каким образом?
201. Приглашался ли церковный причт во главе со священником?
202. В какое время дня садись за стол? В каком порядке?
203. Оставлялось ли пустое место для души умершего? Ставился ли прибор (чашка, тарелка, ложка, кружка, рюмка) для души? Подкладывали ли туда еду? Что с ней в дальнейшем делали?
204. Обращались ли со словами к душе, угощали ли ее? Что говорили?
205. Замещал ли душу умершего живой человек? Кто? Как он себя вел?
206. Замещали ли душу неживые предметы: кукла, одетая в одежду умершего, сама одежда умершего, иные предметы?
207. Выступала ли обмывальщица в роли живого заместителя души? Если да, то как она себя вела, в чем была одета, что говорила?
208. Чем одаривали обмывальщицу или другого заместителя за такие услуги?
209. Когда начинался обряд «проводов души» умершего в «иной мир»? Какие действия совершались в этот момент?
210. Выходили ли провожать душу до околицы, до двери, до кладбища? Зажигали ли разноцветные свечи при этом? Причитывали ли? Сколько людей «провожают душу»?
211. После «проводов души» продолжались ли поминки снова в доме?
212. Было ли принято здесь одаривать всех присутствующих «подарками» на «помин души»? (сорок ложек,

сорок платков, сорок монет и т. д.)? Или это делалось ранее?

213. Где справлялись годовые поминки (в доме, на кладбище)? Как они назывались? Готовили ли обед на годовые поминки? Служили ли обедни по умершему? Приглашалась ли душа на эти поминки? Кого приглашали на такие поминки?
214. Распространен ли был обычай поминовения «тайной милостыней»? Что это такое?
215. Какие еще существуют способы «поминовения» души?

XIV. Траур и связанные с ним запреты

216. В чем выражался траур семьи?
- а. кто из родственников покойного должен был соблюдать траур? В течение какого времени?
 - б. как полагалось вести себя во время траура (вдове, дочери, сыну, мужу)? Не запрещалось ли участие в праздниках, свадьбах, гуляньях вне дома?
 - в. какая одежда считалась траурной для мужчин, для женщин (цвет ее, покрыта ли голова)? Была ли специальная одежда — символ траура (особые платки, сарафаны и проч.)?
 - г. можно ли стричь волосы, заплетать косы девушкам? Мыться в бане?
 - д. как долго нельзя веселиться в доме, где умер человек? Можно ли было отмечать какие-либо праздники (например, религиозные, календарные), в доме умершего, вскоре после его смерти?
 - е. сколько времени нельзя выходить замуж, жениться вдове и вдовцу? Вступать в брак детям?
 - ж. существовал ли запрет на питье вина, водки родственникам в течение 40 дней? Существовали ли запреты на какие-либо виды еды?
 - з. были ли какие-либо знаки траура на доме? в доме?
 - и. отмечался ли траур усиленными молитвами, чтением религиозных книг?
217. Если забыли положить вещи в гроб умершему, можно ли было исправить это положение, закопав вещи в могилу данного умершего или вложив их в гроб другого покойного?
218. Что было бы, если бы не была бы выполнена воля покойного относительно одежды, вещей, полагаемых в гроб?

XV. Кладбище, могила

219. Как называются кладбища? (погост, могильник, и т. п.)?
220. Как далеко располагается кладбище от данного селения? В каком месте? (в лесу, на холме, и т. д.). Отделялись ли ранее кладбища от деревни рекой, оврагом, рвом, лесом и проч.?
221. Огораживали кладбище?
222. Какие деревья сажали на кладбище?
223. Бывало ли несколько кладбищ в деревне, в селе? Почему?
224. Как ориентирован вход на кладбище по сторонам света?
225. Были ли и есть ли часовни при кладбище?
226. Выделялись ли на кладбище участки, где были сосредоточены могилы родственников («семейные» или патронимические участки)?
227. Какой глубины, ширины копались могилы?
228. Делался ли настил или клались ли поленья на дно могилы? Ставили ли на него гроб? Делался ли настил поверх гроба? Если да, то с какой целью?
229. Как должна была быть оформлена могила:
- а. какой высоты насыпь,
 - б. обкладывали ли могилы дерном или посыпали песком? Когда?
 - в. ставился ли крест? Какой высоты, формы, из какого материала? в ногах или в голове?
 - г. ставился ли сразу постоянный крест или сначала временный? Куда потом девался временный крест? Оставался ли он на могиле?
230. Какие еще виды надгробий существовали:
- а. просто деревянные столбики,
 - б. с покрытием в виде крыши,
 - в. с подобием домика наверху,
 - г. срубы в виде домика,
 - д. часовни со стеклянными нишами, куда вставлялись иконы, распятия, лампы,
 - е. кирпичные надгробья, чугунные и проч.
231. Обносили ли решеткой или оградой могилу?
232. Сажали ли деревья на могилах? Какие? Кому? Зачем?
233. Писали ли эпитафии на памятниках, крестах?
234. Рисовались ли личины на надгробьях?
235. Где раньше хоронили мертворожденных, некреще-

