

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
АЛТАЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ ОБРАЗОВАНИЯ  
ИМЕНИ В.М. ШУКШИНА



**Е.А. Коляскина**

# **ЖЕНЩИНА И МУЖЧИНА В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ АЛТАЯ**



Бийск  
АГАО им. В.М. Шукшина  
2015



Исследование осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда, проект № 11-31-00307

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского  
гуманитарного научного фонда, проект № 15-01-16094

**УДК 39**  
**ББК 63.5**  
**К 62**

Научный редактор:  
доктор исторических наук, профессор АлтГПУ М.А. Демин (г. Барнаул)

Рецензенты:  
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИАЭ СО РАН  
Е.Ф. Фурсова (г. Новосибирск);  
кандидат исторических наук, доцент АГАО Л.А. Явнова (г. Бийск)

**Коляскина, Е.А.**

**Женщина и мужчина в русской деревне Алтая [Текст]:** монография  
/ Е.А. Коляскина; под ред. М.А. Демина. – Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО»,  
2015. – 296 с., ил.

ISBN 978-5-85127-860-0

Монография посвящена гендерным стереотипам, а также связанным с ними социальным практикам русских старожилов и переселенцев Алтая, распространенным во второй половине XIX – первой половине XX в. Предметом исследования стали деторождение и родительство, брак и супружество, телесные практики, хозяйственная сфера. Работа основана на значительном объеме полевых этнографических материалов, архивных и других источников, характеризующих женщину и мужчину в традиционной культуре русского населения Алтая и трансформационные процессы второй половины XX в.

Книга будет интересна как специалистам (историкам, этнографам, фольклористам, культурологам, краеведам), так и всем интересующимся русской традиционной культурой и историей Алтая.

ISBN 978-5-85127-860-0

© Е.А. Коляскина, 2015

# Оглавление

Введение.....	4
<b>Глава I. Деторождение и родительство.....</b>	<b>10</b>
1.1. «Дар божий»: плодородие и деторождение.....	10
1.2. «Сырая»: месячный цикл и беременность.....	24
1.3. «Мамынька да тятенька»: взаимоотношения родителей и детей.....	45
<b>Глава II. Брак и супружество.....</b>	<b>64</b>
2.1. «По себе мерили»: брачный выбор.....	64
2.2. «Жених да невеста»: обретение статуса мужа и жены.....	85
2.3. «Под правым крылышком»: брак и взаимоотношения супругов.....	100
<b>Глава III. Телесные практики.....</b>	<b>115</b>
3.1. «Огонь и полымя»: любовь и сексуальность.....	115
3.2. «Тело грешное мое»: телесность.....	144
3.3. «Баски люди»: красота и привлекательность.....	155
<b>Глава IV. Хозяйственная сфера.....</b>	<b>167</b>
4.1. «Хозяйка и хозяин»: власть и собственность.....	167
4.2. «Баба в доме – мужик в пригоне»: гендерное разделение труда.....	183
4.3. «Господи, благослови меня»: регламентация хозяйственной деятельности.....	200
4.4. «Красный угол/бабья куть»: гендерная семантика пространства.....	212
Заключение.....	225
Список сокращений.....	234
Приложения.....	235

## Введение

В современном обществе проявляется устойчивый интерес к гендерной проблематике, особенно мужским и женским образам, ролям, вопросу реализации гендерного равенства. Трансформации постсоветского периода несут новую систему межличностных коммуникаций, в том числе и между полами, изменяется содержание понятий «феминность» и «маскулинность». В связи с этим представляется актуальной реконструкция гендерных стереотипов в традиционном русском обществе и деревне переходного периода, что позволит раскрыть категории, в которых осмысливались женщина и мужчина в русской культуре, выявить факторы, их формировавшие и влиявшие на трансформацию образов.

Гендерная теория исходит из того, что различия между мужчиной и женщиной определяются социализацией и распределением социальных ролей в обществе. У каждого народа существует набор культурных ожиданий, определяющих те модели поведения, которым должны следовать представители каждого пола – гендерные роли.

Гендерные стереотипы и связанные с ними социальные практики восточных славян и русских, в частности, привлекли внимание отечественных этнографов еще до того, как закрепилось в отечественном научном обороте понятие гендер. Данная проблематика затрагивалась в рамках исследования символики (Н.Ф. Сумцов, Д.К. Зеленин, Е.Г. Кагаров, Н.И. Гаген-Торн, Б.А. Рыбаков, И.М. Денисова), традиционных представлений (А.И. Алмазов, Б.А. Успенский, И.С. Кон, Т.А. Агапкина, Д.А. Баранов, Е.Л. Мадлевская, Л.М. Русакова, Н.Е. Мазалова, В.А. Москвина и другие), ритуала (В.Я. Пропп, Н.П. Гринкова, Т.А. Бернштам, А.К. Байбурин, Н.В. Зорин), материальной культуры (Г.С. Маслова). В схожем контексте представлений о мужчине и женщине исследователи изучали русских Западной Сибири (Н.А. Миненко, М.М. Громыко, П.Е. Бардина, В.А. Зверев, О.Н. Шелегина, Л.И. Шерстова, В.А. Москвина, М.А. Жигунова, Е.Ф. Фурсова, Г.В. Любимова, Л.М. Русакова) и Алтая (Е.Э. Бломквист, Н.П. Гринкова, В.А. Липинская, Л.А. Явнова, О.В. Голубкова, А.В. Курсакова (Богочанова), И.В. Куприянова).

В 1990-е гг. ряд отечественных историков и этнографов обратились к изучению «женской» проблематики (Т.Б. Щепанская, Н.Л. Пушкарева, Т.А. Агапкина, Т.А. Листова, Г.И. Кабакова, И.В. Власова). Особенно много внимания было уделено репродуктивному поведению, в частности, – материнству. Специальное исследование положения женщины у русских Алтая было сделано еще в 1970-х гг. (В.А. Сафьянова). «Мужская» тема как предмет отдельного рассмотрения осваивалась не так активно (В.В. Головин, А.Ф. Некрылова, И.С. Кон).

В настоящее время в российской этнологии происходит активное изучение гендерной проблематики, одним из показателей этого стала публикация энциклопедии «Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре». Выходят в свет такие издания, как «Гендер и религия»; «Мужской сборник», монографические труды по данной тематике (Н.Л. Пушкарева, Л.Н. Денисова, О.С. Солодянкина, Н.Х. Орлова, А. Роткирх). В Институте этнологии и антропологии РАН функционирует сектор этногендерных исследований, ежегодно проходят конференции Российской ассоциации исследователей женской истории, «гендерные» секции стали неотъемлемой частью работы Конгрессов этнографов и антропологов России.

В западной науке развитие гендерных исследований происходит очень активно, и сейчас эта сфера является устоявшейся частью различных гуманитарных наук, в том числе истории, культурной и социальной антропологии (М. Девулт, Ш. Ортнер, Р. Рейтер, Г. Рубин, Дж. Хубер).

Таким образом, на сегодняшний день проанализированы отдельные аспекты традиционных стереотипов и практик русских, касающихся прокреативной, личной и хозяйственной сфер жизни женщины, и в меньшей степени – мужчины. Вместе с тем гендерные стереотипы и связанные с ними социальные практики в традиционной культуре русских Алтая второй половины XIX – первой половины XX в. не являлись предметом специального научного изучения.

В исследуемый период на территории Алтая проживало несколько групп русских: две самые большие из них – старожилы и переселенцы. Вопрос о критериях выделения этих групп в

современной науке является дискуссионным. Мы придерживаемся распространенного в литературе определения старожилов как потомков русского населения, поселившегося на Алтае до середины 60-х гг. XIX в. Они преимущественно утратили воспоминания о первоначальной родине своих предков, причислив себя к коренным обитателям здешних мест. Переселенцы прибыли в регион из губерний европейской части страны во второй половине XIX – начале XX в. и сохраняли в той или иной степени воспоминания о местах выхода<sup>1</sup>. В основе данного разделения лежит самоидентификация названных групп русского населения.

Среди старожилов выделяют неоднородные в конфессиональном, этнокультурном и социальном плане группы крестьянского населения: челдоны (чалдоны), «поляки», кержаки, австрийцы, поморцы, каменщики и представители казачества.

Казаки в силу особенностей своего жизненного уклада составляли достаточно обособленную этнокультурную группу русских старожилов Алтая. Бергалы в свою очередь являлись потомками горнозаводских рабочих, проживавшими рядом с казенными заводами.

Переселенцев старожилы называли «россейские» или по местам выхода – «воронежские», «вятские», «курские» и т.д. До 1865 г. самостоятельное переселение на земли, принадлежавшие Кабинету Его Императорского Величества, в состав которых входил и Алтай, было запрещено. В 1865-1905 г. шло санкционированное государством, но стихийное крестьянское заселение кабинетских земель Алтая. Следующий этап освоения края был связан со столыпинской аграрной реформой. За исследуемый период последняя крупная переселенческая волна в регионе пришлась на 1920-е гг.

Хронологические рамки работы обусловлены особенностями

---

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С. 18; Золотова Т.Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX в.). Омск, 2002. С. 8; Фурсова Е.Ф. Календарная обрядность восточнославянских народов в Приобье, Барабе и Кулунде: межкультурные взаимодействия и трансформации первой трети XX века : автореф. дис... д-ра истор. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2004. С. 18-22; Чуркин М.К. Взаимоотношения переселенцев и старожилов Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. в природно-географическом, социально-психологическом, этнопсихологическом аспектах : автореф. дис... канд. истор. наук : 07.00.07. Омск, 2000. С. 17; Шелегина О.Н. Адаптация русского населения в условиях освоения Сибири. Социокультурные аспекты. XVIII – нач. XX в. М., 2002. С. 20-21.

ми формирования и эволюции русского населения в регионе. Нижняя временная граница – 60-е гг. XIX в. – является традиционным рубежом при исследовании культуры русского сельского населения края. С этого времени Алтай стал активно заселяться, завершилось формирование старожильской и началось складывание переселенческой группы. В этнографическом плане вторая половина XIX – первая треть XX в. – время относительно стабильного функционирования традиционной (доиндустриальной) культуры у русских, проживавших в сельской местности. Исследование уклада жизни русских старожилов и переселенцев Алтая до середины XX в. позволяет реконструировать трансформационные процессы, происходившие под влиянием коллективизации и Великой Отечественной войны.

Территориальные рамки работы охватывают Бийский, Змеиногорский и южную часть Барнаульского округа Томской губернии, входивших на 1896 г. в Алтайский округ<sup>1</sup>. В современной ситуации этот регион включает Алтайский край и прилегающие к нему районы Республики Алтай и Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан. Выбор территориальных рамок продиктован спецификой формирования русского населения на данной территории. Общими являлись и природные условия, благоприятные для земледелия, что делало район самым хлебородным из территорий Томской губернии<sup>2</sup>. Земли Верхнего Приобья были включены в состав Российской империи в начале XVIII в., их заселение первоначально шло медленно. Это способствовало складыванию группы русских старожилов и консервации их традиций. Первоначальная малонаселенность территории и труднодоступность некоторых районов делали регион привлекательным для последователей старообрядчества. По сведениям Д.Н. Беликова, на территории Бийского и Барнаульского уездов проживало наибольшее число старообрядцев Томской губернии<sup>3</sup>.

В основе монографии лежат интервью, записанные автором в 2001-2013 гг. в Бийском, Ельцовском, Кытмановском, Советском, Солтонском, Тогульском, Усть-Калманском, Чарышском, Шелаболихинском районах Алтайского края, Усть-Коксинском райо-

<sup>1</sup> Бородаев В.Б., Контев А.В. Исторический атлас Алтайского края. Барнаул, 2006. С. 102.

<sup>2</sup> Пупинцев Н.Д. Статистический очерк Томской губернии. Самара, 1892. С. 47.

<sup>3</sup> Беликов Д.Н. Томский раскол (исторический очерк от 1835 по 1880-е годы) // Известия Томского университета. Томск, 1900. Т. 16. С. 6.

не Республики Алтай и Шемонаихинском районе Восточно-Казахстанской области. В ходе экспедиций произведено фотокопирование семейных архивов информантов, включая фотографии, письма, дневники, родословные. Были сделаны фотоснимки бытовых сцен, предметов быта и одежды, распространенных в регионе в первой половине XX в. Собранные автором интервью дополнены материалами архива Лаборатории этнокультурных исследований Алтайской государственной академии образования имени В.М. Шукшина, собранные под руководством Л.А. Явновой в районах Алтайского края, и меморатами из архива Лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета.

В монографии использованы материалы, собранные в середине XIX – начале XX в. Н. Костровым, А. Белослюдовым, Е.И. Шавровым, А.И. Ховриной, М. Серебренниковым и др., которые в данный момент хранятся в архиве Русского географического общества. Интерес представляют полевые дневники и фотографии Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой, проводивших в 1927 г. этнографические исследования у бухтарминских старообрядцев (хранятся в архивах Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) и Российского этнографического музея, Музея истории Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена). Изучены воспоминания из коллекций районных музеев Алтайского края. В работе нашли применение этнографические заметки С.И. Гуляева и материалы «Общества любителей исследования Алтая», находящиеся в Государственном архиве Алтайского края. Интерес представляют записки А.И. Смирновой о деятельности женских активистов в сельской местности и о женском движении на Алтае в первое десятилетие советской власти, хранящиеся в Государственном архиве Алтайского края.

Существенно расширили источниковую базу работы алтайского писателя-публициста Г.Д. Гребенщикова, опубликованные этнографические описания старожильского населения Алтая из работ Б.Г. Герасимова, С.И. Гуляева, Н.А. Кострова, А.Е. Новоселова, М.В. Швецовы и др.

В монографии использованы документальные архивные материалы, представленные метрическими книгами второй половины XIX в., актовыми записями о браке 1925-1949 гг., уголов-



ными делами XIX в., докладной запиской и перепиской комитета по улучшению труда и быта женщин при Сибирском краевом исполнительном комитете за 1931 год.

Также были привлечены статистические данные о семейном положении, возрасте, половом составе, грамотности и другие сведения о жителях Алтая из фондов Государственного архива Российской Федерации, Российского государственного исторического архива, Государственного архива Алтайского края, Архивного отдела администрации г. Бийска.

# Глава I. Деторождение и родительство

## § 1.1. «Дар божий»: плодородие и деторождение

Рождение детей считалось смыслом жизни как женщины, так и мужчины. С народной точки зрения, дети составляли божье благословение, а бездетность считалась наказанием за грехи. Рождение детей воспринималось как проявление воли Бога, в таком случае русские Алтая говорили: «Бог (не) дал». «Дитенка не дал Бог... Наказал за что-то... Ни к чему вся жизнь выходит», – сетовал крестьянин – герой одного из рассказов Г.Д. Гребенщикова<sup>1</sup>. Отношение к деторождению как *божьему дару* нашло отражение в фольклорных сюжетах. Вот некоторые из них: «У одной женщины рук вот так не было, у нее вот здесь привязанный был ребенок, она брела через речку. Там сидит старый старичок... Он мулит [говорит – Е.К.] ей: «Доча, бери его, бери»... Она стала его брать, и у нее ручки появились, а это Бог сидел, да»<sup>2</sup>. В другой притче Бог простил многодетную женщину, нарушившую запрет о стирке белья в праздник<sup>3</sup>. По мнению уймонских староверов, вместе с ребенком Бог дает человеку и возможности для его содержания: «*Господь даст* ребенка, даст одежду и даст пищу. Как ребенок родится, и *Господь* ему сразу *нарекет*, не будет голодный, как и все будет жить и исть, и тебе даст. Вот у меня Верочка, например, инвалидка... Ну-ка, на нее купи-ка все, она сколько на дню раз писиет все... Ну вот люди и тащут на нее всю эту одежду, даже мешками высылают»<sup>4</sup>.

Дети для крестьянской семьи были желанны, семья без них считалась неполноценной, рождение здорового потомства являлось одной из целей брака. «Обери, Господи, все, только детей оставь», – гласила поговорка бухтарминских старообрядцев<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Гребенщиков Г.Д. Якуня-Ваня [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2007-2008. URL: <http://grebensch.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Бийский район, 2003, с. Новиково, Емельянова Н.Ф., 1927 г.р.

<sup>3</sup> Там же. Золотухина П.Д., 1919 г.р.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> Герасимов Б. В долине реки Бухтармы // ЗСПЗСОРГО. Семипалатинск, 1911. Вып. 5. С. 84.

Поэтому в брачном выборе большое значение придавали физическому здоровью молодых, особенно невесты: «Румяная невеста – хороший брак»; «Муж жену здорову любит...», – гласили поговорки русских старожилов Алтая<sup>1</sup>. Подобные утверждения встречаются и в материалах Европейской России XIX в.<sup>2</sup>

По мнению К.Э. Шумова и А.В. Черных, рассматривавших данную тему на примере русских Прикамья, способность осуществлять репродуктивную функцию являлась *определяющим качеством* в первую очередь жены<sup>3</sup>.

Отношение к плодородию как к важному явлению отразил комплекс символики в материальной культуре русских Алтая. В первую очередь это орнаментальные мотивы в виде дерева (фото 8) и женской фигуры (фото 4), отдельные и совмещенные изображения которых встречались в основном на текстильных изделиях старообрядцев<sup>4</sup>. Дерево жизни в мифологии многих народов связано с сотворением мира, происхождением человека. Свастика и ромб (фото 1-3, 5-7) были наиболее распространенными орнаментальными мотивами тканых украшений и вышивки русских Алтая, особенно старообрядцев. По одной из версий, гребенчатый ромб назывался *«роженица»*<sup>5</sup>. По другой – *«лягушка»* – зооморфный облик материнского чрева в русской

---

<sup>1</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 83; Жигунова М.А. Материалы по свадьбе сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2003. Вып. 5. С. 98; Куприянова И.В. Семейные обряды и обычаи // Залесовское Причумышье: очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 197; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй половине XIX – начале XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 94; АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; ПМА, 2003, Бийский район.

<sup>2</sup> Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997. С. 177.

<sup>3</sup> Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 177.

<sup>4</sup> Куприянова И.В. Орнаменты вышивки на тканях Солонешенского района // Солонешенский район: очерки истории и культуры. Барнаул, С. 194-195; Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989. С. 93; Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1997. С. 44.

<sup>5</sup> Абрамова О.А. Русская традиционная культура Алейского района Алтайского края. Барнаул, 2002. С. 69.

традиции<sup>1</sup> (один из универсальных символов плодovitости<sup>2</sup>), богиня в позе лягушки или рожавшей женщины<sup>3</sup>. Л.М. Русаковой была зафиксирована у «поляков» интерпретация, согласно которой данный символ являлся изображением совмещенных фигур мирового дерева и женщины<sup>4</sup>. В целом, ромб – восточнославянский символ плодородия, берущий свое начало в языческих верованиях<sup>5</sup>. Наибольшее сосредоточение символика плодородия получила в орнаментальной отделке свадебного костюма (фото 1), которая сохранялась у старообрядцев до начала XX в.<sup>6</sup> Таким образом, в исследуемый период на Алтае в большей степени она сохранялась в текстильных изделиях староверов.

Важность фертильности подчеркивает и множество обрядов продуцирующего характера, существовавших у русских Алтая. Например, языческий обычай старожилов во время Масленицы «курять» молодоженов в снег или обливать их водой<sup>7</sup>. Масленичные обряды расценивались и казаками как влияющие на потенцию их участников<sup>8</sup>. Смысл обряда «кумления» девушек на Троицу, фиксируемого у русских старожилов Алтая, особенно у кержаков<sup>9</sup>, по мнению В.Я. Проппа, заключался в приобщении женщин «к рожавшей силе земли»<sup>10</sup>. Магия плодородия лежала и в основе травистийных переодеваний, бытовавших у старожилов во время святок и свадьбы. Акциональные и вербальные практики, пронизывающие свадебный обряд второй половины XIX – первой трети XX в., должны были наделить новобрач-

<sup>1</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении : автореф. дис. ... канд. истор. наук : 07.00.07. СПб, 2000. С. 16-17.

<sup>2</sup> Баранов Д.А., Мадлевская Е.Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 115.

<sup>3</sup> Русакова Л.М. Указ соч. С. 93.

<sup>4</sup> Там же. С. 79.

<sup>5</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 180.

<sup>6</sup> Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского района // Солонешенский район... С. 261.

<sup>7</sup> Куприянова И.В. Календарная обрядность // Залесовское Причумышь... С. 220; Мотузная В.И. Календарная обрядность русского населения Солонешенского района // Солонешенский район... С. 302; Фурсова Е.Ф. Календарная обрядность восточнославянских... С. 27.

<sup>8</sup> Золотова Т.Н. Масленичные обряды сибирских казаков // Этнография Алтая... Вып. 5. С. 102.

<sup>9</sup> Мотузная В.И. Календарная обрядность русского... С. 305; АЛЭИ АГАО, 1999-2000, Красногорский, Петропавловский районы; ПМА, 2006, Тогульский район, ВКО.

<sup>10</sup> Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 140.

ных способностью к *обильному* деторождению. Согласно восточнославянской традиции, повсеместно новобрачных осыпали зерном, казаки – хмелем и маком. Хмель использовался воронежскими переселенцами во время ритуала «повивания» невесты (смены девичьих головного убора и прически на женские). Это растение также фигурировало и в свадебном фольклоре. Отвар хмеля применялся в родильной обрядности для сохранения роженицей способности к деторождению<sup>1</sup>. С языческих времен акт осыпания наделялся семантикой плодородия<sup>2</sup>, как и зерно, и хмель, которыми он производился<sup>3</sup>.

Свадебное дерево, использование которого в различных интерпритациях (наряженный березовый веник, елка, ветка калины, куст репейника) фиксируется практически на всей территории Алтая, являлось символом священного родового дерева<sup>4</sup>. Образ древа жизни – один из центральных мотивов свадебного фольклора. Во время благословения молодые становились на вывернутый овечий тулуп. Этот обычай считался магическим средством обеспечения плодородия женщины у различных народов<sup>5</sup>. Использование меха и злаков для пожелания плодородия сибиряками Томского края отмечено П.Е. Бардиной<sup>6</sup>. Употреблявшиеся в свадебном ритуале эсхрология и эротический фольклор наделялись карпогонической магией. Обязательными блюдами на свадебном пиру были «курник» (пирог с домашней птицей) и блюда из свинины. Существовал и обычай выкупать жареного гуся или петуха у молодых. Свинья и курица в русской традиции считались очень плодовитыми животными<sup>7</sup>. У российских переселенцев и «австрийцев» зафиксированы

---

<sup>1</sup> Курсакова А.В. Родильно-крестильная обрядность Бийского района // Бийский район: история и современность. Барнаул, 2005. Т.1. С. 179.

<sup>2</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. VIII. С. 171-176.

<sup>3</sup> Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: избранные труды. М., 1996. С. 178.

<sup>4</sup> Любимова Г.В. Образ дерева в свадебной обрядности старожилов и переселенцев Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1988. С. 410; Мадлевская Е. Свадебное деревце // Мужики и бабы : мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 549.

<sup>5</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной... С. 176; Чеснов Я.В. Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела. М., 2003. С. 19.

<sup>6</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 188.

<sup>7</sup> Шумов К.Э., Черных А.В. Указ. соч. С. 177.

свадебные приговоры и пожелания молодым многочисленного потомства: «Сколько пеньков – столько сынков, сколько кочек – столько вам дочек», «Полные сени деток» и т.д.<sup>1</sup> По заключению Г.И. Кабаковой, забота о потомстве занимала особое место среди свадебных пожеланий восточных славян<sup>2</sup>.

Продуцирующий смысл имели требования к месту и времени первой брачной ночи и самой свадьбы. Обычно постель стелила свекровь или мать невесты, у «поляков» – ряженая «родиха» (как бы беременная), т.е. женщины, успешные в материнстве. Таким образом, успех в деторождении от этих женщин должен был передаваться новобрачной. Традиция заключать браки зимой (70-80% браков) в том числе была связана с тем, что первенец в таком случае рождался осенью, за зиму мог подрасти, окрепнуть, и быть более защищенным от эпидемических заболеваний, всплеск которых приходился на лето<sup>3</sup>. Из магических актов карпогонического характера, также описанных еще Е.Г. Кагаровым<sup>4</sup>, в свадебном ритуале русских Алтая бытовали купание невесты в бане, поедание соли молодыми, использование палок (на выкупе невесты, ее брат держал скалку в руках), повсеместное разбивание посуды.

Практики продуцирующей магии, наполнявшие традиционную свадьбу русских Алтая, в 30-40-е гг. XX в. почти исчезают вместе с самим обрядом: «Свадьбу не играли, так только, съехались родня, посидели вечер, и все»<sup>5</sup>; «После войны какая там свадьба. Пиво маленько варили, и посидели, и вся свадьба»<sup>6</sup>.

Большую роль в традиционных представлениях крестьян Алтая играло православное учение о деторождении как оправдании и очищении греховных интимных отношений супругов: «Во чреве я опять ношу плод *грешной* моей плоти», – размышля-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; ПМА, 2003, 2005, Бийский, Солтонский районы.

<sup>2</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 175.

<sup>3</sup> Зверев В.А. Годовой круг деторождений в селениях Сибири: влияние природы, экономики и религии (вторая половина XIX – начало XX в.) // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 2. С. 33.

<sup>4</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной... С. 171-176.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Ново-Обинцево, Пушкарева Е.М.

ла казачка Елена – героиня повести Г.Д. Гребенщикова<sup>1</sup>.

Согласно восточнославянской традиции женское тело ассоциировалось с сосудом, отсюда происходит обычай, распространенный у всех этнокультурных групп русских Алтая, бить стакан или глиняный горшок на свадьбе после первой брачной ночи (целый, если невеста была девственницей, и поврежденный, если нет). Старообрядцы-поляки наливали вино родителям «честной» невесты из *бутылки*, наряженной в бордовое платье. «Австрийцы» в этом случае привязывали к бутылке красную ленту. Как сосуд, женский организм был «наполнен» определенным «запасом» детей, которых женщина в течение репродуктивного периода носила в себе. Данные представления нашли отражение в языке: «*понесла*» говорили о забеременевшей женщине; «*принесла*» – о родившей ребенка; «*скинула*» – о потерявшей; «*на себе пришло*», «*при себе имеешь*» – о регулах. Старожилы называли матку «*заложник*», т.е. место куда поместили, *заложили* ребенка. Поэтому в отношении деторождения использовались глаголы, означавшие *освобождение, выход*: «*пускала*» [на белый свет – Е.К.], «*выродила*», нередко добавляя «*всех, сколько было*». Старожилы полагали, что, если женщина сделает аборт, ее еще не родившиеся дети «сквозь ребра будут выглядывать»<sup>2</sup>.

Поскольку *долей* женщины и *задачей* мужчины считалось родить ребенка, данное событие влияло на их статус в крестьянском обществе. Особенно ярко это проявлялось в отношении женщины. Обычно со дня свадьбы и до рождения первенца ее называли «*молодой*», после – «*бабой*» и обращались полным именем. С появлением внуков женщину называли «*бабушка*» или «*бабка*». По мнению одного из информантов, обращения «*баба*», «*бабушка*» были более уважаемы в Сибири, нежели «*женщина*»<sup>3</sup>. Поморцы и казаки маркировали приобретение нового статуса изменением внешнего облика: у первых надевали *шапмуру* – женский головной убор – после рождения ребенка, а не во время свадебного обряда, как у представителей остальных этнокультурных групп русских Алтая; у вторых по-

<sup>1</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь (автобиографическая повесть) [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2007-2008. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Ново-Троицк, Кривошеева Е.Д.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Целинный район, с. Победа, Рыженко П.Ф.

сле рождения первенца вместо кос заплетали шишку. Первые роды в русской традиции играли роль посвячительных в статус «взрослых-семейных», в статус бабы и бабье сообщество<sup>1</sup>. Зависимость социального положения человека от осуществления репродуктивной функции свидетельствует о восприятии деторождения как особо важного явления в социальной жизни. Проведенный Н.П. Гринковой анализ женских возрастных категорий показал, что взаимосвязь деторождения и статуса женщины в обществе была характерна для русской традиции в целом<sup>2</sup>.

Реализация фертильной функции влияла и на статус мужчины в сельском обществе. Даже женившись взрослый сын продолжал оставаться частью отцовской семьи, его хозяйственной единицей. Чаще всего он становился самостоятельным домохозяйником после рождения детей. Сына выделяли из большой отцовской семьи, ставили ему дом, давали часть скота и инвентаря: «Как много внуков, отделяют старшего»<sup>3</sup>; «Они когда отделяли?! Как дети пойдут»<sup>4</sup>. Данная зависимость стала ослабевать к концу исследуемого периода с укреплением финансовой самостоятельности детей, благодаря работе в коллективном хозяйстве: «Мы жили в колхозной избе, отделились от своих»<sup>5</sup>.

С представлением о поре, благоприятной для начала осуществления репродукции женщиной, были связаны воззрения о возрасте, оптимальном для вступления в брак. Лексемы, употреблявшиеся для обозначения категории девушек, не вышедших в установленный традицией срок замуж, производны от понятия *старость* – «старая дева», «перестарка», и ее характеристик – «засиделая». Можно предположить качественную схожесть половозрастных групп «старые девы» и «старухи». Старухой в русской традиции считалась женщина после наступления климакса,

---

<sup>1</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 66; Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 151.

<sup>2</sup> Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту // СЭ. 1936. № 2. С. 30-31.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушено, Чернышова А.П.



т.е. которая уже не могла родить детей<sup>1</sup>, вероятно, по аналогии, у «старой девы» должны были быть проблемы с деторождением. Считалось, что свататься к такой девушке мог только вдовец, имевший детей и его целью, в первую очередь, было получить хозяйку в дом. Женщина, не реализовавшая свою фертильность, наделялась в представлениях русских Алтая магической силой, способной вызвать засуху, пожары, «порчу»<sup>2</sup>. Подобные воззрения были характерны для общерусской традиции<sup>3</sup>. От незамужних девушек и в особенности от старых дев беременность наиболее тщательно скрывали. Вероятно, успешное осуществление репродуктивной функции должно было вызывать зависть «неудачниц», которая и являлась главной причиной «уроков».

Многодетность для крестьян считалась нормой. Чем больше было детей в семье, тем впоследствии больше рабочих рук, необходимых в хозяйственных работах, и крепче опора в старости. Как пели старожилы в одной из свадебных песен: «Принеси-ка, Катеринушка, мне сына, что *при младости на потеху, а при старости на замену*»<sup>4</sup>. По воспоминаниям информантов, наличие пяти, а то и десяти детей в семье (фото 25) считалось во второй половине XIX – первой трети XX в. нормальным явлением. Информанты, создававшие семьи в 1930-1940-е гг., рожали уже трех – шестерых детей и считали этого достаточным. Семье уже не нужно было их «так много», как предыдущим поколениям, стало «воспитывать тяжело», «такая мода пошла».

Вместе с тем следует отметить, что отношение к деторождению у русских Алтая отличалось неоднозначностью. Появление ребенка в многодетной, бедной семье воспринималось как явление обременительное. Б.В. Герасимов записал у бухтарминских старообрядцев правило поведения для избегания чрезмерной многодетности: «С какого конца заходишь за стол, с того же и уходи, если будешь выходить с другого конца, много у тебя детей народится»<sup>5</sup>. По мнению исследователей, подобные представ-

<sup>1</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 68.

<sup>2</sup> Проезжий. С. Харловское, Змеиногорский уезд. «Мудреная порча» // Алтайский крестьянин. 1914. № 35. С. 19-20.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодёжь в обрядовой жизни... С. 75.

<sup>4</sup> Гуляев С. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. СПб., 1848. Т. 90, ч. 1. С. 29.

<sup>5</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 93.

ления существовали и у крестьян европейской части России<sup>1</sup>. В конце XIX в. М. Швецова отмечала, что для бергалов дети являлись большей частью обузой, поскольку помощь их в хозяйстве была ничтожной, а затраты на воспитание значительными<sup>2</sup>. Поздних детей называли «заскребышами», их рождения стыдились как свидетельства не утихших плотских страстей между почтенными родителями семейства<sup>3</sup>: «У меня мама в двадцать шесть рожала, а свекровка – в сорок два... Понесли их вместе крестить, папы моего сына и дядю... Священник-то потом сказал: «От молодого семени и племя-то хорошее, а от старого-то семени и племя плохое»... Дед чуть сквозь землю не провалился... Стыдно ему, неудобно»<sup>4</sup>.

Деторождение воспринималось как *нормальное* явление в жизни женщины, происходившее весь репродуктивный период. Алтайский писатель Г.Д. Гребенщиков в литературно-этнографических очерках нарисовал образ «*истощенной детьми*» крестьянской бабы конца XIX – начала XX в.<sup>5</sup> Согласно полевым материалам, рождение женщиной ребенка после сорока лет не являлось большой редкостью. Об этом свидетельствуют и архивные данные, так в 1928 г. в селах Бийского округа 8,1 % рожениц были в возрасте сорока и более лет<sup>6</sup>.

Рождение ребенка было частью повседневности, забеременев, женщина продолжала выполнять свои хозяйственные обязанности, которые также считались жизненно необходимыми. Если в семье хватало рабочих рук и жалели роженицу, то её освобождали от тяжелых физических работ. Обычно это зависело от состава семьи и царивших там отношений. В большой семье, где женскую работу могли перераспределить, это случалось чаще, чем в малой семье, где заменить женщину в хозяйстве было не кому. Поэтому у

<sup>1</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев. СПб., 1993. С. 264; Некрылова А.Ф., Головин В.В. Роль отца в традиционной народной педагогике // Мир детства и традиционная культура. М., 1994. С. 8.

<sup>2</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край // ЗСОРГО. Омск, 1898. Кн. 25-26. С. 11.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; ПМА, 2012, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, Казакова Ф.Р.

<sup>5</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2007-2008. URL: <http://grebensch.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008); Гребенщиков Г.Д. О деревенской бабе [Электронный ресурс] // Там же (дата обращения: 25.06.2008).

<sup>6</sup> Посчитано автором по: АОАБ. Ф. Р-127. Оп. 1. Д. 10. Л. 88.

переселенцев, у которых преобладали малые семейные коллективы, беременные женщины чаще продолжали работать в поле, нередко рожали прямо на полосе. Во второй половине XIX – первой трети XX в. зажиточные старожилы, например, бухтарминские старообрядцы и убинские казаки для выполнения полевых работ нанимали работников, поэтому женщины в основном занимались домашним хозяйством<sup>1</sup>. Все же работа «до последнего» дня беременности было характерна и для старожилок, и для переселенков: «Рожали сами, мать на поле, завернули в подол и принесли»<sup>2</sup>. А.В. Курсакова связала отсутствие традиции освобождать роженицу от хозяйственных обязанностей с отношением к деторождению как к обыденному явлению из-за многодетности крестьянских семей<sup>3</sup>. Считалось, что активность женщины во время беременности, в том числе и непосредственно в период схваток, способствовала легким родам. Т.Б. Щепанская связывает активную позицию беременной женщины с ее противостоянием роли «больной» и пассивной, навязываемой традицией<sup>4</sup>.

В 1930-1940-е гг. стало еще проблематичнее освободить беременную женщину от физической работы, как в быту, так и на производстве. Поскольку большие семьи практически перестали существовать, а политика коллективизации и Великая Отечественная война диктовали активное использование женского труда в сельском хозяйстве. Для этого периода типичны следующие рассказы информантов: «Когда я беременная была, я до самого последу, если лето. Последним беременная была, косила косой, а вечером родила. А самого первого – жала серпом, пришла, в ночь родила»<sup>5</sup>; «Картошку загребала... Вот муки как взяли, и я пришла домой, упала и ребенок вылез»<sup>6</sup>.

Поскольку женская фертильность представлялась божественным даром, изменение репродуктивного поведения у русских

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930 С. 44; Притц А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. // ЗИРГО по общей географии. СПб., 1867. Т. 1. С. 581.

<sup>2</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шелаболиха, Останенко Ф.Г.

<sup>3</sup> Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением детей в крестьянской семье // Солонешенский район... С. 281.

<sup>4</sup> Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 3. С. 389-423.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский районы, с. Тогул, Соскова М.Н.

Алтая считалось страшным грехом. Информанты отмечают, что в деревне детей не подкидывали, а сирот было принято брать на воспитание родственникам или односельчанам. Это происходило и в случае смерти одного из родителей, когда было тяжело в одиночку воспитывать ребенка. В основном брали на воспитание бездетные пары, но и супруги уже имевшие детей не оставляли сирот без помощи.

По мнению В.А. Зверева, в селениях Сибири второй половины XIX – начала XX в. регуляторами зачатия были биологический фактор, природно-климатическая среда, хозяйственная специфика жизни крестьян и религиозная традиция<sup>1</sup>. Основным фактором контроля над деторождением являлось ограничение половой активности в периоды, предписанные культурной традицией, которая включала в себя и религиозные нормы – воздержание в постные дни и праздники. Отметим, что русские Алтая не всегда строго соблюдали данные запреты, что нашло отражение в понятии «птичий грех», т.е., как объясняют информанты: «В этом греха нету, это у всего живого»<sup>2</sup>. Что же касается контрацепции и искусственного прерывания беременности, то к ним относились как к «великому греху», за которые будут кипеть в аду: «Аборты делать Бог не велел»<sup>3</sup>; «Боялись Бога... Греха боялись»<sup>4</sup>; «Аборты-то великий грех делать. Убиенных непросвещенных во святом крещении дети. Отвечать мать, родительница будет.

Я читала, одна пошла, она обмирала... там ее водили по мытарствам, сорок мытарств... Ее туда привели, где ребеночек-то плачет. Она говорит, а почему два-то плачет, я же одного делала?! А ты, говорит, не знаешь, у тебя двойнечки были. А они, мама-мама, там кричат, ты зачем нас так сделала, убила?! Там *страшно* читать-то»<sup>5</sup>. По рассказу информанта, деревенский врач предлагал матери «лекарство, чтоб детей больше не было». Свекровь его выгнала, и сказала, чтобы

---

<sup>1</sup> Зверев В.А. Семейный демографический календарь: годовой цикл свадеб, рождений и смертей в селениях Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Семья в ракурсе социального развития. Новосибирск, 2001. С. 136.

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Соскова М.Н.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Конова Е.М.

та не смела этого делать<sup>1</sup>. Особой радикальностью взглядов на этот счет отличались староверы, так Б. Герасимов писал, что у бухтарминцев самым великим грехом считалось «дитя исчадить» (аборт)<sup>2</sup>. Даже «роптать» (думать плохо – Е.К.) на не рожденный плод у старожилов считалось грехом<sup>3</sup>. В то же время, видимо, аборт не приравнивался к убийству ребенка, поскольку в представлениях крестьян душа у младенца появлялась, когда он начинал самостоятельно дышать<sup>4</sup>.

Имперское законодательство способствовало закреплению отрицательного отношения к искусственному прерыванию беременности, строго за него наказывая<sup>5</sup>. Аборт в сознании информантов до сегодняшнего дня ассоциируется, если не с грехом, то со смертью, страхом, неминуемым наказанием, бесплодием: «Клава сделала аборт... Она *больше не рожала*... Одна ездила, делала аборт, *пострадала*, но потом ее все же *посадили*... за аборт»<sup>6</sup>; «Это меня *Бог наказал*... Я аборт сделала, да чуть не *сдохла*... Из-за этого у меня детей нет»<sup>7</sup>. Исследователи отмечают, что изменение репродуктивного поведения и в современной русской традиции считается страшным грехом и связывается с апокалипсисом<sup>8</sup>.

Считая аборт грехом, женщины, тем не менее, в силу ряда причин к нему прибегали. Во второй половине XIX – первой трети XX в. основным мотивом изгнания плода было сокрытие внебрачной связи. С вовлечением женщины в общественное производство замужние женщины стали прибегать к абортам, еще и как к средству регуляции числа деторождений, когда уже имелись дети.

Это было связано с рядом факторов. Во-первых, антирелигиозная кампания привела к ослаблению позиций религиозной морали, на которой была основана традиционная система регуляции зачатия. Этот фактор менее всего сказался на

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Заповодникова А.М.

<sup>2</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 97.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>4</sup> Курсакова А.В. Обычай и обряды, связанные с рождением... С. 282.

<sup>5</sup> Уложение о наказании, ст. 1461-1462 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 97.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Ново-Троицк, Кривошеева Е.Д.

<sup>8</sup> Никитина А.В. Традиционные представления о нарушении отношений «мать – дитя» и о нейтрализации их последствий у славян // Мифология и повседневность. СПб., 2001. С. 85; Щепанская Т.Б. Антиматеринство : к народной эсхатологии XX в. // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 221-223.

представителях старообрядчества. Во-вторых, женщине стало необходимо совмещать традиционный круг обязанностей с работой в сфере общественного производства. В-третьих, основным типом семьи уже в начале XX в. на Алтае стала малая, в которой вся тяжесть женской работы и воспитания детей ложилась на одни плечи.

В середине 1930-х гг. семьи, состоящие из трех поколений, составляли только 31 %, а из двух поколений – 52 %<sup>1</sup>. К тому же в 1920 г. был снят законодательный запрет на искусственное прерывание беременности<sup>2</sup>, кроме самодельных абортов, производившихся вне медицинских учреждений (ст. 146. УК РСФСР 1922 г.). Введенный в 1936 г. запрет искусственного прерывания беременности (кроме абортов по медицинским показаниям)<sup>3</sup>, не исправил положение, а лишь заставил возвратиться к антисанитарным условиям его производства.

Что касается отношения к внебрачным детям, то в сельской среде их рождение строго осуждалось, считалось ненормальным, грехом, позором всего рода. Незаконнорожденные дети у русских старожилов и переселенцев Алтая имели статус «суразов», «нагульных», «набеглых»<sup>4</sup>. Девушку, родившую до брака, старожилы называли «суразницей», даже ее внучка считалась плохой невестой<sup>5</sup>. Недаром в Сибири слово сураз употреблялось в значении беда, бедовый случай, удар<sup>6</sup>. Кержаки суразов не крестили, провинившуюся

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Архив сельского совета с. Ново-Иушино, Тогульский район, Алтайский край. Похозяйственная книга 1934-1936 гг.

<sup>2</sup> Свод узаконений. 1920. № 30. Ст. 471 // Декреты Советской власти. М., 1976. Т. 8. С. 244.

<sup>3</sup> О запрещении абортов, увеличении материальной помощи роженицам, установлении государственной помощи многодетным, расширении сети родильных домов, детских яслей и детских садов, усилении уголовного наказания за неплатеж алиментов и о некоторых изменениях в законодательстве об абортгах: Постановление ЦИК и СНК СССР 27 июня 1936 года № 65/1134 // Собрание законов и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства Союза ССР. 1936. № 34. Ст. 309. С. 510-511.

<sup>4</sup> Куприянова И. В. Семейные обряды и обычаи... С. 207; Курсакова А.В. Семейные традиции и обряды в воспоминании И.И. Бондаревой // Этнография Алтая... Вып. 6. С. 272; Притц А. Указ. соч. С. 581; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 96; АЛЭИ АГАО, 1999-2002, Красногорский, Петропаловский, Солонешенский, Целинный, Алтайский районы; ПМА, 2003-2006, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы, ВКО.

<sup>5</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII - начало XIX в. М., 1996. С. 109.

<sup>6</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс] // Infolio : электронная библиотека. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2000-2008. URL: <http://www.infoliolib.info/sprav/dal.html> (дата обращения: 27.10.2008).

дочь могли выгнать из дома. Считалось, что у такой девушки было мало шансов на хорошую партию, она могла рассчитывать только на брак со вдовцом, инвалидом или бедняком: «Сураз – плохо относились, брали замуж, но редко, вдовцы, холостяки... Обегали такие дома, распутные семьи. Парни из порядочных семей отшивали их»<sup>1</sup>; «Тетя жила... У нее была дочь внебрачная... Тетя вышла замуж за безрукого»<sup>2</sup>; «Была одна девушка... Родила парнишку... Был у нас парень инвалид, его трясло, секретарем работал... А за его кто пойдет?! Никто! И она за его пошла»<sup>3</sup>. Позор старались «прикрыть законом», т.е. выдать дочь замуж<sup>4</sup>. Исключением, по сообщению М.В. Швецовой, были нравы самодуровцев, которые предпочитали воспитать незаконнорожденного ребенка, чем дать согласие на брак дочери с представителем официального православия или другого старообрядческого согласия<sup>5</sup>. Та же исследовательница отметила, что бергалы оправдывали «вытравление» или убийство внебрачного ребенка матерью, поскольку с ним она не могла рассчитывать на замужество<sup>6</sup>. В полевых материалах встречаются рассказы представителей различных этнографических групп об инфантициде внебрачных детей матерями или их мужьями: «У нас как одна, была девушка... Она с учителем... забеременела... Ребенок родился, они взяли подушку. Да навалили, и он задохся. Мать-то... унесла ребенка и закопала»<sup>7</sup>. Вероятно, позор и общественное порицание для женщины, попавшей в такую ситуацию, были страшнее, чем грех детоубийства. Отношение к таким детям как к незаконнорожденным и убогим характерно для общерусской традиции<sup>8</sup>. Отрицательное восприятие деторождения вне брака поддерживалось церковной нормой и имперским законодательством<sup>9</sup>. Поэтому рождение таких детей во второй половине XIX – начале XX в. было редкостью. Например, в Енисейской воло-

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шелаболиха, Андреев И.В.

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушино, Холодкова М.Ф.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>5</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // ЗЗСОИРГО. Омск, 1899. С. 50-51.

<sup>6</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 11-12.

<sup>7</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушино, Холодкова М.Ф.

<sup>8</sup> Бернштам Т.А. Молодёжь в обрядовой жизни... С. 40.