ных детей, самоубийц, опойц и прочих нечистых покойников (вне кладбища, как всех, в углу кладбища, там где умер, на перекрестках, в лесу, меж деревьев и т. д.)?

236. Проходящие или проезжающие мимо этих могил не бросают ли на них палки, сучки, солому и проч.?
Когда набирается большая куча, что с ней делают?
237. Почему ночью проходить мимо кладбища опасно?
238. Можно ли на кладбище ворожить?
239. Как использовалось кладбище в лечебной магии?
240. Можно ли было брать какие-либо предметы с кладбища? Какие? Зачем? Какими магическими свойствами обладает могильная земля?
241. Можно ли было увидеть мертвых на могиле? Можно ли с ними заговаривать? Не опасно ли это?
242. В какие дни посещались кладбища? Что там делали?
243. Что делали, если в вырытой могиле находили остатки старого погребения?
244. Почему опасно хоронить первого покойника на новом кладбище? Как поступали в этих случаях?
245. Участвовало ли кладбище в других обрядах? (крестильном, свадебном).
246. В каких случаях разрывали могилы? Что делали с могилами колдунов, ходячих мертвецов?
247. Мог ли колдун умереть, не передав своего знания?
248. Какие покойники ходят после смерти? Причины хождения?
249. Как можно спастись от ходящих мертвецов?
250. Какая смерть считается «святой»?
251. Есть ли особые обрядовые действия в случаях похорон человека, умершего от заразной болезни:
- а. бежали ли за гробом умершего вдовы и девицы с распущенными волосами, с голиком в руках? Бросали ли их (голики) за ворота деревни? Зачем?
 - б. собирали ли всех детей деревни прощаться с умершим от скарлатины, оспы и т. д.? Зачем?
 - в. зажигали ли женщины мусор и бросали ли его по дороге похоронной процессии или выметали мусор из деревни? С какой целью?
252. Существовали ли особые действия при похоронах:
- а. священника,
 - б. стариков,
 - в. детей (незаконнорожденных, некрещеных),
 - г. холостых и незамужних,
 - д. повитухи,

- е. беременных или умерших от родов,
- ж. знахаря, колдуна,
- з. умерших неестественной смертью (самоубийц, утопленников, убитого громом и т. д.)? Почему в этих случаях нужны какие-либо особые действия?

**Современное состояние
похоронно-поминальных обычаев и обрядов
(приложение к основной программе)**

1. Сохраняются ли представления о существовании души умершего, о загробном мире?
2. Сохраняется ли вера в приметы, предвещающие смерть?
3. Зовут ли священника к верующему, когда ясно, что его смерть близка? Соборуют ли его? Если поблизости нет церкви, то кто может заменить священника?
4. Как выражается скорбь по умершему? Причитают ли над ним?
5. Какие действия совершаются в доме сразу после смерти человека? (закрывают ли зеркала, останавливают ли часы, зажигают ли лампаду, ставят ли стакан с водой). Как объясняют смысл этих действий?
6. Готовят ли заранее смертную одежду? Какую?
7. Различается ли чем-либо смертная одежда людей разного возраста (молодых, пожилых), есть ли особенности в смертной одежде не вступивших в брак молодых людей?
8. Обмывают ли умершего? Кто (родственники, посторонние люди)? Каков ритуал обмывания, как объясняется его необходимость?
9. Что делают с остатками воды и предметами, употребившимися для обмывания (с мылом, посудой, гробом и т. д.)?
10. Заготавливают ли гроб при жизни?
11. Считают ли, что покойный «все слышит», когда в доме происходят приготовления к похоронам? До какого периода он способен осознавать происходящее вокруг него?
12. Оставляют ли умершего одного в доме или нет? Почему?
13. Приглашают ли кого-нибудь читать псалтырь, молитвы у умершего? Кого? Делают ли это, если умерший — неверующий? Как объясняют необходимость этого? Ставят ли в головах умершего горящие свечи?
14. Кладут ли в гроб умершему какие-либо бытовые пред-

- меты (носовой платок, расческу, мыло, иголки, нитки и т. п.)? Кладут ли «венчик» и «рукописание»?
15. На какой день после смерти хоронят? В какое время дня? Кем определяется день и час похорон?
 16. Какие формы прощания с умершим до выноса его из дома?
 17. Устраиваются ли поминки до выноса умершего из дома?
 18. Совершаются ли какие-либо магические действия при выносе гроба из дома?
 19. Отпевают ли умершего в церкви? Практикуется ли заочное отпевание?
 20. Кому полагается нести гроб? Есть ли какие-нибудь представления об этом? Какие правила соблюдаются при несении гроба?
 21. Принято ли ставить на некоторое время гроб (для прощания с покойным) у дома прежде чем направляться на кладбище?
 22. Везут ли (на чем) гроб на кладбище?
 23. Оставляют ли что-либо на могиле (саи, жерди, полотенце, еду, питье)?
 24. Раздают ли подарки «первым встречным»? Какие? Для чего это делается?
 25. Работает ли контора ритуальной службы? Какие виды услуг она выполняет (изготовление гроба, венков, траурных лент, обеспечение цветами, автобусом, духовым оркестром и т. п.)?
 26. В каких формах проходит гражданская панихида и где — в доме умершего или на кладбище? Кто берет на себя организацию траурного митинга?
 27. Какова в целом роль трудового коллектива, где работал покойный, в проведении похорон и поминок?
 28. Создается ли трудовым коллективом комиссия по проведению похорон? Чем она занимается (оформление документов, заказывание транспорта, траурной музыки, услуг на кладбище, организация торжественной траурной панихиды)?
 29. Кто выкапывает могилу (родственники, друзья, нанятые посторонние люди)?
 30. Принято ли бросать в могилу при погребении горсть земли, деньги, платки и т. п.? Кладут ли на могильный холм цветы, венки?
 31. Когда ставят надгробный памятник? В день похорон или позднее? Какова форма надгробья (деревянный крест, каменная или бетонная стела и т. п.)? Чем опре-

деляется форма надгробья — традицией, вкусом родственников, стандартами изготовителей?

32. Устраиваются ли поминки в день похорон, на 9-й и 40-й дни, через полгода, в годовщину? Кто участвует в организации поминок? Ходят ли в эти дни на кладбище? Готовят ли для поминания специальные блюда (кутью, блины, квас, особые пироги и т. п.)? Ставят ли на стол прибор для души умершего?
33. Устраивают ли в какой-либо форме поминки на пасху, на троицу, в родительскую субботу, в другие дни?
34. Поминаются ли умершие родственниками в церкви?
35. Соблюдается ли траур родственниками покойного? В каких формах?
36. Отмечается ли общий день поминовения всех усопших? Как он проходит? Когда?
37. Бывает ли коллективная уборка кладбища? В какое время года? Кто ее организует?
38. Как чтится память воинов, погибших в Великой Отечественной войне, партизан, жертв фашистских репрессий, воинов-интернационалистов? Сложился ли устойчивый церемониал? Какой?



И. В. Власова

ПРОГРАММА ДЛЯ СОБИРАНИЯ СВЕДЕНИЙ ПО ВОПРОСАМ:

**«КРЕСТЬЯНСКАЯ ОБЩИНА И СЕМЬЯ.
СТРУКТУРА И СОСТАВ ОБЩИННЫХ
И СЕМЕЙНЫХ КОЛЛЕКТИВОВ.**

**ПОЗЕМЕЛЬНЫЕ И ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ»
(НА ПРИМЕРЕ ОБЛАСТЕЙ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА)**

Община

- I. Наличие общины. Ее тип в конце XIX — начале XX в. Община и сельское общество. «Мир»-сход и его соотношение с типом общины. Земельный фонд общины. Смежность угодий, чересполосица (междудеревенская, внутридеревенская), крестьянские наделы, Со-

хранение захватного пользования землей, его соотношение с общинным. Коллективные объединения в общине: состав, характер деятельности, основание совместного хозяйства (традиция; необходимость объединения). Вид объединения: совместное хозяйство в виде или помощь в труде.