<sup>9</sup> Щепанская Т.Б. Блудный грех // Мужики и бабы... С. 58-59; Уложение о наказании. Ст. 1451 // Законы о женщинах... С. 96.

сти в 1913 г. доля незаконнорожденных составила 1 % от общего числа родившихся детей<sup>1</sup>.

В советское время закон стал лояльным к таким детям, но традиционное отношение сохранялось. Наибольший удар по представлению русских крестьян о браке как об организационной структуре сексуальной жизни и деторождения нанесла Великая Отечественная война. Женщины, которым вследствие демографического перекося не удалось выйти замуж, старались реализовать себя в роли матери. Общественное мнение проявляло в такой ситуации относительную лояльность: «Ой, полно народили... Они после войны родят, да именины делают. Плясать пойдут... У нас приходил Семен, у него у пятерых были дети. Стань их обсуждать, ха «вы счастливые, до войны нарожали, а мы должны без детей жить»... У нас много было девок застарелых, у меня золовка двоих родила»<sup>2</sup>; «В той деревне девка родила, но мы ету девку жалели... Это было стыдно и от Бога, и от людей»<sup>3</sup>; «Ну мужчин не было, так где-то согрешат. Все равно женщины есть женщины, живой же человек»<sup>4</sup>.

Таким образом, русские Алтая воспринимали деторождение как Богом данную функцию человека, в первую очередь женщины, ее предназначение. Деторождение представлялось одновременно как сакральное и обыденное явление. Социально-экономические и культурные изменения первой половины XX в. сказались на восприятии искусственного прерывания беременности как средства регуляции деторождения.

\* \* \*

## § 1.2. «Сырая»: месячный цикл и беременность

В традиционной культуре многих народов мира женщина в определенные моменты своей жизни считается *нечистой*. Это связано с ее способностью к деторождению, через которую категория *женское* ставится в один семантический ряд с категорией

<sup>1</sup> ГААК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 585. Л.11-12.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, г. Шемонаиха ВКО, Капорина М.А.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Соскова М.Н.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.



*природное*. В свою очередь *женское* и *природное* имеют бинарные оппозиции из семантического ряда *мужское* и *культурное*<sup>1</sup>.

Телесный низ человека в русской традиции считался «нечистой» половиной тела. Женская половая сфера связывалась с природными силами, подземным миром<sup>2</sup>. На Алтае ложе, на котором проходили роды, называли «золотым стулом»<sup>3</sup>. Старожилы обозначали матку термином «золотник»<sup>4</sup>, что характерно для общерусской традиции<sup>5</sup>. Как отмечал В.Я. Пропп, предметы, имевшие золотую окраску, связывались с миром мертвых<sup>6</sup>. По мнению Б.А. Успенского, золото еще ассоциировалось с материнством, плодородием<sup>7</sup>. Орнаментальные мотивы, рассмотренные нами в предыдущем разделе, помимо символики плодородия отразили связь женского божества с землей, преисподней, водной стихией, смертью<sup>8</sup>. Женские мифологические персонажи восточных славян являлись хтоническими, т.е. связанными с подземным миром и восходящими к культу Матери-Земли<sup>9</sup>. Согласно исследованию Д.А. Баранова, материнское чрево в представлениях русских наделялось хтонической сущностью<sup>10</sup>. О восприятии женщины как лица, связанного с «нижним» миром, говорит и примета, по которой на Алтае определяли пол ребенка: роженицу просили подать руку, если она давала ладонью вниз, считали, что родится девочка, а если ладонью вверх – мальчик<sup>11</sup>.

В период регул русские Алтая называли женщину «сырой», «нечистой» и осознавали ее общность с родильной *нечистой*.

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995. С. 208.

<sup>2</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 73, 97.

<sup>3</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины в семейном и общественном быту в русской деревне Алтайского края (вторая половина XIX – XX вв.): дис. ... канд. истор. наук : 07.00.07. М., 1973. С. 54.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>5</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 49; Москвина В.А. Русские заговоры в Западной Сибири (XIX-начало XX вв.). Омск, 2005. С. 59.

<sup>6</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1994. С. 94

<sup>7</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 150.

<sup>8</sup> Русакова Л.М. Указ. соч. С. 94, 97.

<sup>9</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной... С. 58-70.

<sup>10</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 16-17.

<sup>11</sup> Курсакова А.В. Родильно-крестильная обрядность... С. 175.

Концепт *женской нечистоты* понимался в социовозрастном смысле и во многом формировал ролевую структуру социальной жизни<sup>1</sup>. Только после наступления климакса женщина считалась достаточно «чистой» для наставничества у староверов, совершения обрядовых действий, повивания, погружения детей и т.п.<sup>2</sup>

Самыми распространенными названиями регул у русских Алтая были: «*на рубахе*», «*на рубашке*», «*нарубашечно*», «*на бельё*», «*на белье*», «*бельевое*», т.е., ассоциировавшиеся с нательной одеждой женщины и, по мнению Т.А. Агапкиной, воплощавшие «ее сущность, сокровенность»<sup>3</sup>. Употреблялись лексемы: «*мыться стала*» или «*начинала мыться*» (о начале регул), «*уже отмылась*» (о наступлении климакса) – указание на необходимость очищения. Бытовали названия, говорящие о ритмах женского организма – «*месячные*», о *чужеродности* их происхождения – «*гости*», об ассоциации с болезнью – «*заболела*», «*больна*».

В первую очередь «сырая» женщина не должна была контактировать с предметами культа: посещать церковь, собор (у старообрядцев-безпоповцев), прикасаться к иконам. Анализ полевых материалов показал, что советская антирелигиозная кампания привела к ослаблению строгости соблюдения норм поведения женщины в определенные дни. Данные запреты имели большую сохранность в селах, где дольше функционировали церкви или старообрядческие общины.

В восточнославянской традиции контакты с «нечистой» женщиной, как подавляющей жизненную силу, считались губительными для всего живого<sup>4</sup>. У российских переселенцев встречен запрет в этот период вести сексуальную жизнь<sup>5</sup>, сибиряки считали, что менструирующим женщинам нельзя посещать роженицу<sup>6</sup>.

Самыми обширными в славянской традиции были хозяйственные запреты в отношении «сырой» женщины<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 116.

<sup>2</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 150

<sup>3</sup> Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования... С. 105

<sup>4</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С. 197.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>6</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 199.

<sup>7</sup> Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования... С. 103; Беньковский И. Народный взгляд на «нечистую» женщину // Киевская старина. 1899. Т. LXV. С. 128-131; Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С. 196-199.

Старожилы Алтая считали, что в период регул нельзя готовить, консервировать, т.к. продукты испортятся: «Говорили даже так, даже допустим квасить капусту, соленья солить какие-то. Одна тетя говорила у нас: «При себе имеешь когда, при себе имеешь, не надо ниче делать, ни надо ни стряпать, ни солить»... Ну что вроде она грязная... испортятся продукты или будет такой же кислый, вялый как вот сама женщина в этот период менструального цикла, что он не будет удачным этот продукт»<sup>1</sup>. Вероятно, в связи с распространением малых семей и вследствие вовлечения женщины в общественное производство, эти представления в первой половине XX в. сократились до запрета тяжелой работы. Возможно, поэтому на полевом материале не зафиксирована терминология месячных, связанная с отстранением женщины от хозяйственной деятельности в этот период.

Необходимость ограничения контактов с женской *нечистотой* у восточных славян распространялась и на предметы одежды, имевшие следы месячной крови<sup>2</sup>. На Алтае существовал запрет на стирку белья с регулами совместно с прочей одеждой, правда, его сакральная причина чаще уступала место рациональному объяснению, чтобы не испачкать остальное белье. Вода после такой стирки, как и вода, применявшаяся в родильно-крестильной и похоронной обрядности, считалась вредоносной, требующей соблюдения особых правил утилизации: ее выливали под завалинку дома, под внешнюю сторону «переднего» угла или «в сторонку», чтобы через это место не ходили.

Согласно исследованиям Г.И. Кабаковой, у восточных славян существовала разница в отношении к месячным женщин разных социовозрастных категорий: девушки скрывали свое состояние от окружающих, а замужние женщины не придавали ему особого значения<sup>3</sup>. На Алтае девушки также скрывали появление регул: «На себе пришло, а слава господи мама не видела... ну стыдно было ведь все равно»<sup>4</sup>; «Раньше как-то стыдилось сказать, что на рубахе или на белье»<sup>5</sup>. Зафиксировано представление о необходимости спрятать белье со следами

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Шемонаихинский район ВКО.

<sup>2</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С. 198.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловикова В.С.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Скуратова Е.Ф.

первых месячных от матери, чтобы выделения не были слишком обильными: «Первую рубашку не надо показывать матери, чтобы сильно не шло»<sup>1</sup>.

Не было принято, чтобы мать заранее информировала дочь о физиологических процессах, проходивших в женском организме. Такие сведения девочка обычно получала от старших подруг или сестер. Не редко из-за отсутствия предварительной информации случались курьезные случаи с девушками во время регул: «Она [мать информанта – Е.К.] про свою подружку рассказывала, пришли у нее месячные, а она не знала, что бывает такое дело-то... Лежит эта Манька [на печи – Е.К.]..., разогрелась, у нее кровь-то увеличилась, лежит она, паклей подотрется, да в отдушину бросит. А брат-то идет: «Мам, что у нас за пакля там в крови». Она: «Не знаю». А потом: «Манька, это ты там?», «Да, мамонька, у меня кунка не болит, а кровь течет»... На смех подняли ее»<sup>2</sup>.

Появление месячных означало наступление зрелости девочки, а следовательно, очень важного этапа в ее жизни. Как и большинство славянских инициационных ритуалов, обряды, связанные с появлением первых регул, так и не оформились в развитую систему<sup>3</sup>. В России девушка с наступлением месячных получала право на ношение девичьей одежды (обряд «скакания в паневу»), участвовать в молодежных посиделках<sup>4</sup>. Ритуализация регул переводила их в категорию значимого, сакрального. На Алтае «скакание в паневу» бытовало как часть свадебного ритуала у вятских и других переселенцев. Г.В. Любимовой был зафиксирован в Красногорском районе обычай водить девушку на выданье по окрестным деревням, сохранявшийся еще в первые десятилетия XX в.<sup>5</sup> Так общество ставилось в известность, что девушка вступила в категорию невест. У сибиряков был зафиксирован схожий обычай, совершавшийся, когда девушка становилась засиделой: «Если никто не берёт замуж, отец запрягает лошадь, короб и едет по деревне с девкой: «Кому товар надо»<sup>6</sup>. Таким образом, ритуал перехода сливался со свадебным ритуалом.

<sup>1</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Сыроварских М.Т.

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>3</sup> Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования... С. 111.

<sup>4</sup> Там же. С. 112.

<sup>5</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX – XX в. Новосибирск, 2004. С. 40.

<sup>6</sup> ПМА, 2003-2004, Бийский, Чарышский районы.

Русские Алтая осознавали взаимосвязь появления месячных у женщины с готовностью организма к деторождению. Бытовало общерусское представление, что регулы отсутствуют, пока женщина кормит ребенка грудью и забеременеть в этот период нельзя.

В *бабьем* состоянии был распространен взгляд на регулы как на обычный, нормальный физиологический процесс женского организма: «Этого не стеснялись», «у всех женщин так». Информантки часто вспоминают, что, работая в поле, женщины зажимали подол рубахи, но работающие рядом мужчины и подростки все равно «все видели». Таким образом, месячные включались в разряд обыденного и являлись *женским* признаком, маркером.

По архаическим представлениям, пока женщина сохраняла способность к деторождению, она находилась в периодических контактах с потусторонним миром. В период беременности связь будущей матери с природной сферой увеличивалась<sup>1</sup>, что проявлялось в изменении внешнего облика, в полноте, пигментации кожи (неоформленность, рыхлость – качества природы). Особые отметки во внешнем облике человека рассматривались как *печать* потустороннего мира<sup>2</sup>. Русскими Алтая употреблялись в отношении родов термины *болезни* – «заболела», «больна» (вспомним об идентичных названиях регул). В русской традиции считалось, что женщина готовилась в мир природы за ребенком<sup>3</sup>. Отсюда распространенное на Алтае использование терминологии родов – «принесла» ребенка. Таким образом, женское лоно олицетворяло двери в *нижний мир*, мир *природы*.

Главным в процессе родов было максимальное раскрытие женского тела и освобождение пути ребенку. Роженица лишалась последних знаков принадлежности к культуре, возвращалась в *исходное, природное* состояние<sup>4</sup>. На Алтае в доме с пола убирали половики, расстилали тряпье, солому – пространство вокруг роженицы приближали к природному состоянию. Действия повитухи в родильном обряде были направлены на раскрытие *сосуда* – женского организма. Для этого роженице могли распустить косы, снять украшения, развязать все узлы на

<sup>1</sup> Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 270.

<sup>2</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 93.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 92

одежде, дать закусить пучок волос, напоить водой, пропущенной сквозь ствол ружья, или водой, в которой раскрыли замок, обмыли куриные яйца. Так же могли поставить роженицу над чугуном с вареным картофелем. Если роды были тяжелые, ее водили вокруг стола по ходу солнца, муж поил роженицу водой изо рта, переступал через ее ноги. Повитуха произносила молитвенный заговор: «Отверзь двери, благословенная Богородица, надеемся на тебя, что не погибнем, избавимся тобою от бед»<sup>1</sup> (молитва должна была способствовать расхождению мышц у роженицы). Общерусское представление о рождении как Божьем прощении роженицы<sup>2</sup> также было характерно для русских Алтая – о родах говорили: «Бог распростат»<sup>3</sup>.

Воззрение на деторождение как на «некультурный» акт отразилось в распространенной терминологии: в течение шести недель или сорока дней после родов женщина считалась «сырой», «нечистой», «грязной». Последние два термина подразумевают необходимость очистить женское тело от *нечеловеческих, природных* признаков. Лексема «сырая» несет смысловую нагрузку *не завершенности* (качество природы), необходимости *доделать* до *нормального, культурного* состояния. Поэтому повитуха должна была «*править*» роженицу после родов. Представление о *сыром, открытом* теле женщины в течение недели после родов встречается у русских Прикамья<sup>4</sup>. Роженица считалась *нечистой* в общерусской традиции, связывавшей зачатие и деторождение с мифическими силами<sup>5</sup>. По мнению Д.А. Баранова, роженица обладала пограничным статусом: с одной стороны, она являлась «топогентильным центром», обладавшим наивысшей ценностью, вокруг которого вращался остальной мир, с другой стороны – маргинальным лицом, исключенным из жизни общества<sup>6</sup>.

В период беременности считали необходимым ограничить контакты женщины с рядом объектов, например, пряхей.

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Глушкова П.Е.

<sup>2</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 21.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Комисарова М.У.

<sup>4</sup> Шумов К.Э., Черных А.В. Указ. соч. С. 185.

<sup>5</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 97.

<sup>6</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 17.

Беременной запрещалось пряхать, сновать, переступать основу, поскольку данные манипуляции ассоциировались с небесной нитью (судьбой), через них женщина могла нанести вред ребенку<sup>1</sup>: «Нельзя переступить через веревку, чтобы ребенок не запутался в животе»<sup>2</sup>. Также нельзя было пинать свиней, кошек и перешагивать через них, контакт с этими животными грозил появлением «щетинки» у ребенка, с собакой – «собачьей старости»<sup>3</sup>: «Беременной нельзя... ногой пинать ни какую животину: щетинка вырастит у ребенка, собаку – собачья старость»<sup>4</sup>; «Если перешагнуть через собаку, то ребенок будет болеть. За это даже наказывали. Боже сохрани, собачья старость на ребенка нападет. Видела я ребенка, мою крестницу... она заболела, вся сморщилась. Говорили, что это собачья старость»<sup>5</sup>; «Почему-то говорили, собак и кошек нельзя пинать... Что у ребенка может быть щетинка на спинке, ребенок беспокойный растет и потом эту щетинку в бане выпаривают, вышаркивают»<sup>6</sup>. Считали, что беременная женщина не должна перешагивать головешку, веник, коромысло, лошадиную сбрую, оглоблю, помои, нельзя было стоять и сидеть на пороге, готовить заранее вещи для ребенка: «Беременной нельзя перешагивать коромысло..., через оглоблю перешагивать – заячья губа, через помои – волчья пасть будет»<sup>7</sup>; «Беременной нельзя перешагивать через... лошадиную сбрую, сидеть на дороге»<sup>8</sup>. Было нежелательным роженице посещать похороны, смотреть на покойника – «ребенок мертвым родится» или «неспокойный будет». По мнению Т. Б. Щепанской, женская субкультура табуировала метафоры *смерти*, *звериности*, *безумия*<sup>9</sup>.

Также в связи с представлением об особой уязвимости женщины в период беременности, свое состояние пытались скрывать

<sup>1</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна у восточных славян Верхнего Приобья // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. Новосибирск, 1998. С. 114, 122.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Алтайское, Ульянова П.Г.

<sup>3</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышенка, Берсенева Н.В.

<sup>5</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Заринский район, 1999, с. Кокорское, Колесова А.П., 1918 г.р.

<sup>6</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышенка, Берсенева Н.В.

<sup>8</sup> ПМА, 2000, Кытмановский район, с. Мишиха, Комисарова Н.Ф.

<sup>9</sup> Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. СПб., 1999. С. 389-423.

до последнего от посторонних, боясь «сглазу», «мук» при родах, «ветреной», «кил»: «Напускали муки на беременную,.. ветреную напускали, килы»<sup>1</sup>. Среди старожилов Алтая сохранялась вера в существование «ведуньи», «вещицы» – женского демонологического персонажа, который угрожал жизни беременной женщины. Под воздействием чар вещицы в темное время суток «родиха» начинала зевать, выходила на улицу и бесследно терялась<sup>2</sup>. Бухтарминцы считали, что если беременная женщина без благословения откроет отдушину в стене, вещица выдавит из нее ребенка<sup>3</sup>. Легенды о существовании такого демона были также распространены среди русских Севера и старожилов других регионов Сибири конца XIX в.<sup>4</sup>

Как процесс *природный*, следовательно, оппозиционный *культуре*, рождение человека представлялось загадочным, в некоторой степени пугающим явлением, особенно для мужчины. На Алтае он чаще всего не присутствовал при рождении ребенка, считалось, что при нем роды проходят тяжело<sup>5</sup>: «Никого не пускали... Это такие создаются муки, что не родить... стесняешься»<sup>6</sup>; «Муж уходил... Если две комнаты, он в другую где-нибудь уйдет, ... у нас отец уходил»<sup>7</sup>. Лишь при сложных родах мужчину могли пригласить для ритуала кувады<sup>8</sup>, чтобы облегчить страдания роженицы, *перенеся* на мужа их часть: «При трудных родах звали мужчину. Она хватала его за руку, за локоть»<sup>9</sup>. У поляков отец благодарил повитуху за помощь при рождении ребенка и преподносил ей подарок: «Платок дарил отец повитухе»<sup>10</sup>. Присутствовать при родах могли только женщины, уже имевшие опыт деторождения: повитуха, свекровь или мать роженицы. Данный обычай был связан еще и с представлением о сильной воспри-

<sup>1</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Березикова А.Ф.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Алтайское, Воронкова М.И.

<sup>3</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 94, 98.

<sup>4</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 202; Голикова С.В. Урало-сибирская вещица: историография и источники (XIX – начало XX вв.) // Русские сторожилы. Тобольск – Омск, 2000. С. 146; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 421; Зобнин Ф. Вещица или турболетка // ЖС. 1896. Вып. 3-4. С. 542.

<sup>5</sup> Курсакова А.В. Родильно-крестильная обрядность Бийского... С. 173.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>7</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. : Бийский район, 2003, с. Новиково, Иванникова А.К.

<sup>8</sup> Курсакова А.В. Родильно-крестильная обрядность Бийского... С. 173.

<sup>9</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Куяча, Серебрянников И.Я.

<sup>10</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Черноокова В.Л.



имчивости беременной женщины к негативному магическому воздействию. Повитуха приходила тайком к роженице<sup>1</sup>. У старожилков женщина могла уйти рожать в дом матери или другой близкой родственницы, чтобы домочадцы не знали о наступлении родов. В основном члены семьи на это время уходили в другие помещения. Считали, что чем больше людей знают о родах, тем тяжелее рожать. Вероятно, в целях оберега о рождении ребенка говорили метафорами: «На кочке нашла»; «В крапиве нашла»; «В капусте нашла»<sup>2</sup>. В русской традиции роженица и плод были связаны с потусторонним миром, от которого исходила опасность для них, роды воспринимались как пик нарастающей опасности<sup>3</sup>.

По материалам А.В. Сафьяновой, на Алтае до начала XX в. роды проходили в бане, после рожали в избе<sup>4</sup>. Другие исследователи отмечают, что рожали как в бане, так и дома<sup>5</sup>. Согласно нашим полевым материалам, роды проходили в доме, реже в бане. Старожилы, особенно кержаки, считали грехом рожать в бане. Е.Э. Бломквист писала, что бухтарминские старообрядки рожали дома, а баня считалась настолько грешным местом, что они не заносили в нее даже одежду: «В баню рубахи не за-таскивают, она банница будет (там бесовщина, там только черти живут, поганные парятся, какие попало; банному не дается молитва, не освящается)»<sup>6</sup>. У уймонских староверов зафиксирован совершенно противоположный взгляд: «Жили в кержацкой деревне Мульта... У их грех было в избе родить... Уходила в баню»<sup>7</sup>; «Люди в бане рожали. Не положено было в комнате рожать дома, потому что иконы в избе, нельзя рожать, а в бане рожали. Меня мама в бане родила»<sup>8</sup>. Таким образом, проявлялось представление о деторождении как о *природном* акте, который не должен контактировать с миром *культуры*. При этом в обоих случаях баня считалась *нечистым, грешным* местом, в котором обитал черт, который мог «задавить» роженицу и ре-

<sup>1</sup> Курсакова А.В. Обычай и обряды, связанные с рождением... С. 282.

<sup>2</sup> ПМА, 2005-2006, Солтонский, Тогуйский районы, ВКО, г. Шемонаиха.

<sup>3</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 99.

<sup>4</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 54.

<sup>5</sup> Курсакова А.В. Обычай и обряды, связанные с рождением... С. 282.

<sup>6</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 43А.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с Сузоп, Пурис А.И.

<sup>8</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

бенка, если они находились одни в бане. Данные представления были характерны для русских старожилов Западной Сибири<sup>1</sup>. В русской традиции баня – одно из традиционных мест родов, обладавшее семантикой – «нежилое, отдаленное, периферийное»<sup>2</sup>. Таким образом, здесь проявилась амбивалентность представлений о нечистоте роженицы и новорожденного. С одной стороны, их старались удалить из жилого пространства – дома, в нежилое место – баню, скрыть акт рождения от окружающих. С другой стороны, не хотели лишний раз подвергать опасности роженицу, помещая ее в *периферийное* место. Последняя тенденция, по-видимому, стала преобладать на Алтае в начале XX в. По мнению Д.А. Баранова, «маргинальным» место родов считали лица, не причастные к рождению (внешняя точка зрения), участники же акта рождения представляли его особенным и ценным (внутренняя точка зрения)<sup>3</sup>.

Поскольку деторождение имело *природное* происхождение, определенная часть должна была быть возвращена природе: послед закапывали в землю, зимой – в подполье, под порог (место, связанное с иным миром), летом – в огороде, в укромное место. Действия с последом напоминали похоронный ритуал: «Она вымоет его, в тряпку завернет и куда-нибудь закопат, чтобы ни свиньи, никто не съели»<sup>4</sup>; «В тряпку завернула бабка... и сказала ему, вот, закопай поглубже»<sup>5</sup>. Старожилы использовали северорусскую терминологию – «*хоронить послед*». Воду, в которой мыли роженицу и новорожденного, как и воду, в которой мыли покойника, выливали на завалинку под святой угол.

В представлениях русских Алтая деторождение являлось не только природным, но и необратимым процессом. Об этом свидетельствует записанная нами поговорка: «Срать, родить, нельзя годить»<sup>6</sup>, данная поговорка была зафиксирована также

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 102; Майничева А.Ю. Русские Сибири: зодчество в аспекте этнокультурной адаптации. XVII-XX вв. : дис... д-ра истор. наук : 07.00.07. Новосибирск, 2005. С. 321.

<sup>2</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 18.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова В.С.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

А.Н. Афанасьевым в Европейской России<sup>1</sup>.

Повитуха являлась олицетворением удачного опыта деторождения и женской солидарности, основанной на причастности к материнству. Согласно полевым материалам, повитухой могла быть опытная, набожная и уважаемая в селе женщина преклонных лет, имевшая взрослых детей и духовно чистая. Существовал запрет на выполнение повитухой аборт, все свои усилия она должна была направить на жизнь ребенка. Она не могла отказать в помощи роженице: «Ночь, полночь, всё равно к ним идут, а она уже без слов собирается и идет»<sup>2</sup>; «Бабушка даже спала-то возле окошка, и летом нижняя стеклочка выставлено», чтобы ее легче было разбудить в случае родов<sup>3</sup>. Понятие «чистоты» повитухи у восточных славян включало в себя и отсутствие месячных очищений, беременности, сексуальной жизни<sup>4</sup>. Подобные требования: хорошая репутация, набожность, «угасшая плотская страсть», предъявлялись к наставнику общины старообрядцев-беспоповцев<sup>5</sup>. Духовная чистота повитухи и наставника объединяли их в категорию особо значимых лиц социума, ритуально оформлявших узловыe моменты жизни человека.

Бабушка-повитуха выступала проводником роженицы и младенца из мира *природы* в мир людей. Ей принадлежала важная функция преобразования *прородного* в *культурное*. Бабушка использовала молитвы, настои трав, массаж, традиционные средства «вызывать потуги» и способы восстановления и защиты роженицы. Некоторые переселенки отмечали, что повитухи не применяли физических воздействий во время родов, а активно помогали после рождения ребенка. В рассказах информантов часто отмечается искусство в их ремесле. Считалось, что они могли определить пол будущего ребенка, лечить некоторые гинекологические заболевания, оказывали родовую помощь. Встречается множество рассказов о том, как повитуху призыва-

<sup>1</sup> Афанасьев А.Н. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н. Афанасьевым. М., 1997. С. 502.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Шелаболхинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>4</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи... С. 50.

<sup>5</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 313. Л. 37.

ли на помощь врачу или акушерке при сложных родах. Старшее поколение каждого села до сих пор помнит имена деревенских повитух, особо хорошие обслуживали несколько поселений. В Заринском районе бытовала поговорка: «Бабушка приходит – легки муки приносит»<sup>1</sup>.

О важности роли повитухи в жизни женщины и вообще села можно судить по тому уважению, которое ей оказывали в ходе родильного обряда. Для повитухи устраивали обед, на котором отец ребенка благодарил бабушку и одаривал ее за оказанные услуги. В Солтонском районе ее приглашали «на кашу», в Чарышском и Бийском районах на стол обязательно подавали каши и кутью. В Солонешенском районе на крестины повитуха варила пшеничную кашу на молоке, за это ей давали деньги. А.В. Сафьянова зафиксировала у переселенцев Алтая традицию устраивать на крестины праздничный обед с «дарением на кашу»<sup>2</sup>. «Бабьей кашей» или «бабинами» в Европейской России называли праздник, проходивший на второй день Рождества, обязанный своим происхождением, по мнению Б.А. Рыбакова, языческим богиням-роженицам. В XIX в. праздник был связан с отправлением церковной службы в честь иконы «Помощь при родах». В сознании крестьян, воспринимавших рождение Христа как реальный акт, служба имела значение благодарности повитухе за благополучное разрешение от бремени<sup>3</sup>. В Сибири также отмечали праздник *бабок* и рожениц<sup>4</sup>. На Алтае такого дня не отмечено, но его терминология сохранилась в трапезе, устраиваемой в завершение родильно-крестильного обряда. Нами была зафиксирована в Солтонском районе традиция выражения благодарности повитухе женщинами, у которых она принимала роды: «Бабушка-то эта умерла, она у нас как хирург была, о-о-о, дак руки то ей все лентами раскрасили... лентами все навязывали»<sup>5</sup>.

Если женщина рожала без повитухи, к ней обращались поз-

---

<sup>1</sup> Куприянова И.В. Некоторые моменты родильно-крестильной обрядности в селах Алтайского края // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 178.

<sup>2</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 56.

<sup>3</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи... С. 160.

<sup>4</sup> Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства крестьянских поколений в Сибири. Новосибирск, 1998. С. 81.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.В.

же для ритуального оформления акта рождения. Обязательность приглашения повитухи А.К. Байбуриной объяснил тем, что выполняемый ею обряд играл социализирующую и интегрирующую функции в отношении матери и ребенка<sup>1</sup>. По мнению Т.А. Листовой, устойчивость института повитухи обеспечивалась его полифункциональностью: сочетанием прагматических и ритуальных функций<sup>2</sup>. Повитуха могла помочь роженице в первые дни по хозяйству, истопить баню. Можно отметить и психологический фактор – недоверие и настороженное отношение сельских жителей Алтая к медицинским работникам, особенно в старообрядческой среде<sup>3</sup>. Немаловажной причиной обращения к услугам повитухи являлась малодоступность в селах Алтая медицинского обслуживания в исследуемый период и даже позже<sup>4</sup>. По данным на 1908 г., в четырех уездах Томской губернии: Барнаульском, Бийском, Змеиногорском и Кузнецком, имелось двадцать шесть врачебных должностей, восемь из которых были вакантными<sup>5</sup>. Медицинское обслуживание на изучаемой территории внедрялось, но очень медленно. Этот процесс затрагивал чаще всего наиболее крупные переселенческие села. Расстояние остальных деревень до врачебного пункта обычно составляло от пятнадцати до шестидесяти верст. Как показывают отчеты врачебных пунктов Алтайского края середины 1920-х годов, 87,5 % родов проходило вне больницы<sup>6</sup>. Информанты свидетельствуют о появлении акушерок в деревне лишь в 30-е годы XX в. Женщины 1920-1930-х гг. рождения также редко обращались в больницу в период беременности и чаще всего рожали детей дома, это было характерно для удаленных селений, особенно старообрядческих: «Я в больнице ни одного не рожала, шесть штук родила и в больнице не была»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 17.

<sup>2</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи... С. 144.

<sup>3</sup> ГААК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 4. Л. 15; Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 30; Герасимов Б. Указ. соч. С. 8; Щеглова Т.К. Деревня Солонешенского района в XX в. // Солонешенский район... С. 135.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. А-630. Оп. 1. Д. 91. Л. 13, 16, 21; Мартынов С. Санитарно-эпидемическая часть на Алтае // Алтай. Томск, 1890. С. 192; Родионов В.Т., Дмитриенко И.М., Качакова Л.М. Здравоохранение на Алтае 1920-1987. Барнаул, 1991. С. 11, 26; Сибирский край: статистический справочник. Новосибирск, 1930. С. 766-771.

<sup>5</sup> Памятная книжка Томской губернии на 1908 г. Томск, 1908. С. 67.

<sup>6</sup> ГААК. Ф. 17. Оп. 1. Д. 107. Л. 45.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

Процесс рождения в представлениях русских Алтая ассоциировался со смертью «беременной женщины» и рождением «женщины-матери» и ребенка. Особенно ярко это проявлялось в смене статуса женщины после рождения первенца: «молодуха» превращалась в «бабу». Поэтому когда наступало время родов, женщина готовилась, как перед смертью: надевала чистую рубаху, «прощалась» (просила прощения у родственников), исповедовалась; перед иконой зажигали свечу, которая должна была гореть во время родов<sup>1</sup>. По воспоминаниям информанта: «Просили у Пресвятой Екатерины, чтобы спасла и сохранила... Каждая беременная боится, что с ней что-то случится»<sup>2</sup>. О подобном свидетельствует отрывок из повести Г.Д.Гребенщикова: «Лицо Елены выражало страх, который, по мере описания родов, переходил в радостное торжество *жизни* над *смертью*. «Ну, вот схватило меня мукой *смертной* и не отпускает. Померк мой свет»... Теперь уже всякий раз, когда Елена носит во чреве новый плод, она готовится к *смерти*»<sup>3</sup>. Смерть матери являлась сюжетом детской игры у бергалов: «Фенька успела перенять у соседской девочки любимую игру: копать в земле могилки, хоронить в них щепочки... и причитать: «Да родимая ты моя мамынька, да на кого ты меня спокинула?»<sup>4</sup> Связь смерти и рождения подтверждается и традицией кержаков приглашать повитуху обмывать покойника<sup>5</sup>. Представление о родах как временной смерти характерно для общерусской традиции<sup>6</sup>. По мнению Д.А. Баранова, в родильном обряде происходила встреча созидательного и деструктивного движения: рождение младенца через символическую смерть матери<sup>7</sup>. Русские Алтай полагали, что сорок дней или шесть недель после родов женщина находилась

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Сысоева А.А.; Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением ... С. 282.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Заринский район, 1999, с. Кокорское, Колесова А.П., 1918 гр.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Петропавловка, Нечаев П.И.

<sup>6</sup> Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов... С. 389-423.

<sup>7</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 26.

между жизнью и смертью<sup>1</sup>: «После родов сорок дней ходит по краю... могилы. Что сорок дней надо побережся»<sup>2</sup>.

Родильный обряд призван был оформить переход ребенка из мира природы в социум, поскольку у восточных славян новорожденный не считался человеком, пока над ним не совершен ряд ритуальных действий<sup>3</sup>. Многие манипуляции после родов были направлены на «идентификацию новорожденного, выявление его места в родовой ситуации»<sup>4</sup>. «Своиться» – у бухтарминцев означало родиться<sup>5</sup>. Вероятно, данное выражение имело смысл: стать своим в человеческом мире. Ребенка принимали на ношенные, старые вещи – отцову рубаху, материну юбку, или делали из них пеленки (знак приобщения *природного* существа к *человеческому* миру). Во многих областях России детям не полагалась одежда из новой материи<sup>6</sup>. Новорожденный на Алтае спал в «люльке», «зыбке» (фото 16), которая подвешивалась на «отщип» или на крюк, вбивавшийся в матицу. Промежуточное расположение колыбели – предметное свидетельство двойственности, неустойчивой позиции новорожденного<sup>7</sup>. Также в ходе родильно-крестильной обрядности новорожденному придавалось такое необходимое человеческое качество, как пол: ребенка заворачивали в родительскую одежду, мальчика – в мужскую рубаху, девочку – в женскую<sup>8</sup>.

Роженица считалась нечистой до крещения ребенка и совершения очистительной молитвы. У православных и старообрядцев-поповцев если в селе была церковь, роженица должна была по прошествии шести недель сходить в нее и «взять молитву». По материалам В.А. Сафьяновой, она не должна была до этого стряпать, доить корову, а также есть вместе со всеми за одним столом<sup>9</sup>. Согласно полевым источникам, запрещалось посещать

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением... С. 282.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 41.

<sup>4</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 17, 22.

<sup>5</sup> Гринкова Н.П. Говор бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы... С. 459.

<sup>6</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 57.

<sup>7</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 25.

<sup>8</sup> Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением... С. 282.

<sup>9</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 56.

церковь и кладбище, «спать с мужиком», готовить пищу и поднимать тяжелые предметы. Хозяйственные запреты выполнялись в полной мере в случае, если в семье было кому заменить роженицу, иначе срок их исполнения сокращался: «Ну конечно после родов, ну кто-то и делал, если некому делать. Соседка была, она первый день как родила, она мне истопила баню да и печку затопила, блинцов напаякла, это на красну горку... Вот Витю я родила, мне свекровка не допускала. *Я целый месяц ничего не делала.*

Даже не варила, ни че не делала, ну это есть за кем, она все делать!»<sup>1</sup>. В первой половине XX в. основная масса запретов стала сводиться к ограничению ее участия в физически тяжелых работах: «После родов нельзя тяжелое делать, за тесто браться... поганая называли, сырая после родов»<sup>2</sup>. Концепт родильной *нечистоты* прослеживается уже не так отчетливо: «А так то шесть недель нельзя тяжело поднимать, тяжелей, говорит, ковшика не поднимай ни че, после родов»<sup>3</sup>; «После родов сорок дней... надо поберечься... Физически в основном, наверное»<sup>4</sup>. Даже старообрядки 1930-х гг. рождения считали возможным вскоре после родов готовить пищу, в том числе стряпать хлеб, доить корову, только было необходимо соблюсти очистительный ритуал: «Дома житье свое, жизнь же ето... Все можно... Только водички в ведро налей, три поклона полож, Господи благослови мне коровушку подоить, и пошел... Только надо все у Бога благословляться»<sup>5</sup>. Хотя подобная ситуация осознавалась женщиной как нарушение правил, что нужно было скрывать: «Я родила... пошла, корову подоила, телка накормила. А потом расцветало, легла на кровать, чтобы люди пришли, *не видали*, кто че делал»<sup>6</sup>; «Так-то запрещалось... но все делали... Тяжелое нельзя было поднимать. Она сырая, ей необходим был покой»<sup>7</sup>. Возможно, в связи с существованием ограничений на деятельность женщины в послеродовый период бытовал обычай ее посещения родственницами и соседками:

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Новоиушено, Холодкова М.Ф.

<sup>2</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Бабенко А.П.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>4</sup> Там же. Огнева В.Г.

<sup>5</sup> Там же. Кононова Е.М.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Трепова А.Ф.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.



приходили «на зубок», «на кашу», приносили выпечку и помогали по хозяйству. В Европейской России подобные функции могла выполнять повитуха<sup>1</sup>. Однако в некоторых старообрядческих селах контакты с роженицей были более ограничены даже для представительниц ее половозрастной группы: «Сколько-то дней нельзя к родихе заходить... Ну зайдут если, дак далеко не проходишь... возле порога»<sup>2</sup>. Это было связано с особой уязвимостью женщины первое время после родов. Поэтому у старообрядцев роженица до шести недель не должна была появляться на людях и ходить далее своего двора. В целях оберега на Алтае повитуха давала ей в руки «сковородник», когда та шла в баню и обратно. Данные представления были зафиксированы П.Е. Бардиной у русских сибиряков Томского края<sup>3</sup>.

*Нейтрализовать* роженицу и ребенка должны были специальные очистительные процедуры как прагматического, так и ритуального характера. Сразу после родов (чаще старожилы, особенно старообрядцы) или на следующий день мать с новорожденным вели в баню. Там повитуха их мыла, *правила* роженице «брюхо» и тело ребенка, сопровождая свои действия молитвами. В ходе этой процедуры происходило символическое отделение ребенка от *природного* мира и смывание его признаков с матери<sup>4</sup>. На Алтае говорили: «Ребенка отлить надо»<sup>5</sup> – т.е. очистить, смыть с него признаки иного мира. У многих народов, в том числе у восточных славян вода считалась одним из лучших очистительных средств<sup>6</sup>. В ходе ритуала роженица и ребенок *доделявались*, обретали *правильные* черты, предохранялись от возможных заблеваний. Младенцу «загрызали» грыжу, его «обмеряли», чтоб не было «искривления», «поправляли головку, чтоб круглая была». Первые месяцы после рождения использовали пеленальник (фото 14-15) для фиксации ручек и ножек ребенка вдоль тела опять же для формирования правильных парамет-

<sup>1</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи... С.148.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Тогульский район, с. Ново-Иушено, Мосина Ф.Е.

<sup>3</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 191.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 45.

<sup>5</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Кытмановский район, 2001, с. Порошено, Титова М.Ф., 1922 г.р.

<sup>6</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной... С. 189; Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 82.

ров тела: «Пеленали, чтоб ножки прямые были»<sup>1</sup>. Применение пеленальника в уходе за младенцем встречалось у русских Алтая до середины XX в. и даже позже, в семьях уймонских староверов детей заворачивали таким способом еще в начале 1980-х гг.

Массаж роженицы сопровождался приговором: «Встаньте, кости, по старому, встаньте по прежнему, как вас Осподь Бог основал»<sup>2</sup>. Ей правили живот, «чтобы сходилось это всё»<sup>3</sup>. Теперь уже действия были направлены на то, чтобы «закрыть» женское тело – *природный сосуд*. На Алтае отводили от трех до двенадцати (у староверов<sup>4</sup>) *бань*. Следует отметить определенную сохранность банного обряда до середины XX в., даже в тех случаях, когда роды проходили в больнице или дома с акушеркой. Видимо, это свидетельствует о достаточной устойчивости представлений русских Алтая о родильной нечистоте женщины и ребенка, особенно у староверов.

Ритуальные бани заканчивали «размыванием рук»: по возвращении из последней бани в дом повитуха и роженица мыли руки в одной и той же воде или поливали ее друг другу на руки и вытирали их одним полотенцем. Роженица кланялась повитухе в ноги, возможно, становилась на колени. Мыло и полотенце, использовавшиеся в ритуале, наделялись сакральной ценностью, они считались исцеляющими и могли использоваться при лечении различных заболеваний. Обряд «размывания рук», по-видимому, символизировал завершение очистительных процедур, совершавшихся повитухой над роженицей, и разделение их связи, существовавшей во время родильного обряда. «Размывание рук» было распространено у большинства русских<sup>5</sup>.

Ребенок считался окончательно *очищенным* после крещения. Совершить этот обряд старались как можно быстрее, особенно если новорожденный был слаб, чтобы ему не могли навредить злые силы, и он сам не принес вред окружающим. Полагали, что

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>2</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 78.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>4</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 107.

<sup>5</sup> Листова Т.А. Русские обряды, обычаи... С. 152.

некрещеного ребенка нельзя оставлять без присмотра, его «бесутащит» или подменят «нечистым духом»<sup>1</sup>. Представление об особой подверженности младенца до крещения действиям нечистой силы, которая может его подменить *своим*, характерно для общерусской традиции<sup>2</sup>. Старообрядцы Алтая считали некрещеного ребенка «нечистым», «чертенком», его запрещалось целовать: «А раньше считалось, некрещеного ребенка в руки брать нельзя, целовать нельзя... Они их как-то сильно и старалась не брать пока некрещенный... А уже когда крестили, она [бабушка – Е.К.] их берет и целует, и милует, и все на свете»<sup>3</sup>. В случае смерти такого младенца запрещалось хоронить на общем кладбище, отпевать и поминать. Полагали, что некрещеным детям на том свете темно, как в темнице, они плачут и просят имени, поскольку не попали в царство Господа. В этом случае мать должна была раздать сорок крестов и «отмаливать его душу у Бога»<sup>4</sup>. У представителей официального православия отношение к некрещеным детям было мягче. Их не считали нечистыми, хоронили на общем кладбище, могли «погрузить» уже мертвого младенца. Оставить ребенка некрещеным считалось грехом, такой младенец не мог жить и умереть *нормально*. Лечение такого ребенка представлялось бесполезным, ему «помочи не будет».

В отсутствии церкви православные и старообрядцы-поповцы ребенка «погружали» дома, впоследствии, при возможности, крестили новорожденного в церкви. «Погружала», чаще всего, повитуха, после «размывания рук». Срок крещения колебался от нескольких дней до нескольких месяцев после рождения. Встречаются сведения о крещении через шесть недель, т.е. после *очищения* роженицы. Старообрядцы-беспоповцы старались крестить как можно раньше, порой на второй или третий день после рождения, поскольку крестили наставники общин, духовники, которыми могли быть и *бабки-повитухи*: «Чем раньше, тем лучше. У меня крестили моих детей..., еще даже месяца не было»<sup>5</sup>.

В ходе крестильного ритуала ребенок наделялся культур-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район.

<sup>2</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 55.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Телегина Ф.Ф.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

ными признаками: именем, крестом, поясом, новой рубашкой. Считали, что ношение пояса оберегало от беды, придавало силу, способствовало благополучию и удаче<sup>1</sup>. Обереговое значение пояса было характерно для восточнославянской традиции<sup>2</sup>. Имя – признак принадлежности к *человеческому* миру – ребенок получал по «святцам». Старообрядцы девочку называли «поползучой», поскольку ей могли выбрать имя из святых, именины которых проходили в течение восьми дней до и после ее рождения, мальчика называли именами святых, приходившихся, по одной версии, на день его рождения, по другой – в течение недели после рождения<sup>3</sup>.

Русские Алтая считали необходимым защищать младенца оберегами. Колыбель покрывали пологом, который ограждал ребенка от посторонних глаз, «чтобы не сглазили». Также в целях защиты постель кропили святой водой, клали маленький мешочек с маком, рядом вешали крест, в Змеиногорском районе на руку ребенка надевали бисеринки<sup>4</sup>. Считалось, что ребенка нельзя до года показывать в зеркало: «Кто говорил, спать не будет, кто – пугаться будет»<sup>5</sup>.

Итак, в представлениях старожилов и переселенцев Алтая месячная и родильная нечистота женщины ассоциировалась с миром *природы*, смертью, наделялась хтонической сущностью. Контакты *нечистой* женщины с окружающим миром должны были быть ограничены как подавляющие жизненную энергию. Наибольшее развитие данный концепт получил у старообрядцев. Продуцирующая способность человека должна была *культурно* оформляться родильно-крестильным обрядом. Данные культурные стереотипы начинают угасать в 30-40-е гг. XX в. под влиянием антирелигиозной политики, коллективизации и последствий Великой Отечественной войны.

\* \* \*

<sup>1</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды старожилов Солонешенского района конца XIX – начала XX в. // Солонешенский район... С. 189.

<sup>2</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 251.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999-2000, Красногорский, Солонешенский районы.

<sup>4</sup> Куприянова И.В. Некоторые моменты родильно-крестильной... С. 179; Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением... С. 283.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

### § 1.3. «Мамынька да тятенька»: взаимоотношения родителей и детей

Сельские жители Алтая полагали, что мать являлась проводником между внешним миром и находившимся в ее утробе ребенком. Вспомним, что она должна была в период беременности воздерживаться от действий, способных навредить ребенку. Старожилы считали мать ответственной за душу ребенка, умершего до крещения. Духовная связь отца с ребенком в отличие от матери устанавливалась в течение жизни. Эта духовная связь родителей и ребенка была двусторонней. У старожилов и переселенцев Алтая детям запрещалось выносить гроб родителей и бросать землю в их могилы, чтобы души покойных их не беспокоили или не «утянули» с собой: «Отец помрет, чтобы дети гроб не носили»<sup>1</sup>; «Сыновья не выносили, за гроб не брались сыновья»<sup>2</sup>; «Говорили, что покойник новый будет, поэтому своим нельзя нести»<sup>3</sup>. Нами встречена и другая информация, согласно которой у кержаков, когда умирала мать, ее гроб от дома до кладбища должны были нести сыновья, на руках, т.к. «она их носила»<sup>4</sup>.

Символика материнства в народном сознании наделялась магическими свойствами, способными исцелять недуги, блокировать опасность, страх. Самым распространенным персонажем-покровителем матери и ребенка в заговорах на Алтае выступала Богородица. Молитва «Сон Пресвятой Богородицы» считалась защитой от всех жизненных неурядиц: «Спала и почивала *Матушка* Пречиста Пресвятая Богородица, сновиденье видала про своего сына возлюбленного... Кто этот сон... трижды раз в день прочтет... *не сгорит*, на воде *не утонет*, суду судом *не обсужден* и от всякой напасти *сохранен*»<sup>5</sup>. Использовали и другие тексты, также произносившиеся от имени Божьей Матери или обращавшиеся к ней за помощью: «Вынеси, батюшка Иисус Христос, триста стрел, триста пуль каленых, пристреливай у

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Новикова Н.С.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>3</sup> Там же. Соскова М.Н.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышенка, Берсенева В.И.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, ПМА, Солтонский район, 2005, с. Уранск, Волкова М.Г.

рабы божьей (сына или дочки) все скорые *болезни*, все *щикотиши*, *ломотиши*, *худобиши*, все *страхи*, все *переполохи*... Не сама эти слова я прочла, прочла *Пресвятая Богородица*<sup>1</sup>; «Встану я при *Мариш*... *Матушке*, батюшке поклонюсь... На престоле сидит *мать* – госпожа Пресвятая *Богородица*, сам Иисус Христос с двенадцатими Архангелами... *Подсобните, помогите*»<sup>2</sup>. Данные дискурсы проникнуты символами материнства, главным из которых являлась Богородица. У староверов Солонешенского района бытовала поговорка: «Первая мать – Пресвятая Богородица, вторая мать – крёстная, третья мать – роженица, четвертая мать – сыра земля»<sup>3</sup>. Согласно исследованию В.А. Москвиной, обереги на сюжет «Сна Богородицы» являлись самыми популярными в Западной Сибири<sup>4</sup>. Богородица – один из наиболее часто встречавшихся в лечебных заговорах русских христианский персонаж, особенно в заговорах на роды и детские болезни, т.к. она воспринималась как покровительница и помощница рожениц<sup>5</sup>. В этом качестве она заменила восточнославянскую богиню Ладу<sup>6</sup>. Использование символики материнства как средства блокирования опасности характерно для русской традиции<sup>7</sup>.

Тело матери также служило средством лечения детей: «В баню придешь... ее [дочь – Е.К.] *промеж ног* ставишь, молитву читаешь, и скачиваюсь я с головы, и *с меня льется на ее и все смывает* это вот»<sup>8</sup>. При лечении детских болезней имитировался акт рождения: три дня подряд пекли калач и протаскивали сквозь него ребенка. При этом старшая сестра подавала ребенка через калач, младшая принимала. Потом старшая сестра кидала наотмашь калач собаке, если ребенок имел светлые волосы – белой собаке, черные – черной<sup>9</sup>. Вещи с отверстием и сама операция пронимания – протаскивание в отверстие, проливание воды и т.п. – воспринималась в восточнославянской традиции

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Чарышский район, 2004, с. Чарышское, Лямкина Е.И., 1919 г.р.

<sup>2</sup> ПМЯ, Солонешенский район, 2000, с. Сибириячиха, Стрельцова А.Г.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, Архипова А.С.

<sup>4</sup> Москвина В.А. Указ. соч. С. 106.

<sup>5</sup> Мазалова Н.Е. Христианские элементы в русских лечебных заговорах // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 209-210.

<sup>6</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 231.

<sup>7</sup> Щепанская Т.Б. Миф материнства и техники управления... С. 126-158.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, Митрохина А.Т.

<sup>9</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

как знак родов/материнства<sup>1</sup>. Вспомним запрет у бахтарминских старообрядцев выходить из-за стола с другого конца, чтобы не была слишком многодетной семья. Возможно, прохождение через пространство между столом и лавкой наделялось проницательной символикой, а выполнение запрета предотвращало операцию проницания, наделявшую плодородием. Также у русских Алтая существовало представление о лечебной силе родового места: считалось, что, если «последом» натереть «шулюшки» (мужские гениталии) ребенку, у него не будет паховой грыжи<sup>2</sup>. Таким образом, символика материнства наделялась жизненной силой.

Материнская любовь представлялась старожилам наиболее сильным и постоянным чувством, что отразил фольклор «поляков», бухтарминцев и бергалов: «*Мать-то* плачет, как *река* течет; *сестра* плачет, как *ручей* течет; *жена* плачет, как *роса* падет»<sup>3</sup>. Вероятно, материнская любовь считалась чувством, рождавшимся вместе с ребенком. Отец в отличие от матери не обладал врожденной любовью к своему ребенку, он ее приобретал, в том числе через ритуальную практику: у русских Алтая, приняв новорожденного, повитуха заворачивала в рубаху отца, чтобы тот больше любил ребенка. Особенно часто это проделывали с девочкой<sup>4</sup>: «На отцову рубаху принимали ребёнка, чтоб любил, в нестиранную, чтоб пахло»<sup>5</sup>; «Отец чтобы больше любил ребенка, дак его рубаху брали... клали в его рубаху»<sup>6</sup>. А.Ф. Некрылова и В.В. Головин полагают, что это было связано с отсутствием физического контакта отца с младенцем, поэтому отеческая любовь программировалась с помощью рубахи<sup>7</sup>. Связи маленького ребенка с отцом действительно были ограничены, у старожилотцу не полагалось даже брать его на руки<sup>8</sup>. Материнская же

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Проницательная символика... С. 149.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>3</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 68; Паньшина Н.Г. Хороводные традиции крестьян Солонешенского района // Солонешенский район... С. 254; Швецова М. Из поездки... С. 23; ПМЯ, Солонешенский район, 2000, с. Сибирячиха, Стрельцова А.Г.

<sup>4</sup> Курсакова А.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением... С. 282; Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 55; АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Алтайское, Воронкова М.И.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева Н.Д.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушено, Мосина Ф.Е.

<sup>7</sup> Некрылова А.Ф., Головин В.В. Роль отца в традиционной... С. 10.

<sup>8</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 56.

любовь подкреплялась постоянными контактами с ребенком, который большую часть времени проводил в *женской* части дома – в кути. Первые год-полтора младенец спал в колыбели – «зыбке», «люльке» (фото 16), которую, чаще всего, располагали недалеко от печи. Первый раз в колыбель ребенка укладывала мать.

Чужого ребенка были не обязаны любить мачеха или отчим, им, как правило, в вину не ставили отказ от воспитания пасынка или падчерицы и плохое с ними обращение. В народе говорили: «Чужие дети – есть чужие дети»<sup>1</sup>. Как писал Г.Д. Гребенщиков: «Мачеха *ненавидела* некрасивого «мурзу», как обзывала Соломонида Игнатьевна моего отца за его большое сходство с калмыком-дедом и *часто была* его, а однажды ударила по голове пестиком, отчего ребенок упал без сознания»<sup>2</sup>. Информанты отмечают, что дети в такой семье достаточно рано уходили из дома для самостоятельной жизни или их отдавали на воспитание в семью родственников: «Мачеха... Она своих любила а меня нет... Я до пятнадцати лет с ней жила, а потом она: “Больша,” – говорит – “работай иди, сама как хошь, у меня своих двое”, отца нет вот и всё»<sup>3</sup>; «Я замуж рано вышла, в семнадцать лет... Мама бедненько жила с отчимом. А отчим строгий был, ни каких приданных... Может отец и стремился бы, а чужому дяди... я всегда теперь говорю женщине, которы с дитями второй раз замуж идут»<sup>4</sup>; «Мачехе не надо было ей дедовых-то детей. Они сошлись, у деда у нашего вот тятя был... А у нее-то у три девки было у бабушки, они как сведенные были. Они при деде с бабкой жили, а нашего-то отца не надо стала, он в Каракане воспитывался»<sup>5</sup>. Воспитание приемного ребенка как собственного воспринималось как неоплатный долг, за который нужно благодарить Бога: «Я Богу отдавала долг, мачеха вырастила меня, я вышла замуж, его четырех детей вырастила»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.; Шелаболихинский район, Митрохина А.Т.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Из моей жизни [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2007-2008. URL: <http://grebensch.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Новожилова М.Д.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>6</sup> ПМА2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.



Считали, что чем больше мать любила ребенка, тем дольше кормила его грудью – «нежила», т.е. проявляла нежность. На грудном вскармливании дети находились от одного до трех лет, в зависимости от домашней обстановки, занятости, здоровья, желания матери и рождения следующего ребенка. При этом в старожильческих семьях грудное вскармливание длилось зачастую до двух-трех лет, а в переселенческих – до года или полутора. Кормление грудью наделялось ритуальным значением, его нельзя было производить женщине с непокрытой головой и в присутствии мужчины. Вероятно, это было связано с верой в разрушительную силу волос замужней женщины. Материнскому молоку придавались лечебные свойства, его закапывали в нос и глаза ребенка для борьбы с насморком и нагноениями. Существовало представление и об особых магических свойствах грудного молока. Так, считалось, что колдун приобщался к магической силе, когда «у чертихи титьку сосал»<sup>1</sup>. С помощью грудного молока гадали: «Мазали своим [грудным молоком – Е.К.] пихтовый сучок, рос – хорошо, засыхал – плохо»<sup>2</sup>. Здесь прослеживается связь грудного молока с жизненной силой.

Особой категории детского питания традиция не предусматривала. Если у матери не было молока или она находилась вне дома, детей кормили коровьим молоком из рожка. Вместо соски-пустышки использовали завернутые в тряпочку, жеванные или размоченные в воде кусочки хлеба, кашу и т.п.

Степень заботы о ребенке во многом зависела от хозяйственного фактора. В селах, где пашни находились за десять-пятнадцать километров, ребенка брали с собой: «В поле нас с собой брали, зыбку повесят, кто побольше палатку постелят»<sup>3</sup>; «Зине было пять лет, а мне два года было, и вот мама уедут на пашню, нас на печке привяжут полотенцем вот так вот, чтобы мы не задушились и чтобы с печки не упали, и вот мы здесь сидим, пока они не приедут с пашни. А потом у нас тут Клавдия родилась... зыбку на пашню возьмут... сколько работат, сколько с нами возятся... Володька маленький был, он уж тут в апреле у меня родился, яслев не было, а в огороде надо полоть и все делать.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, Косоротикова О.П.

<sup>3</sup> ПМА, 2006. Тогульский район, с. Ново-Иушино, Столбова А.Т.

В ванну положу его, в ванне валяется»<sup>1</sup>. Даже к концу исследуемого периода детские сады и постоянные ясли были, в основном, в крупных райцентрах, в остальных селах ясли открывались либо на лето, либо только для детей работников колхозов.

Смерть ребенка, как и его рождение, связывалась с божьей волей. Исследовав западносибирские заговоры, В.А. Москвина пришла к выводу, что смерть воспринималась русским народом как неизбежность, которой нельзя сопротивляться. Даже в заговорах от детских болезней звучал мотив непротivления смерти<sup>2</sup>. Г.Д. Гребенщиков описал детские воспоминания о своей болезни: «Даже мать уж не скрывала своего равнодушия к судьбе Егорки и говорила о нем с приходившими к ней соседками, как о покойнике: «Рада бы была, если бы Господь прибрал его. Помучился. Уж полгода чахнет, не выздоравливает, не помирает. Не пьет, не ест: чем жив?»<sup>3</sup>. В подобной ситуации в детстве находилась и одна из информанток: «Бабушка сказала: «Умирать ей, так умирать, а жить, так выживет»<sup>4</sup>. Некоторые старообрядцы отказывались прививать своих детей от оспы, считая прививки «печатью антихриста»<sup>5</sup>.

Современный человек назвал бы такое отношение к судьбе своего ребенка равнодушием, но нам гораздо ближе взгляд Д. Рэнсел, изучившей данную проблему на материале Европейской России. Она полагает, что детей, выживание которых было маловероятным, матери мысленно выделяли в категорию «старые», т.е. «находившихся между землей и небесами». Это была своеобразная забота: *Поместить* ближе к Богу, и возложить ответственность... на силы, превосходящие их собственные»<sup>6</sup>. Таким образом, женщины эмоционально дистанцировались от возможного несчастья, перекладывая ответственность на Бога. Вероятно, без подобной защитной реакции женщине трудно было пережить горе при

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>2</sup> Москвина В.А. Указ. соч. С. 55-56.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>4</sup> ПМА, 2006, ВКО, Шемонаиха, Фоменская В.Н.

<sup>5</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 30; Герасимов Б. Указ. соч. С. 8.

<sup>6</sup> Рэнсел Д. «Старые младенцы» в русской деревне // Менталитет и аграрное развитие России (XIX – XX вв.). М., 1996. С. 108, 111, 114.

существовавшем уровне детской смертности. В царское время в Алтайском горном округе до пятилетнего возраста доживало только около половины детей<sup>1</sup>. В целом по Сибири около 60-70 % умерших составляли дети до пяти лет<sup>2</sup>. Как описал свои детские воспоминания Г.Д. Гребенщиков: «То и дело видишь: опять на могилку чей-то отец несет под пазухой игрушечный гробик»<sup>3</sup>. Полевые материалы также свидетельствуют о высоком уровне детской смертности. По сообщению прессы начала XX в., особенно остро данная проблема стояла у переселенцев, т.к. женщина не могла освободиться от работы для частого кормления детей и соблюдения гигиены<sup>4</sup>. К тому же новоселы, прибыв на Алтай, первые годы нередко жили в сырых землянках<sup>5</sup>. В быту старожилов, особенно старообрядцев, отмечают большую чистоту и опрятность<sup>6</sup>. Переселенцы и бедные старожилы, не имевшие теплых помещений для молодняка и птицы, содержали их в доме<sup>7</sup>. В.А. Зверев полагает, что тяжелые условия жизни, способствовавшие эпидемиям в Сибири, были не только у переселенцев, но и у разорившихся старожилов<sup>8</sup>. Смертность от эпидемий в южных районах Сибири, куда входил Алтай, в связи с теплым климатом была выше, чем в северной части<sup>9</sup>. В первое

---

<sup>1</sup> Мартынов С. Санитарно-эпидемическая часть... С. 213; Казаринов И. Холерная эпидемия 1892 года в Сузунском заводе // Алтайский сборник. Томск, 1894. Вып. 1. С. 7-8.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Воспроизводство сибирского населения на начальном этапе демографического перехода в России // «Сибирь – мой край...»: Проблемы региональной истории и исторического образования. Новосибирск., 1999. С. 130-153.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>4</sup> Е-в С. Врачебная помощь в деревне // Сибирские вопросы. СПб., 1909. № 9. С. 37.

<sup>5</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 105.

<sup>6</sup> Бломквист Е.Э. Постройки бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы... С. 288.

<sup>7</sup> ПМА, 2006, ВКО; ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 16-17; Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; Гребенщиков Г.Д. Река Уба...; Щеглова Т.К. Санитарно-бытовая культура и традиции личной гигиены сельского населения Алтайского края в 1920-1930-е гг. // Этнография Алтая... Вып. 5. С. 156.

<sup>8</sup> Зверев В.А. Материалы санитарных обследований селений и жилищ Сибири в 1920-е годы как историко-культурологический источник // Культурный, образовательный и духовный потенциал Сибири (середина XIX – XX вв.). Новосибирск, 1997. С. 132.

<sup>9</sup> Любимова Г.В. Эпидемия в Сибирской деревне: взгляд со стороны практической медицины и религиозно-магической практики (конец XIX – начало XX вв.) // Этнография Алтая... Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 182.

десятилетие Советской власти проблема высокой смертности младенцев продолжала оставаться достаточно острой<sup>1</sup>. Таким образом, на восприятие смерти ребенка влияли соматические представления и высокий уровень детской смертности. В 1930-1940-е гг. уровень младенческой смертности постепенно снижался<sup>2</sup>, как и число деторождений, это должно было привести к переоценке восприятия смерти ребенка, к переходу из категории «обыденного» в ранг «исключительного» события.

Мать считалась для ребенка главным человеком на свете. В фольклоре она олицетворялась с красным «солнышком», «сизокрылой голубкой»<sup>3</sup>, т.е. наделялась солярной и орнитоморфной символикой. Ее потеря для ребенка считалась большей бедой, чем смерть отца. Об этом говорили пословицы старожилов Алтая: «С матерью – половина сироты, с отцом – весь сирота»; «Легче трижды гореть, нежели детному вдоветь»<sup>4</sup>. В то же время, в обществе существовал стереотип, что дети, выросшие без отца, ущербные, особенно если они были рождены вне брака: «Отца в армию забрали, так безотцовщиной называли. Те кто с отцами выросли, нашего брата, так безотцовщина скажут еще. Досталось нам»<sup>5</sup>; «Детство-то досталось у меня бедное. Так кого без отца вырасти-то»<sup>6</sup>. К концу исследуемого периода увеличивается число неполных семей, в которых дети воспитывались без участия отца: «Вдовухой осталась совсем молодая с тремя детьми, на финской войне муж у меня погиб, родителя моего родного в переворот убили... Одна женщина жила... пятеро и все пятеро от разных мужиков»<sup>7</sup>; «Полно народили... У нас приходил Семен, у него у пятерых были дети... У меня золовка, двоих родила»<sup>8</sup>. В результате ряда войн и женской эмансипации образы матери-одиночки и безотцовщины

<sup>1</sup> Старкова А. Учет естественного движения населения Алтайской губернии за 1920 г. // Бюллетени Алтайского Губернского статистического бюро. Барнаул, 1921. № 6. С. 8-9; ГАРФ. Ф. Р-6983. Оп. 1. Д. 198. Л. 16.

<sup>2</sup> Степанова О.В. Охрана здоровья женщин и детей в Алтайском крае (1945 – середина 1960-х гг.). Барнаул, 2008. С. 131.

<sup>3</sup> Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 2002. С. 334, 336.

<sup>4</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 82, 85.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Солохеева А.И.

<sup>6</sup> АЛИК АГПА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Заринский район, 1999, с. Среднекрасилово, Гусельникова А.С.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Волкова Т.И.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

в середине XX в. несколько теряют негативную окраску, появляются новые взгляды на материнство – «родить для себя» и «воспитать самой».

На Алтае родителей называли, обычно, «мама»/«тятя», «мамынька»/«тятенька», «тятя молодой», бабушку и дедушку – «мама стара» и «тятя старый», казаки и чалдоны – «мамаша»/«папаша», тамбовские переселенцы – «мамания»/«папаня»: «Тогда ведь тятя звали. Это сейчас папами стали звать, а тогда ведь мы все время тятями звали!»<sup>1</sup>; «Папа – это хлеб, а тятя – это сибирское, а вот папаня – так вот мы его звали папаня»<sup>2</sup>. К родителям часто обращались на «Вы».

Отец и мать считались морально ответственными перед Богом и обществом за поведение своих детей: «Родители отвечают за ребёнка, я за него молюсь»<sup>3</sup>. Особенно строго было в общинах староверов, где за проступки ребенка могли родителей наказать, например, запретить посещение собора, исключить из общины<sup>4</sup>: «Она [бабушка – Е.К.] говорила: «Вот вы разведетесь, а грех на нас. Нас даже могут отставить от молитвы». Не пускать [в собор – Е.К.] вот так родителей»<sup>5</sup>. Старообрядцы полагали, что если они разрешали своему ребенку заключить брак с представителем другой веры, то берут на себя грех и должны отмаливать его у Бога<sup>6</sup>. Если невеста оказывалась *нечестной*, общественное порицание и ритуальное наказание получали ее родители, особенно мать. Ее же благодарили за *честность* невесты. Здесь прослеживается представление о дочери как продолжении матери. По мнению Т.Б. Щепанской, традиция отводила матери роль хранительницы нравственного закона, определявшего единство семейного коллектива. На ней лежала основная ответственность за нравственные качества и судьбы детей<sup>7</sup>.

О детях судили по их родителям: «Родители хороши,

<sup>1</sup> Там же, Русанова Т.В.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : 2000, Мамонтовский район, с. Мамонтово, Ложилина А.С.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Унжакова Е.А.

<sup>4</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... 1930. С. 33; ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пивоварова А.Г.; 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Шемонаихинский район ВКО, с. Выдриха, Борисова З.Е.

<sup>7</sup> Щепанская Т.Б. Миф материнства и техники управления.... С. 126-158.

значит и дети»<sup>1</sup>. В первую очередь на них переносились характеристики матери, о чем свидетельствуют пословицы старожилов Алтая: «Не родится у свиньи бобренок, а тот же поросенок»; «Ворона сокола не принесет»<sup>2</sup>. Данный взгляд был характерен для общерусской традиции, вспомним народную поговорку, дошедшую до современности: «Яблоко от яблони не далеко падает». Выбирая жену, мужчина должен был смотреть, чтобы она могла быть хорошей матерью, как пелось в песне старожилов: «Родной матушке – заменушку»<sup>3</sup>. Обязательным критерием брачного выбора были хорошие родители, «порода»: «Если родители хорошие, рабочие, невеста будет хорошая»<sup>4</sup>; «По породе... порода даже блядливая, нет, как говорят. И это смотрели, тоже, оказывается, передается по наследству»<sup>5</sup>.

Связь между матерью и дочерью считалась особенно тесной, поскольку девочка олицетворяла ее продолжение. Говорили: «Мать да дочь – темная ночь». У орловских переселенцев, чалдонов и кержаков именно после рождения дочери женщина приобретала статус «бабы»: «Как маленький народится, еслиф пацан – молодуха, а еслиф девочка родится, это уж баба»<sup>6</sup>; «Если она родит первого сына, она так молодухой и остается, а если девочку, то женщина... Если девочку родит, она старше становится, а мальчика, так молодой и остается»<sup>7</sup>. Вероятно, считалось, что девочке *передавалась* часть витальной энергии матери, ее предназначение – оставить после себя продолжательницу рода – считалось выполненным. Вероятно, рождение девочки наделялось высшей ценностью, с внутренней, женской точки зрения. Сообщения же о предпочтении рождения мальчика, особенно первенца, продолжателя рода, как в Европейской России<sup>8</sup>, так и на Алтае, могли отражать мужскую точку зрения – внешнюю: «Как обычно сына больше ждали... род сохраняется»<sup>9</sup>. Этот стереотип подкреплялся законами

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>2</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 82-83.

<sup>3</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 7.

<sup>4</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Чеглакова Е.П.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Скуратова Е.Ф.

<sup>7</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Кузнецова А.И.

<sup>8</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 264; Некрылова А.Ф., Головин В.В. Роль отца в традиционной... С. 8.

<sup>9</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Сабодаж З.Е.

Российской империи, поскольку земельный надел полагался только лицу мужского пола: «У кого много парнишек народилось, у того много и земли, на мужскую голову только давали землю, а на женскую-то нет»<sup>1</sup>. С распространением коллективного хозяйства женщина становилась такой же рабочей единицей, как и мужчина. Возможно, это повлияло и на отношение к полу ребенка: «Ну, раньше этот отец примерно и парнишек любил и девчонок»<sup>2</sup>; «Ко всем одинаково относились, детё есть детё»<sup>3</sup>. Хотя демографическая диспропорция между полами, возникшая в результате Великой Отечественной войны, привела к предпочтению мальчиков.

Уважение к старшим, особенно к родителям, считалось важнейшей составляющей воспитания. Согласно тексту заговора, почитание родителей являлось одним из условий спасения жизни человека в трудную минуту: «Кто этот сон поймет, да помилует, трижды раз в день прочтет, *да отца, мать почитет*, не будет тот раб, на воде не сгорит, на воде не утонит, суду судом не обсужден и от всякой напасти сохранен»<sup>4</sup>. Было большим грехом оскорбить родителей, особенно мать: «Мне странно, щас на мать как угодно скажут, на старшего как угодно скажут. Боже избавь... Мама только погродит»<sup>5</sup>. Брань в адрес матери в русской традиции считалась смертным грехом<sup>6</sup>. Как исключение можно привести свидетельство М. Швецово<sup>7</sup> о грубом и непочтительном отношении к родителям у бергалов<sup>7</sup>. Возможно, исследовательница сделала вывод на основании единичных наблюдений, поскольку писатель Г.Д. Гребенщиков, выросший с семье бергала, ничего подобного в своих автобиографических произведениях не описывал<sup>8</sup>.

Существовал приоритет родительского слова и поступка по отношению к ребенку, каким бы взрослым он не был: «Раньше дети не сопротивлялись. Родители что скажут, то и делали»<sup>9</sup>; «А

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Бийский район, 2003, с. Новиково, Иванникова А.К.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, ВКО, с. Выдриха, Борисова З.Е.

<sup>6</sup> Щепанская Т.Б. Антиматеринство: к народной эсхатологии... С. 225.

<sup>7</sup> Швецова М. Из поездки... С. 14.

<sup>8</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; Он же. Из моей жизни....

<sup>9</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Мамонтовский район, 2000, с. Островное, Кулакова П.Т., Слащева В.Т.

отец командовал. Тогда родителей-то слушались. Тогда боялись, проклянет. Все подчинялись, и снохи и дочери»<sup>1</sup>. По словам Г.Д. Гребенщикова, у старообрядцев Алтая послушаться старшего считалось большим грехом наравне с нарушением поста<sup>2</sup>. Это подтверждают полевые и архивные источники: «Положено родителей слушаться»<sup>3</sup>; «Великий грех не слушаться родителей»<sup>4</sup>. Давая показания по уголовному делу об уклонении в раскол, старообрядка Ефросинья Шахова объясняла, что не венчалась с мужем в церкви, поскольку родители были против, а благословили ее на сводный брак: «Из воли родителей своих я выйти не могла и не стала, почему до сих пор живу с Иваном Шаховым как жена с мужем»<sup>5</sup>.

В народном сознании большую роль играли родительские санкции, направлявшие витальную энергию ребенка. Их олицетворением являлось родительское благословение, которое дети должны были обязательно получить, приступая к важным делам или поступкам, например, вступая в брак. Несмотря на то, что в свадебном обряде детей на брак благословляли оба родителя, в рассказах информантов большее значение придается именно материнскому благословению. Благословив, мать должна была передать дочери или сыну икону, которая в свою очередь переходила их детям: «Икону женщине передают по наследству»<sup>6</sup>; «На свадьбе мать должна благословить пару и дать ей икону или распятие»<sup>7</sup>. Такую икону называли «материнское благославление» или «родительское благославление». Получить благословение родителей, особенно матери считалось необходимым, даже если брак заключался «убегом»: «Без материнского божественного слова, благословения, ни в коем случае нельзя... Убегом ушла она... Сколько времени маму уговаривали, чтобы она простила, благословила»<sup>8</sup>. Нужно отметить, что особенно важным родительское благословение было для старообрядцев-беспоповцев, поскольку их брак скреплялся не венчанием, а благословением

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Кытмановский район, 2001, с. Семено-Красилово, Тузовских М.Е.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди....

<sup>3</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Чеглакова Е.П.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Стрельцова А.Г.

<sup>5</sup> ГАТО. Ф. 27. Оп. 1. Д. 66. Л. 10Б-11.

<sup>6</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Афанасьева В.Г.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, Красногорский район, 1999, с. Красногорское, Седохина А.Е.

<sup>8</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Капорина М.А.



родителей и наставника общины. Именно оно придавало крепость браку, даже официально не зарегистрированному: «Жили, все терпели. Боялись, они благословенные же – брачили. Боялись благословение родительское испортить. Если я уйду, на мне грех останется, греха боялись»<sup>1</sup>. В текстах причитаний по родителям, записанных в Сибири, говорилось о необходимости попросить благословенье у *матери*, которого ребенок лишился после ее смерти<sup>2</sup>. У кержаков Красногорского района невеста сирота перед свадьбой ходила на могилу матери за благословением<sup>3</sup>. Ритуал причитания невесты «на зорю», распространенный у «поляков» Алтая, по мнению исследователей, изначально имел тот же смысл обращения девушки сироты за благословением к ушедшим из жизни родителям<sup>4</sup>. Наделение материнского благословения особым значением является характерным для общерусской традиции<sup>5</sup>.

У старожилов, особенно у старообрядцев, начиная какую-либо работу, сноха должна была получить благословение родителей мужа. Чаще всего его давала свекровь (мать мужа), реже свекр (отец мужа): «Матушка, благослови меня я пошла корову доить... Мамонька, посмотри, или тятенька, тятенька, посмотри, я печку буду затоплять, трубу открывать»<sup>6</sup>. Вспомним о представлении бухтарминцев, что если беременная женщина без благословения откроет отдушину в стене, это грозит гибелью плода<sup>7</sup>. Видимо, родительское, особенно материнское благословение, считалось средством защиты от злых сил. К концу исследуемого периода эта практика стала забываться даже в семьях старообрядцев: «Ну это я маленько же благословлялась, ну вот с год ли или подольше ли так вот что. А потом все это и девки (золовки) это стали шаляй-валяй ихние, ну и что это не стали благословляться... и она (свекровь) не стала их принуждать что-то, по что так пошла не благословившись»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999. Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.

<sup>2</sup> Русский семейно-обрядовый фольклор... С. 335.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999. Красногорский район, 1999, с. Красногорское, Сысоева А.А.

<sup>4</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 24; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 212; Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского... С. 259; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 60.

<sup>5</sup> Борисова Е.В. Традиции воспитания детей в крестьянской семье в России (1861-1917 гг.): автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01. М., 1997. С. 10.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Стрельцова А.Г.

<sup>7</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 94.

<sup>8</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Стрельцова А.Г.

О восприятии родительских санкций как направляющих жизненную энергию ребенка, свидетельствует рассказ одной из информанток о том, что у нее перестали расти волосы после того, как она послушавшись отца самостоятельно их остригла, и возобновили свой рост, когда отец своей рукой подрезал дочери волосы: «А у мене косы хороши были, вот так, до жопе. А девчонки все под кружок остриглись и валики завивали, а мне тоже охота... А я говорю: «Тятя отрежь мне косы, девчонки все валики навили, мне тоже охота». А он говорит: «Будешь как стог подъеденный»... И все они мне не растут и все. Я тогда говорю: «Тятя подрежь мне». «Я тебе говорил, будешь как стог подъеденный?!». Он мне подрезал, я маленько валики поносила, и они как пошли»<sup>1</sup>.

В обязанности матери входили как воспитание, так и забота о том, чтобы ребенок был обут, одет, накормлен и здоров. В уходе отец участвовал в меньшей степени, а в воспитательном процессе ему отводилась роль «морализатора»: «Отец обязательно учил, чтоб не курил, не пил, не матерился»<sup>2</sup>; «Чтоб уважительный был к людям»<sup>3</sup>, «Воли шибко не давал»<sup>4</sup>. Поскольку мужчины были грамотными чаще, чем женщины, они обучали своих детей: «Учил нас петь, читать стихи Пушкина, Некрасова, Кольцова»<sup>5</sup>; «Дедушка всех своих детей учил грамоте и дочерей»<sup>6</sup>. Исследовав тексты сибирских похоронных причитаний по родителям, мы пришли к выводу, что отец воспринимался как защитник от внешних сил, его функции - *пригреть, пожалеть, защитить от обидчиков*.

Функции матери по отношению к ребенку были более разнообразны, чем у отца: *приласкать, приголубить, научить, на ум наставить, прижалеть, направить, накормить, спотешить, быть опорой, поверенным в личных делах и переживаниях* и т.д.<sup>7</sup>. Причитания по матери отличались большей эмоциональной

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушино, Холодкова М.Ф.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>3</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>5</sup> ШИКМ. Из неописанных фондов. Воспоминания Н.Н. Назаровой-Агафоновой, 1975 г. Л. 6.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Сабодаж З.Е.

<sup>7</sup> Русский семейно-обрядовый фольклор... С. 334-350.

окраской, вариативностью и объемом. По мнению А.Ф. Некрыловой и В.В. Головина, отец задавал форму семейному бытию, определял роль и функцию семьи в общекрестьянском миропорядке, а мать следила за исполнением этой формы, осуществляла ее поддержку, наполняла ее эмоциональным содержанием<sup>1</sup>.

В народном сознании отец олицетворял страх и наказание. Этот образ ребенок проносил через всю жизнь: «Отец нас не трогал пальцем и не ругал. Его боялись страшно. Женихи уже были, и то боялись»<sup>2</sup>; «Отца боялись как огня»<sup>3</sup>; «Тягенька... он хороший был старик, начетистый, муж его слушался – боялся»<sup>4</sup>. Физические меры воспитания не являлись большой редкостью, их могли применять и к уже взрослым детям. Особое пристрастие к рукоприкладству имели бергалы и сибиряки, у них слово *учить* употреблялось в значении *бить*<sup>5</sup>. По свидетельству М.В. Швецовой, в большинстве семей бергалов дети получали от родителей гораздо больше побоев, чем ласки<sup>6</sup>. Строгость отмечают и в семьях кержаков: зашалость во время обеда отец мог ударить ребенка ложкой по лбу: «Тятя шибко злой был. Как сядем за стол и все... ни каких бегать... как зафинтилили мне деревянной ложкой вот сюда»<sup>7</sup>; «Отец избивал дочь за гуляние»<sup>8</sup>. Казаки так же могли физически наказывать детей<sup>9</sup>. В то же время у «поляков» по отношению к детям не было принято применять насилие<sup>10</sup>: «Тятя никогда не бил детей, добрый был, никогда не наказывал»<sup>11</sup>. Встречаются свидетельства как в архивных, так и в полевых источниках о физическом наказании детей и в семьях российских переселенцев: «Сын показал, что сам отец бил его и его жену несколько раз»<sup>12</sup>; «Мать нет, а отец когда поде-

<sup>1</sup> Некрылова А.Ф., Головин В.В. Роль отца в традиционной... С. 14.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Залесовский район, 1998, с. Залесово, Репина А.П.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Белозерских А.Р.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Прохорова Л.Ф.

<sup>5</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа .. С. 57.

<sup>6</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 11.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова В.С.

<sup>8</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Архипова А.Г.

<sup>9</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева Н.Д.

<sup>10</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа .. С. 57.

<sup>11</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Топольное, Сысоева В.С.

<sup>12</sup> ГАТО. Ф. 382. Оп. 1. Д. 3. Л. 19Б.

рет, че-нибудь напакастим... ремнем»<sup>1</sup>; «Отец, сына бил, а тот на потры лазил, уже когда женат был и сын был уже»<sup>2</sup>. По мнению Т.Б. Щепанской, в русской традиции отец (муж) был исполнителем, персонификацией страха, который мать целенаправленно формировала и использовала в целях управления<sup>3</sup>. С этим можно согласиться, поскольку дети контактировали в первую очередь с матерью, она наказывала за основную массу проступков, оставляя за собой возможность обратиться к отцу ребенка, если сама не справлялась или проступок был очень серьезным.

Американская исследовательница Н. Чадороу полагает, что образ отца был для ребенка более внешним, далеким и пугающим, чем образ матери. Но со временем, взрослея, мальчик и девочка подсознательно идентифицировали себя с родителем своего пола<sup>4</sup>. Осознание гендерной идентичности ребенка проявлялось в детских ролевых играх и во взаимодействии с родителем своего пола. Девочка с детства готовилась к роли матери, она играла в куклы, разыгрывала семейные сцены, помогала матери в уходе за младшими детьми. Мальчик репетировал роль кормильца семьи, изображая сельскохозяйственные работы. В первую очередь отец должен был оказывать влияние на поведение сыновей, обучать их «мужской» работе: «Ребятишки больше они с отцом»<sup>5</sup>; «А вот с мальчишками, на каком-то там промежутке разговаривал отец: «Ты будущий глава семейства, ты будешь отцом, у тебя будут дети... Выбор [жены – Е.К.] должен быть однозначный, не несколько раз тот, другой, третий», с кем он сравнивал не помню, с кошками что ли»<sup>6</sup>; «Если ф парень – отец приучал к работе, тамкась пахать на поле, сено косить или че»<sup>7</sup>; «Отец приучал своих детей к хозяйству, копна возить»<sup>8</sup>.

У русских, в том числе и на Алтае, сфера воспроизводства

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Скуратова Е.Ф.

<sup>2</sup> ПМА, 2001, Кытмановский район, с. Сунгай, Зуева П.И.

<sup>3</sup> Щепанская Т.Б. Дискурсы власти: термины родства // Алгебра родства. СПб., 1999. Вып. 4. С. 211-243.

<sup>4</sup> Чадороу Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология пола // Антология гендерных исследований... С. 29.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Прохорова Л.Ф.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Фоменская В.Н.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Скуратова Е.Ф.

<sup>8</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Косарева Е.Г., Черятьева А.Г.

человека и все, что с ней связано, считалась «женским делом» и практически полностью сосредотачивалась в женских руках. В ряде работ Т.Б. Щепанская говорит о существовании женской субкультурной традиции, особенно актуальной в связи с рождением детей, но незримо объединяющей рожавших женщин и в последующие годы их жизни<sup>1</sup>. В больших семьях за детьми присматривали «бабонька», реже «дедонька». В малых семьях, где была одна взрослая женщина на семью, старшая дочь, реже сын нянчили своих младших братьев и сестер. Г.Д. Гребенщиков описал, как его семилетняя сестра управлялась с младшими братьями и сестрой: «Прежде всего, она покачает Андрюшку в зыбке, попоет ему одним, баюкающим звуком: о-о-о! Нальет ему в коровий, сделанный отцом, рожок немного теплого молочка из печки... Оничка поймет, что он уснул и займется Фенькой и Егоркой»<sup>2</sup>. Девочки восьми-десяти лет нанимались в няньки в зажиточные семьи односельчан. «Нянькой», «няней» называли обычно лицо женского пола, присматривавшего за ребенком во время отсутствия матери. Употребление данного термина фиксируется вплоть до современности. Нередко встречаются рассказы о помощи соседок в воспитании детей.

Новшества советской власти в виде детских садов были восприняты крестьянками по началу настороженно, так на Бийском уездном съезде работниц и крестьянок в 1920 г. вопрос о детских яслях вызвал много споров и заявлений: «Никаких яслей нам не надо»<sup>3</sup>. К тому же детских садов было недостаточно, их работа часто носила сезонный характер, на время страды<sup>4</sup>. На 1 ноября 1929 г. в Барнаульском, Бийском и Рубцовском округах действовало всего пять детских садов на сто тридцать восемь мест<sup>5</sup>. Поэтому серьезно повлиять на традиционную систему воспитания они не могли.

Старшие сестры или тетки (сестры матерей) становились воспитательницами детей в случае болезни, смерти или вдовства матери. В связи с этим большое значение имел выбор крестных родителей

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Мир и миф материнства // ЭО. 1994. № 5. С. 17-25; Она же. Сокровенное материнство // Секс и эротика... С. 395-443.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>3</sup> В.Г. Бийский уездный съезд работниц и крестьянок // Красный Алтай. 1920. № 30. С. 2.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. Р-6983. Оп. 1. Д. 198. Л. 16; Алтайский ежегодник за 1921-1922 хоз. год. Барнаул, 1923. С. 92.

<sup>5</sup> Сибирский край... С.726-729.

как возможных приемников. Как правило, в крестные приглашали близких родственников, у старожилов *чужого* человека не брали ни в коем случае. Считалось, что крестная – это вторая мать крестника: «Как родительница крестная. Крестная, бывало, придет, если ты балуешься, она скажет: «Ну-ка, я сейчас тебе накорю». Уже мать ничего не говорит, это крестная моя пришла. Это твоя крестная, не балуйся, не вздумай крестную обозвать»<sup>1</sup>. В обязанности крестной матери входило приготовление полотенца для обряда крещения и ткани, использовавшейся в похоронном обряде в случае смерти крестника.

Поведение детей контролировалось всеми взрослыми села. Если кто-то из детей вел себя неподобающим образом, об этом могли сообщить родителям, которые должны были принять меры. В семьях самым эффективным средством воспитания был собственный пример, а также пословицы, былички, сказки, заговоры. Было не принято, чтобы дети присутствовали на гуляниях взрослых, сидели с ними за общим столом.

Большое значение играло религиозное воспитание, особенно у старообрядцев: «Бога просить, Господи, помоги воспитать доброго дитя, дай ему ума-разума. Пресвятая Богородица, дай ума-разума моему ребенку, дай ему всего, там чего пожелаешь. Просишь вот так вот, а там уж видно Богу, как поступить с нами»<sup>2</sup>. Детям внушался страх перед судом божьим: «Раньше страх был, родители не узнают, а Бог знает»<sup>3</sup>; «Греха боялась, мать не узнает, а Господь узнает»<sup>4</sup>. Концепт «страх божий» являлся идеологическим обоснованием системы запретов старообрядцев, призванных сохранить традиционную культуру в условиях современного им общества<sup>5</sup>. С двух-трех лет детей учили молитвам, креститься, с шести-семи лет водили в церковь. Тихий и послушный ребенок являлся эталоном воспитанности, особенно в отношении девочек. Подростки должны были вместе со взрослыми смирять себя постами, особенно строги в этом смысле были кержаки. Религия выступала дополнительным регулятором морали, она также поддерживала такие ценности, как уважение к родителям.

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Бийский район, 2003, с. Новиково, Иванникова А.К., 1911 г.р.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Никольское, Черенева А.В.

<sup>4</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пивоварова А.Т.

<sup>5</sup> Романова Н.И. Страх божий как воспитательная доминанта в старообрядческой культуре // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. Владивосток, 2004. С. 26.

В представлениях русских Алтая родители и ребенок имели духовную связь. Символика материнства наделялась витальной энергией, способной исцелять и блокировать опасность. Степень заботы о детях во многом зависила от хозяйственного фактора. Функции матери по отношению к ребенку были более разнообразны, чем у отца. Религиозные воззрения являлись одним из важнейших регуляторов морали и составляющих воспитания. Введение системы дошкольных учреждений в 1920-е гг. воспринималось селянами насторожено, хотя ее слабая развитость до конца исследуемого периода не могла кардинально повлиять на традиционную систему ухода за детьми и их воспитания. В 1930-1940-е гг. происходило становление новых взглядов на деторождение как личное дело женщины.

## Глава II. Брак и супружество

### § 2.1. «По себе мерили»: брачный выбор

В брачном выборе русские старожилы и переселенцы Алтая руководствовались принципом соразмерности партии: невесту «по себе мерили». Представление о том, что «добрая жена» должна быть ровней мужу, в том числе в социальном и материальном плане, издавна существовало в русской культуре<sup>1</sup>.

С достижением определенного возраста девушка считалась потенциальной невестой, а парень – женихом. По мнению В.А. Зверева, в народных представлениях половая зрелость приписывалась определенной возрастной «поре» с диапазоном в несколько лет, причем не существовало жесткой увязки физиологических и аскриптивных признаков совершеннолетия<sup>2</sup>. Вступление в брачный возраст воспринималось как период *расцвета* девушки. Так, о выборе невесты говорили: «Рвать цветок надо пока цветет, а как отцветает, так никому нужен не станет»<sup>3</sup>. У «австрийцев» и «поляков» в отношении просватанной невесты употребляли выражение – «в цветах сидит»<sup>4</sup>. Головным убором невесты был венок из *цветов*<sup>5</sup>. Среди переселенцев был распространен стереотип, что слишком юная невеста лучше возрастной девицы, говорили: «Девочка – изюминка, а брать надо [замуж – Е.К.] зрелую, перезрелая – гнила, недозрелая – в семье дойдет... Лучше взять недозрелую и сформировать ее характер в своей семье»<sup>6</sup>. То есть девушка должна была быть сформирована физически, но гибкой в психологическом плане, готовой принять уклад жизни новой семьи. Это особенно важно было в больших неразделенных семьях.

Согласно полевым материалам, в категорию взрослых де-

<sup>1</sup> Пушкарева Н.Л. Образы идеальной супруги (супруга) и их трансформации в средневековой Руси и России раннего нового времени // Мужчина и женщина в современном мире. М., 1999. Т. 2. С. 212.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства... С. 74.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорскок, Долгова Е.И.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Борина А.Т.; 2000, Солонешенский район, с. Топольное, Филиппова А.А.

<sup>5</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 67; АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Кожа, Русакова П.Д.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Целинный район, с. Победа, Пыженко П.Ф.



вухка переходила у переселенцев в четырнадцать-пятнадцать, у православных старожилов – в пятнадцать-шестнадцать лет. С этого времени она могла посещать молодежные гуляния. Старообрядцы в основном были приверженцами ранних браков. У «поляков» и бухтарминцев парни и девушки уже с двенадцати лет начинали «жениться»<sup>1</sup>, т.е. образовывать пары. Желательный возраст вступления в брак информанты определяют как семнадцать-восемнадцать лет для девушки и девятнадцать-двадцать для парня. При этом традиция устанавливала возрастной предел «нормального» вступления в брак для девушек двадцать лет у переселенцев и двадцать пять у православных старожилов, если до наступления данного возраста она не выходила замуж, то переходила в разряд «засиделых»/«старых дев». Возможно, данная разница была связана не только с этнокультурным, но и с биологическим факторами: начало физиологического совершеннолетия наступало у старожилок позже, чем у жительниц Европейской России, и пик половой зрелости длился в целом дольше, чем на западе страны, будучи близким к северорусской зоне<sup>2</sup>. Возрастные границы желательного вступления в брак у переселенцев были близки южнорусской традиции, а у старожилов – северорусской, судя по данным, которые приводит Т.А. Бернштам для этих регионов<sup>3</sup>. Это связано с тем, что старожильческое население Алтая происходило преимущественно из северорусских и уральских губерний, а основной поток переселенцев шел из южных и центральных районов России.