Специфика общины по районам в зависимости от хозяйственного районирования (объединения в земледельческой, промысловой зоне и т. п.) и в зависимости от состава местного населения: 1) сословного состава (для дореформенного времени у государственных, помещичьих, монастырских крестьян); 2) конфессионального состава (у приверженцев официального православия, у старообрядцев).

II. Поземельные функции общины.

1. Перераспределение земельных угодий.

Крестьянские наделы и их определение «миром»: принцип надела в разные исторические периоды (по числу рабочих рук, по числу мужских душ, по едокам и т. д.). Земельные переделы: сроки, принцип переделов. Переделы и пользование пашнями-росчистями и пожнями: ограничения в их пользовании (сроки, место) или запреты, включения их в переделы. Выявления излишков или недостатка наделной земли, наделение землей в этих условиях.

Пустоши: раздача их общиной или захват. Росчисти: разрешение на них общины, ограничение во времени, поступление в передел. Выморочные участки: наследование или поступление в передел. Выбылые участки: превращение их в пустошь или запуск в обработку (коллективную, индивидуальную). Пользование льготными и арендными участками и надзор общины. Разрешение покупки, аренды земель в общинном фонде, в казне, в частном владении. Отводы земель при подселениях и семейных разделах. Сохранение или ликвидация коллективных хозяйств при разделах

Специфика переделов и различных земельных перераспределений по зонам (отсутствие переделов в промысловых районах) и в местах с разным землеванием (особенно в местах с вотчинным землеванием).

2. Существование отчуждений угодий в условиях общины и земельных переделов. Виды отчуждений. Сохранение при отчуждениях тех или иных прав распо-

ряжения земель по обычному праву (пользование росчистями, пожнями, покупными участками). Сохранение отчуждений во второй половине XIX и особенно в начале XX в.

3. Регулирование общиной полеводства на угодьях. Сев, жатва, выпас скота, сенокошение. Работы на угодьях: сроки работ, обязательность севооборотов на трехпольных пашнях, очередность использования присельных и других угодий.
4. Крестьянское землеобеспечение. Степень обеспечения земель крестьян. Выделение слоев среди крестьянского населения по обеспечению земель.

III. Разрушение общины.

«Столыпинские хутора», их распространенность в районах в начале XX в., их землепользование. Революция 1917 г. и земельная реформа Советской власти. Разрешение для крестьян свободного выбора любой формы землепользования. Община, хутора (выселки) послереволюционного времени, первые коллективные хозяйства (коммуны, артели, совхозы, товарищества). Землепользование общин, хуторов, коллективных хозяйств, соотношение коллективного и индивидуального пользования. Разрушение общинного и хуторского землепользования при коллективизации. Новая система хозяйства и распределение земель.

Семья

I. Типы семей.

1. Форма семьи: малая, неразделенная, их варианты. Численный состав в разных формах семей. Их структура: число поколений, степень родства (прямое, боковое), свойство. Наличие дальних родственников и неродных в семье. Семейные объединения как хозяйственные единицы в прошлом.
2. Различия типов семьи в прошлом у разных категорий населения: у государственных, помещичьих крестьян в первой половине XIX в., у разных слоев крестьянства в конце XIX — начале XX в. (кулаков, середняков, бедноты). Различия по форме семей (особенно — наличие семей неразделенных), по числу членов, структуре.
3. Локальные различия типов семей. Степень распространенности форм семьи в различных местностях в зависимости от социально-экономического развития,

хозяйственной роли районов (крестьянская семья в земледельческих, промысловых районах).

II. Историческое прошлое семьи в каждом районе, условия ее формирования и развития, связь с социально-экономической и общественной жизнью.

1. Семья и заселение края.