Анализ метрических книг показал, что во второй половине XIX в. основная масса женщин и мужчин вступали в брак в возрасте восемнадцати-двадцати лет (от 36 до 49 % и от 44 до 52 % соответственно). К концу XIX в. увеличилась доля невест, заключивших брак до восемнадцати лет с 11,5 % в 1856-1859 гг. до 21,7 % в 1885-1896 гг. (таблицы 1-4). Возможно, такой скачок был связан с большой волной переселенческого движения. При этом доля невест венчавшихся в двадцать один-двадцать пять

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 164; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 57.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства... С. 74.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 47.

лет, была достаточно высокой и колебалась от 18,5 до 32 % (таблицы 1-4). Вероятно, это было обусловлено тем, что на Алтае до начала XX в. демографическая ситуация складывалась таким образом, что недостатка в женихах не было. Мужчин, вступавших в брак в двадцать один-двадцать пять лет было не меньше от 23 до 30 % (таблицы 1-4).

В начале XX в. Г.Д. Гребенщиков и Б. Герасимов отмечали, что бухтарминские и уймонские старoverы венчали девицу четырнадцати-шестнадцати лет<sup>1</sup>. В свою очередь, по материалам А.Н. Белослюдова, каменщики выдавали дочерей замуж в 16 лет<sup>2</sup>. В фольклоре «поляков» пора замужества для девушки наступала с шестнадцати лет, когда она считалась «на возрасте»<sup>3</sup>. В архивных материалах также встречаются сведения о вступлении девушек в брак в пятнадцать – шестнадцать лет<sup>4</sup>. В районах с большим количеством старoverов средний возраст невест и женихов был ниже, чем в среднем по региону (таблицы 1-4, 6-8). По мнению бухтарминцев, ранний брак был выгоден с экономической и бытовой точки зрения<sup>5</sup>. Т.А. Бернштам полагает, что «особая склонность» старообрядцев к ранним бракам являлась следствием древней традиции, которая помогала избежать внебрачного ребенка и была выгодна для хозяйства<sup>6</sup>.

В целом определенный обществом брачный возраст практически не отличался (кроме старообрядцев) от предусмотренного законодательством, по которому разрешалось венчание браков по достижении женихом восемнадцати лет, а невестой – шестнадцати. Народная традиция была в этом отношении довольно гибкой. Как отмечают информанты, в случае необходимости крестьяне обращались к священнику с просьбой прибавить жениху или невесте от нескольких месяцев до года за вознаграждение. По сообщению Н. Кострова, это было обусловлено «преимущем»

<sup>1</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 73; Гребенщиков Г.Д. Алтайская Русь [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б.м.], 2007-2008. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).

<sup>2</sup> Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков» // Шарабарина Т.Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX – середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. С. 186.

<sup>3</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 25.

<sup>4</sup> МАЭ. Ф. 41. Оп. 1. Д. 58. Л. 30, 39.

<sup>5</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 73.

<sup>6</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 49-50.

ственно денежным расчетом» и «нисколько не было бы сочтено нашими крестьянами за грех»<sup>1</sup>. Исследовавший в других районах Сибири данный вопрос В.А. Зверев заметил, что в архивах отложилось большое количество прошений сибирских крестьян к церковным властям о разрешении венчания их детей, не достигших совершеннолетия, в зимний мясоед, чтобы к новому полевому сезону в дом пришла молодая работница<sup>2</sup>. Были случаи, когда родители разрешали молодым жить вместе до заключения законного брака. Чаще это стало происходить в советском государстве после замены венчания регистрацией брака. Возрастная граница брака в этот период была повышена для женщин до восемнадцати лет, для мужчин осталась прежней. Средний возраст вступления девушек и юношей в брак повысился, сократились браки до восемнадцати лет. В середине 1930-х гг. девушки продолжали выходить замуж преимущественно в восемнадцать-двадцать пять лет. Причем, в среднем доли союзов, зарегистрированных невестами в возрасте восемнадцати-двадцати и двадцати одного-двадцати пяти лет были близки 36 % (таблица 8). Видимо, сказалось официальное повышение брачного возраста и привлечение женщин в сферу общественного производства. Информанты отмечают, что замужество приходилось откладывать из-за отсутствия необходимых средств на приданое и проведение свадьбы. В 1940-е гг. эта тенденция сохранялась. В военные и послевоенные годы немного увеличился возраст брачующихся, число вступивших в брак в двадцать шесть-тридцать лет возросло с 17,9 до 23,2 % у мужчин и с 10,3 до 11,9 % у женщин. В то же время встречались шестнадцати-семнадцатилетние как невесты, так и женихи (таблица 9). Таким образом, период брачности растянулся во времени.

Великая Отечественная война привела к сокращению числа мужчин – потенциальных партнеров для брака, что повлекло за собой нарушение гендерного равновесия в этом вопросе. Типичное описание данного периода выглядит следующим образом: «Я вот даже помню с нашей деревни молодых ребят,

<sup>1</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян старожилов Томской губернии. Томск, 1876. С. 14.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Семейный демографический календарь.... С. 134.

молоденьких вовсе забирали... Вот они ни один не вернулись»<sup>1</sup>, «Сколько похорон приходило. У меня вот два брата, на одного похоронка, а другой безвести, и *никто не попользовался имя...* Ну молодые выходили, конечно, замуж. Тогда их тоже мало было, и в армию брали, и все, не хватало мужиков»<sup>2</sup>. В результате возросла конкуренция между незамужними женщинами, а также вдовами и разведенными, и увеличилась вероятность обретения статуса «старой девы» девушками, не успевшими до войны вступить в брак. В группе риска оказались прежде всего женщины, рожденные в первой половине 1920-х гг.: «У нас в Павловке девок семь-восемь остались не замужем. А вот в войну... девкам по двадцать, надо уж рожать, замуж выходить, а война четыре года. Если ей перед войной двадцать два, да война четыре года, это двадцать шесть, вот эти и остались. А подросли [парни – Е.К.], какой восемнадцатилетний двадцати шестилетнюю возьмет?!»<sup>3</sup>; «У меня сын... Замуж я не выходила, не было у меня такого счастья... Нас таких много... Всех парней перебило двадцать третьего, двадцать четвертого, двадцать пятого года»<sup>4</sup>.

Русские Алтая считали, что не должно быть большой разницы в возрасте жениха и невесты. В фольклоре старожилы девушки обращались к родителям с просьбой: «*Не отдай* меня за *старого* замуж... Ты *отдай* меня за *ровнюшку*», мотивируя это отсутствием любви к старому мужу, сексуального влечения, достаточной жизненной силы, общих интересов<sup>5</sup>. Анализ метрических книг второй половины XIX в. показал, что на Алтае доля браков, где жених был старше невесты была 54,6-66,8 %, а невеста была старше жениха – 20,9-27,3 % (таблица 5). Но при этом редко встречалось, чтобы разница в возрасте превышала один – два года. Полевые материалы свидетельствуют о негативном отношении крестьян к бракам, в которых невеста была старше жениха на несколько лет, хотя и сообщают о их наличии. Согласно хороводной песне «поляков», такой брак грозил несчастливой

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Солохеева А.И.

<sup>2</sup> Там же, Воронова А.И.

<sup>3</sup> Там же, Антропова А.И.

<sup>4</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушино, Вхорева П.И.

<sup>5</sup> Зобнин Ф. Поездка на Алтай // ЖС. 1897. Вып. 3-4. С. 286; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 23; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 82.

семейной жизнью, изменами мужа<sup>1</sup>. По мнению А.И. Алмазова, анализировавшего русские пословицы в конце XIX в., отрицательное отношение к неравным по возрасту бракам было характерно для общерусской традиции<sup>2</sup>.

Что касается вступления в повторные браки, общественное мнение хорошо осознавало его физиологическое, а особенно хозяйственное значение. При этом в дореволюционный период мужчины вступали в повторные браки, как правило, в несколько раз чаще женщин. Вновь они выходили замуж преимущественно за мужчин ранее состоявших в браке, т.е. равных себе по статусу. Последние, в свою очередь, чаще женились на девицах, чем вдовах. Третьи браки для женщин были еще большей редкостью (таблицы 15-18). Мужчины вступали в повторный брак чаще, в том числе потому, что они выступали инициаторами сватовства. Поскольку вдовец, особенно в возрасте и с детьми являлся мало привлекательной партией для девушки, уделялось внимание «засиделым» и девушкам, имевшим подмоченную репутацию и незаконнорожденных детей. Уймонские староверы полагали, если вдова не выйдет повторно замуж, она спасет свою душу: «Она вдовица, которы вдовы, дак они душу спасают, если замуж не идут второй раз. Вдовицы, говорит, да сироты, только мир держится щас на вдовых, да на сиротах»<sup>3</sup>. А.И. Алмазов пришел к выводу об отрицательном отношении народной традиции к многократному вступлению женщины и мужчины в брак<sup>4</sup>. Имперское законодательство поддерживало это положение, разрешая заключение только трех браков, за последующие предусматривалось уголовное наказание<sup>5</sup>. Вступать в брак более трех раз стало возможным только в советские годы. Данные актовых записей о браке показывают, что в 1920-1930-е гг. увеличивается доля повторных браков женщин с холостыми мужчинами. В то же время процент союзов ранее женатых женихов с девицами сократился, а с невестами уже бывшими замужем, увеличился (таблицы 11-13, 19-21). В 1940-е гг. в целом тенденции предыдущих советских десятилетий сохранялись (таблицы 14, 22).

<sup>1</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 80.

<sup>2</sup> Алмазов А.И. Вступление в брак (очерк народного воззрения по пословицам и поговоркам). Одесса, 1898. С. 5.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>4</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 10.

<sup>5</sup> Уложение о наказаниях. Ст. 1564 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 85.

На Алтае не было принято сразу соглашаться на сватовство, чтобы узнать о семье жениха «побольше», но и излишняя несговорчивость девушки не приветствовалась. Привередливую девицу парни могли наказать, например, в Солонешенском районе на Масленицу они клали девушку, отказавшую сватам, на сани и катались на ней<sup>1</sup>. Подобные наказания были отмечены Т.Н. Золотовой и в других районах Западной Сибири<sup>2</sup>. Особая разборчивость девушки не приветствовалась и у русских европейской части<sup>3</sup>.

Выбирая невесту, как впрочем, и жениха, русские Алтая, в первую очередь смотрели на ее происхождение: «род», «породу», «родителей». Крестьяне Европейской России также придерживались мнения, что избранника нужно смотреть по родителям<sup>4</sup>. Расспрашивали знакомых и соседей о репутации семьи и самих девушки или парня. Особенно большое значение добрая слава имела при выборе невесты, поскольку ее поведение в восточнославянской традиции было подчинено одной цели: обеспечить счастливую семейную жизнь<sup>5</sup>. В случае известия о недостойном поведении дочери, кержаки могли ее наказать, в том числе физически<sup>6</sup>. Репутация молодых людей могла быть отражена в хороводных песнях или частушках, которые в свою очередь способствовали ее созданию и закреплению:

*Как вы, девушки, крепитесь.  
Как в реке осенний лед –  
Развеселое гуляньицо  
До славы доведет.*<sup>7</sup>

Недостойное поведение одной девушки могло подпортить репутацию девушек всего селения<sup>8</sup>. Старались не родниться с семьей, где были хронические заболевания или члены которой были замечены в порочных действиях: воровстве, пьянстве, внебрачных связях. Как было отмечено, большое значение придавали здоровью избранницы и избранника, учитывали и их внешний облик. В де-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Топольное, Архипова А.С.

<sup>2</sup> Золотова Т.Н. Русские календарные праздники... С. 81.

<sup>3</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 10.

<sup>5</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С.145.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>7</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 6А.

<sup>8</sup> Громыко М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984, № 5. С. 75.

вушке ценили скромность поведения и покладистость характера. Чалдоны осуждали бурное проявление эмоций девушкой прилюдно, например, очень громкий смех в людном месте<sup>1</sup>. Казачки также дорожили скромностью, считалось неприличным даже улыбаться при чужих людях. Они танцевали со строгими лицами, «чтобы люди не подумали, что у них ветер в голове»<sup>2</sup>. Если девушка позволяла парню непочтительно обращаться с собой или была излишне болтлива, в молодежном кругу ее могли высмеять частушкой. В последнее десятилетие исследуемого периода данные стереотипы не являлись определяющими, особенно по отношению к мужчинам, к которым стали предъявляться меньшие требования на «брачном рынке» в плане их происхождения, здоровья.

Молодые не должны были состоять в родстве, в том числе и духовном, поскольку сожителство родственников считалось большим грехом. Как сообщает Н. Костров, старожилы могли жениться в пятой-шестой степени родства<sup>3</sup>. Согласно исследованию В.И. Мотузной, староверы Алтая заключали браки в четвертой степени родства<sup>4</sup>. В свою очередь, по свидетельству А. Притца, нравственность бухтарминских каменщиков стояла весьма низко, любовные связи брата с сестрой, отца с дочерью и т.п. считались дозволительными, назывались «птичьим грехом», по уподоблению птенцам, вышедшим из одного гнезда<sup>5</sup>. Полевые материалы свидетельствуют о несколько ином понимании данного термина: «Птичий грех» – половой акт, присущий всем живым существам<sup>6</sup>. Примечательно, что в полевых материалах был встречен рассказ о кержацкой семье, где отец сам лишал дочерей невинности перед свадьбой<sup>7</sup>. По мнению Е.Ф. Фурсовой, старообрядцы Сибири особенно строго следили за линиями родства, учитывали их до восьмого «колена»<sup>8</sup>. Православное вероучение запрещало браки между родственниками до седьмой степени включительно, в том

<sup>1</sup> ПМА, 2006, ВКО, с. Рулиха, Сабодаж З.Е.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь... Он же. Река Уба и убинские люди...

<sup>3</sup> Костров Н. Указ. соч. С. 12-13.

<sup>4</sup> Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского... С. 257.

<sup>5</sup> Притц А. Указ. соч. С. 581.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Куяча, Серебрянников И.Я.

<sup>8</sup> Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области. Новосибирск, 2002. С. 33.

числе и между усыновленными<sup>1</sup>, однако с середины XIX в. делались послабления для лиц, находившихся в пятой-седьмой степени родства<sup>2</sup>. Для предотвращения возможности кровного родства, как правило, парни из маленьких сел ездили за невестами в другие деревни. Например, молодые люди из с. Шебалино Бийского района женились на девушках из сел Сухая Чемровка, Новиково, Б. Угреньёво, Верх-Бехтимир. По данному поводу нами был записан следующий рассказ: «Сошлись братаник со сестреницей... на мотоцикле разбились... *это Бог не допустил*... Если они не знали, начнут венчаться, венцы наденут, они слетят»<sup>3</sup>. Чтобы не сужать поле брачного выбора, в крестные старались брать кровных родственников. Данные стереотипы относительно необходимости экзогамности брака были достаточно устойчивы до конца исследуемого периода, особенно в старообрядческой среде.

Для русских Алтая желательным было, чтобы невеста и жених принадлежали к одной этнокультурной группе. Особенно среди старожилов было сильно предпочтение заключать браки со «своими»<sup>4</sup>. Согласно полевым материалам, казаки считали себя по происхождению выше представителей крестьянского сословия. Они употребляли в их отношении уничижительные прозвища: «крестьянишки», «желтопузики», «голомудые»; говорили: «Казак, не бери расейку-засранку». Крестьяне, в свою очередь, обзывали казаков «казарва»<sup>5</sup>. Бергалы также считали себя выше крестьян, как к равным они относились к казакам<sup>6</sup>. Архивные материалы свидетельствуют о немногих случаях браков между представителями различных сословий русских Алтая во второй половине XIX в., например, между крестьянами и заводскими крестьянами, крестьянами и казаками, мещанами

<sup>1</sup> Туманова Л.А. Семейное право России второй половины XIX века. М., 2003. С. 46-47.

<sup>2</sup> Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири XVIII – первая половина XIX вв. Новосибирск, 1979. С. 175.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Трепова А.Ф.

<sup>4</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 8; Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского... С. 256; Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 60; ПМА, 2004-2005, Чарышский, Шелаболихинский районы.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К., с. Чарышское, Казакова А.Ф., с. Тулата, Федорова У.М.

<sup>6</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; Он же. Река Уба и убинские люди...



и казаками и т.д.<sup>1</sup> По мнению Г.В. Любимовой, для старожилов и переселенцев Сибири исследуемого периода было характерно обоюдное размежевание на «своих» и «чужих», осознание значимости собственной культуры и уничтожение чужаков<sup>2</sup>. Вероятно, приверженность этнокультурной эндогамии обостряется у русских старожилов Алтая как средство защиты собственного уклада жизни от «нашествия» большой массы российских переселенцев в последней четверти XIX – начале XX в. Судя по архивным источникам, они воспринимали «россейских» зачастую как оккупантов и порой вели серьезную борьбу, прежде всего из-за земли, о чем свидетельствует довольно большой массив крестьянских прошений того времени<sup>3</sup>. Так один из старожилов жаловался заведующему Земельно-заводским отделом на действия переселенцев: «Не в одну нашу деревню, но и в селения другие российские переселенцы приезжают и селятся без нашего дозволения и, пользуясь своей многочисленностью, занимают лучшие места под пашни и покосы, несмотря на наше запрещение и кроме одного отстраивают дома., нарушая план, без дозволения общества и начальства»<sup>4</sup>. Переселенцы, в свою очередь, жаловались властям в Петербург на бесчинства старожилов: «Существо этих жалоб заключается в том, что крестьяне-старожилы Алтайского округа и должностные лица Сельского Общественного Управления допускают по отношению переселенцев всевозможные насилия и самоуправство: выселяют переселенцев из деревень, несмотря на то, что многие из них проживают с согласия общества, по несколько лет и у тех же общественников [общинников – Е.К.] приобрели постройки; отбирают распаханые и засеянные земли, за которые уплачиваются, в пользу общества, повинности (кроме оплаты отдельным домохозяевам за распашку), земледельческие орудия; разламывают постройки, печи и окна в домах, наконец воспрепятствуют общественникам держать переселенцев на квартирах, вынуждая их с малолетними

<sup>1</sup> ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 4. Д. 14. Л. 32-40; Св. 6. Д. 24. Л. 152-165; Св. 17. Д. 53. Л. 91-92, 114-118; Д. 65. Л. 26-31, 56-61; Оп.2. Св. 2. Д. 4. Л. 228-238; Оп. 5. Св. 38. Д. 139. Л. 34-41.

<sup>2</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 29-30.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 468. Оп. 22. Д. 1208; Д. 1209.

<sup>4</sup> Там же. Д. 1315. Л. 1А.

детьми и престарелыми больными жить под открытым небом и т.п.»<sup>1</sup>. Казаки также враждовали с крестьянами из-за земельных участков<sup>2</sup>.

У старообрядцев предпочтение однородного брака было вызвано, прежде всего, религиозными воззрениями, которые в свою очередь определяли и бытовые привычки<sup>3</sup>. Старообрядцы, особенно беспоповцы, старались как можно меньше контактировать с представителями официального православия, называли их «безбожниками», «мирскими», «погаными». Так же они относились к староверам других согласий. В полевом дневнике Е.Э. Бломквист описаны взаимоотношения между детьми бухтарминских староверов и православных односельчан в конце 1920-х гг.: «В школе ученики разделены на две группы – мирские и братишские, последние никогда не пьют из мирского ведра, ходят на речку, приносят себе отдельно; мирские хотят, чтобы они тоже стали мирскими, тайком пьют из их бутылок – драки, и те разбивают бутылки; упорные»<sup>4</sup>. По поводу отношения к себе исследовательница написала в письме подруге из деревни Печи: «Едим из «мирской» посуды и хозяйева с нами не едят; ведь мы поганные. Наше счастье, что не курим – здесь табашников не любят»<sup>5</sup>. По мнению М. Швецовы, «поляки» к концу XIX в. утратили ярое нетерпение к представителям официального православия, поскольку православные старожилы в отсутствие церкви часто обращались для осуществления таинств к их священству<sup>6</sup>. Вероятно, это относилось к «полякам»-единоверцам. Проблему смешанного в конфессиональном плане брака староверы решали по-разному. В некоторых общинах браки с «мирскими» не допускались ни при каких обстоятельствах, в других – делали исключение. Заключая брак с «мирскими» или старообрядцами другого согласия, кержаки, поморцы и «австрийцы» перекрещивали их в свою веру. В противном случае молодые могли вступить в брак лишь «убегом» и уехать из села, чтобы родствен-

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 391. Оп. 2. Д. 21. Л. 29.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 67.

<sup>3</sup> Куприянова И.В. Старообрядческие общины Алтая в 1920-1930-х гг. Барнаул, 2006. С. 113.

<sup>4</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 33А;

<sup>5</sup> Отдел рукописей РНБ. Ф. 1159. Д. 34. Л. 36Б.

<sup>6</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 43-44.

ники их не разлучили. При этом чаще всего парню разрешали взять в жены православную, а девушка должна была выйти замуж только за старообрядца ее согласия<sup>1</sup>. Л.А. Явнова отметила такую же тенденцию у казаков<sup>2</sup>. Видимо, сохранение женщины в своей этнокультурной и конфессиональной группе связывалось с ее значимостью как носителя и ретранслятора культурных традиций. Возможность же принятия иноверки оправдывалась тем, что она должна была принять традиции семьи мужа. Браков, в которых невеста принадлежала к официальному православию, было зарегистрировано больше с женихами, исповедовавшими единоверие, чем с представителями других согласий<sup>3</sup>. Видимо, это было связано с тем, что единоверческая церковь входила в структуру официальной православной церкви. А.В. Сафьянова отнесла распространение смешанных браков у старообрядцев к концу XIX в.<sup>4</sup>. По мнению Е.Ф. Фурсовой, в Западной Сибири до революции они были единичны<sup>5</sup>.

Существовали «круги» брачных связей с однородным этнокультурным и конфессиональным составом. По материалам В.А. Липинской, казаки станицы Верх-Алейское предпочитали сватать девушек в казачьих селах Белорецкое, Плоское, Андреевскоеб. Старообрядческие общины одного согласия поддерживали отношения внутри региона и за пределами Алтая, обменивались невестами со староверами, проживавшими на

---

<sup>1</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...; Куприянова И.В. О взаимоотношениях некоторых групп населения сел Алтая в первой трети XX в. // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. Вып. I. С. 68; Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 32; Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай // Известия ЗСОИРГО. 1913. Т. 1. Вып. 2. С. 1-18; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 21; Она же. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 57-58; АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Жукова Л.Ф., с. Тайна, Хомутова Е.М.; 2000, Солонешенский район, с. Туманова, Глушкова П.Е., с. Топольное, Архипова А.С.; ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, с. Мульта, Ленская В.Т., с. Тихонья, Бочкарева В.А.

<sup>2</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции русских старожилов и переселенцев Алтая второй половины XIX – первой трети XX вв. : дис. ... канд. истор. наук : 07.00.07. Бийск, 2002. С. 107.

<sup>3</sup> ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 6. Д. 24. Л. 152-165; Св. 17. Д. 53. Л. 91-92, 114-118.

<sup>4</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 60.

<sup>5</sup> Фурсова Е.Ф. Брачные нормы русских крестьян Западной Сибири и современные проблемы // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск, 2000. Вып. 3. С. 187-190.

<sup>6</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 238-239.

территории современной Республики Тыва и Кемеровской области<sup>1</sup>. Большинство же пар создавалось внутри села, между представителями одной этнографической группы<sup>2</sup>.

Желание заключать этнографически и конфессионально однородные браки было вполне оправданным, поскольку принадлежность молодых к одной культурной традиции являлась залогом взаимопонимания в новой семье. В случае смешанного брака адаптация женщины вдвойне усложнялась, поскольку, как правило, до появления детей, а часто и дольше она жила в семье родителей мужа – чуждой ей культурной среде, которая стремилась привить ей свои традиции – «оказачить», «обрусить», «оцеркжить» и т.д. Например, если семья разрешала казаку взять в жены крестьянку, то старалась «сделать» из нее казачку<sup>3</sup>. Г.Д. Гребенщиков писал, что его мать-казачка казалась свекрови-бергалке слишком нежной, и та вышучивала ее: «Ей бы по двору ходить, да похмыкивать»<sup>4</sup>. А.И. Алмазов отмечал, что в народных воззрениях главным условием удачного брачного выбора являлось соответствие духовного и морального склада партнеров<sup>5</sup>. Молодежь разных этнокультурных групп Алтая собиралась каждая в своем конце села и нередко враждовала между собой, в том числе и «из-за девок». Во многих деревнях зафиксировано четкое деление, по крайней мере, на два края – «сибирский» и «россейский». Влияние стереотипа об обязательной принадлежности брачующихся к одной этнокультурной и конфессиональной группе на брачный выбор русских Алтая стало ослабевать на рубеже 20-30-х гг. XX в., когда в результате революции и войн стала ощущаться нехватка мужского населения в регионе. Происходило это быстрее всего среди православного населения. К середине XX в. этнокультурная эндогамия становится необязательным критерием брачного выбора. Хотя в крупных старообрядческих общинах, например, уй-

<sup>1</sup> АМАЭ. Ф.41. Оп.1. Д. 58. Л. 30, 39; ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г., с. Иня, Карпова Е.Д.; 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М., с. Мульта, Ленская В.Т., с. Тихонья, Бочкарева В.А.

<sup>2</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции русских... С. 108.

<sup>3</sup> Куприянова И.В. Казачий быт станицы Антоньевской (по материалам полевой экспедиции) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 212.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Из моей жизни...

<sup>5</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 10.

монской данный стереотип поддерживался за счет функционирования религиозных общин и в советское время, многочисленности и практически моноконфессиональности ряда сел, а также сохранению контактов со староверами из Тувы и с Енисея.

Браки с другими этносами воспринимались русскими Алтая как неравные. Уже в середине XVIII в. русское население по численности превышало автохтонное, алтайцев, казахов. Согласно переписи 1926 г., в Алтайском крае восточные славяне составляли 93,21 %, остальные этносы – 6,8 %<sup>1</sup>. По данным переписи 1939 и 1959 гг. соотношение изменилось незначительно<sup>2</sup>. Русские старожилы в моноэтнических селах, особенно старообрядцы, в бытовом плане брезговали общаться с аборигенами. Г.Д. Гребенщиков так описал сцену в лавке с. Шемонаиха в начале XX в.: «Входит девушка, здоровая, белокурая и румяная, с гладко прилизанной белой косой, а перед иконой ее [конфессии – Е.К.] у прилавка стоит киргиз. Она крестится и, смотря на киргиза, говорит: – У-у, дьявол!»<sup>3</sup>. Один из жителей с. Шемонаихи также оставил свои воспоминания на этот счет: «Их некрещеных (киргизов, казахов) брезговали сажать вместе с собой за стол во время еды. Им для этого отводили отдельное место на «нижнем голбце», давали особую посуду... которой потом сами не пользовались, считая ее «поганой»<sup>4</sup>. По сведениям М. Швецовой, «поляки» сторонились «инородцев», опасаясь «пагубления души», поэтому «скрещивание» между ними было «ничтожно»<sup>5</sup>. М.Н. Соболев в конце XIX в. писал, что крещеные «калмыки» также презирались русскими<sup>6</sup>. Е.Э. Бломквист оставила в 1927 г. следующую запись в своем полевом дневнике по поводу отношения бухтарминских староверов к автохтонному населению: «Разговор с учительницей. Кыргызов не пускают дальше матицы, посуда валяется под печкой, кошки лижут, теперь батрачком, стыдят – моют и ставят

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 25. Д.2. Л.2.

<sup>2</sup> Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги. Россия. СПб., 1999. С. 40; Итоги всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР. М., 1963. С. 330.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>4</sup> ШИКМ. Из неописанных фондов. Воспоминания о прошлом П. Медведева. 1890-1970 гг.

<sup>5</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 28.

<sup>6</sup> Соболев М.Н. Русский Алтай // Землеведение. М., 1896. Кн. 1. С. 74.

на полку; кыргыз не может войти туда, где работает стряпуха... Кыргызы едят под порогом на стуле. Раньше не пускали, где святые; при них задергивали занавеску перед иконами»<sup>1</sup>. Информанты отмечают, что «за алтайцев замуж не выходили»<sup>2</sup> (в русской старожильской среде алтайцами называли не только алтайцев, но и казахов, киргизов, калмыков). К другим неславянским этносам, исповедовавшим православие – мордва, чувашаи, было более лояльное отношение, чем к иноверцам.

Существуют сведения, что бухтарминские и уймонские староверы, а также бергалы и казаки восполняли недостаток невест за счет коренных жителей, которых крестили и брали в жены. Случалось, что казахи по экономическим причинам принимали старообрядчество и женились на староверках. Источники говорят о таких браках как о единичных, а о представителях автохтонного населения, с которыми заключался союз как об «обрусевших», т.е. принявших православие, русский язык и традиции<sup>3</sup>. Г.В. Любимова полагает, что конфессиональная принадлежность для старообрядцев была важнее этнической<sup>4</sup>. Нам близка точка зрения Л.И. Шерстовой, что смешенные этнические браки были характерны для Сибири в начальный период ее заселения русскими, когда они представляли собой «открытый» этнос, не обладали ксенофобией по отношению к аборигенам, которые после крещения становились «своими»<sup>5</sup>. Во второй половине XIX – начале XX в. предпочтение собственного этноса в брачном выборе нарушалось только в случае крайней необходимости, и смешанный брак воспринимался, как неравный. По воспоминаниям Г.Д. Гребенщикова, его бабушка-казачка одну из дочерей выдала замуж за инородца, родственники считали это горем, оплакивали ее судьбу<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 33А, 39Б.

<sup>2</sup> ПМЯ, 1999, Усть-Коксинский район, с. Усть-Кокса, Соколова Е.В.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 12, 45; Герасимов Б. Указ. соч. С. 8-9; ПМА, 2013, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон, Ленская М.И., с. Мульта, Болтовская А.М., с. Тихонькая, Никшина В.Г.

<sup>4</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 32.

<sup>5</sup> Шерстова Л.И. Этнокультурное взаимодействие русских и аборигенов Сибири в XVII – XX вв. // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII-XX вв.). Новосибирск, 2003. С. 5.

<sup>6</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

Стереотипы конфессиональной и этнической эндогамии до 1917 г. подкреплялись и российским законодательством, запрещавшим православным браки с нехристианами, а со старообрядцами только в случае принятия ими православия<sup>1</sup>.

Межэтнические браки в Западной Сибири, по мнению В.А. Липинской, в конце XIX – начале XX в. не превышали 0,02 %<sup>2</sup>. Согласно архивным данным, процент смешанных браков был выше в районах, где было большое количество аборигенов. Так, во второй половине XIX в. в Майминской церкви Бийского уезда регистрировалось до 10-15 % браков между русскими и инородцами<sup>3</sup>. На рубеже 20-30-х гг. XX в. ситуация стала изменяться, количество межэтнических браков в этот период в среднем по региону доходило до 5,8 % (таблицы 23-24)<sup>4</sup>.

В Солтонском районе, где был достаточно пестрый этнический состав, доля смешанных браков в отдельные годы доходила до 25 % от общего числа<sup>5</sup>. При этом русские женщины чаще вступали в такие браки, чем русские мужчины.

Наибольшие коррективы в предпочтении моноэтнических браков внесла Великая Отечественная война. Она привела к сокращению числа мужчин – потенциальных партнеров для брака. В поле брачного выбора женщин чаще стали включаться представители других этносов. Общественное мнение в этом вопросе стало более лояльным. Об этом свидетельствуют высказывания информантов: «А тогда чё мужиков то не было, ну они и рады были»<sup>6</sup>. В начале войны во многие районы Алтайского края были переселены саратовские немцы, одной из адаптационных стратегий которых было заключение брака кого-то из членов семьи с представителем русского населения, чтобы через установление родственных связей в новом коллективе перейти из категории «чужой» в категорию «свой». В военные и послевоенные годы

<sup>1</sup> Устав Духовной Консистории. Ст. 205 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 12, 15, 23, 31, 85.

<sup>2</sup> Липинская В.А. Семейно-брачные связи у русских крестьян Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начала XIX вв. М., 1985. С. 64.

<sup>3</sup> Посчитано автором по ГААК. Ф.144. Оп.1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 6. Д. 24. Л. 152-165.

<sup>4</sup> К сожалению, плохая сохранность актовых записей о браке 20-30-х гг. XX в. дает не точную картину.

<sup>5</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Новожилова М.Д.

доля межэтнических браков была от 3,2 % до 10,1 %, причем смешанных браков с русскими невестами регистрировалось в несколько раз больше, чем с русскими женихами (таблица 25).

Материальное состояние брачующихся должно было быть схожим, едва ли не каждый брак заключался по принципу: богатые – за богатых, бедные – за бедных. Его нарушение было скорее исключением. Мезальянс мог состояться в случае какого-то изъяна более высокой по положению стороны: «У мамы была *причинка*, вот так она и попала за бедненького... Глаз у ей покосило»<sup>1</sup>; «Мама то из богатой семьи то была, а отец... бедный, а она беременна была от первого мужа»<sup>2</sup>. На европейском материале также отмечено отрицательное отношение к браку неравных по материальному положению людей<sup>3</sup>.

Обязательным требованием к жениху и невесте было трудолюбие и владение трудовыми навыками, поскольку именно высокая работоспособность считалась залогом материального благополучия. Смотрели на существовавшее в семье отношение к труду. «Работящая», «рукодельная» девушка считалась хорошей невестой: «В церковь придут, у какой пальцы в тесте, ту и берут»<sup>4</sup>. Порой хозяйственность невесты заменяла богатое приданое. На молодежные посиделки в будни девушки приходили обязательно с работой: пряжей, шитьем. Именно на «супрядках» женихи «сглядывали» себе невест. Также девушки могли продемонстрировать свои умения на девичнике, помогая невесте с придаными. У старообрядцев на «смотренье» невеста «обслуживала гостей жениха, смотрели ее умение работать по хозяйству»<sup>5</sup>. У старожилов она должна была собственноручно сшить своему жениху рубаху, а изначально и все подарки его родственникам. Последнее запечатлел фольклор: «Ширинку шила красным золотом, подарить свекра батюшку... Шила рубашечку полотняну, подарить свекровь матушку»<sup>6</sup>.

Нельзя назвать один определяющий критерий выбора невесты или жениха, все оценивалось в совокупности: «Красавица

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Шелабалихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>3</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 6.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2003, Целинный район, с. Марушка, Гребельникова Е.А.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Бирюлина З.Д.

<sup>6</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 20-21.



собою и все умеет, шить и мыть и стирать и на поле жница, и в хороводе лучшая певица... грамотная, поведения тихого, люди не нахвалятся», – расхваливали жениху невесту<sup>1</sup>.

Что касается любви как критерия брачного выбора, то она часто отодвигалась на задний план необходимостью иметь в доме хозяина или хозяйку. Приоритет выбора невесты и жениха у русских Алтая во второй половине XIX – первой трети XX вв. принадлежал родителям, в большей степени отцу. Часто любовь как критерий выбора супруга оттесняли религиозный или социально-экономический факторы. У сибиряков и казаков больше считались с желанием сыновей, девушек чаще всего выдавали замуж по своему усмотрению, но стремились добиться ее согласия. По мнению М. Швецовой, большинство браков бергалы заключали без согласия детей, полагая, что родители в этом «больше смыслят». Самовольный отказ молодежи от брака считался неслыханной дерзостью. Отец мог «убеждать» сына с помощью порки, на этой почве случались самоубийства<sup>2</sup>. Жалобы на судьбу, несчастную любовь были распространены в фольклоре бергалов<sup>3</sup>. М. Швецова полагала, что этому способствовала материальная зависимость взрослых детей от родителей<sup>4</sup>.

В среде «поляков» родители обычно не считали нужным оказывать давление на выбор детей, поэтому браки чаще всего заключались по любви. Они могли и сами с согласия сына выбрать ему подходящую невесту, но чаще всего молодежь образовывала пары в процессе гуляний. Девушки чаще всего выходили замуж под влиянием родителей, но без прямого принуждения. Добровольность вступления в брак отразилась на свадебном обряде, в котором выражалось желание невесты и жениха вступить в брак (накануне сватовства девушка дарит парню в знак согласия что-то из своих вещей, например, пояс – фото 18), в свадебных песнях меньше места отводилось унынию и больше любви молодых. М. Швецова отметила, что у «поляков» встретила песню, в которой высказывался интерес невесты к личности жениха, чего не было в фольклоре сибиряков и россий-

<sup>1</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>2</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 13-16.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

<sup>4</sup> Там же. С. 15.

ских переселенцев. Свобода выбора была вызвана, по мнению исследовательницы, их состоятельностью, которая позволяла не отводить центральное значение материальной выгоде, и религиозным фактором, делавшим венчание не всегда возможным и вынуждавшим поляков жить в «свободном сожитии»<sup>1</sup>. Подобной лояльностью отличался и брачный выбор бухтарминских старообрядцев. Возможно, поэтому у них существовала поговорка: «*Выбрала* молодца – не пеняй на мать – отца». К тому же, бухтарминцы верили, что брачный выбор уже предопределен свыше: «Кому на ком жениться, – тот в того и родится»<sup>2</sup>. Полюбовный брак, по мнению Г.Д. Гребенщикова, был обязательным в среде каменщиков<sup>3</sup>. Имелось в виду, прежде всего согласие между женихом и невестой. Девушка и её семья не могли проявлять инициативу в выборе партнёра, а должны были только реагировать на предложение юноши и его семьи. Таким образом, у русских Алтая чаще учитывалось мнение родителей, затем чувства парня, реже девушки. По мнению Н.В. Зорина, в Европейской России приоритет брачного выбора также принадлежал не столько молодым, сколько их родителям<sup>4</sup>. Однако, как отметил А.И. Алмазов, согласие жениха и невесты на брак в народной традиции было залогом успешного брака<sup>5</sup>.

Активное вмешательство родителей в брачный выбор обуславливалось представлением о браке, как о союзе семей. Об этом свидетельствует свадебный фольклор: парень получал жену, его отец – «*невестушку*», а мать – «*заменушку*»<sup>6</sup>. Сватовство и выкуп являлись своеобразными переговорами двух родов. Сама лексическая форма *отдали* или *выдали* замуж предполагает статичность объекта (девушки) и активность по отношению к нему. Также если у вдовы не было детей, она возвращалась к родителям. О важной роли родительского благословения в освещении брака уже говорилось в предыдущем разделе. Кроме того,

<sup>1</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 57-58.

<sup>2</sup> Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 186; Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 164; Герасимов Б. Указ. соч. С. 73, 81-82; Гуляев С. Этнографические очерки... С. 3; Новоселов А. Указ. соч. С. 9.

<sup>3</sup> Гребенщиков Г.Д. Алтайская Русь...

<sup>4</sup> Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2004.. С. 27.

<sup>5</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 11.

<sup>6</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 7.

русские Алтая считали, что дети должны уважать, почитать и во всем слушаться своих родителей. Выйти замуж или жениться с согласия родителей значило «добром». Такая свадьба называлась «законной», «согласной», создавала хорошую репутацию молодой семье<sup>1</sup>. Российское законодательство способствовало закреплению данных стереотипов, обязывая родителей выдавать дочерей замуж и требуя их согласия на брак детей<sup>2</sup>.

Это не значит, что в брачном выборе совсем не важны были чувства молодых, иначе становились ненужными молодежные игрища и гулянья. Относительным было и безволие девушек, для изъявления их желаний существовали ритуальные формы в рамках сватовства. У старожилов Целинного района, чтобы отказать сватам девушка останавливалась у порога. У российских переселенцев мать подавала девушке юбку, если та была согласна на брак, одевала её. К тому же существовали браки «убегом»: парень мог договориться с избранницей и увезти её в свой дом или тайно обвенчаться. Позже молодым нужно было «кинуться в ноги» к родителям невесты, попросить у них прощение. Полевые материалы свидетельствуют, что в некоторых случаях родители могли и не простить молодых, забрать девушку обратно, в свою семью. Этнографы полагают, что свадьба убегом позволяла осуществить свободный брачный выбор. В ее распространении у бухтарминцев Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринкова видели следствие «выкрада» невест, бытовавшего ранее из-за нехватки женщин<sup>3</sup>. Существует мнение, что на распространенность таких браков оказали влияние и финансовые соображения, поскольку в этом случае свадьба была скромнее<sup>4</sup>. Этот мотив отчетливо просматривается в 20-40-е гг. XX в. Браки убегом были характерны в основном для Сибири, поскольку в Европейской России за исполнением родительской воли церковь следила строже<sup>5</sup>. По данным М.В. Швецово́й и А.В. Сафьяно́вой, на рубеже

<sup>1</sup> Липинская В.А., Сафьянова А.В. Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 186.

<sup>2</sup> Закон гражданский. Т. X. Ч. 1. Ст. 6, 174 // Законы о женщинах... С. 1, 12.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы ... С. 12.

<sup>4</sup> Крестьянская свадьба... № 13. С. 10.

<sup>5</sup> Мамсик М.М. Община и быт алтайских каменщиков // Из истории семьи и быта крестьянства XVII – начала XX вв. Новосибирск, 1989. С. 162; Миненко Н.А. Указ. соч. С. 203, 208.

XIX–XX вв. увеличилось число тайных венчаний<sup>1</sup>. Согласно полевым материалам, в 20-40-е гг. XX в. браки убегом были очень распространены на Алтае. С приходом советской власти религия стала оттесняться новой идеологией. Раскулачивание и коллективизация способствовали имущественному размежеванию. Выбор брачного партнера становился в большей степени личным делом молодежи, а свадьба убегом была способом его осуществить, не нарушая традиции.

Даже добровольно вступая в брак, девушка или парень часто руководствовалась не любовью, а желанием облегчить условия жизни и стремлением не остаться одинокими: «Мама была у попа в няньках, нянчила ребеночка, ну и хорошая как девочка была, послушная... порекомендовали и поженились»<sup>2</sup>; «Много женщин забрали [репрессировали – Е.К.], а дети пошли милостинку собирать... Отец взрослый был, женился сразу на маме, потому что жить то как-то надо, лет ему, наверное восемнадцать было»<sup>3</sup>. Ситуация обострилась в военные и послевоенные годы: «Одному-то как жить... Какой там к черту любовь. Я первый раз вышла, а его в сорок первом забрали, я здесь намучалась, в войну, до восемнадцати лет всех забрали, одни бабы остались, какая тут любовь, он пришел с трудармии, куда-нибудь толкнуться... Нравился, куда там, хромой был... Родители меня замучили, у меня ребенок... Им бы меня куда-нибудь сбазлатъ»<sup>4</sup>. Судя по всему, и в 1950-е гг. сохранялась позиция брака как традиционного средства приспособления женщин и мужчин к жизни в сельской среде: «Отца-то не было уже. Тогда плохо жили, думали с мужиком легшее будет»<sup>5</sup>.

Итак, можно выделить как наиболее значимый стереотип брачного выбора – это принцип «равного» партнера в возрастном, этническом, конфессиональном, этнокультурном и материальном планах, считавшийся предпосылкой счастливой семейной жизни. Выбор невесты/жениха считался делом не столько личным, сколько семейным. Как правило, заключение

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 98; Швецова М. Из поездки в Ридерский край.... С. 21.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, ВКО, г. Шемонаиха, Капорина М.А.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

<sup>5</sup> Там же. Солохеева А.И.

неравного брака происходило в случае обладания партнера с более высоким статусом каким либо изъяном. Казаки и старообрядцы лояльнее относились к союзу мужчины, чем женщины, с представителем другой этнографической группы. В представлениях православных старожилов возрастная граница желательного замужества девушки была выше, чем у остальных русских Алтая. В конце XIX в. средний возраст брачующихся снизился, возможно, вследствие роста числа переселенцев, а в советское время стал повышаться под предлогом отсутствия материальной основы для создания семьи в юном возрасте. Социально-экономические и демографические изменения в конце исследуемого периода привели к смягчению стереотипов брачного выбора. Под влиянием войн, особенно Великой Отечественной к женихам стали предъявляться меньшие требования, в поле брачного выбора женщин чаще стали включаться мужчины, традиционно считавшиеся женихами «второго сорта»: вдовцы, разведенные, калеки, представители других этносов.

\* \* \*

## **§ 2.2. «Жених да невеста»: обретение статуса мужа и жены**

Вступление в брак считалось неотъемлемым этапом жизни человека, особенно ярко это прослеживается в отношении женщины, для которой замужество считалось предназначением, *долей*. «Развеселое-то *жительство девье, не на век ты, жительство, девке досталось*» – пели «полячки»<sup>1</sup>. С подросткового возраста девочки готовились к замужеству: собирали приданое, знакомились со свадебным ритуалом и фольклором. Представление о замужестве как о *доле* женщины отразилось в обычае хоронить ее в подвенечном наряде, который встречался у старожилов и в конце исследуемого периода: «Парочка все лежала, хранилась, подве-

---

<sup>1</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 80.

нешная называлась»<sup>1</sup>; «У баушки весь подвенечный наряд лежал на смерти»<sup>2</sup>; «Одевали вот в чем венчаются... И женщину также подвенешно все... Юбка, кофта и ботинки, тогда с резинками ботинки носили прям надеют»<sup>3</sup>. Традиция хоронить женщину в одежде, в которой она венчалась, была характерна для русских старожилов Сибири и восточных славян в целом<sup>4</sup>. Подобной безысходности в фольклоре и ритуальных практиках русских Алтая относительно судьбы мужчины не прослеживается, но и в его жизненном сценарии женитьба являлась обязательным этапом.