Внешние и внутренние источники роста семей и поселений в разные периоды. Роль миграций населения, внешних и внутренних. Известия о первичных селениях, их основателях. Образование заимок, их рост и превращение в деревни и другие типы селений (первоначально однофамильные). Переходы в новые места и подселения к родственникам, превращения однофамильных селений в неродственные. Фамильное гнездо и «чужеродные элементы». Их соотношение в хозяйственной роли, в землепользовании, общественной жизни. Условия сложения семей, их типов в период капитализма: роль миграций и роста товарно-денежных отношений. Сложение семей в последующие периоды — столыпинской реформы, революции 1917 г. и колхозного строительства: хуторское расселение, выход из общины и разделы семей; революционное землеустройство — коммуны, хутора и общины и семейные разделы; коллективизация, сселения и семья.

2. Семья и крестьянская община.

Объединения семей родственных и неродственных в крестьянские общины. Общинное землепользование и землепользование дворов — семей: характер владения и пользования угодьями, обеспечение земель, захватное пользование землей и община, земельные переделы и наделение семей землей. Мирские общественные работы и помочи семей. Совместные общинные праздники (трапезы и т. п.). Коллективные объединения, артели (промысловые, кустарные), участие в них общины и семьи. Социальные слои крестьян и общины: зажиточное крестьянство и «мир».

3. Разделы семей и община.

Формы разделов в разные периоды. Участие общины в разделах (см. раздел об имущественном и правовом положении членов семьи).

4. Крестьянская община и религиозная община (для мест со старообрядческим населением). Их соотношение, или совпадение, их роль в семейной и общественной жизни.

III. Внутренний строй семьи и семейные отношения с учетом формы и структуры семьи, социальной среды.

Семейное хозяйство и собственность. Усадьба, характер построек на усадьбе и пользование ими семьей: размещение членов семьи в доме. Разделы и жилище (полные, частичные разделы).

Члены семьи и их функции. Глава семьи и остальные члены. Роль женщин в семье. Дети. Зятя, невестки. Вдовы. Приемыши: зятя и мужа—примаки, усыновленные дети. Роль каждого члена семьи в хозяйственной и всей внутрисемейной жизни. Половозрастное разделение труда в семье. Семейный досуг.

IV. Семейно-имущественные отношения в крестьянской среде. (Наследование, семейные разделы.)

1. Местное обычное право в вопросе наследования общего хозяйства и имущества семьи. Как предусмотрено обеспечение функционирования хозяйства-двора при наследовании имущества? Обеспечение существования нетрудоспособных или несамостоятельных членов семьи. Разграничение общего хозяйства и личного имущества при наследовании.
2. Права каждого члена семьи при выделах. Права мужчин: доли отца, сыновей (при разделах отцовских, братских семей). Права вдов-матерей: а) по смерти мужа; б) при наличии взрослых сыновей; в) в случаях примачества мужей или зятьев.
3. Права владения общинной землей и принципы ее раздела при семейных выделах. Равные и пропорциональные разделы с учетом состава семей и их тягоспособности. Выдел вдов с детьми мужского пола с учетом прав будущих работников-детей; местный принцип выдела вдов с детьми женского пола. Примачество, права примачков на хозяйство, землю, в том числе права престарелых родителей, незамужних членов женского пола на наследование имущества и земли по местному обычному праву. Нетрудоспособные члены семьи, обеспечение их жизни при разделах земли и семейного имущества.
4. Личное имущество и права на него членов семьи. А) приданое: обеспечение им дочерей, по смерти отца — сестер братьями. Наследование приданого: по материнской линии; при отсутствии наследников-женщин — мужу. Б) Одежда. Личная (особенно, праздничная), непоступление ее в раздел. В) Отход

и заработки. Личные заработки, непоступление их в раздел.

5. Наследование без наследников. Роль завещания. Непоступление тяглой земли в наследование по завещанию. Наследование купленной земли (личной собственности) по завещанию (возможно, женщицами).

V. Смешанные браки.

Смешения сословные, конфессиональные, этнические. Условия появления таких браков. Степень смешений. Права членов семей в смешанных браках, их внутренние отношения.

VI. Системы родства.

Терминология родства и свойства и семейно-родственные связи. Связь с историей семьи, с общественным строем, экономическими и социальными моментами. Связь с местными условиями развития семьи, с обычаями и брачными нормами. Отражение формы семьи в терминологии. Термины родства и имущественное, правовое положение лица. Роль родственников и свойственников в общественной, хозяйственной и внутрисемейной жизни в случаях прямого родства, бокового и свойства. Общественные работы и помочи и участие в них родственников и свойственников. Их роль в объединениях хозяйственных, промысловых и т. п. «Мир» и проявления семейно-родственных отношений. Семейные обряды и роль родственников и свойственников в них. Свадьба, свадебные чины. Крестины, крестные родители. Кумовство. Участие родственников в похоронном обряде. Состав участников обряда (постоянный в селении, либо особый для каждой семьи), их связь с членами семьи, роль в обряде, в повседневной жизни семьи.

Досуг семьи. Воспитание детей. Роль в них родственников и свойственников.

Понятие родства и свойства и круг признаваемых родственников в разной социальной среде, в разных поколениях.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГО – Архив Географического общества СССР
АИЭ – Архив Института этнографии АН СССР
АЛОИЭ – Архив Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР
АС – Архангельский областной словарь. М., 1985. Вып. 2
ВЭО – Вольное экономическое общество
ГАОО – Государственный архив Омской области
ГАПО – Государственный архив Пермской области
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГМЭ – Государственный музей этнографии народов СССР
ГПБ – Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград)
ГПНТБ – Государственная публичная научно-техническая библиотека
Даль – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980
ДРЕИРЯ – Картоотека древнерусского словаря Института русского языка АН СССР
ЖМГИ – Журнал Министерства государственных имуществ
ЖС – Живая старина
ЗЗСОРГО – Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества (Омск)
ИЗСОР ГО – Известия Западно-Сибирского отдела Русского географического общества
ИКОК – Известия Курского общества краеведения
ИОРЯС – Известия Общества русского языка и словесности. СПб.
ИРЛИ – Институт русского языка и литературы АН СССР
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
ЛЮААН – Ленинградское отделение Архива АН СССР. М.; Л.
ЛЮИИ – Ленинградское отделение Института истории СССР АН СССР
ЛОИЭ – Ленинградское отделение Института этнографии АН СССР
МАЭ – Музей антропологии и этнографии АН СССР
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.
МГОВЭ – Материалы городского отряда Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР
МЮОВЭ – Материалы южнорусского отряда Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР
МЮОКЭ – Материалы южнорусского отряда Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР
НА – Научный архив

- НА КОКМ – Научный архив Курского областного краеведческого музея
- ОЛЕАЭ – Общество любителей естествознания, антропологии, этнографии
- ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости
- ПОКМ – Пермский областной краеведческий музей
- РГО – Русское географическое общество
- РЕВ – Рязанские епархиальные ведомости
- РОКМ – Рязанский областной краеведческий музей
- СА – Советская археология
- СНГ – Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда / Сообщ. В. Н. Чернышев. СПб., 1900
- СОАН – Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. А. Подвысоцкий. СПб., 1885
- СО АН СССР – Сибирское отделение Института этнографии АН СССР
- СООН – Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. Г. И. Куликовский. СПб., 1898
- СР – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанской обл.). М., 1969
- СРНГ – Словарь русских народных говоров
- СС – Смоленский областной словарь / Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1914
- СЭ – «Советская этнография»
- ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР
- УЗ КГПИ – Ученые записки Курского государственного педагогического института
- УЗ РГПИ – Ученые записки Рязанского государственного педагогического института
- ЦГАДА – Центральный государственный архив древних актов (Москва)
- ЦГИА – Центральный государственный исторический архив (Ленинград)
- ЦГИА – Центральный государственный исторический архив СССР
- ЧМ – Чердынский музей
- ЧОИДР – Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете
- ЭАОИРК – Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края
- ЭО – Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
<i>Громыко М. М.</i> СЕМЬЯ И ОБЩИНА В ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ КРЕСТЬЯН XVIII—XIX ВВ.	7
<i>Власова И. В.</i> ОБЩИНА И ОБЫЧНОЕ ПРАВО У РУССКИХ КРЕСТЬЯН СЕВЕРНОГО ПРИУРАЛЬЯ (XVII—XIX ВВ.)	24
<i>Тулъцева Л. А.</i> ОБЩИНА И АГРАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ РЯЗАНСКИХ КРЕ- СТЬЯН НА РУБЕЖЕ XIX—XX ВВ.	45
<i>Шмелева М. Н.</i> ТРАДИЦИОННЫЕ БЫТОВЫЕ СВЯЗИ СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ СЕМЬИ У РУССКИХ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЦЕНТРАЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ РСФСР)	63
<i>Рабинович М. Г.</i> К СТРУКТУРЕ БОЛЬШОЙ СЕМЬИ У РУССКИХ ГОРОЖАН В НАЧАЛЕ XVIII в. (ПО МАТЕРИАЛАМ г. УСТЮЖНЫ ЖЕЛЕЗНОПОЛЬСКОЙ)	84
<i>Сафьянова А. В.</i> ВНУТРЕННИЙ СТРОЙ РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ СЕМЬИ АЛ- ТАЙСКОГО КРАЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧА- ЛЕ XX в. (ВНУТРИСЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ДОМАШНИЙ УКЛАД, ДОСУГ)	91
<i>Липинская В. А.</i> НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ КАЛЕНДАР- НЫХ ОБРЯДАХ И ПРАЗДНИКАХ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЙСКОГО КРАЯ	111
<i>Листова Т. А.</i> РУССКИЕ ОБРЯДЫ, ОБЫЧАИ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОВИВАЛЬНОЙ БАБКОЙ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX—20-е ГОДЫ XX в.)	142
<i>Чижикова Л. Н.</i> СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КУР- СКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.	171
<i>Критска-Иванова Е. Ф.</i> ТИПОЛОГИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ РУССКОГО СВАДЕБНОГО ОБ- РЯДА И ФОЛЬКЛОРА В БОЛГАРИИ (СЕЛА ТАТАРИЦА И КАЗАШКО)	198