Всю важность замужества для крестьянских девушек отразило обилие способов гаданий, особенно святочных, основными темами которых являлись будущий брак и качества избранника. На Троицу завивали березовый венок, пускали по воде, если потонет, жениха не будет в этом году. По мнению Т.А. Бернштам, сбрасывание березового венка девушкой первоначально было связано с представлением о том, что она должна была совершить переход в женское состояние<sup>5</sup>. Святочные гадания совершали и парни, хотя о них не так много сведений<sup>6</sup>.

В семье всегда понимали, что судьба девочки выйти замуж и уйти в дом мужа. Ее воспринимали как временного члена семьи, «чужой товар». Подобные воззрения прослеживаются на русском материале Сибири и Европейской России<sup>7</sup>. Н.Л. Пушкарева полагает, что в крестьянском менталитете очень сильно проявлялось отношение к замужеству как неизбежности<sup>8</sup>.

Люди, не вступившие в брак в установленное традицией вре-

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, Карагуж, Бедарева Е.И.

<sup>4</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 187; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 72; Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 65, 66; Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX вв. М., 1984. С. 85.

<sup>5</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 234, 236.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>7</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 56; Красноженова М.В. Ребёнок в крестьянском быту: семейный мир детства и родительства в Сибири конца XIX – первой трети XX вв. Новосибирск, 1998. С. 12.

<sup>8</sup> Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины... С. 188.

мя, вызывали осуждение односельчан. Анализ полевого материала показал, что старожилы чаще употребляли лексему «засиделая», а переселенцы – «старая дева». Терминология старожиллов подчеркивала статичность данной категории, отсутствие развития, движения: «*Сидит... не вышла*»<sup>1</sup>; «*Которые сидят, никто их не берет*»<sup>2</sup>. При этом не отрицалась возможность нормального сценария жизни. У переселенцев характеристики данной группы приближены к старикам: «*Постареют, тогда и говорят, что старая дева*»<sup>3</sup>, а одной из черт статуса стариков в традиционном обществе была неполноценность<sup>4</sup>. Таким образом, акцентировалась ее «порочность» и конечность жизненного пути. С точки зрения Т.А. Бернштам, старые девы в русской деревне принадлежали к категории «убогих», «анормальных» лиц<sup>5</sup>. По мнению А.К. Байбурина, они составляли группу выбившихся из ритма жизни, социально неполноценных людей<sup>6</sup>. Что касается парней не женившихся вовремя, то в отношении них зафиксирован лишь вариант – «старая садушка»<sup>7</sup>, бытовавший у уймонских староверов. В русских селах Алтая называли перезрелый корнеплод, который садили на семена. Вероятно, данный термин акцентировал внимание на «перезрелости» мужчины и необходимости скорейшего заключения брака для рождения потомства.

Статус жениха и невесты парень и девушка получали сразу после сговора. Переход в новое состояние, совершавшийся в ходе свадебного обряда, ярче просматривался в образе невесты, ее положение было близко роли посвящаемого в обряде инициаций<sup>8</sup>. Обряд перехода А. Ван Геннеп подразделяет на три стадии: 1) отделение от старого состояния; 2) промежуточное положение (собственно переход); 3) включение в новое состояние<sup>9</sup>. По мнению Т.А. Бернштам, само понятие «невеста» и производное от него «невестка» обозначали в восточнославянских языках «неопределенное положение» женщины, в частности, переход-

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Заповодникова А. М.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Сабодаж В.Е.

<sup>4</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 45.

<sup>5</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 39, 40.

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 65.

<sup>7</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Мульг, Болтовская А.М.

<sup>8</sup> Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 92-93.

<sup>9</sup> Геннеп А. Ван. Обряд перехода : систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 15.

ное состояние во время свадебного ритуала между жизнью и смертью, между родительским родом и родом мужа<sup>1</sup>. «Уходом» невесты в «иной» мир заканчивался довенчальный период свадебного обряда. За «временной смертью» следовало ее «воскрешение» в новом качестве<sup>2</sup>. Невеста уподобляла смерти свою тяжкую долю (реальную в определенных исторических условиях)<sup>3</sup>. На Алтае говорили: «Что похоронить, что замуж»<sup>4</sup>. Эту мысль подтверждает ритуал, совершавшийся у кержаков: «Во время свадьбы, в доме невесты... Хлеб, соль сверху на ручник – на стол, 40 дней должен стоять, и Бог молится за нее, чтоб жизнь была хорошая. Каждый день зажигают свечи»<sup>5</sup>. Скрывание невесты во время «выкупа» среди схоже одетых, с закрытыми лицами девушек, по мнению В.И. Еремина, имело дополнительную смысловую нагрузку: представление о ее временном потустороннем пребывании<sup>6</sup>. Идея условной смерти девушки актуализировалась в условиях патрилокального брака, когда совместились «переходы» в новый социовозрастной статус и родовой коллектив, понятия о «девичьей» и «родовой» душе<sup>7</sup>.

В ходе свадебного обряда невеста осуществляла переход не только из девичьего состояния в бабье, но и в новую семью, тогда как жених совершал только один переход из статуса парня в статус мужика. Мотив «пути дороженьки», «переката», «перехода», «переезда», «перелета», «последнего пути», «чужого берега», «стана» характерен для фольклора и сюжета первого дня свадьбы русских Алтая<sup>8</sup>. Перед отъездом в церковь невеста просила благословенья родителей «на дальнюю дорогу», потом «прощалась» со всеми<sup>9</sup>: «Невеста стоит и Богу молится, три раза кланяется: «Благославите меня матушка, благославите меня батюшка на дальнюю дорогу»<sup>10</sup>. Дорога фигурировала и в девичьих

<sup>1</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 34.

<sup>2</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 84.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Чернышова Е.И.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Куяча, Бирсенева Г.И.

<sup>6</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 89.

<sup>7</sup> Любимова Г.В. Образ дерева в свадебной обрядности... С.500.

<sup>8</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 4, 6, 10, 21; Паньшина Н.Г. Хороводные традиции крестьян... С. 247; Свадебные песни «поляков», записанные Агафоновой А.Н. // Шарабарина Т.Г. Русские свадебные традиции... С. 242.

<sup>9</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 32.

<sup>10</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пивоварова А.Т.



гаданиях: девушки кидали валенок через ворота на улицу, в какую сторону он указывал, оттуда должен был быть жених; или выбегали *на дорогу*, спрашивали имя прохожего. Тема и метафорика пути присуща свадьбе восточных славян как переходного обряда<sup>1</sup>.

Сама терминология вступления в брак женщины – «*выйти замуж*» – отразила его восприятие как перехода, тогда как мужской вариант – «жениться» – означал приобрести жену. В с. Красногорском бытовал ритуал, видимо, символизировавший вступление в *новую* жизнь. Во время «смотренья» жених и невеста, если нравились друг другу, спрыгивали со скамьи, держась за руки<sup>2</sup>. У российских переселенцев во время сватовства мать предлагала девушке надеть юбку со словами: «Дочь скочь». Если невеста соглашалась с кандидатурой жениха, она вставала на лавку и спрыгивала в юбку, говоря: «Хочу скочу, хочу нет»<sup>3</sup>. В случае отказа девушка оставалась на стоять на лавке<sup>4</sup>. Подружки невесты пели песни, в которых выражали сожаление об оставляемых отце с матерью, девичьей воле, беззаботной жизни. Партия жениха представляла в образе черного ворона, «злых *разлучников*», которые *разлучали* невесту с родителями, с «родом-племенем», «с девьей красотой», с подружками<sup>5</sup>.

Сама атмосфера свадьбы была символична: в начале (до брачной ночи) печальная, прощальная. «Баня», «выкуп», «окручивание» сопровождалось многочисленными «плачами» невесты, просьбой вернуться домой, прощанием с подругами, семьей, она «*голосила*». У «поляков» между рукобיתьем и браньем подруги каждое утро выводили невесту причитать «на зорю», «припевать зорю» или «отбивать зорю»<sup>6</sup>. Печальные песни были наиболее характерны для старожиллов Алтая. Отчасти потому, что их основная масса имела корни из северорусских губерний, где в свадебном ритуале доминировали мотивы смерти, отправления

<sup>1</sup> Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 64.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Силкина А.Д.

<sup>3</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пивоварова А.Г.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>5</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 4, 6, 18; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 25.

<sup>6</sup> Мотузная В.И. Свадебный обряд старозеров Солонешенского... С. 259; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 60.

в иной мир, общий печальный настрой, по сравнению с южнорусским – более радостным<sup>1</sup>. Подобного драматизма и трагизма в поведении жениха в фольклорных текстах не отмечено. Вероятно, это связано с тем, что он олицетворял активную сторону свадебного ритуала, от которой исходила инициатива брака. В 20-30-е гг. XX в. эмоциональная окраска свадебного торжества стала менее драматичной, реже исполнялись плачи.

Об отношении к заключению брака как к особо важному и переходному моменту в жизни человека свидетельствует большое количество вербальных, акциональных и вещественных оберегов, использовавшихся в свадебном ритуале. Наибольшее количество апотропейных средств было сосредоточено вокруг фигуры невесты. Особенно распространены они были в свадебном ритуале старожил. Дружка должен был выполнять магические акты, чтобы участников свадьбы кто-нибудь не «похимостил» (не испортил). На данную роль выбирали человека, имевшего репутацию *сильного* колдуна, его всячески задабривали, игнорирование данного персонажа сулило неприятности участникам свадьбы. Полевые материалы свидетельствуют, что вера в возможность колдовства и «порчи свадьбы» сохранялась до конца исследуемого периода: «У нас вот дед был, на свадьбу не пригласили, свадьба не состоится, передерутся, говорили... Зимой кони останавливались, невеста с женихом шли ягоду собирать... Его позовут, все прекращается»<sup>2</sup>.

В ходе свадебного ритуала прошлые характеристики жениха и невесты деконструировались и моделировались будущие. После сватовства невеста как бы утрачивала способность ходить, что-либо делать, видеть, говорить и т.д.<sup>3</sup> На смотринах, проходивших у старожил после сватовства, ее *выводили* из кути, жених *брал* ее за руку и *садил* возле себя, она почти *не разговаривала*<sup>4</sup>. Запрет на самостоятельное передвижение мотивировался в восточнославянской традиции уязвимостью невесты и жениха для порчи в этот период<sup>5</sup>. В фольклоре она так же лишалась дее-

<sup>1</sup> Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 75.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарьшский район, с. Тулага, Вершинин В.Ф.

<sup>3</sup> Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 66, 72-73.

<sup>4</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 8.

<sup>5</sup> Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 63.

способности: «*Не могу я встать... Подсеклись мои белы ноженьки, опустились белы рученьки, покатила с плеч головушка*»<sup>1</sup>; «*Ноги подгибаются, белы руки опускаются, очи ясны закрываются*»<sup>2</sup>. В отличие от невесты и жениха остальные участники девичника вели себя очень активно, шутили, плясали и играли. На Алтае, преимущественно у старожилов, период от сватовства до венчания носил северорусское название «*сидеть в невестах*», казаки говорили «*сидеть в девках*». В русской традиции невеста после сватовства переставала выполнять хозяйственные обязанности, становилась гостьей в доме родителей<sup>3</sup>.

Предвенчальная часть свадьбы была посвящена прощанию жениха и, особенно невесты, с молодежной группой, поскольку потом их должны были окружать женатые мужики и бабы. Девушки-подружки, как правило, принимали участие только в ритуальных действиях, проходивших до венчания или замены девичьего головного убора невесты на женский. В свадебном обряде поляков после того как невесте одевали кичку, за столом рядом с женихом садились дьяк (или поп) и отцы молодых, а рядом с невестой – матери<sup>4</sup>. Таким образом, символизировался момент перехода молодых в новые половозрастные группы. В фольклоре старожилов подружки невесты величали ее «злой изменницей», «изменной», «изменушкой»<sup>5</sup>. В песнях происходило замещение образов диких птиц («утица», «сера перепелица», «лебедка» и т.д.) домашними («серые гуси»)»<sup>6</sup>. По мнению Т.А. Бернштам, дикие птицы в восточнославянской традиции символизировали молодежную группу, а домашние – категорию замужних женщин<sup>7</sup>.

У русских Алтая за неделю или две до венчания подружки на-

<sup>1</sup> Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 187.

<sup>2</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 4.

<sup>3</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 83; Зорин Н.В. Указ. соч. С. 56.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61.

<sup>5</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 29; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи среди казачьего населения Усть-Каменогорского уезда // Шарабарина Т.Г. Русские свадебные традиции... С. 201; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 25.

<sup>6</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214. Л. 37-38; Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 196-197; Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского... С. 275; Свадебные песни «поляков»... С. 243.

<sup>7</sup> Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. 1982. № 1. С. 21-22.

чинали собираться к невесте на девичник. Днем они готовили приданое, подарки и подвенечную одежду, по вечерам устраивали «вечеринку» или «вечерку». Жених собирался со своими друзьями и ехал к невесте, привозил лакомства для девушек, катал их на лошадях. Девичником называли как в целом «сидение» с подружками, так и последний вечер перед свадьбой. Он являлся неизменным этапом обряда и старожилов, и переселенцев Алтая. По мнению А.К. Байбурина, девичник у восточных славян был посвящен одному из заключительных шагов на пути к «природному» состоянию невесты<sup>1</sup>.

Прощание с девичеством имело символическое выражение, наиболее часто встречавшийся в фольклоре его символ – «девьей красоты» – коса. Также девичество принимало образ «рябинки», «березки», «зелена сада», «алой ленточки»<sup>2</sup>. Вещественным выражением растительных фольклорных образов был березовый веник. Накануне обрядовой бани девушки украшали его лентами и катались с ним по деревне. Старожилы Кытмановского и Бийского районов наряжали ветку репейника и сжигали ее после венчания. У староверов Солонешенского района девичество символизировала тряпичная кукла – антропоморфный образ. В свадебных песнях Алтайского округа *красота* выступала как живое существо<sup>3</sup>. Прощание невесты с девичеством являлось ключевым моментом предвенчального периода свадьбы<sup>4</sup>. Изготовление и уничтожение *красоты* символизировало смену этапов в жизни невесты. Таким образом, на Алтае наиболее распространенными символами девичества являлись коса, деревце, лента, использование которых, по мнению А.К. Байбурина, было характерно для центральных и северных областей России<sup>5</sup>.

*Девья красота* осмысливалась одновременно как принадлежность семейной и девичьей группам. В причитаниях невеста просила подруг отнести ее *красоту* к *батюшке* и *матушке*. О восприятии девичества как группового качества свидетельству-

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 67.

<sup>2</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 6, 10-11, 14, 24, 29; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 205, 211; Свадебные песни «поляков»... С. 242.

<sup>3</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 67.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 66.

<sup>5</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 68.

ют следующие ритуалы: «Если невеста перед отправлением к венцу дернет четыре угла скатерти у стола, за которым сидит, то все ее подружки выйдут в тот год замуж»<sup>1</sup>; «Невеста на девичнике одаривала подруг лентами»<sup>2</sup>; после *бани невесты* девушки делили между собой кусок мыла, которым ее мыли<sup>3</sup>. Получение каждой подругой части *красоты* подчеркивало, что она принадлежит девичьей группе и всем им предстоит перейти в следующую возрастную группу. Как полагает А.К. Байбурин, представление о *красоте* сближалось с понятием доли как общего достояния группы, когда девушки получали часть *красоты*, происходило перераспределение коллективной доли<sup>4</sup>. У бухтарминских старообрядцев понятие общей групповой доли прослеживалось в следующей традиции: во время похорон девушки гроб с ее телом выносили представительницы ее половозрастной группы<sup>5</sup>. Отголоском данного представления можно считать бытовавшую еще во второй половине XX в. традицию: гроб с телом девушки выносили женщины, а не мужчины (фото 17).

Важным в расставании с девичеством был ритуал с косой невесты. Ее волосы являлись точкой притяжения всех смыслов, сконцентрированных в понятии *красоты*<sup>6</sup>. Прощание с косой было символическим и буквальным, после замужества женщина лишалась права носить одну косу. За день до свадьбы, перед ритуальной баней у русских Алтая отец, мать, братья, сестры и подружки поочередно расплетали косу невесте. После бани члены семьи расчесывали ее волосы, подружка заплетала косу как можно замысловатее и туже<sup>7</sup>. Вятские переселенцы вплетали в волосы невесте ленты по числу ее братьев и сестёр. В Бийском и Чарышском районах девушки венчались с распущенными волосами, что было характерно также для старожилов Томского

<sup>1</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 6-7, 27, 39.

<sup>2</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214. Л. 142.

<sup>3</sup> Мотузная В.И. Свадебный обряд староверов Солонешенского... С. 272.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 70.

<sup>5</sup> МИ РГПУ. 2232 / III-О. Гринкова Н.П. Дневник Алтайской экспедиции. 1927. Л. 9А.

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 70.

<sup>7</sup> ПМА, 2001-2005, Кытмановский, Бийский, Солтонский, Чарышский районы; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 206; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 17-18.

края<sup>1</sup>. По мнению Т.А. Бернштам, распущенные волосы символизировали невинность и готовность к браку<sup>2</sup>.

Окончательное отделение девичества от невесты происходило в ходе банного ритуала. Вначале она просила у родителей благословение: «Впустите меня в пар банечку, *последний разок* походить в красных девушках»<sup>3</sup>; «Во девьей красоте во *последний раз*. Улетит-то моя девья красота»<sup>4</sup>; «Смойте-ка, подруженьки, что мою ли девью красоту, со моева тела белаго. Как моя-то девья красота улетит она в чисто поле»<sup>5</sup>. Подобные тексты фиксируются и в полевых материалах, собранных на территории Алтайского края. По мнению А.К. Байбурина, вода, в которой омывалась невеста, и ее пот концентрировали девичество<sup>6</sup>. Омование должно было, полагает исследователь, привести невесту в «исходное» (природное) состояние, только после этого был возможен ее переход в новое качество<sup>7</sup>. С точки зрения В.И. Ереминой, очищение как следствие представлений о «нечистоте» новобрачной свидетельствует об архаических представлениях, связанных с ее лиминальным статусом<sup>8</sup>. У старожилов Алтая жених с дружкой и поезжанами накануне бранья также ходили в баню. При этом дружка просил родителей благословить сына: «В парну баню обмыться, почиститься»<sup>9</sup>. Купание молодых перед свадьбой свойственно многим индоевропейским народам<sup>10</sup>.

Переход девушки в другую возрастную категорию и новую семью символизировал также «выкуп» невесты, который был распространен повсеместно на Алтае, у старожилов он назывался «бранье». Представители групп, которых девушка покидала – незамужние подруги и родственники невесты – должны были получить выкуп, подарки от партии жениха – группы, в которую она переходила. Выкупали у подруг право зайти во двор невесты, затем в ее дом, место рядом с ней за столом. У брата или другого родственника мужского пола, реже у млад-

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков. С. 183.

<sup>2</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 81.

<sup>3</sup> Свадебные песни «поляков»... С. 239.

<sup>4</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 17.

<sup>5</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 26-27.

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 74.

<sup>7</sup> Там же. С. 43.

<sup>8</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 91.

<sup>9</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 206.

<sup>10</sup> Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 82.

шей сестры или подруги, выкупали символическую «косу» невесты, сплетенную из льна или травы. Бергалы даже в случае свадьбы «убегом» считали необходимым уплатить выкуп брату невесты<sup>1</sup>. Так происходило вторичное прощание девушки с косой. И.М. Денисова полагает, что продажа косы мужчиной из рода невесты была связана с представлением о «девичьей душе» как «родовой». Выкуп мог появиться в связи с установлением патрилокальности брака<sup>2</sup>. «Язык» торговли являлся средством ведения диалога партии жениха в «чужом» мире, когда конфликт разрешался с помощью обмена<sup>3</sup>. Фигура брата олицетворяла «чужой» мир (род невесты), в который проникал жених. На Алтае брата невесты, продававшего косу, называли «букушка», как и ряженных (олицетворение «чужого» мира) на Русском Севере<sup>4</sup>. Традиция выкупа невесты у родственников и подруг была распространена и среди русских других районов Сибири<sup>5</sup>.

По мнению А.К. Байбурина, в момент выезда из дома невесты («безвременье») молодые были наиболее уязвимы<sup>6</sup>. У русских Алтая он сопровождался троекратным обходом свадебного поезда дружкой с иконой и свечой, похлопыванием бича, чтением молитв и заговоров. Для защиты невесты от злых сил, «чтобы бес не взял», ей накрывали голову «покрывалом» из шелка или кисеи, платком или шалью<sup>7</sup>. В обычаях скрывания молодых исследователи видят отражение древних представлений, связанных с охранительными мерами от внешних сил и сглаза<sup>8</sup>. В.И. Еремина полагает, что это предохраняло еще и от вредоносной силы самой невесты (лиминального существа)<sup>9</sup>.

Венчание или «свод» (у староверов) являлось началом переломного момента при переходе брачующихся в новое состояние, обретение статуса *жены и мужа*. К венцу они ехали

<sup>1</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 21.

<sup>2</sup> Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 58, 84.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 194.

<sup>4</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 73.

<sup>5</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 184; Крестьянская свадьба... № 11. С. 13.

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 76.

<sup>7</sup> Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 196; Бломквист Е.Э. Искусство бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы... С. 389; Герасимов Б. Указ. соч. С. 74; Гуляев С. Этнографические очерки... С. 27, 41; Швецова М. «Поляки» змеиногорского округа... С. 33; АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Куюча, Фефелова А.И.

<sup>8</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 89; Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной... С. 164.

<sup>9</sup> Еремина В.И. Указ. соч. С. 85.

порознь, также не смешивались и гости разных партий, возвращались уже вместе в кошеве жениха<sup>1</sup>. Важным этапом приобретения статуса *жены* была замена прически и головного убора с *девичьих* на *женские*, являвшихся маркирующим элементом женских состояний. Чаще всего на Алтае невесте делали *бабью* прическу и надевали *женский* головной убор после венчания. Дружка просил разрешение у родителей жениха «окрутить молодую», ее садили в «передний» угол, закрыв от посторонних глаз. Обычно это делали свахи (крестные) жениха и невесты: «Заплели *две косы* и вот тут их обмотали вокруг головы. И *шашмуру* одели на нее. И *по молодой* подвязали... Тогда шаль эту открывают... и начинают гулять»<sup>2</sup>; «Когда от венца приедут, садится сваха и расплетает невесте косу и поёт: «Приехала свашенька немилостлива, ой, немилостлива. Стала мою косыньку рвать и метать, рвать и метать, Надвое делить, надвое делить»<sup>3</sup>; «Косу заплетала одну всегда, пока замуж не вышла. Как замуж выйдешь, раздвоят тебе волосы, заплетут тебе две косы и носи всю жись»<sup>4</sup>. Прическа формировала новый облик невесты как героини ритуала<sup>5</sup>.

Подробнее нужно остановиться на терминологии данного обряда. Кержаки и переселенцы в Бийском районе говорили «окрутить». Здесь просматривается смысл сдерживания, лишения свободы. У старообрядцев данное действие могли совершать без венчания, после благословения родителей и чтения молитв дяком или настоятелем общины, тогда говорили, что брак заключен «сводом»: «Наставник, сводят когда. Брак то, бракосочетание по-старославянски, по-старообрядчески... Молишься, читаешь... Старичок там кольцо одел на палец ему и ей, подвенешное называется оно»<sup>6</sup>. В Петропавловском районе и на Бухтарме зафиксирован термин «повивать»: «Да *повили* кукушку, Алешину дружку; Да ни так повили, как дев-

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Заповодникова А.И.; Свадебные песни «поляков»... С. 243; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 215.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Третьяковский район, с. Екатериновка, Голованова Е.Л., 1913 г.р.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Чарышский район, 2004, с. Чарышское, Лямкина Е.И., 1919 г.р.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 77.

<sup>6</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.



кой ходили; А так ей повили, как *бабой* ходили»<sup>1</sup>. «Повить» также означало принять роды, что сближало состояния новорожденного и невесты. Переселенцы и казаки обычно употребляли лексику «подмолодушить», указывая на смену статуса женщины.

По мнению Т.А. Бернштам, кульминацией брачного перехода являлся половой акт<sup>2</sup>. У чалдонов и переселенцев, проживавших в Бийском и Чарышском районах, смена прически и головного убора происходила после первой брачной ночи. Смена прически являлась акциональным знаком становления женщины в физиологическом смысле<sup>3</sup>. Вероятно, изначально первая брачная ночь должна была быть пиком смены состояний в свадебном обряде, но с принятием христианства венчание отодвинуло ее на второй план. Венчание стало кульминацией перехода, а половой акт – приобретением качеств нового состояния *мужа* и *жены*. Примечательно, что в дискурсе информантов, заключавших браки в 30-40-е гг. XX в., проведение ночи в доме жениха и означает «выйти замуж» или «жениться»: «Привели меня... поужинали и спать легли... А потом, с неделю, наверно пожила, пошли туды на простины»<sup>4</sup>. Регистрация брака в этот период вообще считалась необходимой только при рождении ребенка: «Да у нас никакой свадьбы не было просто сошлись и всё... А рожаться стали надо уже регистрироваться»<sup>5</sup>; «Это сейчас, регистрация, гулянья, но свадьбы делали, а вот регистрироваться я не помню, чтоб ходили»<sup>6</sup>.

Во время свадебного ритуала конструировались характеристики будущей семейной жизни невесты. Различные обрядовые практики должны были наделить молодых богатством, обильным чадородием, определить, кто из супругов будет «верховодить» в семье.

Невеста оказывалась в роли «чужого» в доме жениха, к ней применялась тактика адаптации, как и в родильной обрядности. Наутро после свадьбы у русских Алтая она, иногда вместе

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышенка, Берсенева А.И.; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы... С. 347.

<sup>2</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 62.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 77.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Огни, Капустина В.Г.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>6</sup> Там же. Солохеева А.И.

с женихом, согласно ритуалу, «мела мусор» в его доме: «Посылали ее за водой, когда она приносила воду, то ее разливали по полу и посыпали золой, а невесте надо было убрать»<sup>1</sup>. Данный общерусский обычай Г.В. Любимова интерпретирует как окончательное «выпроваживание» «родовой души» невесты из родового пространства жениха<sup>2</sup>. У старожилов невеста должна была совершить еще одно обрядовое действие – испечь блины. Как полагает та же исследовательница, это должно было содействовать утверждению родственных отношений по линии «невестка – свекровь»<sup>3</sup>. По мнению А.К. Байбурина, данные испытания демонстрировали приобретение качеств живого человека, которые невеста утрачивала в первой части обряда, и были направлены на включение ее в новую социальную структуру<sup>4</sup>. В пользу распространения данного смысла у русских Алтая свидетельствует поверье: «Сор молодуха метет, узнают слепая или видящая»<sup>5</sup>; «Что невеста слепая поют на сор, если она не видит деньги»<sup>6</sup>; «Сор – деньги жених с невестой собирали, просмотрели – слепые»<sup>7</sup>. В свою очередь сама невеста, войдя в «новое» пространство (дом жениха), его «осваивала», маркировала, развешивая свое приданое, в первую очередь полотенца.

Свадебный ритуал был насыщен акциональными актами (обмен подарками, взаимные угощения, совместная трапеза), «сближавшими» семьи жениха и невесты. После удачного сватовства устраивали застолье – «запой», «запили» – «просватали». Особенно ярко смысл объединения родов невесты и жениха в ходе взаимного угощения прослеживается в описанном Г.Д. Гребенщиковым ритуале «братания» жениха и старшего брата невесты у казаков и бергалов. Мужчины одновременно выпивали по рюмке водки, обнимались и называли друг друга братьями<sup>8</sup>. У тех же казаков «на блинах» жених пил вино пополам

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Соскова М.Н.

<sup>2</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 78.

<sup>3</sup> Любимова Г.В. Образ дерева в свадебной обрядности... С. 443.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 83, 87.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Петропавловка, Новикова Н.Н.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Стрельцова М.А.

<sup>7</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Андреев И.В.

<sup>8</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

с новобрачной<sup>1</sup>. После застолий в домах родителей новобрачные обходили дома приглашенных, поэтому гулянья длились не менее трех дней. В Тогульском районе говорили: «Хороши петухи неделю гуляют»<sup>2</sup>. Совместная трапеза закрепляла намерение двух семей породниться. Что касается обмена дарами, то после сватовства жених преподносил невесте подвенечный наряд или деньги на его приобретение («подъемные» – у бергалов, «калым» – у вятских переселенцев, «несенье» – у «поляков»). Невеста дарила жениху материю на свадебный костюм или сама изготавливала его. Е.Г. Кагаров видел в обмене свадебной одеждой жениха и невесты один из «синдиасмических» обрядов, направленных на объединение, укрепление брачных уз<sup>3</sup>. Молодые также одаривали близких родственников друг друга. Обмен дарами был широко распространен среди русских крестьян Западной Сибири<sup>4</sup>.

В целом, переход новобрачных из молодежной группы во взрослую происходил около года после свадьбы, в течение которого новобрачным отводилась особая роль в календарной обрядности, например, в масляничной<sup>5</sup>. У «поляков» они продолжали участвовать в молодежных увеселениях до рождения первенца<sup>6</sup>. Статус молодухи в русской традиции очень близок девичьему, она участвовала во всех девичьих делах, кроме тех, которые организовывали выбор суженого<sup>7</sup>, ее одежда сочетала детали как молодежного, так и взрослого костюма<sup>8</sup>. Окончательно молодые переходили в категории «бабы» и «мужики» после рождения ребенка, а у некоторых этнокультурных групп русских Алтая, молодуха считалась бабой только после рождения девочки, о чем уже было сказано в предыдущей главе.

<sup>1</sup> Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 218.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>3</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной... С. 182.

<sup>4</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 183, 189; Крестьянская свадьба в Западной Сибири... № 7. С. 10.

<sup>5</sup> Мотузная В.И. Календарная обрядность русского... С. 304.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Топольное, Филиппова А.А.; Панышина Н.Г. Хороводные традиции крестьян... С. 229; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 50.

<sup>7</sup> Адоньева С.Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. 1998. № 1 (17). С. 26.

<sup>8</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 67.

Следует отметить, что в первой половине XX в. шла утрата сакрального значения многих элементов свадебного обряда, особенно активно в 30-40-е гг. XX в. Вследствие коллективизации и Великой Отечественной войны произошло упрощение сценария и сокращение временных сроков свадебного обряда русских Алтая. В описаниях информантов он выглядит следующим образом: «После войны какая там свадьба. Пиво маленько варили, и посидели, и вся свадьба»<sup>1</sup>; «Я вышла в тридцать пятом году... Мой жаних... пришел свататься. Убегом убяжала... Пришли, уж у свякровки самовар кипит... Сели бутылку налили... Я ведь первую стопку подали, как свякровку назвать?!.. А я, подали стопочку: «Папаша и мамаша будемте здоровы»... Поужинали и спать легли... А потом, с неделю, наверное пожила, пошли туды на простины. Там на простины погуляли, сюды собрались, там ничего не было... Хлеб состряпали, квасу навяли»<sup>2</sup>.

Таким образом, в представлениях русских Алтая брак являлся обязательным этапом *нормального* жизненного сценария каждого человека. В ходе свадебного ритуала молодые совершали переход в новую социовозрастную группу через *смерть* старого состояния и *рождение* нового, что особенно отчетливо прослеживается в образе невесты, поскольку она еще совершала и переход в новый род.

\* \* \*

### **§ 2.3. «Под правым крылышком»: брак и взаимоотношения супругов**

Представления о муже и жене русских старожилов и переселенцев Алтая отличались противоречивостью. С одной стороны, жена считалась дорогим для мужа человеком: «Обери, Господи, все, только бы жена осталась» гласила пословица<sup>3</sup>. Между супругами существовала духовная связь, о чем свидетельствует запрет у кержаков, в случае смерти одного из них, другому бросать землю в могилу, чтобы душа умершего «не ходила» к нему<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Новожилова М.Д.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Огни, Капустина В.Г.

<sup>3</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 82.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышенка, Берсенева А.И.

С другой стороны, в фольклоре старожилов жена позиционировалась как личность, на которую мужу нельзя положиться: «Три на свете штуки: жена, лошадь, лодка, на их надежды нету; на жену в доме не надейся»<sup>1</sup>. В фольклорных текстах любовь жены менее сильна любви кровных родственников, матери, сестры<sup>2</sup>. В том же фольклоре муж назывался «милым другом», «дружечка сердешная», «упора», «надежа», «право крылышко», «помощник», «месяц», «красно солнышко»<sup>3</sup>. В его функции входило «жалеть» жену, она без него считалась одинокой, круглой «сироточкой», а жизнь без мужа горькой и пустой<sup>4</sup>.

В свадебных песнях старожилов замужество противопоставлялось девичеству. Последнее описывалось как «нега», «воля», «развеселое житье», «красование», тогда как замужество наделялось негативной окраской, отождествлялось со «схимой черной»<sup>5</sup>: «Будь ты проклято, житье замужье!»<sup>6</sup>; «Чужа дальна сторонушка, она горем загорожена, горячими слезами сполевана»<sup>7</sup>. В хороводах девушки часто пели о несчастливом браке<sup>8</sup>. Возможно, это было связано с необходимостью проявлять серьезность и осторожность в выборе партнера. Жена представлялась продолжением, производной мужа, жители русских сел Алтая женщину часто величали по фамилии мужа или по его социальному положению, отличному от остальных жителей села, что характерно для русской традиции<sup>9</sup>: «Чухвистов, сноха – Чухвистиха»<sup>10</sup>; «Бабка Комиссариха (муж Комиссаров – Е.К.)»<sup>11</sup>; «У кого погиб муж, та *солдатка*»<sup>12</sup>. По мнению бухтарминцев, хорошая жена может быть только

---

<sup>1</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 68; Панышина Н.Г. Хороводные традиции крестьян... С. 254; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 23.

<sup>3</sup> Русский семейно-обрядовый фольклор... С. 352-357.

<sup>4</sup> Там же... С. 354-357.

<sup>5</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 18; Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 67.

<sup>6</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 80.

<sup>7</sup> Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 195-196; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 211.

<sup>8</sup> Панышина Н.Г. Хороводные традиции крестьян... С. 227.

<sup>9</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 41.

<sup>10</sup> ПМА, 2001, Кытмановский район, с. Тяхта, Чубыкина А.Г.

<sup>11</sup> ПМА, 2001, Кытмановский район, с. Ново-Никольское, Шабалин А.В.

<sup>12</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Воронова А.И.

у хорошего мужа: «Из-за мужа и жена красна»<sup>1</sup>; «У доброго мужа и худая жена хороша»<sup>2</sup>. Та же мысль присутствует и в фольклоре уймонских староверов: «За хорошей головой жена молодеет, а за плохой как земля чернеет»<sup>3</sup>; «У плохого мужа жена всегда дура»<sup>4</sup>.

Муж по отношению к жене имел направляющее значение, метафорически он представлял, как «право крылышко»: «Попала под право крылышко (вышла замуж – Е.К.) – слушайся»<sup>5</sup>. На Бухтарме во время свадебного ритуала жених вел невесту, держась за уголки платочка: «Куда иголочка, туда и ниточка», – так образно охарактеризовал данное действие Б.Герасимов<sup>6</sup>. В сказках, записанных у русских Алтая, героини подчинялись желаниям мужа. Жена должна была уважать и почитать мужа, повиноваться ему. Кержаки Красногорского района говорили: «Мужика надо почитать, как крест на церкви»<sup>7</sup>. Даже «полячки», менее зависимые от мужей, чем представительницы официального православия, должны были подчиняться мужьям. М. Швецова объясняла это приверженностью «поляков» к «старым, неизменным, божественным порядкам»<sup>8</sup>. Старообрядцы отмечают, что при совершении «свода» (аналог венчания у представителей официального православия) молодым перечислялись их будущие обязанности, в том числе и этические нормы жизни супругов, в которых именно на женщину возлагали ответственность за мир и согласие в семье, которые ставились в зависимость от ее поведения<sup>9</sup>. Данное положение вещей отразил фольклор уймонцев: «Муж задурит – полдома горит, а жена – весь дом пылает»<sup>10</sup>; «Мир в семье женой держится»<sup>11</sup>; «Как жена мужа поставит, так к нему будут и в доме, и в деревне относиться»<sup>12</sup>; «Как баба пове-

<sup>1</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

<sup>3</sup> Пословицы и поговорки уймонских староверов / записала Р.П. Кучуганова. Новосибирск., 2011. С. 30.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева Н.Д.; Герасимов Б. Указ. соч. С. 84.

<sup>6</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 74.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.И.

<sup>8</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 57, 61, 64.

<sup>9</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>10</sup> Пословицы и поговорки уймонских староверов... С. 29.

<sup>11</sup> Там же. С. 30.

<sup>12</sup> Там же. С. 33.

дет, так и мужик пойдет»<sup>1</sup>.

Достоинством жены считался тихий нрав, покорность мужу. Как писала А.В. Сафьянова, на Алтае девочку воспитывали в духе полного смирения и подчинения<sup>2</sup>. Свадебный фольклор старожилов содержал наставления невесте усмирить свою гордость, выйдя замуж: жить «смирнешенько», голову держать «поклонно», сердце «покорное», «спеси-гордости» убавить<sup>3</sup>. В текстах песен старообрядцев и казаков фигурирует плетка как средство воспитания жены от спеси и упрямства<sup>4</sup>. Старожилы полагали, что излишне самолюбивая и гордая девушка может остаться старой девой. Нужно отметить, что кроткий нрав старообрядцы считали достоинством любого человека. Тихость, смирение, безмолвность и покорность как характеристики «доброй жены» пропагандировались православной литературой с XII в.<sup>5</sup>

А.В. Сафьянова полагала, что в дореволюционный период для крестьян Алтая было характерно деспотичное отношение к женщине<sup>6</sup>. Полевые материалы свидетельствуют, что в среде и старожилов, и переселенцев жестокое обращение с женой не являлось редкостью. По мнению М. Швецовы, у сибиряков это было «обычное явление»<sup>7</sup>. «Замуж не напасть, как бы не пропасть» – говорили старожилы. Ту же исследовательницу поразила грубость и жестокость нравов в семейных отношениях бергалов, увиденных ею в конце XIX в. Жена должна была беспрекословно повиноваться мужу, который обычно не интересовался ее мнением, относился к ней сурово, избивал. Этнограф связывала это с распространением бедности и пьянства. Местный полицейский пристав был «завален» делами об истязании жен мужьями, например, из-за недоваренной каши, а впоследствии за жалобу<sup>8</sup>. Г.Д. Гребенщиков, выросший в семье бергала,

<sup>1</sup> Так же... С. 35.

<sup>2</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 57-58.

<sup>3</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 30, 40; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 84; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 212.

<sup>4</sup> Белослюдов А.Н. Указ. соч. С. 195; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 211; Панышина Н.Г. Хороводные традиции... С. 252-253.

<sup>5</sup> Пушкарёва Н.Л. Образы идеальной супруги... С. 211.

<sup>6</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 96.

<sup>7</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61-62.

<sup>8</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 7, 10-11.

писал, что отец избивал мать, хотя после жалел ее, ухаживал за ней, стыдился соседок, извинялся перед тещей<sup>1</sup>. Хотя не принято было посторонним вмешиваться в дела супругов, в случае их ссоры говорили: «Две собаки дерутся, третья не лезь», в некоторых случаях наиболее авторитетные сельчане из числа близких родственников или друзей могли заступиться за женщину: «Мама рассказывала, на их улице был Николаев и вот он ее Николаеву бабу Дуню... Он как напьется, возьмет оглоблю и за ней, а она где только не пряталась и в сараях и везде. Тогда, говорит, бегут и просят, у нас, у Казаковых был дядя Данил Палыч..., они с ним служили, и этот Николаев его уважал, а он говорит: «А нука Иван, прекращай» - и он все»<sup>2</sup>.

Общепринято, что наибольшей строгостью нравов отличались кержаки: за различные провинности, например, неправильный обмолот льна, плохо приготовленный обед, муж мог избить жену так, что «рубашка прилипала к телу»<sup>3</sup>. Избиение жены являлось достаточно распространенным сюжетом фольклора<sup>4</sup>. У кержаков Красногорского района зафиксировано высказывание: «Жену надо бить в неделю раз, чтобы земля очистилась»<sup>5</sup>. Такое отношение, вероятно, исходило из отрицания таинства брака некоторыми старообрядческими толками. Например, девятинцы жену «свенченную» считали «блудницей»<sup>6</sup>. Федосеевцы придерживались таких же взглядов, брак они допускали под условием епитимии на всю жизнь, т.к. по заветам основоположника данного старообрядческого согласия, «сыны его» могли спастись лишь безбрачными, а брак – это «блуд, несший за собой наказание»<sup>7</sup>. Подобное восприятие замужней женщины вполне оправдывало деспотизм в ее отношении. Часовенные безпоповцы признавали только брак, совершенный наставником общины; проживавших в церковном или гражданском браке женщин также считали блудницами: «А так, не сведенные как блудницы живут, грех...

<sup>1</sup> Гребенчиков Г.Д. Из моей жизни...

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.И.; Солонешенский район, с. Туманово, Пушкарева Л.; Тишкина М.К.; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 96.

<sup>4</sup> Паньшина Н.Г. Хороводные традиции крестьян... С. 246.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.И.

<sup>6</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 313. Л. 37.

<sup>7</sup> Гребенчиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...



А кто замужем, да не сведены, те блудницы называются. Как блуд творят с мужчиной, а не сводятся»<sup>1</sup>.

У бухтарминских старообрядцев, утверждал Г.Д. Гребенщиков, брак «освещался» взаимной преданностью и доверием. Правда, где-нибудь на гвоздике для «пристрастки» висел пруттик или плётка<sup>2</sup>. Возможно, писатель идеализировал семейные нравы каменщиков, поскольку исследователь того же времени отмечал, что жены каменщиков «рабски» подчинялись своим мужьям и беспрекословно сносили «науку» (побои – Е.К.)<sup>3</sup>. Более мягкое отношение к женщине наблюдалось у «поляков». По сообщению М.В. Швецовой, в четырех волостях Змеиногорского округа за десять лет (1888 – 1898 гг.) было лишь две жалобы в волостной суд жен на мужей, обвинявших в побоях и жестоком обращении, одна из которых не подтвердилась<sup>4</sup>. Исследовательница связала это со свободой выбора супруга и сохранением у «поляков» сводных браков, в которых женщина, в случае плохого к ней отношения, могла уйти от мужа<sup>5</sup>. А.В. Сафьянова объясняла мягкость семейных нравов «поляков» еще и влиянием более свободных семейных традиций, распространенных на их прежнем месте жительства (Ветка и Стародубье)<sup>6</sup>.

Общепринятость во второй половине XIX – начале XX в. браков по родительской воле также отражалась на отношениях супругов. На взгляд А.В. Сафьяновой, деспотизм в семье – это следствие уклада неразделенной семьи с ее патриархальными традициями и нравами, прочно укоренившимися в быту старожилов до начала XX в. и слабо проявлявшимися у переселенцев<sup>7</sup>. Но судя по публикациям конца XIX в., проблема семейного насилия остро стояла и в Европейской России и была связана с экономической зависимостью женщин и крайней сложностью развода<sup>8</sup>. Истоки ужесточения обращения с женщиной ученые видят в законодательстве Петра I, которым жена ставилась в

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Алтайская Русь...

<sup>3</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 76.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61-62.

<sup>5</sup> Там же. С. 57, 61.

<sup>6</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 97.

<sup>7</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 49, 53.

<sup>8</sup> Алмазов А.И. Указ. соч. С. 2; Бобров Д. По поводу бабьих стонов // Юридический вестник. 1885. Т. 20. № 9-12. С. 318.

зависимость от мужа, принимала его звание и сословие. Муж мог наказать её за провинность «без излишней жестокости»<sup>1</sup>.

В речевых практиках информантов применение физической силы мужем по отношению к жене часто описывается как метод воспитания, санкция за различные проступки: дерзость, измену или пьянство: «Он ее бил частенько, они уже старые были, он её все равно колотил... Говорят так, что когда он ушел служить.., она тут без него родила ребенка... Он ее колотил... Но она (мать информанта – Е.К.) говорит, ее *надо было*»<sup>2</sup>; «Бьет, значит за *дело* бьет... У нас одна в синяках все время ходила, дак она сама выпрашивала. У нее спрашивала: «За что тебя Ефим бьет?» «Дак плюнь ему в глаза, будет и тебя бить»<sup>3</sup>; «Которы провинятся, зашухорят [изменят – Е.К.] бабы-то, так ремнем издерет, дак рубашка прилипнет к телу»<sup>4</sup>. Очень жестоко каралось публичное непослушание или оскорбление мужа женой. Так, согласно архивному делу, в 1925 г. муж убил «товарища» Кубареву. Он с момента избрания жены членом сельского совета «начал применять насилие». Она на заседании сельского совета уговаривала мужа не утаивать посев<sup>5</sup>. Видимо, муж решил *проучить* излишне активную жену, занявшуюся *не своим* делом, и перестарался.

В рассказах информантов жестокое обращение мужа с женой часто связывалось с пьянством: «Она [мать информанта – Е.К.] говорит: «Да вот, нажралися пьяные, да еще и воюет». Он [отец информанта – Е.К.] как развярнул и маме в ухо»<sup>6</sup>. Примечательно, что до сегодняшнего дня в случае возможного наказания мужа за избивание жены, последняя часто встает на защиту своего обидчика: «Муж пьяный жену бьет, милиция его забирает и она же его защищает... Вот женская доля какая»<sup>7</sup>. С точки зрения Т.Б. Щепанской, в традиционном понимании русских женщина ответственна за мир в семье. Если муж избивал

<sup>1</sup> Миненко Н.А. Указ. соч. С. 124.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чиркова И.Е.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> ГААК. Ф. 1215. Оп. 1. Д. 4. Л. 25.

<sup>6</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 81; Крестьянская свадьба... № 11. С. 12.

<sup>7</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаиха, Сабодаж З.Е.

жену, ей позор, должна была думать, выбирая себе мужа<sup>1</sup>.

В некоторых случаях и жена могла применить насилие к мужу: «Пришел дядя Трофим, вот раскуражился. А баба у него здоровая была, она прям его свалила, веревкой связала. Он: «Матрена, развяжи-развяжи». Пол грызет, у него кровь из зуб»<sup>2</sup>. Но такие случаи не было принято афишировать, поскольку они противоречили официальному статусу мужчины как главы семьи.

В Усть-Калманском районе как анекдот рассказывали о женщине, которая безропотно сносила все побои мужа, а в кулачном бою пришла ему на помощь и «раскидала» сильных мужиков. На вопрос удивленного мужа, почему она терпела его истязания, женщина ответила: «Ты мой муж, я должна тебя слушать»<sup>3</sup>. Мужчины старались не допускать утечки информации из семьи о каких-то слабых сторонах своего характера. Например: «У нас мужик был... змей боялся... На заимке делали балаганы, сеном забрасывали, он боялся, что туда змея заползет, на лесина спал, привязывался... Жена приехала... Он ей говорит: «Ты... не вздумай в деревне сказать, что я на лесине спал»<sup>4</sup>.

Вместе с тем, в фольклоре старожиллов содержалось указание на нежелательность и бесполезность физического воздействия на жену: «Нельзя жену бить! Нельзя поучить! Уж я бил жену раз, – плакал всю неделю»<sup>5</sup>; «Добрая жена слово понимает, а худую кулаком не примешь»<sup>6</sup>. По мнению Н.Л. Пушкаревой, семейные взаимоотношения русских крестьян не могли строиться на деспотизме, поскольку сильное влияние на них имела христианская мораль<sup>7</sup>, которую закрепляло российское законодательство: мужу любить жену «как собственное тело», жить с ней в согласии, уважать, защищать, извинять недостатки и облегчать немощи. Жена обязывалась повиноваться мужу, «пребывать к нему в любви, почтении и неограниченном послушании, оказы-

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Миф материнства и техники управления... С. 126-158.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Огни, Капустина В.Г.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Ново-Калманка, Бочаров П.И.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.

<sup>5</sup> Крестьянская свадьба... № 11. С. 12.

<sup>6</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 81.

<sup>7</sup> Пушкарева Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме // ЭО. 1995. № 3. С. 62.

вать ему всякое угождение»<sup>1</sup>. К тому же закон Российской Империи предусматривал наказание за жестокость одного супруга в отношении другого, особенно за нанесение увечий и ран<sup>2</sup>. Хотя на практике дело редко доходило до апелляции к закону.

В последние десятилетия исследуемого периода можно говорить о постепенном смягчении супружеских взаимоотношений, чему способствовали распространение свободы брачного выбора, экономическая самостоятельность молодых людей и т.д.

Какими бы ни были взаимоотношения супругов, старожилы и переселенцы Алтая традиционно полагали, что брак должен заключаться до конца жизни супругов. Они относились к нему как к явлению вечному и нерушимому. В фольклоре жена представлялась как «подвенчица–вековечница»<sup>3</sup>. «Квашня не жена – не на век (это жена на век)»<sup>4</sup>; «Баба не сапог, с ноги ее не сбросишь»<sup>5</sup>; «Жена не гусли. Поиграв, на стену не повесишь»<sup>6</sup> – говорили на Алтае. Таким образом воспринимали даже сводные браки, не скрепленные венчанием, распространенные среди старообрядцев Алтая.

Имперское законодательство предусматривало ограниченный набор оснований для развода (прелюбодеяние, неспособность супруга к сожитию, лишение другого супруга всех прав состояния, ссылка, безвестное отсутствие супруга<sup>7</sup>) и чрезвычайно сложную процедуру. Это делало расторжение брака практически невозможным. Порой из-за этого супруг решался на суицид или убийство: «Брат Иван у меня был, женился... пожили, и не нужна она ему стала. И она пошла в субботу баню затоплять, а там дым пошёл, он взял её там и прикрыл»<sup>8</sup>. По дан-

<sup>1</sup> Закон гражданский. Т. X, ч. 1. Ст. 103, 106-107 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 56, 59.

<sup>2</sup> Уложение о наказании. Ст. 1583 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 86.

<sup>3</sup> Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 7.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Игнатушина В.С.; Пословицы и поговорки... С. 32.

<sup>5</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: Кытмановский район, 2001, с. Семено-Красилово, Тузовских М.Е. 1924 г.р.; ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>6</sup> Пословицы и поговорки... С. 31.

<sup>7</sup> Закон гражданский. Т. X, ч. 1. Ст. 45; Уложение о наказании. Ст. 1016, 1585; Устав Духовной Консистории. Ст. 238 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 35-37.

<sup>8</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: Залесовский район, 1998, с. Залесово, Репина А.П., 1926 г.р.

ным Н. Кострова, в середине XIX в. в Томской губернии (туда входил и Алтай) судом было рассмотрено 103 подобных дела<sup>1</sup>. В 1873 г. Барнаульский окружной суд рассмотрел дело об убийстве крестьянина Чингинской волости «однодеревщиком его... с участием в том жены убитого»<sup>2</sup>. Тот же исследователь отмечает: «Официальных разводов почти не бывает из-за хлопот и затрат. Но часты разводы добровольные и самовольные»<sup>3</sup>. По наблюдениям М. Швецово́й, старообрядцы-поляки, относились к браку как к сожительству и «легко смотрели и на его разрыв и часто расходились из-за пустяка»<sup>4</sup>. О самовольных разводах свидетельствуют и архивные материалы, так воронежский переселенец из с. Курьинского выгнал из дома свою жену в угоду молодой снохе<sup>5</sup>. Полевые материалы подтверждают наличие самовольных разводов. Они могли происходить, если жена была бесплодна или изменила мужу, в случае физического насилия мужа над женой, принудительной женитьбы парня родителями: «Ее первый мужик бросил... Его заставили на маме то жаниться. Потом ему не надо, не надо, не надо. И вот она поехала к родителям, посоветовала, ну че уходи»<sup>6</sup>. Нужно отметить, что сама женщина даже в советское время не часто уходила от неверного мужа и, как правило, не расценивала измену как веское основание для расторжения брака, особенно, если в семье были общие дети: «По другим юбкам шарился... Ну развестись как развестись? А ребятишки. Я вот, к примеру, разведусь если, а кому мои дети другому то отцу нужны... Мы разошлись, он три дня прожил у этой тетки и пришел... Детей-то шесть, а кому я с такой бараной нужна?!... Как говорят, хоть худенькай, да свой огород»<sup>7</sup>.

Самовольно ушедшую из семьи женщину, как правило, муж или родители возвращали назад, при этом ее могли наказать физически, а у старожилов устроить позорящее наказание: «Её за косу привязывали к оглобле и... один раз бичом по коню, два раз

<sup>1</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 20.

<sup>2</sup> ГААК. Ф. 24. Оп. 1. Д. 354. Л. 1.

<sup>3</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 24.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61-62.

<sup>5</sup> ГАТО. Ф. 382. Оп. 1. Д. 3. Л. 20.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

по ней»<sup>1</sup>; «Муж бил жену, если она убегала, к оглобле и стегал»<sup>2</sup>. Схожую ситуацию можно было встретить и в переселенческой среде, например, среди воронежских, еще в 1920-е гг.: «Мама... сколько-то прожили, ей тятя не понравился... Что-то она его разлюбила, собрала тряпки свои и пошла.., к родителям к своим... «Иди», – говорит – «Дочь, сюда». Она пришла, он (дед информанта – Е.К.) юбку приподнял маленьки, хорошо начистил и сказал: «Иди туда, где была»... И она опять пришла... и полюбила тятю, он ей опять понравился»<sup>3</sup>. Обычно суд вставал на сторону мужа и решал вернуть жену в семью<sup>4</sup>. В исключительных случаях крестьянские суды были вынуждены разделить имущество супругов, санкционировав тем самым их раздельное проживание<sup>5</sup>.

Русские Алтая считали развод позором и грехом. Судя по рассказам информантов, мужчина чаще выступал инициатором развода, чем женщина. В случае расторжения брака она уходила в дом родителей или своих взрослых детей. Несовершеннолетние дети в большинстве случаев оставались с отцом<sup>6</sup>. Развод в первую очередь был ударом по репутации женщины, даже в советское время в русских деревнях Алтая ее продолжали называть «брошенкой» или «отхожкой», «отходкой». Это могли быть две разные категории: «Если она сама ушла, то *отхожка*, а если он ее бросил, то *брошенка*»<sup>7</sup>. Мало какая женщина хотела получить такой статус. Терминология, обозначающая разведенного мужчину, не фиксируется. По мнению информантов, разведённые женщины имели меньше шансов, чем мужчины обзавестись новой семьей. Общественное мнение определяло их в разряд «второсортных» невест: «К разведённой парни не липли, какой вдовец возьмёт»<sup>8</sup>. Существовало представление, что разведенная женщина – «гулящая». На окраине деревни Белая бухтарминских каменщиков существовала Размотаева улица, где селились отходки и брошенки. По мнению Е.Э. Бломквист и

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Заповодникова А.М.

<sup>2</sup> ПМА, 2001, Кытмановский район, с. Тяхта, Иушина Е.Ф.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Ново-Калманка, Павлов А.И.

<sup>4</sup> ГААК. Ф. 27. Оп. 1. Д. 57. Л. 10Б.

<sup>5</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 27.

<sup>6</sup> Там же. С. 28.

<sup>7</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Шишкина З.И.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

Н.П. Гринковой, они имели статус изгнанных из общества при домостроевском укладе<sup>1</sup>. Вероятно, разведенные женщины в старообрядческом селе были категорией маргинальной, поскольку среди обитательниц окраины было распространено пьянство и занятие проституцией. Всего их насчитывалось девятнадцать человек на деревню из двухсот шестидесяти трех дворов<sup>2</sup>. Несмотря на негативное отношение, деревенская общественность, например, у казаков могла помогать такой женщине: «Муж выгонит, она избушку найдёт и поселится. Могли ей и покос выделит поближе, т.к. она ребёнка одна воспитывает»<sup>3</sup>.

Негативное восприятие развода существовало даже в случае брака, не скрепленного венчанием. Юридическое оформление брака не считалось староверами строго обязательным. Их сводные браки были законными только в том случае, если записывались в специальную метрическую книгу при волостном правлении<sup>4</sup>. Церковное таинство у беспоповцев заменялось ритуалом, производимым наставником общины, и родительским благословением, которое, как уже было отмечено, и придавало особую крепость браку. Старообрядцы даже в советское время сохраняли отношение к расторжению сводного брака как к великому греху, за который могли отставить самих разведенных и их родителей от общей молитвы: «Был сведенный с женой, разошелся, сам молиться ходит. Вот собираются и отставляют от собора. Нельзя молиться ходить, потому что ты был сведенный и жену бросил или она мужа бросила, нельзя уже молиться ходить в собор, потому что нагрешил»<sup>5</sup>. Хотя, по наблюдениям М. Швецово́й, «поляки» еще в конце XIX в., относились к браку как к сожителству и «легко смотрели и на его разрыв и часто расходились из-за пустяка»<sup>6</sup>.

Замена церковного брака гражданским и упрощение процедуры развода с декабря 1917 г. не могли сразу изменить отношения к нему в русской деревне. Традиционное отношение к разводу пошатнула антирелигиозная кампания, закрытие храмов. Отсут-

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 22.

<sup>2</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 38А.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева П.И.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61-62.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 61-62.

ствие церковного венчания укрепило представления о необязательности юридического оформления брака. К тому же до июля 1943 г. государство признавало фактические брачные отношения. В селах Алтай молодые часто ограничивались благословением родителей и свадебным обрядом с участием односельчан. Необходимость регистрации брака в этот период связывалась, чаще всего, с рождением детей и оформлением документов на них: «Да у нас никакой свадьбы не было просто сошлись и всё... а рожаться стали надо уже регистрироваться»<sup>1</sup>; «Когда девчонка, Галя, у меня родилась, сходили, расписались»<sup>2</sup>; «Расписались, когда уже дети пошли»<sup>3</sup>. Хотя получить статистику о расторжении фактических браков не представляется возможным, полевые материалы свидетельствуют, что это было делом довольно распространенным во второй четверти XX в.

В дискурсе информантов распространение разводов связывается с процессом коллективизации хозяйства, включением женщины в сферу общественного производства: «Стали разводиться, как колхозы стали. Раньше, че старик со старухой на пашне с молодости... все вместе. А как стали колхозы, так мужики стали своих жен бросать»<sup>4</sup>. Статистические данные показывают, что это было не совсем так, расторжение браков получило распространение уже в 1920-е гг. Например, во втором полугодии 1926 – первом полугодии 1927 г. в селах Бийского округа Сибирского края (часть современного Алтайского края) на каждые сто браков приходилось 8,9 разводов<sup>5</sup>. При этом в селах Бийского округа вступили в повторный брак 68,8% женщин и 79,8% мужчин от числа разведенных за тот же период. Из них 55,1% женщин вышли замуж за ранее холостых мужчин, 20,5% – за вдовцов и 24,4% – за разведенных. Среди ранее расторгнувших брак женщин 66,1% женились на девицах, 12,1% – на вдовах, 21,8% – на разведенных<sup>6</sup>. Таким образом, в это время разведенные женщины и мужчины вступали в повторные браки достаточно активно. Это и не удивительно, ведь основная масса расторгнувших

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>2</sup> Там же, Игнатушина В.С.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Бральгин А.С.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Волкова Т.И.

<sup>5</sup> Посчитано автором по: АОАБ. Ф.Р.-127. Оп. 1. Д. 10. Л. 20-21.

<sup>6</sup> АОАБ. Ф.Р.-127. Оп. 1. Д. 10. Л. 5, 25.



брак женщин была в возрасте шестнадцати-двадцати девяти лет – 63,1%, а мужчин – восемнадцати-двадцати девяти лет – 65,4%<sup>1</sup> – традиционный период брачной активности в русской деревне Алтая. Все же, как видно, разведенные мужчины на 11% чаще обзаводились семьей, чем женщины, и на 11% чаще их партнерами становились лица, ранее не состоявшие в браке<sup>2</sup>. Коллективизация также внесла свою лепту в увеличение частоты разводов, женщина получила возможность самостоятельно зарабатывать средства к существованию и тем самым меньше зависеть финансово от мужчины. По архивным данным, в 1936 г. в Алтайском крае на 100 браков приходилось уже 14,6 разводов<sup>3</sup>. Вероятно, увеличение числа разводов в первые десятилетия советской власти было связано еще и с тем, что распадались браки, заключенные ранее по воле родителей. Как показывает статистика, 72,8% разводов происходило по обоюдному согласию супругов<sup>4</sup>. Молодые люди в условиях коллективного хозяйства могли экономически не зависеть от родителей.

Еще одним фактором, повлиявшим на учащение распада браков, была Великая Отечественная война. Информанты отмечают увеличение числа разводов в послевоенное время из-за внебрачных связей: «После войны то... вдов то много осталось, а которые фронтовики пришли то, своих то побросают, да с другой свяжутся»<sup>5</sup>; «Отец с войны приехал, пришел. Ну тут с одной связался, да и ушел от мамы»<sup>6</sup>; «Он [отец информанта – Е.К.] на фронт ушел, она [мать информанта – Е.К.] его ждать не стала»<sup>7</sup>. Бывали и случаи, когда заключенные до войны браки распадались из-за того, что люди после долгой разлуки менялись, становились чужими друг для друга.

Таким образом, представления русских селян Алтая о жене и муже были амбивалентны. Жене традиция отводила роль вedomой, покорной по отношению к мужу, в случае проступка счита-

<sup>1</sup> Там же. Л. 20-21.

<sup>2</sup> Там же. Л. 5, 25.

<sup>3</sup> Посчитано автором по: ГАНО. Ф.Р.-11. Оп. 1. Д. 100. Л. 1-49.

<sup>4</sup> Посчитано автором по: АОАБ. Ф.Р.-127. Оп. 1. Д. 10. Л. 20-21.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Старикова А.Г.

<sup>6</sup> АЛИК АГПА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.: 2000, Мамонтовский район, с. Малые Бутырки. Суханова Т.А.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Карпова Е.Д.

лось возможным ее наказать физически. Именно на женщину возлагалась основная ответственность за лад в семье. Супруги воспринимались как единое, неделимое целое. Брак, даже сводный, воспринимался как явление нерушимое, поэтому развод считался грехом. Определенное влияние на стереотипы, связанные с браком и супружеством, имели православные и этнокультурные традиции. Включение женщины в общественное производство, юридическая возможность расторжения брака, антирелигиозная кампания стали размывать традиционные представления о браке, однако еще не привели к их коренному пересмотру, начало которому положит Великая Отечественная война.

\* \* \*

## Глава III. Телесные практики

### § 3.1. «Огонь и полымя»: любовь и сексуальность

Отношение к любви русских старожилов и переселенцев Алтая отличалось неоднозначностью. С одной стороны, любовь воспринималась как чувство ценное, особое: «Любовь *другое* дело, ею *надо дорожить*» – пели бергалы<sup>1</sup>. В сказках любовь представляла как сила, способная воскресить человека. С другой стороны, она наделялась разрушительной энергией, следовательно, представлялась опасной. Фольклор воспевал любовь безоглядную, связанную со страданиями, отказом от семьи, жизни. Сюжетные линии песен русских Алтая содержат убийства неверного возлюбленного и самоубийства в случае отказа семьи в браке по любви. *Полюбить* означало *отдать сердце, душу, лишиться рассудка*. Образ опасности, смерти от любви достаточно распространен в фольклоре русских Алтая:

*Не ходи, милашка, тут,  
Ты утонешь: берег крут,  
Ягодиночка, ты мой,  
Рада я тонуть с тобой!*<sup>2</sup>

\* \* \*

*... из-за тебя, милой, тону!*<sup>3</sup>

\* \* \*

*Милая моя,  
Какую пулю вылила –  
С богатым связалась,  
Со мной не росчиталась!*<sup>4</sup>

В частушках мы также находим амбивалентную характеристику предмета любви, как опасного (бедового), но в то же время сладостного (притягательного):

<sup>1</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 10.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1Б.

<sup>3</sup> Там же. Л. 1Б..

<sup>4</sup> Там же. Л. 6А.

*Ты сударушка моя,  
Какая ты бедовая,  
С головы до самых пят  
Сладкая медовая<sup>1</sup>.*

Метафорически в заговорах любовь обозначалась, как «девка», «огненный змей» или стихия – «огонь и полымя», «ветер», которые вызывали «тоску», «сухоту», «рыды» в груди, сердце, крови, жилах и мыслях влюбленного. Он *тосковал, горевал* и днем и ночью думал о предмете своей любви, терял волю, не мог жить без него, «как белая щука рыба не может без проточной воды»<sup>2</sup>. Возлюбленный казался «пуще света белого; пуще солнца красного; пуще луны господней», «милее отца и матери, милее всего роду-племени, милее всего под луной господней: скатного жемчуга, платья цветного, золотой казны»<sup>3</sup>. Страдания нельзя было ничем заглушить, ни едой, ни питьем, ни развлечениями, ни сном<sup>4</sup>. О попытке заглушить тоску по возлюбленному говорится в частушке:

*Сколько не робила,  
Сколько не старалась,  
По тебе мой миленький,  
Шибко стосковалась<sup>5</sup>.*

Считалось, что для влюбленного было характерно активное поведение, преследование предмета своей любви:

*В поле травенка завяла  
Ровно подкошенная;  
За миленком я гоняюсь,  
Как привороженная<sup>6</sup>.*

Само название любовного заклинания – «присушка», «присуха» – характеризует состояние, внушавшееся человеку. Основные образы этих заговоров имели хтонический характер и ука-

<sup>1</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1А.

<sup>2</sup> Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 47, 49-50; Заговоры, собранные в Западной Сибири // ЗССОИРГО. Омск, 1899. Кн. XXVI. С. 8.

<sup>3</sup> Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 47, 49-50; Заговоры, собранные в Западной Сибири... С. 9-10.

<sup>4</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Чарышский район, 2004, с. Чарышское, Лямкина Е.И., 1919 г.р.; Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 47, 49-50; Заговоры, собранные в Западной Сибири... С. 8-10.

<sup>5</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 44. Л.3.

<sup>6</sup> Там же. Д. 32. Л. 5Б.

зывали на восприятие любви как плотского чувства, связанного с потусторонним миром. Главная идея присушки – разобщение объекта воздействия с социумом и его подчинение<sup>1</sup>. Образ любовной сухоты или любви иссушающей характерен и для частушки начала XX в.

*Сударушка, иссох я весь...<sup>2</sup>*

\* \* \*

*Меня высушил миленок*

*В эти две неделюшки.<sup>3</sup>*

В народной традиции любовь сродни болезни, лихорадке, жару, которые поражают внутренние органы человека. Она представляла как страсть в ее современном понимании и соотносилась с сексуальным влечением больше, чем с платоническим чувством. Это подтверждают и тексты заговоров: «*Зажги ты красну девицу... во всю ее хочь, чтобы... хотелось*»<sup>4</sup>; «*Берите свое огненное пламя; разжигайте рабу*»<sup>5</sup>. Частушки начала XX в. также содержат образы любви, связанные с огнем, пламенем:

*Где лобушка пройдет,*

*Там земелька жжется*

*Правой рученькой махнет,*

*Сердце завернется<sup>6</sup>.*

Для русских Алтая была характерна ассоциация полового акта с *разжиганием* печи, о чем свидетельствует описание свадебного ритуала, записанного в Тальменском районе края Г.В. Любимовой. После брачной ночи дружка спрашивал: «Печку топили?», крестная отвечала: «Топили», «Хорошо горела?» – «Хорошо», «Ярко?» – «Ярко»<sup>7</sup>. В русской традиции есть мужское выражение для полового акта «слазить в печь»<sup>8</sup>.

Как видно из текста приведенной ранее частушки, локусом расположения чувства являлось сердце, наиболее распростра-

<sup>1</sup> Москвина В.А. Русские заговоры в Западной Сибири... С. 54.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1А.

<sup>3</sup> Там же. Л. 2А.

<sup>4</sup> Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 47.

<sup>5</sup> Там же. С. 50.

<sup>6</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1А.

<sup>7</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 76.

<sup>8</sup> Чеснов Я.В. Парфеньевские бабы... С. 18.

ненный образ – раненое сердце, разбитое сердце, убитое сердце несчастной любовной историей:

*Думала, что не расстаться,  
А рассталась легко:  
Сердце вымерло мое,  
Теперь не надо никого<sup>1</sup>.*

Перечисленные выше любовные образы у русских Алтая имеют очень древние корни и судя по тому, что А.Л. Топорков выделил ранее их на материале заговоров и других источников XVII-XIX вв.<sup>2</sup>, они довольно устойчивы в русской традиции.

Вера в любовную магию отличалась устойчивостью, встречаются рассказы о ее использовании практически на протяжении всего XX в. Заклинания наговаривали на вино, воду, хлеб и прочее, что должен был съесть или выпить привораживаемый. Согласно восточнославянской традиции, сила магического слова возрастала, если в напиток добавляли свои выделения<sup>3</sup>, в сибирских заговорах фигурировала слюна<sup>4</sup>. У «поляков» невеста после ритуальной бани вытирала лицо одеждой, чтобы она пропиталась ее потом, которую затем дарила жениху, чтобы тот ее любил. Тоже девушка могла сделать и с вещами, которые готовила в подарок его родственникам<sup>5</sup>. Таким образом, человек должен был «отдать» часть себя возлюбленному.

Обращение к магии считалось опасным и для того, кто совершал приворот, и для привораживаемого. Старожилы приводят примеры, когда от воздействия магии с двух сторон (жены и любовницы) мужчина лишался рассудка. Приворот, как и другая магия в представлениях русских старожилов и переселенцев Алтая, причислялся к категории греха, который нарушает естественный ход жизни и не принесет счастья ни одной из сторон: «Он и в ту семью не возвращался, и здесь житья не было»<sup>6</sup>; «При-

<sup>1</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1А.

<sup>2</sup> Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: история, символика, поэтика. М., 2005. С. 114-153.

<sup>3</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С. 147.

<sup>4</sup> Заговоры собранные в Западной Сибири... С. 9.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, ВКО, Шемонаихинский район, с. Выдриха, Луценко А.П.; Абрамова О.А. Русская традиционная культура Алейского района Алтайского края. Барнаул, 2002. С. 19.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

вораживали... Это не справедливо. Эта ворожба ни к чему, они все равно вместе жить не будут»<sup>1</sup>. В одной из сказок герой с помощью магии воскресил любимую жену, которая впоследствии его разлюбила, изменила и пыталась от него избавиться<sup>2</sup>. В.А. Москвина объясняет негативное отношение к приворотам присутствием в них элементов, связанных с нечеловеческим миром, характерных для вредоносных заговоров<sup>3</sup>. На отрицательное восприятие любовной магии повлияла и идеология церкви, трактовавшая их как возбуждающие «желание сатанинского игrania» и «похоти телесной»<sup>4</sup>.

При всем этом полевые материалы свидетельствуют о достаточно активном обращении русских Алтая к любовным заговорам. Лояльно относились к их использованию женой в отношении охладевшего мужа и невестой для укрепления любви жениха. Свадебные песни «поляков» сродни текстам любовных заговоров, произносившихся от лица жениха или невесты: «Он чесал, *приговаривал*: «*Прилегайте*, русы кудри, к моему лицу... *привыкай*, красна девица... к моему уму-разуму»<sup>5</sup>. По сообщению С.И. Гуляева, если было мало шансов получить добровольное согласие девушки на брак, сваха могла использовать заговоры<sup>6</sup>. Подобные случаи упоминал и Н.М. Ядринцев у русских Барабинской степи<sup>7</sup>. Фиксируются такие сюжеты и в рассказах информантов: «Первый раз не по своей воле вышла... Я работала в пионерском лагере и у нас была такая, она стряпала и варила. Она была, наверно, знатка или какая... Она погладила меня по голове... И он [муж – Е.К.] меня взял с пристани за руку с дебаркадера и привел к себе домой... И я уйти не могла»<sup>8</sup>.

В народных представлениях духовная и телесная любовь были сопряжены, возможно, являлись единым целым. Так, одна «полячка» говорила: «А без целовков-то какая черт любовь»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушено, Холодкова М.Ф.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>3</sup> Москвина В.А. Русские заговоры в Западной Сибири... С. 49-50.

<sup>4</sup> Пушкарёва Н.Л. Интимная жизнь русских женщин в X-XV вв. // ЭО. 1998. № 1. С. 96.

<sup>5</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 59, 83-84.

<sup>6</sup> Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 50.

<sup>7</sup> Ядринцев Н.М. Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ // ЗССОИРГО. Омск, 1889. Кн. 2. С. 27.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Ново-Обинцево, Елина П.К.

<sup>9</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 98.

Поцелуй наделялся сладким вкусом, говорили «подсластить», что означало поцеловать жениху невесту<sup>1</sup>. Вспомним текст частушки, в котором тело возлюбленной описывается как «сладкое, медовое»<sup>2</sup>. В свадебном фольклоре старожилов мы находим описание интимных сцен, телесных ласк: «На тесовой *на кровати... Андрейн тут Катеринушку целует,.. милует*»; «За собой он ведет красну девицу-душу... *вострепывает... С целованья алы губы мяконьки*»; «Кудри повились у удалого добра молодца!.. Завивала красна девица-душа, *на кровати сидючи*»<sup>3</sup>.

Судя по материалам русских Алтая, сексуальность являлась категорией амбивалентной, греховной и естественной, природной одновременно: «Птичий грех», – так бабушка называла секс, в этом греха нету, это у всего живого»<sup>4</sup>. Поэтому, в идеальном жизненном сценарии у женщины должен был быть один сексуальный партнер – ее муж – «меньше греха». Судя по поговоркам, русским было свойственно восприятие полового акта грешным и «любезным» делом одновременно<sup>5</sup>. Существовала связь между умственной и сексуальной энергией, что отразилось в терминологии полового акта – «*знать*», «*познаться*». Первое соитие в общерусских представлениях – это узнавание, приобщение к тайне. Таким образом, оно помещалось в область «гностического», высокого, в акт коммуникации<sup>6</sup>. После брачной ночи атмосфера свадьбы резко менялась с печальной на ликующую, праздничную. Переселенцы и старожилы для первой брачной ночи часто выбирали место за пределами дома: сени, сеновал, амбар, сарай, что было характерно для русских Западной Сибири во второй половине XIX в.<sup>7</sup> А.К. Байбурин полагает, что обычай устраивать постель в помещениях, не имевших очага, икон и других культурных символов, но находившихся в пределах освоенной территории, был связан с переходным состоянием молодых между «природой» и «культурой», как и расположение данных помещений<sup>8</sup>. В Алтайском районе говорили: «Ночевали молодые не в доме, чтобы земля не висела над молодыми»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 12.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 32. Л. 1А.

<sup>3</sup> С. 29; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 83.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>5</sup> Афанасьев А.Н. Народные русские сказки... С. 505.

<sup>6</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 14.

<sup>7</sup> Крестьянская свадьба... № 13. С. 10.

<sup>8</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 84.

<sup>9</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Алтайский район, с. Куяча, Бирсенева Е.И.



Православие трактовало любовь как чувство духовное, платоническое, смиренное<sup>1</sup>. И.С. Кон отметил, что оппозиция официальной культуры, освященной церковью, антисексуальной по характеру, и народной культуры, в которой сексуальности придавалась положительная ценность, была выражена в России значительно резче, чем на Западе<sup>2</sup>.

По мнению Н.Л. Пушкаревой, прежде всего старовеерам свойственна сексофобия, именно в их культуре более всего воплотились воззрения о том, что «любовь телесная есть нечистая и ненавистная Богу»<sup>3</sup>. Источники, характеризующие сексуальную культуру старообрядцев Алтая, не дают однозначной картины. Например, А. Белослюдовым в начале XX в. у бухтарминских каменщиков были записаны загадки довольно фривольного, эротического содержания:

*Матрена едрена, сухой Матвей прильнул к ней.  
(Печка и стамечек – подпорка у полатей)*<sup>4</sup>.

\* \* \*

*Пырка пять аршин, кунка без морщин.  
(Очип и зыбка)*<sup>5</sup>.

\* \* \*

*Старуха е..., кокошник трясется.  
(Мельничный конек)*<sup>6</sup>.

\* \* \*

*От тинули до мокруши семьдесят верст, не уляжется  
перст.*

*(Промежность)*<sup>7</sup>.

\* \* \*

*В жопе ягодка.  
(Ружье)*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Род и семья у старообрядцев-поморцев... С. 45.

<sup>2</sup> Кон И.С. Сексуальная культура в России: клубничка на березке. М., 1997 [Электронный ресурс] // Сексология : персональный сайт И.С. Кона. Электрон. дан. М., 1998-2006. URL: <http://sexology.narod.ru/book.html> (дата обращения 19.07.2006).

<sup>3</sup> Пушкарева Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика... С. 58.

<sup>4</sup> АРГО. Р 62. Оп. 1. Д. 28. Л. 39 А.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. Л. 39 Б.

<sup>8</sup> АРГО. Р 62. Оп. 1. Д. 28. Л. 39Б..

Возможно, в культуре староверов резче осознавалась оппозиция православной и народной традиций, чем у других этнокультурных групп русских.

Фривольный фольклор фиксируется и у представителей других этнографических групп русских Алтая, например, у казаков бытовала песня о мужском пенисе гипертрофированных размеров, который «взбудоражил» все женское население села:

*Из-за лесу, лесу темного  
Привезли его огромного,  
Привезли его на семеро волах,  
А он бедняга был закован в кандалах.  
Девчонки, бабенки бегут,  
Ай, куда таку оказию везут?  
А одна баба все дурачилась  
И раскорячилась,  
А одна девка все завидывала,  
Праву ножку все закидывала<sup>1</sup>*

Вероятно, подобные тексты могли транслироваться на праздничных гуляньях или застольях во взрослой и молодежной мужской аудитории, либо среди брачных пар детородного возраста.

В то же время и общение в молодежной среде нельзя было назвать асексуальным. Гуляния в зимние праздники могли сопровождаться совместными ночевками, а в летние – продолжаться до зори. Большинство игр русских Алтая предусматривало образование пар, поцелуи, сидение на коленях, что не считалось предосудительным. Г.Д. Гребенщиков так описал развлечения на «катушках»: «Парни, садясь на свои саночки, выглядывают, кого бы из приятных девок пригласить. Девицы жмутся, прячут стыдливые улыбки в рукава, ломаются, а потом садятся, знают, что в конце катушки, парень получит плату за удовольствие крепким поцелуем»<sup>2</sup>. У «поляков», расходясь с полянки часто поздно вечером, некоторые парочки удалялись за село<sup>3</sup>. Не слишком любезное обращение с молодым человеком со стороны девушки осуждалось. Излишняя скромность парня в отношениях могла быть публично высмеяна частушкой: «Мой миленок как теленок, только сено выжимать. Проводил

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Вершинин А.А.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>3</sup> Новоселов А. Указ. соч. С. 9.

меня до дому, не посмел поцеловать»<sup>1</sup>. Примеры фривольного поведения в молодежном кругу приводятся исследователями и в других районах Сибири, и в Европейской России<sup>2</sup>. Контакты молодежи находились под пристальным вниманием старшего поколения. Каждый молодой человек осознавал позицию общины. Чтобы избежать контроля со стороны взрослых, обычно на праздники парни откупали дом у одинокой вдовы – «откупные вечерки».

В свою очередь скромность и стыдливость в отношениях с парнем вне молодежного круга являлись идеалом поведения девушки у всех этнокультурных групп русских Алтая: молодежь старалась не афишировать своих отношений. «Поляки» считали неприличным гулять девушке с парнем по улице – это разрешалось только на полянке<sup>3</sup>. А. Новоселов писал: несмотря на определенную свободу взаимоотношений поляцкой молодежи, она «не выносила на улицу своих интимных отношений, хотя ни для кого не секрет, кто кому симпатизировал»<sup>4</sup>. Этнокультурный фактор наложил отпечаток на нормы поведения молодежи. Старожилы за взрослыми дочерьми устанавливали строгий надзор. Во многих кержацких семьях считали недопустимым посещение девушкой гуляний совместно с парнями. Бухтарминцы устраивали вечерки только в течение рождественской недели в дневное время<sup>5</sup>. Считалось дурным тоном парням употреблять матерные выражения в присутствии девушек. О поведении казаков Г.Д. Гребенщиков писал: «Трезвы и чистоплотны... в присутствии девушки или женщины не сделают неприличного жеста и не скажут дурного слова, а на игрищах или вечерках называют девушек по имени и отчеству и по возможности на «вы»<sup>6</sup>. Вопрос о степени вольности отношений молодежи на гуляниях в современной науке открыт, но совершенно определено, что они регулировались общественным мнением в соответствии с традициями, существовавшими в определенной этнографической группе.

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Заринский район, 1999, с. Сорокино, Веревкина А.И. 1923 г.р.

<sup>2</sup> Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. Новосибирск, 1978. С. 50; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 365.

<sup>3</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 52.

<sup>4</sup> Новоселов А. Указ. соч. С. 9.

<sup>5</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 70.

<sup>6</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

Сексуальная жизнь человека как явление природное должно было заключаться в культурные рамки, одним из олицетворений которых, как и для деторождения, был брак. Добрачные отношения – *блуд* – в большинстве этнокультурных групп русских Алтая считались явлением предосудительным, они вызывали негативную реакцию в крестьянском обществе. Система норм, регулировавших взаимоотношения полов на молодежных посиделках, формировала отрицательное отношение к измене. Оказывать знаки внимания сразу нескольким лицам противоположного пола считалось предосудительным, как и часто менять свою пару: «*Вольница* – девушка, которая с разными парнями гуляла»<sup>1</sup>. Соперники / соперницы могли применить и физическое воздействие в отношении конкурирующей стороны: «*Парни дрались... да, и девки дрались... С одной ходит, а еще за другой ухлестывают*»<sup>2</sup>. Негативную оценку измене давал и молодежный фольклор:

*Раздайся народ,  
Чтобы было видно,  
Изменщик идет,  
Как ему не стыдно?*<sup>3</sup>

\* \* \*

*Хорошо играет,  
Лады перебираете,  
Только тем не хорошо,  
Много девок знаете*<sup>4</sup>

\* \* \*

*Говорила я не раз:  
– Не люби обеих в раз.  
За обеими погонишься,  
Останешься как раз*<sup>5</sup>

Существовали правила расставания парня и девушки. Так по свидетельству М. Швецово́й, у «поляков» в случае расхождения

<sup>1</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.: 1999, Заринский район, с. Сорокино, Веревкина А.И.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>5</sup> Частушки Чарышского района: сборник / ред. Н.Д. Карпов. Барнаул, 2006. С. 19.

и выбора себе другой пары нужно было возратить подарки потерпевшей стороне<sup>1</sup>. О существовании данного правила нам говорят и частушки:

*Дорогой ты мой матаня,  
Подойди на пару слов.  
Отдай беленький платочек,  
Наша кончилась любовь!<sup>2</sup>*

Таким образом, осуждалась не столько смена партнера, сколько наличие параллельных отношений.

Какими бы фривольными не были нормы поведения в молодежном кругу, по представлениям большинства русских Алтая, девушка должна была сохранить свою *честь* до свадьбы, а сексуальная жизнь протекать в браке. Потеря невинности девушкой до брачной ночи являлась вызовом обществу, поскольку нарушала ритуальный сценарий жизни – гарантию благополучия социума<sup>3</sup>. У русских Алтая на протяжении всего исследуемого периода девственность считалась одним из главных достоинств невесты: «Её больше ценили, если честная»<sup>4</sup>. Она наделяла девушку положительными характеристиками: хорошая, добрая, честная, целая. Потерявшая невинность до свадьбы – нечестная, недобрая, плохая, шалава, ватланая [использованная – Е.К.]. Судя по материалу, собранному А.Н. Афанасьевым, общность понятий *девственность* – *целостность* являлась традиционной для русских<sup>5</sup>. На Алтае в ходе свадебного ритуала партия жениха выкупала постель или откупала место на ней у крестной невесты. Приготовлением брачного ложа занимались представительницы стороны невесты. Этот акт символизировал передачу девственности невесты ее родом роду жениха. Вероятно, *честь* (тело, сексуальность) невесты расценивалась как родовая собственность.

Демонстрация *честности* невесты осуществлялась различными средствами. Кержаки и православные сибиряки, из переселенцев воронежские, орловские и вятские могли выносить рубаху или простынь: «Свахи укладывали и поднимали их,

<sup>1</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 54, 57.

<sup>2</sup> Частушки Чарышского района... С. 15.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 71-72.

<sup>4</sup> ПМА, Бийский район, с. Верх-Катунское, Дорофеева М.В.

<sup>5</sup> Афанасьев А.Н. Народные русские сказки.... С. 492.

еще смотрели честная она или нечестная, рубаху проверяли... Вынесут, да покажут»<sup>1</sup>; «Проверяют...эту всю постель...простынь выносили...вынесут так на руке... крестный его или дядя, все за столом, выносят и показывает всем»<sup>2</sup>. Существовал ритуал так называемой «сибирской свадьбы»: молодых принародно укладывали в постель, а на утро дружка ездил по деревне, демонстрируя рубаху новобрачной со следами дефлорации<sup>3</sup>. Эта традиция зафиксирована этнографами и в других районах Западной Сибири<sup>4</sup>. Известно множество акциональных и предметных символов *честности/нечестности* невесты: «Честная – жениху красную ленточку, нечестная – выкусывали блин и на голову матери невесты»<sup>5</sup>; «Блины невестина родня пекёт, чтобы не было дырок, т.к. невеста девушка... Девка хороша, так отца с матерью посадят в кошевку и будут катать, если нет, глаза завяжут»<sup>6</sup>. У всех этнокультурных групп было принято производить манипуляции с посудой: «Нечестная – стакан без дна теще»<sup>7</sup>; «Если ф добрая невеста, бьют добрую посуду, если ф нет – худую»<sup>8</sup>; «Если девчонка – рюмочки позолочённые, если нет – ложку сверлили, стакан выщербленный»<sup>9</sup>. В данных действиях выразилось представление: женское тело – сосуд. Если невеста была нечестная, могли на теще порвать одежду: «У нас вот Леня жанился... я вместо свекровки была... на мне рубаху рвали»<sup>10</sup>. Тамбовские и вятские переселенцы ломали печную трубу в доме родителей невесты: «Трубу ломали, лазили на крышу парни, им водку подавали»<sup>11</sup>; «Это не добрая – лазили трубу ломать»<sup>12</sup>. Одним из унижитель-

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Кононова В.В.

<sup>2</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Урунск, Скуратова Е.Ф.

<sup>3</sup> Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков»... С. 198; Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 46; ПМА. 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пивоварова А.Г.

<sup>4</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 182; 23. Крестьянская свадьба в Западной Сибири (в Ишимском округе) // Сибирь. 1887. № 13. С. 10; Ядринцев Н.М. Поездка по Западной Сибири... С. 27.

<sup>5</sup> ПМА. 2001, Кытмановский район, с. Сунгай, Гутова Е.Е.

<sup>6</sup> ПМА. 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева П.И.

<sup>7</sup> ПМА. 2003, Бийский район, с. Шебалино, Андреев И.В.

<sup>8</sup> ПМА. 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Неверова А.П.

<sup>9</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>10</sup> ПМА. 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушино, Лапина Е.И.

<sup>11</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>12</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Кузьмина З.И.

ных наказаний для родителей нечестной невесты было надевание хомута на шею, даже считалось, что их могло парализовать от стыда: «Раньше, говорят, хомуты даже одевали, если недобру девку отдашь, так матери или отцу наденут на шею»<sup>1</sup>. Этот обычай содержал смысл сравнения поступков новобрачной с поведением животных<sup>2</sup>. Согласно исследованию Т.А. Бернштам, реальное оповещение о дефлорации новобрачной было характерно для южнорусской традиции, символическое – для севернорусской<sup>3</sup>. Таким образом, вопрос сохранения девушкой невинности до брака являлся категорией общественной.

На отношение к добрачной потере невинности невестой накладывала отпечаток этнокультурная принадлежность. Этнограф конца XIX века М.В. Швецова отметила, что у поляков потеря невинности девушкой до брака случалась очень редко и чаще всего среди беспоповцев и самодуровцев, считавших законный брак блудом, а истинным браком – сожитие по любви. Единоверцы и представители поповских сект к внебрачным связям относились неодобрительно, и среди них такие отношения почти не встречались и вызывали общее осуждение, хотя и менее строгое, чем у приверженцев официального православия<sup>4</sup>. У каменщиков дружка заранее проверял брачное ложе на предмет имитации следов дефлорации, запирали комнату, свахи ее охраняли<sup>5</sup>. Замечания С.И. Гуляева, что у каменщиков девушки не выходили замуж, а вступали в «непозволительные связи, вели распутную жизнь»<sup>6</sup> и А. Притца: «Девице не ставилось в укор, если она до замужества жила с кем-нибудь»<sup>7</sup>, возможно, относились к сводному браку, распространенному у староверов, но официально не признававшемуся с точки зрения закона. В советские годы, как уже отмечалось, укрепилось представление о необязательности юридического оформления, и сожитительство с

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.: 2000, Мамонтовский район, с. Малые Бутырки. Суханова Т.А.

<sup>2</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 85.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Молодёжь в обрядовой жизни... С. 60.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 50-51, 54.

<sup>5</sup> Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков»... С. 198.

<sup>6</sup> Гуляев С. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. СПб., 1845. № 27. С.17.

<sup>7</sup> Притц А. Каменщики, ясачные крестьяне.... С. 581.

благословения родителей не расценивалось как блуд: «Я выходила, не лигистровалась... А тогда не шибко лигистровалась, у нас и мама жила, они не лигистровались»<sup>1</sup>; «Мы не расписывались... Раньше и моды этой не было, сходятся и живут»<sup>2</sup>.

По сведениям М.В. Швецовы, исключением из общего правила осуждения добрачных связей являлись отношения молодежи у бергалов, которые поразили ее своей распущенностью<sup>3</sup>. Судя по воспоминаниям Г.Д. Гребенщикова, выросшего в семье бергала и казачки, эти этнографические группы относились достаточно щепетильно к этому вопросу: «Молодых замучат, не спустят с них глаз, пока не придет время, по приказу тысяцкого, запретить их в холодном амбаре, чтобы свахи и дружки и все опытные бабы лично убедились, что честно Ольга вышла замуж»<sup>4</sup>. В начале XX века Ф.К. Зобнин отмечал, что у казаков на целомудрие смотрели «с условной точки зрения», придавая значение показной стороне. Дружка должен был предоставить новобрачной средства для имитации ее невинности для публики<sup>5</sup>. Вероятно, в XX веке с распространением преимущественно самостоятельного выбора брачного партнера у русских Алтая внедрялось и более лояльное отношение к добрачной потере невинности, в особенности, если виновником являлся сам жених. Это предположение подтверждают и слова информантов: «Переспит с ним, а крови-то нету после первой брачной ночи, так, говорит, жених сам себе палец резал, чтобы скрыть»<sup>6</sup>; «Утром эти свахи приходят, подымают... Простынь выносят... Смотрят кака она была, простынь белую стелют под них... если неладная, колют куриц, кровь принесут, простынь замарают»<sup>7</sup>; «Спать ложатся. А сваха сидит до темноты. Поспят, свет зажигают, поднимают невесту – честная или нет? Если жених не скроет, тогда назавтра в ложке дырку сделают или у бутылки горлышко разобьют, что не честная... А может, она дрянь, а жених скроет... говорил, что честная,

<sup>1</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловинова В.С.