<i>Гусева С. М.</i> ПРОБЛЕМЫ ТРАДИЦИОННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ СВАДЬБЫ	221
<i>Лебедева А. А.</i> ЗНАЧЕНИЕ ПОЯСА И ПОЛОТЕНЦА В РУССКИХ СЕМЕЙ- НО-БЫТОВЫХ ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ XIX—XX ВВ.	229
<i>Кремлева И. А.</i> ОБ ЭВОЛЮЦИИ НЕКОТОРЫХ АРХАИЧНЫХ ОБЫЧАЕВ У РУССКИХ	248
<i>Дурасов Г. П.</i> ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОБИХОДОМ СКОТА В СЕЛЬ- СКОЙ ОБЩИНЕ КАРГОПОЛЬЯ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.	265
<i>Слепцова И. С.</i> СБОР МАТЕРИАЛОВ ПО РУССКИМ НАРОДНЫМ ИГРАМ НАУЧНЫМИ ОБЩЕСТВАМИ РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛО- ВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.	282
<i>Листова Т. А.</i> ПРОГРАММА СБОРА МАТЕРИАЛА ПО ОБЫЧАЯМ И ОБ- РЯДАМ, СВЯЗАННЫМ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА	292
<i>Кремлева И. А.</i> ПРОГРАММА СБОРА МАТЕРИАЛА ПО ПОХОРОННО-ПО- МИНАЛЬНЫМ ОБЫЧАЯМ И ОБРЯДАМ	307
<i>Власова И. В.</i> ПРОГРАММА ДЛЯ СОБИРАНИЯ СВЕДЕНИЙ ПО ВОПРО- САМ: «КРЕСТЬЯНСКАЯ ОБЩИНА И СЕМЬЯ. СТРУКТУРА И СОСТАВ ОБЩИННЫХ И СЕМЕЙНЫХ КОЛЛЕКТИВОВ. ПОЗЕМЕЛЬНЫЕ И ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ» (НА ПРИМЕРЕ ОБЛАСТЕЙ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА).	326
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	332

Научное издание

Русские:
семейный
и
общественный
быт

Утверждено к печати
ордена Дружбы народов
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
АН СССР

Редактор издательства

С. Н. Романова

Художник

Ф. Н. Буданов

Художественный редактор

И. Д. Богачев

Технический редактор

Т. С. Жарикова

Корректоры

В. А. Бобров, Т. П. Вдов

ИБ № 8945

Сдано в набор 21.11.88.

Подписано к печати 16.03.89.