<sup>2</sup> ПМА. 2006, Тогульский район, с. Тогул, Сальникова А.И.

<sup>3</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 11.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>5</sup> Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 216-217.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>7</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Урунск, Волкова Т.И.



вот и всё»<sup>1</sup>. Если факт все же становился достоянием гласности, общество демонстрировало свое порицание: «Сказывали, легла невеста с женихом-то спать... Она уже была не девчонкой... Ее крестной, этой девки, она знала. Ну, и взяли у петуха это, гребень отрезали и в флакончик напустили крови. Ну, как – буд-то она девчонка была честная. А там стоял какой-то пузырек с этим флаконом. Чернило химическое было... А она спутала это, чернило-то... на простынь вылила и ей на рубашку... Выводят, где люди, ну, на народ, что невеста честная..., а у нее не красно, а сине. Там, какой скандал был, смех. Это же неудобно»<sup>2</sup>. В 30-40-е гг. XX в. данный ритуал изживал себя: «Это вот раньше было. А уже как я помню, этого уже не было, этим уже не занимался никто. И какая она там вышла: девчонкой, не девчонкой – никто не знал, только один жених знал»<sup>3</sup>. Таким образом, постепенный переход к самостоятельному выбору брачного партнера в первой трети XX в. впоследствии повлек за собой перевод проблемы до-брачной потери девичьей невинности из категории общественной в частную.

В случае обольщения или обмана девушки парнем, вина и позор в первую очередь ложились на девушку, она получала статус «гулящей» и порицание односельчан, особенно, как уже отмечалось в первой главе, если в результате такой связи рождался внебрачный ребенок – сураз: «Сураз, с холодком относились, разболтанная, мама не разрешала с ей дружить»<sup>4</sup>; «С призрением, даже девка пролетит, все знали»<sup>5</sup>. Примечательно, что даже в случае сексуального насилия над девушкой, ей было свойственно чувство вины за случившееся и ущербности, если же насильник соглашался прикрыть позор браком, то и чувство благодарности и даже любви: «Он меня поймал.. и изнасиловал, девушку, надсмеялся... Я пришла, упала, но я уже просмеяна, и виду не дала ни отцу, ни сестрам... Я прожила с ним двадцать лет,

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.: 1996, Третьяковский район, с. Екатериновка, Голованова Е.Л.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.: 2001, Кытмановский район, с. Новодуплинка, Комарова А.Д.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ПМА. 2004, Чарышский район, с. Тулата, Федорова У.М.

<sup>5</sup> ПМА. 2005, Шелаболихинский район, с. Шелаболиха, Быковская З.И.

полюбила»<sup>1</sup>. С мужской точки зрения, отсутствие сексуальных отношений до брака расценивалось как уважение к девушке со стороны парня, а предложение близости могло быть проверкой ее моральной стойкости.

Общественность могла применить карательные санкции к нарушительнице моральных норм: «Молодёжь гулящей подол на голове завязывала, к кресту на кладбище привязывали»<sup>2</sup>; «Пролетит, как сейчас говорят, привязывали к кресту, мама рассказывала... сурово наказывали»<sup>3</sup>. Подобное наказание молодежь могла применить и к неверной жене: «Юбку завязывали, это я знаю. У нас он какой-то мне приходится свой, она с им жила, сама крутила. Завязали ей юбку, раскрутили и отправили... Она замужем была»<sup>4</sup>. Если возникало подозрение девушки в добрачном сожителстве, в ее доме могли измазать ворота дегтем или побить окна: «Дёгтем ворота мазали, отец лупил. Не маранная, а из-за ревности»<sup>5</sup>; «Раньше девчонкам красили, если она виновна... дверь»<sup>6</sup>; «Мазали ворота дегтем и окошки били»<sup>7</sup>. Данный вид позорящего наказания описывается и в фольклоре:

*Ты милашка, буйный ветер  
Не летай с краю на край.  
Мы те вымажем ворота,  
Раскатаем весь сарай*<sup>8</sup>

Соблазненная и обманутая девушка, чтобы избежать публичного порицания, могла решиться на аборт, бегство из села или даже самоубийство: «Шимка называли, вот она с каким-то парнем дружила, вот она пролетела. А парни-то тоже разные... и он растрезвонил про них. Собралась вечерка, и эта Шимка пришла, и парни ее дергают, выхватывают из дома... Пошел ее провожать дед какой-то, охранять. Он ее привел, а у нее были братовья, и ее вскоре тут забрали и отправили, по моему, в Змеиногорск»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Соскова М.Н.

<sup>2</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шелаболиха, Андреев И.В.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>5</sup> Там же. Полеваева Н.Д.

<sup>6</sup> ПМА. 2006, ВКО, г. Шемонаих, Сабодаж З.Е.

<sup>7</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Никитина А.Н.

<sup>8</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 45. Л. 14 А.

<sup>9</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

Соблазнителья, призывали к ответу, если семья девушки имела вес в обществе и могла за нее заступиться: «Парня били, ему нагак двадцать пять давали... К девчонке он приставал к какой-то... А она пожаловалась атаману, она его родственница была»<sup>1</sup>, «С какой он таскался, дружил в общем, и надружил ребеночка... Она бедная была, родителям ее не надо было, они его женили на маме»<sup>2</sup>. Средством восстановления девичьей чести считалось заключение брака как с виновником позора, так и с другим мужчиной.

Полевые материалы показали, что особую зону риска составляли девушки-сироты, нанимавшиеся в дома богатых односельчан в качестве прислуги или батрачки: «Живет в батраках, приживет ребятишка. Одна женщина прижила и бросила свиньям ребенка... вольная»<sup>3</sup>; «Жила у нас бабонька Артемоньевна... Мама насмелилась, ей задала такой каверзный вопрос: «Скажи от кого ты Варвару прижила?» Она ей не сказала: «А вот Оня! Не жила бы по прислугам и этого бы не было»<sup>4</sup>.

К молодому человеку, конечно, требование сохранения целомудрия не предъявлялось, к тому же проверить его наличие не представлялось возможным. Его связь со вдовой или разведенной женщиной воспринималась обществом вполне лояльно, впоследствии они могли узаконить свои отношения: «А там овдовела одна, у ей мужа убили на фронте. Он подросток [дядя информанта – Е.К.] и давай к ей, к этой сударушке ходить... Она старше его на шесть лет была... Ну и сошлись, сошлись и век прожили»<sup>5</sup>. Данный вид взаимоотношений зафиксировала частушка:

*Брошенки – вы горошенки,  
Вас за что ребята любят?  
– Вы хорошеньки<sup>6</sup>*

Терминология внебрачных связей у русских Алтая – «гулять», «таскаться», «бегать», «ходить», их участников – «гулящая», «потаскушка»/«потаскун» - имеет ассоциацию с движением во вне, дорогой: «Гуляли. И замужние бабы бегали. С мужиком живет, живет, пошла от его. У нас тут один... пять лет гу-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Шаромов В.В.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>5</sup> Там же. Лямкина Е.И.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Шаромов В.В.

лял»<sup>1</sup>; «Он побегывал по чужим бабам»<sup>2</sup>. Потаенный фольклор так же отразил связь дороги и внебрачных отношений:

*Пойду в лес заблужусь,  
Может кто и выведет.  
Пойду лягу на дорогу,  
Может кто и выебет*<sup>3</sup>.

Поведение человека, имевшего внебрачные связи, в представлениях русских крестьян Алтая сближалось с животным, отсюда и употребление в их адрес терминов, обозначающих самку и самца у собак – «сучка»/«кобель»: «Сучкой обзывал – гуляла жена»<sup>4</sup>, «С мальчишками... разговаривал отец... Выбор должен быть однозначный, не несколько раз тот, другой, третий, с кем он сравнивал не помню, с кошками что-ли»<sup>5</sup>. Были распространены и гендерно окрашенные выражения, например, обозначавшее мужскую измену, – «ходить налево». Вероятно, оно происходило от традиционной феминной символики левой стороны. «Разболтанная», «вольница» говорили о девушке, уличенной или заподозренной в добрачной связи. В данном случае присутствует ассоциация со свободой как отсутствием ограничивающих рамок. Женщину, уличенную в прелюбодеянии, называли нецензурным словом – «блядь», которое дало название участию во внебрачной связи – «блядовать», «поблядовывать»: «Мой поблядовывать любил. Были у него ухожерки»<sup>6</sup>. Данная терминология оказалась достаточно устойчива и практически полностью сохранилась до сегодняшнего дня.

К похождениям мужа в русской деревне относились спокойнее, чем к измене жены. Существовало представление, что в жизни женщины должен быть один сексуальный партнер – ее муж, иначе – это грех: «Лучше один мужик, меньше греху»<sup>7</sup>, «Должен быть один мужчина»<sup>8</sup>, «Я не изменяла... Я не грешная ни кем»<sup>9</sup>. В русской традиции изменение женского репродуктивного

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>2</sup> Там же. Русанова Т.В.

<sup>3</sup> ПМА, 2011, Бийск, Элер Л.С.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева Н.Д.

<sup>5</sup> ПМА, 2006, ВКО, г. Шемонаих, Фоменская В.Н.

<sup>6</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Ново-Троицк, Комисарова М.У.

<sup>7</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>8</sup> Там же. Гольянский В.А.

<sup>9</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Ново-Троицк, Комисарова М.У.

поведения, в том числе появление грешниц-блудниц, связывалось с наступлением последних времен<sup>1</sup>. Бухтарминские старообрядцы считали, что «распутная женщина – может присушить, килу нагнуть, резь в животе, мочиться не будешь»<sup>2</sup>. В заговорах «девки блудницы» упоминаются как одна из причин несчастья, «сглазу», наравне с «волосеницами», «колдуницами», «еретиками» и «еретицами»<sup>3</sup>. Все эти персонажи считались нарушителями идеального жизненного сценария, выработанного традицией. Муж обладал, по выражению Р. Коллинз, «сексуальной собственностью» на тело супруги<sup>4</sup>, её нарушение считалось преступлением и наказывалось в обычном праве. Двойной стандарт восприятия прелюбодеяния поддерживала религиозная мораль, призывавшая жен неверных мужей покориться судьбе, «держаться» их при себе и не пускать к соперницам. Обманутый же муж должен был непременно наказать изменницу, чтобы самому не стать пособником прелюбодеяния<sup>5</sup>. Сведения об измене деревенская общественность считала своим долгом донести до пострадавшей половины: «Ну Господи! Деревня есть деревня... Добрые люди говорили всё... А уж народ то стал говорить, что она за ём бегаёт»<sup>6</sup>; «Одна как родила, муж в армии был, она суразенка родила. Ну а мужу все равно писали, что родила жена у тебя тут»<sup>7</sup>.

Порой обманутая жена принимала традиционную стратегию поведения – устранить соперницу, в том числе физически: «Ходила и лупасила и всё делала... Я ощепок взяла, которым лучинки щипают и её по голове ударила, вот тут рассекла голову и вот мы там схватились с ей драться... Думаю, надо ей волоса драть, чтоб люди увидели что у ней волоса дратые... А мои ребяташки ей все окна били»<sup>8</sup>.

Полевые материалы пестрят рассказами об унижениях и побоях мужьями женщин, уличенных или заподозренных в из-

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Антиматеринство: к народной эсхатологии... С. 222, 224.

<sup>2</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 71Б.

<sup>3</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. Л. 9.

<sup>4</sup> Коллинз Р. Введение в неочевидную социологию // Антология гендерных исследований. Минск, 2000. С. 117.

<sup>5</sup> Пушкарёва Н.Л. Интимная жизнь русских женщин... С. 99.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунск, Дерягина Е.Ф.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

мене: «Наказывал муж такую жену, лупили, за косы таскали, вожжами били»<sup>1</sup>; «Тятя шибко злой был, ревновитый, бил маму, кто на ее взглянет – все»<sup>2</sup>; «У меня вот бабка была, дак она тоже была такая «оторви, да брось»... Мама вот рассказывала, у ей волос длинный был большой. Отец сядет на коня, в Березовке, и от туда, говорит, намотат волосы вот так вот на руку (на кулак – Е.К.), он на коне, она пешком... Вот она гулящая была бабка. Только маленько поживет, опять куда-нибудь. Он опять на коня садится и опять. Наматает прям вот так на руку-то волосы ей и ведет ее рядышком: он на коне, она пешком»<sup>3</sup>. В фольклоре встречаются сюжеты позорящих наказаний и убийств неверных жен их мужьями<sup>4</sup>:

*Я боюсь, что меня побьют,  
Глаза серы подобьют,  
Русу косу расплетут  
И выведут меня на смех,  
Рассмеются люди все*<sup>5</sup>.

Архивные источники также сообщают, что самосуд в решении «любовных дел» оканчивался нередко убийством<sup>6</sup>. По законам Российской империи, прелюбодеяние являлось основанием для развода, нарушением святости брака, оскорблением супруга, за которое полагалось уголовное и церковное наказание<sup>7</sup>. Случались любовные истории и с убийством жены и детей отвергнутой любовницей мужа: «Тётку с тремя детьми зарубила любовница дядькина. Он собирался её бросить и уехать с женой в другую деревню»<sup>8</sup>.

Н.А. Миненко полагала, что в Западной Сибири в первой половине XIX в. народная мораль в отношении внебрачных связей была более жесткой, чем в Европейской России<sup>9</sup>. Согласно полевым материалам, самые строгие наказания за прелюбодеяние были у староверов. Кержаки Горного Алтая неверных жен, ро-

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шелаболиха, Андреев И.В.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова В.С.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>4</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 49-50; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 85-86.

<sup>5</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 26. Л. 5Б.

<sup>6</sup> Там же. Д. 20. Л. 5Б.

<sup>7</sup> Законы о женщинах / сост. Я.А. Канторович. СПб., 1899. С. 35, 87.

<sup>8</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>9</sup> Миненко Н.А. Русская крестьянская семья. С. 113;

дивших сураза, били и впрягали за косы в повозку: «У-у, бил, они далеко жили от деревни, он ее косами привяжет к этой, вот здесь сидельник то, коня запрягают... а сам с бичем сидит, он бил ее, избивал шибко»<sup>1</sup>. Вероятно, данное наказание символизировало, как и одевание хомута на родителей нечестной невесты, поведение животного характера. Манипуляции с волосами изменницы в сценах позорящих наказаний могли быть связаны не только с причинением физической боли, но и символикой ее бабьего статуса, поскольку девице показываться с незакрытыми волосами было незастойно, в отличие от замужней женщины. Г.Д. Гребенщиков писал, что одна из поморок деревни Выдриха, изменившая мужу, служившему в армии, «должна была искупить свой грех тем, что наложила на себя руки»<sup>2</sup>. Идеология старообрядчества способствовала усилению контроля за соблюдением религиозно-нравственных норм<sup>3</sup>. По сообщению А. Новоселова, после того как в Малоубинке прошел слух о прелюбодеянии наставника общины федосеевцев, половина села откололась от его общины<sup>4</sup>.

Нужно отметить, что большое значение играл личностный фактор и в одной этнокультурной среде судьба оступившейся женщины могла сложиться по-разному: «Казак тоже казакам разный... У нас тут жили на другой улице Николаевы, баба Дуня Николаева, и вот этот дед Иван Иванович. В моём понятии, зверь какой-то, он ее бил частенько, они уже старые были, он её все равно колотил... Говорят так, что когда он ушел служить на действительную, а они же четыре года служили, он был женатый, и она тут без него родила ребенка. Он пришел, а у ней ребенок. Он уже, говорят, не подпускал к зыбке и ребенок умер. Вот так всю жизнь и жили, она рожала уже от него, он ее колотил. А второй точно аналогичный случай, вместе они, говорят, служили, он сам и зыбку качал и все. Разные»<sup>5</sup>.

О фактах супружеской измены информанты свидетельствуют как о реальных, хотя и исключительных вещах. Адюльтер существовал и внутри большой семьи. Встречаются упоминания

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>3</sup> Чистов К.В. Традиция и вариативность // СЭ. 1983. № 2. С. 16.

<sup>4</sup> Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай... С. 9.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

о связях женщин с деверями, о «снохачестве» – сожительстве свекра и снохи: «Это чаще было, особенно у староверов. Когда жил свекор со снохой, это снохачами их звали мужиков таких. Но мама рассказывала тут единственный случай она слышала... В общем, казак ушел на службу на четыре года... Осталась сноха с ребенком, отец и мать. Бах, мать умерла, и в доме-то остались эти четыре года свекор-батюшка и сноха, и ребенок, и начали грешить. Естественно это стало в селе известно, и когда его демобилизовали... Ему сказали новобранцы-то, и он, говорит, пришел и ушел. Уехал куда-то. А она так с ним и жили, вскоре умер дед-то, она его тятенькой звала»<sup>1</sup>; «У нас тут было, в Тулате, мост строили, ну потащили лесину, не тащица. Ну, говорят, значит среди нас снохачи есть, кто со снохами живет, выходи. Ну там человека три или четыре, хоть стыдно, но надо бревна вынуть, выходят»<sup>2</sup>. О случаях снохачества у поляков писала в конце XIX в. и М. Швецова<sup>3</sup>.

Часто измены были связаны с распространенностью браков по воле родителей: «Папиного брата, Петра, его женили на нелюбимой... Но все равно он был против. С какой-то он там девушкой повстречался. И они тайком жили, так получилось, что прятались, ее братовья ее искали, его бить хотели»<sup>4</sup>. Одной из причин прелюбодеяния было длительное отсутствие мужа дома, например, во время службы в армии, поэтому часто это происходило у казаков, что отразилось в фольклоре, дошедшем до современности:

*Ехали казаки со службы домой...  
Едут по дорожке, родитель идет.  
«Ох, здорова, папаша».  
Здорово, сын родной».  
Расскажи папаша про семью мою.  
Семья славу богу, прибавиться.  
Жинка молодая сыночка родила.  
Сын отцу не слова, садился на коня,  
Подъезжает к дому, стоят и мать с женой.*

<sup>1</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>2</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.

<sup>3</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 63.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, ВКО, г. Шемонаиха, Сабодаж З.Е.



*Мать сына просила: «Сынок прости жену».  
«Тебя мам прощаю, жену никогда.  
Ой заблестала сабля во правой руке,  
Слетела головка с неверной жене.  
«Ой, что же я наделал, чего же наробил,  
Я жену зарезал, дитя осиротил»<sup>1</sup>*

Очень похожий вариант данной песни был записан у казаков села Секисовское в конце XIX в. Только сюжет заканчиваться еще трагичнее:

*...Вдруг сабля взвилася могучей рукой,  
Глава покатилаь жены молодой.  
Безмолвную главу он на саблю берет  
И безмолвно со оной на площадь идет,  
Свое преступленье он всем объявил,  
Не требовал казни, себя поразил.<sup>2</sup>*

На Алтае вопрос о наказании за измену мог решать сельский сход. В наказание провинившуюся заставляли мести улицу или водили по селу с корзиной на голове, после чего она не могла показаться людям. Часто сход старался помирить мужа с женой. Такое вмешательство со стороны сельского общества, как полагал И.С. Кон, было возможно потому, что в русской культуре оппозиция *публичное/частное* размыта из-за «соборности» коллективного сознания<sup>3</sup>. В советский период можно было воздействовать на неверного супруга через местную парторганизацию и органы власти, товарищеский суд, чем пользовались, в основном женщины: «Пошла я в партком жаловаться... Подала я на суд... Клуб большой был, а народу... Присудили ей [любовнице мужа – Е.К.] двадцать четыре часа, чтобы в двадцать четыре часа она от сюда убралася»<sup>4</sup>.

Что касается проституции, то судя по архивным документам в селах Алтая она существовала и источниками ее пополнения были одинокие женщины. Поскольку в пореформенной России проституция была легализована, в марте 1876 г. волостные управления Алтайского округа, по распоряжению земской полиции,

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Ново-Троицк, Комисарова М.У.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 25. Л. 8А.

<sup>3</sup> Кон И.С. Сексуальная культура в России...

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

составляли именные списки женщин, занимающихся развратом, «на предмет свидетельствования их посредством медика»<sup>1</sup>. В Бурлинской волости для этого старосты «призывали известных проституток и расспрашивали их, «не гуляет» ли кто еще из числа деревенских девок, вдов или солдаток»<sup>2</sup>. По сведениям М.В. Швецово́й, в бергальских деревнях были девушки, занимавшиеся проституцией, что не мешало им впоследствии выйти замуж, но после замужества «вольная жизнь» считалась предосудительной<sup>3</sup>. Вспомним также обитательниц Размотаевой улицы одной из деревень бухтарминских старообрядцев, которые занимались данным ремеслом уже в начале советской эпохи и заразили венерическим заболеванием деревенских жителей<sup>4</sup>.

В дискурсе информантов распространение измен связано с приходом советской власти, потому что раньше «греха боялись» и супруги, работая в собственном хозяйстве, практически не общались с посторонними людьми: «Измены были редко, когда колхозы пошли, им стала воля, больше стало. До этого всё время вместе»<sup>5</sup>; «В перед-то как-то стыдились этого дела, а потом-то до полна. Как колхоз то стал так вовсе. Кто поженится, в обществе то чево, все вместе работали, он какую-нибудь другу обнимат»<sup>6</sup>.

Сильнее всего на трансформацию традиционных представлений русских крестьян Алтая о браке как об организационной структуре сексуальной жизни человека и деторождения повлияла Великая Отечественная война, что уже было отмечено в предыдущих разделах. Женщины, которым не удалось выйти замуж, пытались реализовать себя в качестве любовниц. Внебрачные отношения стали распространены как среди холостых, так и среди женатых мужчин: «Мужья-то от жен гуляли к незамужним, им замуж выходить, а тут война... У нас много было девок застарелых, у меня золовка, двоих родила»<sup>7</sup>. Мужчины, имея большой выбор и востребованность у противоположного пола, не всегда могли устоять перед соблазном внебрачных свя-

<sup>1</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 20. Л. 27А-27Б.

<sup>2</sup> Там же. Л. 27А.

<sup>3</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 12.

<sup>4</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 38А.

<sup>5</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Андреев И.В.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Антропова А.И.

зей. Многие «погуливали» от жен и к незамужним, и к «солдаткам», как называли солдатских вдов. Общественное мнение при сохранении общего восприятия внебрачной связи как девиантного поведения смягчилось и даже выработало оправдательную аргументацию, в первую очередь, для женщин, вступавших в связь: «Стань их обсуждать: «Ха! Вы счастливые, до войны нарожали, а мы должны без детей жить»... Греха много было... Бабы без мужиков звереют»<sup>1</sup>; «У нас одна пятерых родила, а замужем не была... Она женщина, природа требует»<sup>2</sup>; «Осуждали... Женщины молодые – это природа»<sup>3</sup>. Как видно из приведенных интервью: наиболее распространенные *оправдательные* мотивы: материнство – предназначение женщины; сексуальная жизнь – потребность молодого организма.

Вследствие демографического перекоса возросла конкуренция среди женщин, порой они обращались к магическим средствам привлечения мужчины и устранения соперниц: «Мама рассказывала такой случай, что мужчин-то много поубивало на фронтах и все. И она говорила... сглазу, порчу в то время уже наводили. Если женщина жила с мужем, то старались зло делать и уводить мужчину из этой семьи. На него порчу напускали»<sup>4</sup>. В то же время снизились требования к выбору партнера, большая разница в возрасте или физический недостаток часто не являлись помехой для связи: «Он с ей таскался, она ему хода не давала никакого... Да она ему мать была считай. Она с восемнадцатого года была, а он с тридцать второго»<sup>5</sup>; «Я на своей фамилии. Глуха деревня, к нам никто не заехал, ровни нет, а сходилася с неровней, они смотрят от меня, поживу-поживу и выгоню»<sup>6</sup>.

Культурными рамками сексуальной жизни являлась традиция, в том числе – религиозные предписания. Полагали, что нужно воздерживаться от полового акта накануне выпечки хлеба, в постные дни (среда и пятница) и во время длительных постов, перед тем как брать в руки иконы, перед посещением церкви. Также сексуальная активность запрещалась в течение

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Шаромов В.В.

<sup>3</sup> ПМА. 2005, Шелаболихинский район, с. Шелаболиха, Митрохина А.Т.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, ВКО, г. Шемонаиха, Фоменская В.Н.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

месяца или шести недель после родов и во время регул. Поскольку в свадебный ритуал входила первая брачная ночь, свадьбы не играли в пост, а в основном в Мясоед. А. Ефимов отмечал, что сибиряки, исключая старообрядцев, в регламентации повседневности большой религиозностью не отличались, поэтому не было резкой зависимости рождаемости [следовательно, и зачатий – Е.К.] от годовых ритмов, определявшихся постами<sup>1</sup>. Нам же близка точка зрения В.А. Зверева, который полагает, что в сибирских селах исследуемого периода одним из демографических регуляторов была религиозная традиция<sup>2</sup>. Что касается старообрядчества, то его идеология способствовала усилению культурно-бытовой регламентации и контроля за соблюдением религиозно-нравственных норм<sup>3</sup>. В 20-30-е гг. XX в. данные стереотипы, структурировавшие сексуальную жизнь, стали утрачивать актуальность, вероятно, в связи с антирелигиозной кампанией и вытеснением религиозного брака гражданским. Регистрировать браки стали и во время постов, что во второй половине XIX – начале XX в. было практически исключено. Это слабо коснулось староверов, продолжавших жить в соответствии с религиозными традициями.

Как показывают полевые материалы, обсуждение собственной сексуальной жизни не было характерно для супругов у русских Алтая. Инициатива коитуса считалась прерогативой мужчины, независимо от желания женщины и ее удовольствия: «А ему все равно было... Вон свалил и все»<sup>4</sup>.

Традиция как образец сексуального поведения утверждала гетеросексуальные отношения. Что касается людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией, то в русской деревне Алтая их относили к категории «*полумужички*» или «*двустнастные*». У уймонских староверов зафиксирован термин «*крык*»<sup>5</sup>. Первое название чаще встречается на Алтае, тогда как в Европейской России – двустнастная и двусбруйная<sup>6</sup>. Таких людей часто называли двойными составными именами, содержащими одновре-

<sup>1</sup> Ефимов А. Православное население Томской губернии... С. 12.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Семейный демографический календарь... С. 136.

<sup>3</sup> Чистов К.В. Традиция и вариативность... С. 16.

<sup>4</sup> ПМА, 2012. Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, с. Мульта, с. Тихонькая.

<sup>6</sup> Щепанская Т. Двустнастная // Мужики и бабы... С. 140.

менно созвучные друг другу мужские и женские имена: Ньюра-Миша, Маня-Ваня. Могли женские имена трансформировать в мужские: Клавдия Кузьмовна/Клавдиян Кузмич, Елена Голышева/Елен Голышев.

К сожалению, по проблеме *третьего пола* в русской или даже восточнославянской культуре не накоплено такой обширной источниковой базы, как у различных автохтонных народов, поэтому и нельзя говорить о реконструкции столь же структурированной системы представлений<sup>1</sup>. Основой данного исследования стали полевые материалы автора, собранные в 2004-2013 гг., поэтому с определенной долей условности они могут характеризовать лишь представления первой половины XX в. По мнению информантов, полумужички рождались, как правило, женщинами, а в определенном возрасте превращались в мужчин: «Был такой, до войны женщина, а потом мужик – Семён Деничкин»<sup>2</sup>; «Родится-то она видно девчонкой»<sup>3</sup>. Существует также представление, что пол у таких людей со временем меняется, обычно с периодичностью раз в месяц: «Вот, говорят, в Каракане была одна – месяц мужик, месяц баба»<sup>4</sup>; «Женщина одна была полумужичка... Ну как месяц женщина, месяц мужик»<sup>5</sup>; «Почему-то она месяц женщина, месяц мушина»<sup>6</sup>.

К категории *полумужичка* могли относить и гермафродитов, и представителей гомосексуальной ориентации: «А у нас один был, Миша Паршучо... Ну это имеется в виду двухполый... Потому что у него какой-то период превращалось значит, ну небольшой пенис, а потом как у женщины»<sup>7</sup>; «Полумужичка, если ф он мужчина, значит ему мужчину и надо, а если женщина, значит женщину»<sup>8</sup>. При этом информанты чаще говорят об однополых женских парах, чем мужских. Сведения о наличии сексуальных связей между мужчинами дает нам исследователь середины XIX в. Н. Костров, который отметил их немногочис-

<sup>1</sup> Саланден д'Англиор Б. «Третий» пол // ЭО. 1994. № 2. С.77-89.

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева Н.Д.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Скуратова Е.Ф.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Бабенко А.П.

<sup>7</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Шульгин Лог, Макаров В.В.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Кононова В.В.

ленность и скрытность. Автор писал, что слово мужеложник считалось жестоким оскорблением в крестьянском обществе<sup>1</sup>. Термин распетушье, употреблявшийся в ряде областей Русского Севера<sup>2</sup>, на Алтае зафиксирован не был. Встречаются свидетельства, что двуснастные могли иметь отношения как с мужчинами, так и с женщинами: «Я знаю, что он общался тут с одной женщиной, Марией Поповой... Также и с мужчинами он встречался»<sup>3</sup>; «С женщинами жила... Она с мужиками жила, полумужичка ее звали»<sup>4</sup>.

Маркерами статуса полумужички и смены женского пола на мужской являлись ношение мужской одежды и заключение брака с женщиной: «Родилась девочка, а потом женилась»<sup>5</sup>; «Женилась, одевалась по мужскому»<sup>6</sup>; «Месяц в мужской, месяц в женской одежде ходила, переодевается»<sup>7</sup>; «Женщина была у нас одна полумужичка, в шапке, в штанах, под ремень подпоясется... Она с одной жила с женщиной... У нас тут одна была, так ее с детства узнали, стали штаны надевать»<sup>8</sup>. Полумужичками могли называть и очень сильных физически женщин, выполнявших работу, традиционно считавшуюся мужской: «Рабочая была как мужик, она все на конях работала»<sup>9</sup>; «На Ине была Тоня така и потом Полина Антоновна, лесником работала... Мужским всем одетые»<sup>10</sup>. Довольно показательна в этом смысле встречавшаяся сознательная маскулинизация женщин в период Великой Отечественной войны, когда не хватало мужчин и женский труд становился универсальным: «В войну меня Рома звали... Мужиков дак не было... А Фроська – Захар... Эти девчонки нас братками звали... Потому что не было мужиков-то, мы и за мужика, и за бабу работали. Всем клички надавали и имена»<sup>11</sup>.

Определить отношение местного населения к двуснастным довольно сложно. С одной стороны, их рождение расценивалось

<sup>1</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 76.

<sup>2</sup> Щепанская Т. Распетушье // Мужики и бабы... С. 515-516.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Шульгин Лог, Макаров В.В.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Бабенко А.П.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Березикова А.Ф.

<sup>7</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>8</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Скуратова Е.Ф.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>11</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

как аномалия, жители села, особенно, молодежь смеялась над ними, подшучивала. С другой стороны, это явление считалось природной данностью, на которую человек не мог повлиять, и в ее возникновении он не считался виноватым. Особенно лояльно относились, если полумужичкой был кто-то из знакомых или родственников: «Нормально... и как к мужику и как к бабе... так-то она нормальная была, хорошая»<sup>1</sup>. Одним из условий принятия такого человека обществом считалась сексуальная пассивность, отсутствие сексуального насилия в его поведении: «Ни че, также, играли с ней, не пристает никого»<sup>2</sup>. Если же открыто демонстрировалась гомосексуальная ориентация, особенно сопряженная с разрушением гетеросексуальной семьи, то общественность высказывала порицание как развратного, ненормального явления: «Была женщина, приезжая, работала в райкоме, грубая была, похожа на мужика, с ней приехала подруга. Потом приехал муж, устроил скандал и всем рассказал, что они живут друг с другом. У нас тут семья была молодая, муж был военный, жена красавица, хороша пара. А эти подружки начали спаивать мужа и эту женщину совращать. Про это узнал секретарь райкома и сказал ей уезжать вместе со своей подружкой. А семья так и распалась»<sup>3</sup>. Полевые материалы свидетельствуют, что в некоторых случаях полумужичками становились замужние женщины. В интерпретации информантов, таким образом заложенная природой человеческая натура одерживала верх над общественными правилами: «Она троих родила... а сама была голимый мужик... И вот понравилась ей одна комбайнерша с Киприно... Она пока жила с мужем, перебарывала»<sup>4</sup>.

Полумужички в народном сознании наделялись чертами характера, традиционно считавшимися мужскими, – темпераментность, агрессивность, ревнивость: «Да такие еще ревнивые эти полумужички, да еще и бьет эту женщину-то свою»<sup>5</sup>; «У меня вот подружка была, я не знала, а тетка ее говорит...: «Настасья,

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Скуратова Е.Ф.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>4</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Тогул, Соскова М.Н.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, Урунское, Скуратова Е.Ф.

Нинка-то у нас жанилася, да еще и бьет девчонку»<sup>1</sup>; «Кого она взлюбит-не отвертишься»<sup>2</sup>.

Можно заключить, что в представлениях русских старожилов и переселенцев Алтая любовь и сексуальность были явлениями амбивалентными, связанными с миром природы. Сексуальная жизнь как категория природы нуждалась в культурных рамках, которые олицетворял брак, традиция и религиозные предписания. Женское сексуальное поведение контролировалось и оценивалось строже мужского. В первой трети XX в. наметилась, а вследствие Великой Отечественной войны усилилась тенденция перехода контроля внебрачных связей из сферы общественной в приватную. Людям, сексуальное поведение которых выбивалось из традиционных представлений о женственности и мужественности, приписывался статус полумужичек и/или двуснастных.

\* \* \*

### § 3.2. «Тело грешное мое»: телесность

Как мужское, так и женское тело традиционно не являлись предметом демонстрации у русских Алтая, поэтому костюм, особенно у старожилов, был достаточно закрытым. Е.Ф. Фурсова полагает, что они выражали скромность, сдержанность, закрытость, простоту<sup>3</sup>. При этом степень скрывания тела, особенно женского, шло по нарастающей до заключения брака, пик приходился на время активного репродуктивного периода, а после его завершения уменьшалась. Дети ходили в одной рубашке до десяти-двенадцати лет, что характерно для южнорусской традиции<sup>4</sup>. Одежда стариков в русской деревне конца XIX – начала XX в. лишалась части деталей, приближаясь к детской<sup>5</sup>, например, бухтарминские каменщики считали грехом ношение старухами нарукавников<sup>6</sup>. Старики у староверов ходили в «исподнем»:

<sup>1</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Смирнова А.М.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Кононова В.В.

<sup>3</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 24.

<sup>4</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 54.

<sup>5</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 69.

<sup>6</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 23.



«У нас был Пал Трофимыч... Сам весь как сунь седой, ему было девяносто шесть или лет... Он всегда ходил вот в этом исподнем, штаны, рубашка из льна соткатые... без пуговиц... из белого... и обязательно кушачек»<sup>1</sup>.

И мужчины, и женщины должны были носить одежду, закрывавшую основание шеи, чтобы не было видно ключицы и ямочку между ними. Были распространены рубахи, кофты, блузы с вырезом «под горлышко» или с глухим воротником – «ошейником», «стойкой» (фото 20, 22-24), особенно у старожилов. Судя по фотографиям, в 1920-е гг. у женских кофт появились более открытые вырезы.

В русской традиции руки человека закрывались одеждой «по косточку» (запятье). Такая длина рукава как в мужском, так и в женском костюме сохранялась дольше всего у староверов Алтая. Но даже у них уже в 1920-е гг. девушки могли позволить себе рукав в три четверти<sup>2</sup>, как и переселенки и православные старожилки. При этом локти оставались закрытыми<sup>3</sup>, что считалось признаком честности и порядочности женщины<sup>4</sup>. Судя по фотографиям, длина рукава выше локтя у мужских рубах появляется в конце 1920-х гг., но широкого распространения не получает. До середины XX в. мужчины запечатлены, преимущественно, в наглухо застегнутых рубашках с рукавами до кистей. Руки имели особое ритуальное значение, о чем свидетельствует свадебная обрядность: у старожилов на «рукобитье» или «зарученье» жених и невеста брались за руки, которые дружка мог обернуть полотенцем, после чего жениху с невестой надевали кольца. Договор закреплялся рукопожатием представителей брачующихся сторон<sup>5</sup>.

Ноги также скрывали под одеждой. Мужчины носили достаточно широкие и длинные штаны или чембары, которые обычно заправляли в сапоги или чирки. Их длина оставалась неизмен-

<sup>1</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Сентелек, Тарских Е.Е.

<sup>2</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 353-354.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 174; Корникова Л.В. Типология и эволюция народного костюма крестьян Бийского округа в первой трети XX в. // Бийский район... С. 128.

<sup>4</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 23.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; ПМА, 2004, Чарышский район; Белослодов А.Н. Указ. соч. С. 187; Герасимов Б. Указ. соч. С. 73; Гуляев С. Этнографические очерки... С. 3; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 204; Швецова М. Из поездки в ридерский край... С. 16.

ной на протяжении всего исследуемого периода. Юбки «в пол» были традиционны для сибирячек (22-24, 27, 29-30)<sup>1</sup>, подол мог быть минимум по щиколотку, у российских переселенков он часто доходил до середины голени. В советское время они стали укорачиваться, и к середине XX в. длина юбок остановилась на середине икры. Г.Д. Гребенщиков писал, что задранная юбка вызывала конфуз<sup>2</sup>. Показать женщине колени считалось непристойным, даже греховным. В начале 1930-х гг. в некоторых селах Алтая появлялись юбки длиной чуть ниже и даже выше колена (фото 36А)<sup>3</sup>, говорили, что это «бессовестная мода», которая на тот момент не прижилась в русской деревне. Обладательнице столь смелого наряда считали женщиной легкого поведения. Вероятно, женские колени ассоциировались с сексуальной энергией, о чем свидетельствует частушка: «Отбивай подруга друга, всё равно не будешь владеть, на твои колени сядет, на мои будет глядеть»<sup>4</sup>. Связь ног с сексуальностью прослеживается и в гадании на суженого: девушка перекидывала через себя башмак, куда указывал его носок после падения, с той стороны должен был быть жених. Магическое значение ног прослеживается в поверье, зафиксированном у сибиряков, согласно которому колдунью-оборотню можно обезвредить, ударив её по пятке<sup>5</sup>.

Апогея закрытости достигало тело замужней женщины в детородный период. В отличие от девицы она не могла показываться на людях с непокрытой головой: «гологоловой», «простоволосой» – это считалось неприличным, грехом, особенно у старообрядцев. Девичьей прической у русских Алтая была одна коса, считавшаяся символом «одиначества», девичества. Также девицы носили распущенные волосы, являвшиеся, по мнению Д.К. Зеленина, древнейшей девичьей прической, сохранявшейся в особых ритуальных случаях<sup>6</sup>. «Полячки» и бухтарминки в девичестве повязывали шаль в виде короны, оставляя темя откры-

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков. С. 136.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>3</sup> ПМА, 2005. ВКО. г. Шемонаиха, Шемонаихинский район, с. Выдриха.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маральи Рожки, Домникова Е.Ф.

<sup>5</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>6</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 277.

тым<sup>1</sup>. «Бабьей» прической считали две косы, уложенные коронкой впереди. В начале XX в. православные замужние старожилки стали закручивать волосы в «шишку». Возможно, это было влияние украинцев и белорусов. Кержаки полагали, что замужняя женщина не должна соединять волосы, даже моясь в бане или заплетая косы – это считалось грехом, поэтому она расчесывала каждую сторону отдельно<sup>2</sup>. После того как женщине во время свадебного обряда закрывали волосы головным убором, она не могла на людях показаться без него. А.Н. Белослюдов отмечал, что у бухтарминок «костюм девушки отличается от костюма замужней тем, что шашмуры она не надевает (последняя и является признаком замужней)»<sup>3</sup>. Древние многослойные формы головных уборов – «кички», «шашмуры», «паушки» и «кокошники» с «подзатыльниками» (фото 20-21), – носили в основном представительницы старообрядчества, но в конце XIX в. эти вещи все больше переходили в разряд обрядовой одежды<sup>4</sup>. Представительницы остальных этнокультурных групп русских Алтая чаще всего ограничивались платком, который в праздник дополнялся кашемировой шалью – «кокеткой». У тамбовских переселенцев и сибиряков Бийского района встречался кокошник, в Залесовском районе – «сапец», у казачек и бергалок – «наколок». Судя по фотографиям, большинство женщин средних лет полностью закрывали головными уборами волосы (фото 10-11, 20, 26, 29, 38), казачки прикрывали только волосы, скрученные в шишку небольшим головным убором (фото 23, 34А), или вообще оставляли их открытыми (фото 24, 29Б, 30, 31). Платок они использовали во время работы и в холодную погоду. Женщины из зажиточных казачьих семей и крупных сел в прическах следовали городской моде. Старообрядкам снимать шашмуру можно было только ночью, «космачом» разрешалось только спать. Ходить в непокрытой платком шашмуре можно

<sup>1</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 22; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 32; АРЭМ. Ф.2. Оп. 1. Д. 164. Л. 10Б.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 348.

<sup>3</sup> АРЭМ. Ф.2. Оп. 1. Д. 164. Л. 10Б.

<sup>4</sup> БКМ. ОФ. 125543; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 346; Герасимов Б. Указ. соч. С. 22-23; Гуляев С. Этнографические очерки... С. 45; Новоселов А. Указ. соч. С. 10; Памятники русской традиционной культуры в музеях Солонешенского района // Солонешенский район... С. 322-323; Притц А. Указ. соч. С. 580; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 32, 34-35.

было только старухам<sup>1</sup>. Окончательный отказ от кички и шашмуры, вероятно, был вызван заменой церковного брака на светский. «Окручивание» как этап традиционной свадьбы упразднилось, а без него старожилы считали невозможным ношение этих уборов<sup>2</sup>.

Представление о необходимости закрывать женщине волосы актуализировано в похоронном ритуале старожилы: «Платок белый на голову, молодым и то покрывают. Ни в коем случае с открытой головой, грех»<sup>3</sup>; «Если женщину хоронишь, значит, платки (раздают, пришедшим на похороны – Е.К.)»<sup>4</sup>; «Мужчину хоронят, значит, полотенце (привязывают на могильный крест – Е.К.), а женщину – платок»<sup>5</sup>.

Несанкционированная смена головного убора считалась немислимой и греховной. Девушке самой завязать себе платок по-бабьи считалось грехом, старообрядцы полагали одной из примет пришествия антихриста будет, когда «девки *самокрутки*»<sup>6</sup>. Старые девы носили одну косу, могли укладывать ее вокруг головы, платок продолжали носить, подвязав по-девичьи. Тех же, кто «нарушились» (родили ребенка до брака), могли «окрутить», т.е. надеть женский головной убор насильно<sup>7</sup>.

Самые распространенные в литературе объяснения причин скрывания волос замужней женщиной – стремление обезопасить род мужа от магической силы *чужого* рода, отвести несчастье (неурожай хлеба, падеж скота), отметить превращение девушки в замужнюю женщину и ее подчиненность воле мужа, его семье<sup>8</sup>. Д.К. Зеленин полагал, что закрывание волос замужней женщиной было вызвано религиозными воззрениями, нарушениями которых могло привести к несчастью для самой женщины

<sup>1</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 347.

<sup>2</sup> Куприянова И.В. Типы мужской и женской одежды, бытовавшие в первой трети XX в. (на материале сел Залесово, Думчево, Пещерка) // Залесовское Причумышье: очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 172.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Бийский район. 2003. с. Новиково, Золотухина П.Д., 1919 г.р.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Карпова Е.Д.

<sup>6</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 67.

<sup>7</sup> Там же; АМАЭ. Ф. 41. Оп. 1. Д. 51. Л. 21.

<sup>8</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 78; Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5-6. С. 76, 80; Герасимов Б. Указ. соч. С. 23; Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 52; Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 50; Шелегина О.Н. Адаптация русского населения... С. 168.

и для общества<sup>1</sup>. По мнению Н.Л. Пушкаревой, в этом обычае слились православная и народная традиции<sup>2</sup>. С.Ю. Неклюдов отметил, что собирание волос в прическу символизировало сдерживание эротической энергии<sup>3</sup>. Определенную роль, по мнению А.К.Байбурина, сыграла аналогия между волосами на голове и на детородном органе<sup>4</sup>. Старожилы запрещали кормить ребенка грудью с непокрытой головой. В заговоре от мора пчел, зафиксированном у каменщиков и «поляков», в качестве одной из возможных причин гибели насекомых упоминались «бабы простоволоски»<sup>5</sup>.

В советское время символическое значение женской прически и головного убора стирается и уже на фотографиях 1930-1940-х гг. можно видеть девочку с двумя косами и простоволосую замужнюю женщину.

Что касается мужской головы, то на улице ее покрывали в холодное время года шапкой, в теплое – войлочной шляпой у староверов, фуражкой у казаков, могли носить и картузы. В помещениях, особенно в церкви или старообрядческом соборе, мужчине полагалось снимать головной убор. Такого ритуального значения покрывания головы у женщины, для мужчины не фиксируется, видимо оно имело больше утилитарный характер.

Принцип скрытности в одежде, особенно женской, достигался из-за трапецевидного силуэта и многослойности.

Основными формообразующими элементами были вытачки, защипы, сборки, которые создавали объемные формы<sup>6</sup>. Детали женской «поляцкой» рубахи соединялись особым образом, придавая ей пышность<sup>7</sup> (фото 39А, 42). Боры у ворота рубахи являлись отличительной чертой рубахи бухтарминок (фото 40). За исследуемый период в их одежде произошло увеличение объемности женского силуэта. Так, сарафан стал шире почти в два

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 254, 256, 266.