Формат 84×108^{1/32}

Бумага типографская № 1

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 17,6. Усл. кр. отт. 20,27

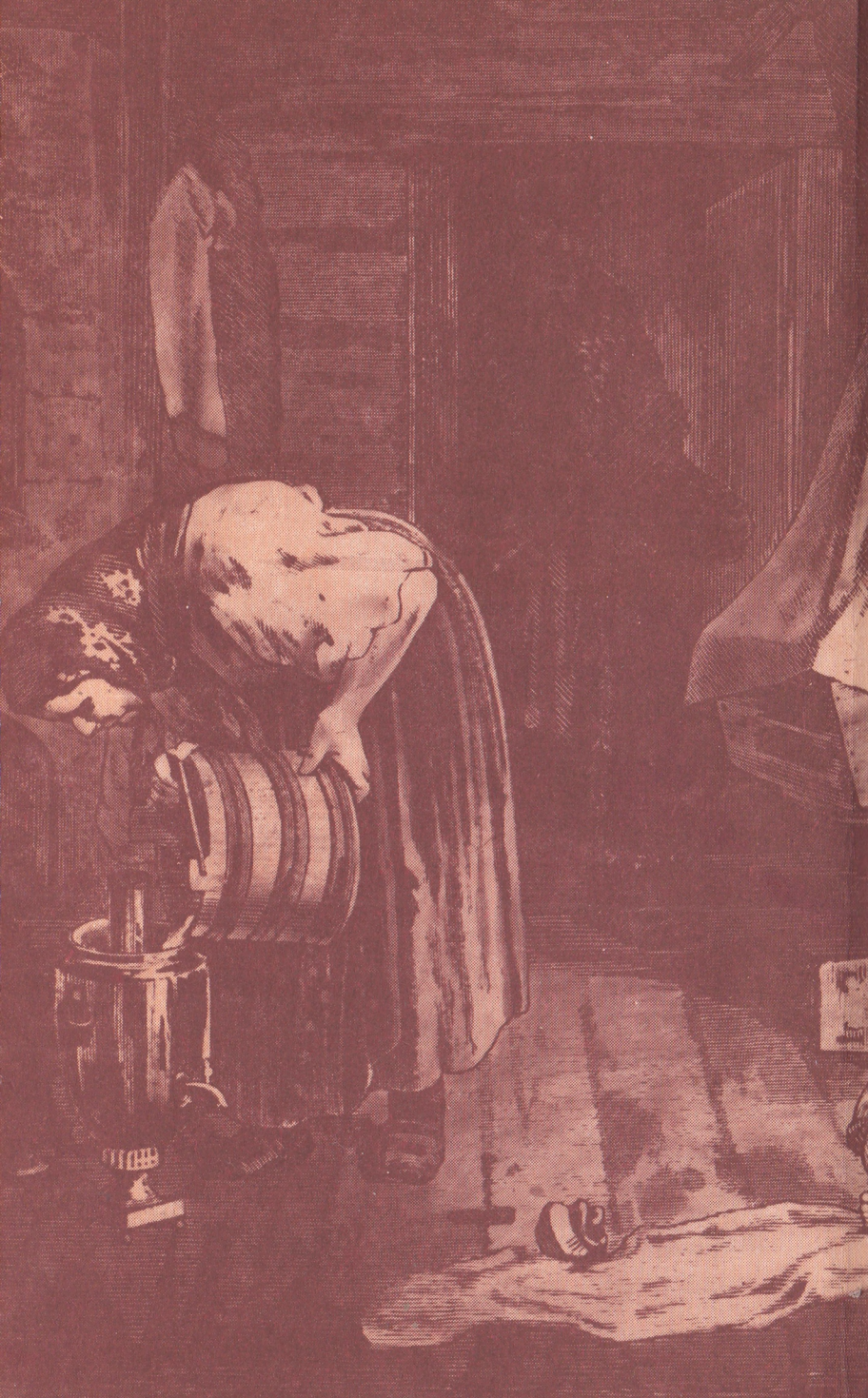
Уч.-изд. л. 20,5

Тираж 33 000 экз. Тип. зак. 2417

Цена 1 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.







*Взгляните на русского крестьянина:
есть ли тень рабского унижения
в его поступи и речи?
О его смелости и смысленности
и говорить нечего.
Переимчивость его известна.*

*А. С. Пушкин. Собр. соч. в 10-ти т.
1981, т. VI, с. 195*