<sup>2</sup> Пушкарёва Н.Л. Семья, женщина, сексуальная этика... С. 65.

<sup>3</sup> Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 22; Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 51.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 79.

<sup>5</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 96; Гуляев С.И. Этнографические очерки... С. 51; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 71.

<sup>6</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 23.

<sup>7</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 171; БКМ. ОФ. 10865/3.

раза, в начале XX в. его длина по подолу доходила до 4,5 м. С середины XIX в. бытовали круглые и полукруглые сарафаны с густыми сборками на груди<sup>1</sup> (фото 40). Сарафанный комплекс был более распространен среди старожилов, особенно старообрядцев, у которых в первой трети XX в. еще встречались сарафаны старинного покроя – «горбач» (фото 45), «дубас». Пышность силуэту придавалась за счет ношения «нарукавников» (фото 41) или «крылатика» поверх рубахи и сарафана. Эти предметы женского гардероба имели сборки на груди (конструкция этой одежды была схожей, только «крылатик» не имел рукавов, пройму оформляли воланы). Все это подпоясывали, вокруг пояса выдергивали ткань, образуя напуск<sup>2</sup>. Данный вид одежды у многих старообрядцев в первой половине XX в. был вытеснен поясными фартуками<sup>3</sup>. Фотографии запечатлели старообрядок в костюмах объемного силуэта, пышность которого акцентировалась на груди и бедрах (фото 20, 29А). Выделение талии узкой опояской только подчеркивало пышность форм. Создавалось впечатление, что груди «перетекают» в бедра, а женщина «вечно беременна».

В силуэте костюма переселенок и православных старожилок талия была более выделена, поскольку они носили в основном кофты и юбки (фото 22, 27, 46-47). Казачки и бергалки в костюме, особенно праздничном, подражали городскому мещанству. Они ходили в ботинках с калошами, платьях «принцессой», т.е. в талию, кисейных шарфиках, тугих поясах и белых фартуках (фото 23-24, 27Б, 29Б, 30-31, 34А, 39Б-В, 50)<sup>4</sup>. Эта одежда не маскировала фигуру, подчеркивала линии женского тела. В первой трети XX в. у всех этнографических групп Алтая, кроме старообрядцев, основным видом женской праздничной одежды была «парочка» – юбка и кофта одного или сочетающихся цветов. Этот костюм сложился под влиянием городской, ме-

<sup>1</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 321, 334, 337-338, 383; Герасимов Б. Указ. соч. С. 22; Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 171; Новоселов А. Указ. соч. С. 10.

<sup>2</sup> БКМ. ОФ. 10865/1; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 339; Герасимов Б. Указ. соч. С. 22; Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 174; Памятники русской традиционной культуры... С. 315, 320; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 31.

<sup>3</sup> Куприянова И.В. Типы мужской и женской одежды... С. 171.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; Он же. Река Уба...

щанской и переселенческой одежды<sup>1</sup>. Широкая юбка, собранная в верхней части в мелкие складки, создавала пышность бедер. Кофта подпоясывалась кожаным ремнем. Этот ансамбль дополнялся поясным фартуком или передником с крылышками и «низиком» – нижней юбкой<sup>2</sup>. В конце XIX в. среди православного населения сел появлялись и платья, но в массовый обиход они вошли позднее.

В традиционном костюме мужчины соблюдалась та же правила относительно свободного покроя, но не было такой многослойности, как в женском. Повседневный наряд крестьянина состоял из туникообразной рубахи прямого покроя из домотканого холста или покупной ткани и довольно широких штанов (фото 11, 28, 48-49). Мужской старообрядческий костюм, привезенный А.Н. Белослюдовым с Алтая во второй половине 1920-х гг. включал в себя: рубаху (фото 1), штаны, расшитые узорами, пояс, подоболочку (поддевку)<sup>3</sup>. Кержаки носили еще шаровары и чембары, шабуры, кафтаны, армяки. Зимой одевали меховые зипуны, борчатки<sup>4</sup>. Одна из информанток 1923 года рождения описала костюм своего отца – российского переселенца следующим образом: «Он не больно форсно одевался... Рубаху с ремнем... Купленные... и хольщевы были... На ногах сапоги носил»<sup>5</sup>. Штаны шились традиционно из домотканой пестряди, чембары изо льна грубой выделки.

Судя по фотографиям, уже в конце XIX в. в выходном костюме русских Алтая прослеживается влияние городской моды. Особенно заметно это в облике казаков и жителей крупных сел. В Чарышском районе даже ходила поговорка на этот счет о казачках с. Сосновка: «Что сосновские, что московские»<sup>6</sup>. По мнению П.Е. Бардиной, парочка вытеснила сарафанный комплекс в Западной Сибири уже в первой половине XIX в., хотя последний сохранялся у старообрядцев и некоторые пере-

<sup>1</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 28

<sup>2</sup> БКМ. ОФ. 10696/1; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 344-345; Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 173.

<sup>3</sup> АРЭМ Ф. 2. Оп. 1. Д. 164. Л. 6А.

<sup>4</sup> Третухина Т.А., Ковалева Т.А. Женская и мужская одежда старообрядцев Ребрихинского района // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2009 г.: Археология, этнография, устная история. Вып. 6. Барнаул, 2009. С. 171.

<sup>5</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Сухова А.К.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Чарышское, Карпов Н.Д.

селенцы привозили с собой традиционный костюм<sup>1</sup> (фото 38, 43). На Алтае это произошло, вероятно, на рубеже XIX-XX вв.<sup>2</sup> Н.М. Ядринцев писал, что в 80-х гг. XIX в. видел в деревнях Бийского округа женщин, одетых в блузы и шерстяные платья с вязаными воротничками. Сарафаны здесь составляли, по его мнению, рабочий костюм<sup>3</sup>. Исследователь наблюдал в основном притрактовые села, где влияние города было сильнее, поэтому его выводы нельзя отнести к населению Алтая в целом. Наиболее стойкими приверженцами традиционного костюма являлись представители старообрядчества. Были общины, в которых считали грехом новшества в одежде, отступавшие от традиционного костюма, подвергались общественному осуждению. Только самодуровцы и «австрийцы» спокойно относились к новшествам в костюме. Но и среди остальных староверов старинные формы одежды в начале XX в. вытеснялись более современными и простыми, а традиционный комплекс использовался в ритуальных случаях<sup>4</sup>. Пожилые старообрядцы многих районов Алтая сохраняли сарафанный комплекс и традиционный мужской костюм в качестве повседневной одежды до середины XX в., а то и дольше: «Они так всю жись в сарафанах были. Ну так редко халат или платье были. А так в сарафанах и работали, сарафаны были для молебна»<sup>5</sup>. В 1920-е годы прослеживаются городские тенденции в облике русской деревни достаточно явно, в 1930-е годы они усиливаются. Конечно, при этом они претерпевали преломление сквозь призму местных вкусов и оказывали влияние прежде всего на молодежь. Середина XX в. стала временем активного сближения облика деревенского жителя и городского, что отразили фотографии того времени.

Закрытость одежды, вероятно, была связана с представлениями восточных славян о ее защитных свойствах от воздействия внешнего мира, в том числе и магического<sup>6</sup>. Русские Алтая считали, если ребенок родился «в рубашке», он будет счастлив. По-

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 128.

<sup>2</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 131.

<sup>3</sup> Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. Тюмень, 2000. С. 76.

<sup>4</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 314, 319; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 34-35, 50.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М..

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... С. 52.



лагали, что фартук защищал женщину от сглаза, чтобы не принести в дом с улицы «чужое», «наносное». Замужней женщине полагалось носить его постоянно, грехом считалось готовить пищу без фартука (нарукавников<sup>1</sup>, запона, крылатика): «Запон... для дома, для хозяйства с грудкой, на выход – белые с оборками»<sup>2</sup>. По мнению Д.К. Зеленина, рога, имитировавшие в кичке или шашмуре, являлись оберегом<sup>3</sup>. Орнаментальная отделка и опояска также имели обереговое значение, на оборотной стороне последней часто вышивали молитвы<sup>4</sup>. Одежда для староверов и в первой половине XX в. продолжала оставаться средством защиты от окружающего мира не только в физическом, но и в духовном смысле, поэтому она была призвана скрывать, а не демонстрировать фигуру.

Представление о грешности и постыдности тела было особенно развито у старообрядцев. Они обмывали покойника, обнажая поочередно части его тела<sup>5</sup>, в Красногорском районе говорили по этому поводу: «Ты бы меня обмыл, да тело мое не показал бы никому, век бы за тебя молился»<sup>6</sup>. Русские Алтая считали, что тело покойного должен обмывать только представитель его пола или старуха, т.е. женщина, лишённая плотских желаний. У бухтарминцев полагали, что видеть себя во сне голым – к стыду<sup>7</sup>. Обнажённость тела рассматривалась сибиряками ещё и как символ бедности<sup>8</sup>. По мнению А.К. Байбурина, нагота символизировала в восточнославянской традиции «природное», «исходное» состояние человека<sup>9</sup>.

Несмотря на развитость стереотипов о необходимости закрывать *грешное* тело одеждой, женская нагота использовалась в народной магии и медицине. Запрет на ношение женщиной штанов и нижнего белья поясного типа, возможно, был связан с

<sup>1</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 173.

<sup>2</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>3</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография... С. 263-265.

<sup>4</sup> Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 24.

<sup>5</sup> Мотузная В.И. Похоронная обрядность населения Солонешенского района // Солонешенский район... С. 288; ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, с. Мульта.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.

<sup>7</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 101.

<sup>8</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков. С. 198.

<sup>9</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре... 1983. С. 43.

древними представлениями о том, что женская нагота сообщала плодородие земле, которое она получила от природы, тем самым тело женщины связывалось с космическими процессами.

Представление о необходимости максимально закрывать женское тело было связано не только с концепцией православной церкви о его греховности, но и с соматическими воззрениями русских. Старожилы и переселенцы Алтая считали женщину в период регул «нечистой» и осознавали ее общность с родильной «нечистой», представления о которой были рассмотрены в первой главе.

Ношение сарафана, юбки или платья являлись наиболее яркими маркерами принадлежности к женскому полу. Тогда как ношение штанов – признаком маскулинности. Надеть штаны, даже трусы женщине считалось грехом, последние получили всеобщее распространение только в послевоенное время, хотя среди пожилых женщин они были не в ходу: «Это когда я, дак стали носить трусы... После войны уже... А бабка, так и не носила»<sup>1</sup>. По материалам И.В. Куприяновой, зажиточные старожилки 1910-х гг. рождения носили панталоны, что предыдущее поколение считало за грех<sup>2</sup>. Только бухтарминцы и «поляки» в силу природно-хозяйственных условий считали нормальным носить женщине штаны. Их надевали для верховой езды или работы в поле вместе с сарафаном, что вызывало недоумение и насмешки российских переселенцев<sup>3</sup>. Вспомним, что в русских селах Алтая женщина, ходившая в штанах, приобретала статус полумужички или двуснастной: «Она начала в штанах ходить. Это щас (смеется), а тогда же так не было... Ее полумужичкой называли»<sup>4</sup>.

Таким образом, русские Алтая воспринимали тело как «природную» данность, нуждающуюся в «культурных» рамках, которые олицетворяла одежда. Стереотип о необходимости скрывать тело от посторонних глаз ярче всего проявлялся во внешнем облике замужней женщины детородного периода. В то же время нагота наделя-

<sup>1</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

<sup>2</sup> Куприянова И.В. Типы мужской и женской одежды... С. 170.

<sup>3</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 344-345; Гребенщиков Г.Д. Река Уба...; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 33.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

лась плодородием, жизненной силой, космизмом. Внешний вид человека являлся маркером его гендерного, социо-возрастного, имущественного статуса.

\* \* \*

### § 3.3. «Баски люди»: красота и привлекательность

Во многих фольклорных текстах, записанных у русских Алтая, в качестве признаков красоты упоминались белая кожа с румянцем – «кровь с молоком», алые губы, длинные волосы<sup>1</sup>. Эти характеристики являлись образцом красоты в общерусской традиции, показателями зрелости человека, готовности к вступлению в брак<sup>2</sup>. Об использовании в исследуемый период девушками на выданье белил и румян упоминается в очерках С.И. Гуляева середины XIX в.<sup>3</sup> и в фольклорных текстах, записанных исследователями<sup>4</sup>. Информанты крайне редко вспоминают об использовании пудры или помады даже во второй половине XX в., в основном они были в ходу в волостных и притракторных селах. Староверы считали использование декоративной косметики грехом<sup>5</sup>. Примечательно, что в том же фольклоре как признаки красоты указаны природная белизна кожи и румянец без использования косметических средств:

*...Без белилочек белешенек,  
Без румян, друг, румянешенек<sup>6</sup>.*

Интересно, что смуглая кожа и темные волосы в селах Солонешенского района были не в почете даже конце XX в., где ранее основную массу населения составляли староверы-поляки. Так подростки «соревновались» - у кого светлее волосы и кожа<sup>7</sup>. Воз-

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Чарышский район. 2004. с. Чарышское, Лямкина Е.И.; Гребенщиков, Егоркина жизнь...; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 59, 83-84

<sup>2</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 22, 127.

<sup>3</sup> Гуляев С. Этнографические очерки... С. 24.

<sup>4</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 68; Зобнин Ф. Поездка на Алтай... С. 289.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 83.

<sup>7</sup> ПМА, 2011, Бийск, Нигматулин Н.Р.

можно, это являлось отголоском стереотипа о неравности брака старожиллов с коренным населением.

Хорошая белая кожа была признаком красоты как женщины, так и мужчины. Конопатость и рябость (следы от прыщей или оспы) считались изъяном внешности, что отразили частушки середины XX в.:

*Меня сватал конопатый,  
А рябой – наперебой.  
Не отдавай меня, мамаша.  
Все равно приду домой<sup>1</sup>.*

\* \* \*

*Меня сватал конопатый,  
А рябой – наперебой.  
Конопатого – лопатой,  
А рябого – кочергой.<sup>2</sup>*

С помощью подручных средств старались придать мягкость губам и волосам, белизну коже; как средство от веснушек использовали куриные яйца, руки смазывали растительным маслом, волосы ополаскивали отварами из ромашки, крапивы и других трав, смазывали «коровьим» маслом.

Также признаками красоты считались гармоничные, некрупные черты лица. По рассказу информанта, бабушка-кержачка наставляла его отца: «Ты гляди, чтоб невеста большарота не была»<sup>3</sup>. Об этом свидетельствует и текст частушки, в которой «курносый» и «длинный» нос представлены как недостатки внешности:

*Меня милый не целует,  
Говорит – курносая,  
Как же я его целую,  
Черта длинноносого?<sup>4</sup>*

Наряду с округлыми формами тела, о чем говорилось в предыдущем разделе, маркером феминности считалась длинная и толстая коса. Она была предметом девичьей гордости и поэтому девочке, в отличие от мальчика, в годовалом возрасте воло-

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район. с. Маралиха, Белозерских А.Р.

<sup>4</sup> Частушки Чарышского района... С. 7.

сы не стригли, а начинали плести косу: «Если мальчику, то в год, а девочке не стригли... Женщине грех голову стричь... Он косматый же не красивый мальчик-то, не девочка ведь, под-мужско подстригут, а девочка не стрижена, косичку плести начнешь»<sup>1</sup>. Чтобы увеличить длину и объем косы, использовали ленты, «косники», «косоцветки» – бисерные или вязаные шерстяные полоски с бахромой и пуговицами<sup>2</sup>. На рубеже 20-30-х гг. XX в. самые отчаянные модницы стали стричь волосы коротко – «под польку» (фото 25, 36А, 58-59). Это вызвало насмешки и даже негодование взрослой части сельского общества, говорили «под лысу польку»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что длинные волосы являлись признаком женской красоты на протяжении всего периода, в 1930 – 1940-е гг. девочки, девушки и молодые женщины стригли волосы до подбородка или по плечи не только под влиянием городской моды, но и в связи с санитарными условиями. В случае заражения педикулезом, было проще бороться со вшами в коротких волосах. Для этого времени характерны рассказы о вычесывании или «ловле» насекомых женщинами в головах друг друга в перерывах между работой в поле.

Густые русые волосы, иногда *волнистые* или *кудрявые* упоминаются в фольклорных текстах и как привлекательная черта внешности мужчины:

*Ох, милый мой,  
Русы твои кудри*<sup>4</sup>.

\* \* \*

*У моего милого...  
Не видать из-за кудрей  
Его лица красивого.*<sup>5</sup>

\* \* \*

*Люблю милого за кудри,*

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>2</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 360; Корникова Л.В. Типология и эволюция народного костюма... С. 131; Швецова М. «Поляки» змеиногорского округа... С. 32; ПМА, 2005, Солтонский район.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Никитина А.Н.

<sup>4</sup> Частушки Чарышского района... С. 10.

<sup>5</sup> Там же. С. 7.

*А еще за красоту<sup>1</sup>*

\* \* \*

*Играй, гармонист,  
Чтобы кудри вились,  
А я тебе моргану,  
Незаметно никому<sup>2</sup>*

Мужчины из крестьянской среды традиционно носили удлиненные волосы, казаки стриглись достаточно коротко. В начале XX в. среди зажиточных православных крестьян под влиянием городской моды также распространялись короткие стрижки, при этом оставляли удлиненный чуб. В 1920 – 1940-е гг. волосы ото лба зачесывали назад. Особо «форсистые» парни и молодые мужчины в середине XX в. носили достаточно длинные волосы на макушке и коротко стригли затылок (фото 36Б, 37, 58). Порой любовь к пышной шевелюре приводила к курьезным случаям: «Да-да, я и в армии на первом году, еще не разрешали волос-то носить, а я катушки, а там провода-то мелкие-мелкие; и вот я их размотал, в туалет ушел и сделал к пилотке... Все давай фотографировать с чупом»<sup>3</sup>.

Густые, пышные волосы в русской традиции считались свидетельством счастливого состояния человека<sup>4</sup>. В народных представлениях они были связаны с силой (жизненной, эротической), богатством, изобилием и т.п. Волосы ассоциировались также с нитью, пуповиной, которая соединяла человека с миром «природы»<sup>5</sup>. Поэтому во время гадания волосы распускали.

Выпавшие волосы требовали особых правил утилизации, например, считалось, что их нельзя сжигать. У некоторых старожилов и переселенцев сохранялось представление о необходимости собирать в течение жизни свои вычесанные или остриженные волосы и ногти, чтобы после смерти их зашили в подушечку и положили в гроб: «Волосы в сумочку клала мама, потом, как умерла, ей в гроб положили... Я тоже подбираю... потом их помыть, беленьку тряпочку сшить как на подушечку, в

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Елесин А.И.

<sup>4</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 49.

<sup>5</sup> Там же.

гроб положить, под ноги... Я не собирала [волосы детей – Е.А.]... подберу, чтоб не валялись, закопашь, говорят, жечь их нельзя»<sup>1</sup>. Бухтарминцы считали, что остриженные ногти нужно класть за пазуху: «Будет хорошо от Бога»<sup>2</sup>. В Красногорском районе девушки опускали косу в прорубь, «если раздвоится, замуж выйдешь»<sup>3</sup>. Довольно устойчивым было представление: если птица унесет остриженные волосы человека к себе в гнездо, у него будет болеть голова (связь волос с небом<sup>4</sup>): «Птица чтоб не носила в гнездо. Говорят, птица в гнездо унесет волосы, у человека голова будет болеть»<sup>5</sup>.

Молодежь мужского пола предпочитала бороду брить, поскольку она являлась атрибутом взрослого или даже пожилого мужчины. Казаки при этом оставляли усы, в дореволюционный период они были визитной карточкой данного сословия (фото 24)<sup>6</sup>. Староверы считали бритье бороды грехом, «нарушением обрядности» (фото 35), так в мае 1912 г. съезд Совета Томской общины старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, проходивший в г. Барнауле, после бурных прений решил не выбирать в члены совета старообрядческих общин «нарушителей обрядов бритьем» бороды, как не являющихся «высоко-нравственными»<sup>7</sup>. Среди уймонских староверов бытовало множество притчей на тему запрета мужчине брить бороду: «Бороду с молодых лет не должны брить по-христиански. Иисус Христос создал бороду по подобию себя, а женщине волосы носить. Я брала у людей книжку, читали все там. Один с бородой был-был, а за девушкой ходил. Она говорит: «Сбрей бороду, за тебя замуж пойду». Он все колебался, грех же великий брить бороду. Сбрил бороду. Написано, ради подпупной бороды сбрил свою бороду, ради женщины. Она ему отказала, она хотела узнать, что из его будет, и она отказала ему»<sup>8</sup>. В данном тексте явно видно отождествление волос на голове, бороде и гениталиях.

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>2</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 93.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Кожа, Чижикова У.И.

<sup>4</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 49.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Сентелек, Тулата, Чарышское.

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 57. Л. 106А-106Б.

<sup>8</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

Также часто фольклор как признак красоты упоминает глаза, которые связывались с сексуальной энергией, «завлекали» противоположный пол<sup>1</sup>. В текстах частушек большей привлекательностью наделялись обладатели темных – карих или черных глаз.

*Кари глазки, где вы скрылись?..  
Век заставили страдать.*<sup>2</sup>

\* \* \*

*На мои на карие глазки  
Много нарываються.*<sup>3</sup>

\* \* \*

*Я любила, милый, вас  
Из-за ваших карих глаз...*<sup>4</sup>

*Голубые глаза являлись символом холодности:*

*У моего милого*

*Голубые глазки.*

*Прожила с тобой я век,*

*Ни любви, ни ласки.*<sup>5</sup>

\* \* \*

*Голубые глаза злые,*

*Серые – лукавые.*

*У миленька черные –*

*Завсегда веселые.*<sup>6</sup>

Воспевание карих глаз могло быть связано с представителями южнорусских переселенцев с соответствующим фенотипом, поскольку исполнение частушки было характерно именно для переселенческой традиции.

Наряду с глазами подчеркивается красота черных бровей, их связь с удачей, счастьем:

---

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 9.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 10, 18.

<sup>4</sup> Там же. С. 18.

<sup>5</sup> Там же. С. 19.

<sup>6</sup> Там же. С. 9.



*Чернобровая, фартовая  
Стояла у ворот.<sup>1</sup>*

Что касается эталона силуэта человеческого тела, то для женщины, как уже говорилось, это были округлые формы, связанные со способностью к деторождению. При этом, в дискурсе информантов есть определенное понятие «нормы», «справности», девушка не должна была быть слишком толстой: «Слишком толсту не любили»<sup>2</sup>. Худощавость для женщины считалась обидным недостатком: «Я ще всегда как дранка была тоща, я в молодости тоже была справная»<sup>3</sup>.

Для мужчины эталоном красоты являлась статность: высокий рост, широкие плечи, свидетельствующие о его физической силе. Она вместе с ловкостью считались сексуально привлекательными чертами мужчины, которые ассоциировались с животными характеристиками, а также являлись маркерами маскулинности: «Уважали силу, ловкость»<sup>4</sup>. Так бухтарминские парни для демонстрации данных качеств играли в «Жеребцов»: один игрок вставал лицом к забору и наклонялся, остальные с условленного места били в него мячом; кто попадал – жеребец, промахивался – кобыла; кобыла заменяла стоявшего у стены, а жеребцы по очереди били в нее. По сообщению А.Н. Белослюдова, эта игра вызывала много смеха у взрослых, особенно у девиц<sup>5</sup>. Наряду с физической силой привлекательность мужчине придавали энергичность, стойкость перед жизненными трудностями<sup>6</sup>.

Богатый костюм также наделял его обладателя привлекательностью в глазах противоположного пола, поскольку он считался признаком достатка и трудолюбия его обладателя:

*Моёт миленькой хорош...  
Наденет беленьку рубаишку,  
Выйдет, как картиночка.<sup>7</sup>*

\* \* \*

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 9.

<sup>2</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Я.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>5</sup> АРЭМ Ф. 2. Оп. 1. Д. 164. Л. 11Б.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, ВКО, г. Шемонаиха, Капорина М.А.

<sup>7</sup> АРГО. Р. 62. оп. 1. Д. 32. Л. 6А.

*Ох, мамочка,  
Люблю Шурочку*

*За его галифе, за тужурочку.<sup>1</sup>*

До начала XX в. бытовало выражение «щепеткой», т.е. красивый, щегольский<sup>2</sup>. Так же старожилы Алтая говорили «баска» (баская)/«баской» (баский), что означало красивый, узукрашенный<sup>3</sup>.

В словаре В.И. Даля термин имеет еще несколько синонимов: красный, видный, казистый, взрачный, осанистый, пригожий, нарядный, щегольской, разубранный, разукрашенный, изящный; опрятный, причесанный; проворный, расторопный; вежливый, приветливый; речистый, краснобайный; хороший, добротный<sup>4</sup>. Последнее выражение фиксируется у уймонских староверов до конца XX в.<sup>5</sup> Исследователь середины XIX в. писал, что все доходы у бергалов расходовались «на пропитание, щегольство, домашние потребности и на вино; оставлять копейку, как говорится, на черный день не в моде»<sup>6</sup>. Любовь старожилов к нарядам отразилась даже в колыбельной песне:

*Байки побайки, матери китайки,  
Отцу сапоги, нянке ленточку прозоменточку,  
Всем сестрам по серьгам,  
Всем братцам по черному зипуну.<sup>7</sup>*

Привлекательность облика достигалась и за счет цветового решения наряда. Традиционный костюм русских старожилов и переселенцев Алтая, особенно каменщиков и «поляков», отличался яркостью и пестротой рисунков, обилием украшений, вышивки<sup>8</sup>. Об этом свидетельствует коллекция одежды и аксессуаров, сданная А.Н. Белослюдовым в Российский этнографический музей во второй половине 1920-х гг.<sup>9</sup> Цветовое решение являлось индикатором возрастной принадлежности.

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 24.

<sup>2</sup> АРГО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 29. Л. 15 А.

<sup>3</sup> АРГО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 3. Л. 3А; Д. 29. Л. 2А.

<sup>4</sup> Словарь В. Даля онлайн. [http://v-dal.ru/word\\_s-2919.html](http://v-dal.ru/word_s-2919.html) (31.08.2015).

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, с. Мульта, с. Тихоньяка.

<sup>6</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 3. Л. 7А.

<sup>7</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 26. Л. 11А.

<sup>8</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 315; Гребенчиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...; Новоселов А. Указ. соч. С. 9-10; Соболев М.Н. Указ. соч. С. 60; Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских... С. 24.

<sup>9</sup> АРЭМ. Ф.2. Оп. 1. Д. 164. 12 Л.

Молодые женщины и мужчины, особенно девицы и парни, могли себе позволить яркие наряды и украшения, взрослые и пожилые должны были обходиться более сдержанными тонами и минимумом украшений. На яркость костюма наложило отпечаток распространение китайских тканей, а впоследствии и российской мануфактуры<sup>1</sup>. Н.П. Гринкова полагала, что вытеснение домотканого холста покупной тканью у бухтарминцев произошло в 1870-х гг., но сохранялся запрет на изготовление обрядовой одежды из фабричной ткани<sup>2</sup>. В первой трети XX в. основную массу праздничной одежды шили из покупной ткани, преимущественно однотонной, голубой, розовой, бордовой и т.д., часто с отделкой контрастного цвета<sup>3</sup>. Сдержанностью отличались наряды кержаков<sup>4</sup>, особенно обрядовые: «В сарафанах с рукавами приходили, платочек на голове... На праздник яркий, на моление простое темное все, ну сарафаны темное, пестры... А мужчины в рубашках, поясочек, брюки... так вот пуговочки, воротников то не было, а стоечка... Мужчинам черные, то серы... А женщины к празднику, на Паску, они ярко одевали, молиться. На праздник радость же, Христос воскрес. А если такие праздники, унылые, как называются, то значит как обычно»<sup>5</sup>. Старожилы из холста изготавливали в основном рабочую одежду. У российских переселенцев холщевые и посконные ткани больше были в употреблении.

Женскому костюму яркость и своеобразие придавали аксессуары, девушки и молодухи «поляков» и бухтарминцев за борт шали затыкали живые или искусственные цветы, конфетные фантики. «Полячки» под шаль прикрепляли «челку» из перьев дикого селезня<sup>6</sup>. Представительницы всех этнокультурных групп носили серьги, кольца, бусы, «бисера» (общее название женских навесных украшений у русских Алтая), богатые имели серебряные и даже

<sup>1</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 355; Герасимов Б. Указ. соч. С. 22; Притц А. Указ. соч. С. 580; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 31.

<sup>2</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 314-315, 355.

<sup>3</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 176; Корникова Л.В. Типология и эволюция народного костюма... С. 126-127; Куприянова И.В. Типы мужской и женской одежды... С. 166.

<sup>4</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 170.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 355; Герасимов Б. Указ. соч. С. 23; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 32-33.

золотые украшения (фото 51). Ожерелья из бисера («гайтан», «риска», «земчики», «монисты») надевали в несколько рядов, по возможности, разнообразнее<sup>1</sup>. М. Швецова писала, что серьги, кольца и «бисера» составляли необходимую принадлежность туалета «полячек». Щеголихи для большего эффекта надевали две пары сережек сразу<sup>2</sup>, также поступали и бухтарминские модницы. Даже доить корову без кольца на пальце каменщики считали грехом, от этого «масло не будет водиться»<sup>3</sup>. Вероятно, кольцо наделялось охранительной магией. Старообрядцы Солонешенского района также полагали, что замужняя женщина должна с обручальным кольцом доить корову, чтобы вымя у коровы не болело, и взбивать сметану, чтобы она была гуще и вкуснее. Верили, что дареное кольцо охраняло, как талисман<sup>4</sup>. Кержаки проявляли к украшениям двойственное отношение: с одной стороны, носить их считалось грехом, в некоторых общинах этот запрет соблюдался: «Кто хорошо верил, тот не носил. Нельзя носить. Там даже в книгах указано чё обозначает, чё потом на том свете будешь иметь за это. Я, например, ни разу не носила, у меня уши не колонные, ни разу не носила серьги»<sup>5</sup>. С другой стороны, у старообрядок, семьи которых зачастую были зажиточными, часто имелись броские и дорогие украшения<sup>6</sup>. Праздничные головные уборы старожилок изготавливались из шелка или бархата и украшались вышивкой и бахромой из серебра или золота<sup>7</sup>. Бухтарминки и «полячки» украшали пояса из гаруса кистями, бахромой с бисером или пуговицами. Одежду отделявали позументом, тесьмой, полосами бархата, кружевом, бисером, застрочкой и т.д. Преимущественно на рубеже XIX-XX вв. вместе с традиционным костюмом стали уходить

<sup>1</sup> Боровцова Т.А. Русские крестьянские украшения Солонешенского района // Солонешенский район... С. 198; Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев... С. 356-358; Герасимов Б. Указ. соч. С. 22; Корникова Л.В. Типология и эволюция народного костюма... С. 130; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 33; ПМА, 2001, 2004-2006, Кытмановский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы.

<sup>2</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 33.

<sup>3</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 22, 94.

<sup>4</sup> Боровцова Т.А. Русские крестьянские украшения... С. 201.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> Боровцова Т.А. Русские крестьянские украшения... С. 198-200; Куприянова И.В. Типы мужской и женской одежды... С. 174.

<sup>7</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214; Боровцова Т.А. Русские крестьянские украшения... С. 200; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 32.

многослойность, яркость расцветок, обилие декора и аксессуаров. Внешний облик людей 20-40-х гг. XX в., ориентированный на городскую моду, был в этом плане более лаконичным (фото 9, 25, 33, 36-37). Конечно, это было связано и с социально-экономическими, и с политическими факторами.

Нельзя выделить какую-то одну, определяющую черту красивого облика человека, полный образ красавицы запечатлен в одной из песен: «Глаза полуоткрытые, румяна и бела... Как куколка наряжена с распущенной косой»<sup>1</sup>.

Умение играть на музыкальном инструменте также добавляло мужчине привлекательности в глазах женщин. Довольно много частушек было посвящено гармонисту, поскольку он являлся центром любого деревенского гулянья. Вот примеры некоторых из них:

*Шел деревней – девки спали,  
Заиграл в тальяночку – встали;  
Для меня, для молодца  
Стояла девка у крыльца<sup>2</sup>.*

\* \* \*

*Милый Яша, я не ваша,  
Дорогой, я не твоя.  
Кто в гармошечку играет,  
Тот забавушка моя<sup>3</sup>.*

\* \* \*

*Милый мой, милый мой!  
Милый нареченный!  
Заиграет на гармони  
По заре вечерней<sup>4</sup>.*

Игра на гармони в частушках сравнивается с любовной игрой, с лаской:

*Ой, чаще играй,  
Чаще наколачивай!*

<sup>1</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Чарышский район, с. Чарышское, 2004, Лямкина Е.И., 1919 г.р.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. оп. 1. Д. 32. Л. 4Б.

<sup>3</sup> Частушки Чарышского района... С. 10.

<sup>4</sup> Там же. С. 11.

*Правой ручкой обнимай,  
Головушкой покачивай<sup>1</sup>.*

\* \* \*

*Не сама гармонь играет,  
Ее надо растягать.  
Не сама девчонка любит,  
Ее надо завлекать<sup>2</sup>.*

\* \* \*

*Играй, гармонь  
Золотые планки.  
Парень девушку домой  
Провожал с гулянки<sup>3</sup>.*

\* \* \*

*Гармониста я любила.  
Гармониста тешила.  
Гармонисту на плечо  
Сама гармошку вешала<sup>4</sup>.*

Концепт красоты ассоциировался со здоровьем, сексуальной силой и способностью к деторождению. Важными признаками привлекательности были белая кожа с румянцем на лице, густые, у женщин длинные, волосы. Этнокультурная принадлежность русских Алтая влияла определенным образом на существовавшие стереотипы об эталонах внешнего облика, некоторые ее элементы становились маркерами представителя группы: усы для казака, борода для старовера, яркий наряд с обилием украшений для полячек. Зависимость тона и цветовой гаммы от возраста владельца костюма – чем моложе, тем ярче и пестрее, чем старше, тем сдержаннее – сохранялась на протяжении всего изучаемого времени. Изменение в советские годы внешнего облика, особенно женщин, воспринималось старшим поколением негативно.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Частушки Чарышского района... С. 12.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ПАМ, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Елесина А.Е.

## Глава IV. Хозяйственная сфера

### § 4.1. «Хозяйка и хозяин»: власть и собственность

Главой семьи считался старший мужчина в доме: отец, дед, муж, свекор, старший брат – «большак»: «У них был главный дед, он всем руководил»<sup>1</sup>; «Тятя – главный в семье у кержаков»<sup>2</sup>; «Даже если отец старый, он хозяин»<sup>3</sup>. Роль хозяина маркировалась ритуалом разделения хлеба или другой пищи между членами семьи во время трапезы<sup>4</sup>: «Хозяин разрезает хлеб»<sup>5</sup>; «Мама еду на стол, тятя хлеб нарежет»<sup>6</sup>; «По чашке ложкой отец стукнет, значит можно мясо есть»<sup>7</sup>. У старожилов и переселенцев-пермяков он первый начинал трапезу, остальные могли употреблять пищу только с его разрешения<sup>8</sup>: «Только по разрешению бабушки кушали»<sup>9</sup>.

Согласно фольклору, муж должен был «наставлять», «поить-кормить», «содержать» жену<sup>10</sup>. Прерогативами главы семьи было распределение обязанностей между домочадцами, определение сроков сельскохозяйственных работ, найм работников или созыв помочей, хранение денег, осуществление больших покупок, продажа продукции, произведенной семьей. Обычно в семьях старожилов, если жена хотела что-то купить, обязательно спрашивала разрешения у мужа: «Дай ей волю, она все разбазарит», – говорили староверы<sup>11</sup>.

Традиционно считается, что у русских Алтая женщина могла возглавить семью лишь в исключительных случаях (после смерти мужа, если не было взрослых сыновей). Об этом свидетель-

<sup>1</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Ново-Иушено, Чернышова А.П.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Туманово, Стрельцова А.Г.

<sup>3</sup> ПМА, 2001, Кытмановский район, с. Сунгай, Бушина М.Ф.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Камышинка, Берсенева А.И.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова В.С.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 2002, Целинный район, с. Целинное, Подлесных Д.А.

<sup>8</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; ПМА, 2011, Бийск, Черданцева Л.Г.

<sup>9</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Топольное, Федорова В.П.

<sup>10</sup> Русский семейно-обрядовый фольклор... С. 354-357.

<sup>11</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминова П.А.

ствуют как архивные источники<sup>1</sup>, так и полевые материалы, при этом большая часть информантов отмечает, что если бы мужчины были, они бы «командовали». Но встречаются сведения о ведущей роли женщины в семье и при взрослых сыновьях и при здравствовавшем муже<sup>2</sup>: «У меня бабка была боевушая, всей семьей командовала»<sup>3</sup>. Правда, в таком случае, за редким исключением, мужчины наделяются в дискурсе источника слабым характером. О равноправии мужа и жены в семье упоминаний гораздо меньше, чем о главенстве мужчины, и встречены они в основном у переселенцев. Таким образом, согласно традиционным представлениям, женщина могла встать на место «хозяина» дома, т.е. взять на себя мужскую роль, только в случае крайней необходимости.

Управление обществом, как и семьей, считалось мужской прерогативой, мужчина являлся полномочным представителем всей семьи. До революции женщина не имела своего паспорта, она была вписана в паспорт мужа<sup>4</sup>. Сельский сход – «сборня» – на Алтае являлся собранием мужчин-домохозяев, на котором женщины могли присутствовать лишь в виде исключения. Н.А. Костров таким образом описывал деревенскую сходку второй половины XIX в.: «Суд сельского схода или сходки, суд стариков – представляет обломок древнерусского вечевого суда... Если сельское общество состоит из одного селения, то в сходке участвуют все домохозяева этого селения; если же из нескольких отдельных селений» – выборные от каждых десяти дворов, председателем являлся староста<sup>5</sup>. «Голосу стариков, как людей опытных, отдается преимущество перед другими голосами, однако же не везде и не всегда... Женщины и малолетние для совещания по делам общественным на сходку не вызываются, но первые допускаются довольно часто, в случае болезни или отсутствия их мужей, или когда они остаются опекунами своих детей... Представительство одних лишь за других: отца за детей,

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6983. Оп. 1. Д. 111. Л. 3; ГААК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 275. Л. 32. 57.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...; ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминова П.А.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Сентелек, Тарских Е.И.

<sup>4</sup> Положение о видах на жительство, 4 июля 1894 г. Ст. 8 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 130.

<sup>5</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 20. Л. 9А-Б.



мужа за жену, матери за детей, старших родственников за младших, допускается во всех тех случаях, когда можно обойтись без лица, представитель которого является на сходку... Если сходка собирается в захолустной деревне в кабаке, т.к. нет сборни, то туда могут прийти и люди, не имеющие голоса, даже женщины и дети»<sup>1</sup>. Источники и литература свидетельствуют, что, как правило, в случае отсутствия или болезни мужа, женщина обращалась к сходу через родственников мужского пола – отца, брата, деверя. Ее участие допускалось только в случае, если таковых не было<sup>2</sup>.

Однако в социальной практике русских Алтая встречались женщины, обладавшие общественным весом, причастные к управлению сельской жизнью, религиозной общиной. Так в Залесовском районе жила зажиточная вдова-старообрядка, которая возглавила семью при двух взрослых сыновьях и пользовалась уважением у односельчан, к ее советам при решении важных вопросов жизни деревни прислушивались мужчины-главы семейств, как из мирских, так и из староверов: «Была Исачиха ... Как вроде защитница всего этого поселка была. Вот она узнала, что произошла какая-то революция, собрала мужиков и говорит: «Мужики, дружина красного и белого креста появилась, не вяжитесь, много крови прольется, вдов и сирот будет... Идите за согру... Вам там слышно будет, вы спокойно сообразите»... Мужики так и сделали... В 30-х годах коллективизация началась, она весь поселок собрала... и говорит: «Завтра приедут в колхоз зазывать, деваться некуда. Мой вам совет – идите в колхоз... Вы меня раскулачьте с младшим сыном, а старшего возьмите в колхоз»<sup>3</sup>. Авторитет данной женщины, судя по всему, строился не только на большой житейской прозорливости, организаторских способностях, волевых качествах, но и на материальном благосостоянии: «Она пчеловодством занималась и маленько посевала для себя»<sup>4</sup>. В то же время в дискурсе источника Исачиха характеризуется как персонаж исключительный,

<sup>1</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 20. Л. 10А-11Б.

<sup>2</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 69; АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С., 1909 г.р.; ШИКМ. Из неописанных фондов. Сыромятова-Вербицкая М.А. Воспоминания о восстании крестьян с. Шемонаихи в 1918 году и расстреле повстанцев бандами Колчака. С. 3.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминова П.А.

<sup>4</sup> Там же.

«неженский»: «Своеобразная женщина была»<sup>1</sup>. Архивные материалы свидетельствуют, что достаточно состоятельные женщины являлись не таким уж исключительным явлением в старообрядческих селениях Алтая. Так в 1931 г. среди жителей Уймонского аймака из двухсот семидесяти граждан, лишенных за эксплуатацию, т.е. наем работников, были сорок три женщины, одна из которых держала пасеку и маральник, а две занимались торговлей<sup>2</sup>.

Причастность женщины к управлению религиозной жизнью села встречалась несколько чаще. Хотя, как правило, функции наставника в старообрядческой общине исполнял «достойнейший» из мужчин, есть сведения и о наставничестве женщин у безпоповцев. Они «дьячили» и содержали моленные, в «1890-х гг. в деревне Кочегарке проживали две сестры-инокини Жуковы, которые заведовали всеми делами местного беглопоповства»<sup>3</sup>. Конечно, женщин наставниц было не много, но были еще авторитетные начетчицы, т.е. женщины, начитанные «от писания Святых Отец», хорошо знающие религиозную литературу. Яркий пример тому – убинская начетчица – пожилая слепая девица Ксения Гладкова, – почиталась едва ли не за пророчицу: ее с большим почетом возили по поморским селениям всей огромной территории Томской епархии, приглашали и для участия в беседах с миссионерами. Несмотря на слепоту, она знала наизусть весь Псалтырь, службу, молитвы и каноны, а также целые фрагменты из старопечатных книг, которые могли свидетельствовать в защиту поморской веры<sup>4</sup>. Среди уймонских староверов в конце 1920-х – начале 1930-х гг. были четыре начетчицы: Казанцева Домна, Сивкова Екатерина, Соколова Ани-сья и Хомякова Наталья, все они проживали в селе Нижний Уймон<sup>5</sup>. По мнению исследователя алтайского старообрядчества И.В. Куприяновой, при выборе наставницы предпочтение отдавалось пожилым женщинам, поскольку они были свободнее, так как детей уже вырастили, но при этом физически крепкими. В случае с начетчицами, вероятнее всего, не было жесткой

<sup>1</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминова П.А..

<sup>2</sup> ГАРА. Ф.Р-117. Оп. 1. Д. 107. Л. 1-14.

<sup>3</sup> Томские епархиальные ведомости. 1898. № 12. С. 4.

<sup>4</sup> Там же. 1900. № 18. С. 6-7.

<sup>5</sup> ГАРА. Ф.Р-117. Оп.1. Д. 107. 1931 г. Л. 1-14.

привязки к возрасту и семейному положению<sup>1</sup>. Действительно, упомянутая выше Наталья Хомякова стала начетчицей, когда ей еще не было тридцати лет<sup>2</sup>. Что касается участия женщин в старообрядческих соборах, то из сел Алтая на всероссийские, сибирские или региональные собрания женщины-наставницы не ездили. На местных, епархиальных соборах женщины, например, монахини могли присутствовать<sup>3</sup>.

Наставничество женщины в общинах староверов беспоповцев стало нередкостью в колхозный период, когда мужчины-старообрядцы частью были сосланы, частью разъехались, или, боясь репрессий, не решались занять это место<sup>4</sup>: «Не было мужчин, здесь и женщина у нас была... Мавра Александровна была... Хабарова»<sup>5</sup>. У представителей официального православия также были женщины, обладавшие авторитетом в религиозных делах. Например, Олюшка Темная (Ольга Гавриловна Перегудова) – жительница села Нижнеозерное Усть-Пристанского района, дом которой в советские годы был центром православной общины села. Женщина считалась хранительницей чудотворной иконы, благочестивой, односельчане обращались к ней с просьбами. Традиция небезоговорочно отводила женщине подчиненную роль. Она могла занимать главенствующую позицию в семье, хотя в глазах общества мужчина оставался всегда лидером. У старожилов Алтая в ходе свадебного обряда существовали действия, семантика которых заключалась в распределении роли главы семьи между молодыми: расстилали полотенце у алтаря, жених и невеста стремились ступить на него раньше другого, чтобы иметь «верх» в семейной жизни. Тот же смысл вкладывали и в ритуал с караваем на пороге дома жениха: «Кто больше откусит, тот хозяин будет»<sup>6</sup>; и в свадебный «мусор»: «Кто больше наметёт, тот хозяин»<sup>7</sup>. У томских сибиряков считалось, что чья сваха, жениха

<sup>1</sup> Куприянова И.В. Беспоповские старообрядческие конфессии Алтая на рубеже XIX – XX вв. // Мир науки, культуры, образования. №6 (43). 2013. С. 453.

<sup>2</sup> ГАРА. Ф.Р-117. Оп.1. Д. 107. Л. 14.

<sup>3</sup> Куприянова И.В. Беспоповские старообрядческие конфессии ...

<sup>4</sup> Куприянова И.В. Старообрядческие центры Алтая в первой трети XX в. // Преобразование Сибири: от реформ П.А. Столыпина до современности. Барнаул, 2012. С. 307.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>7</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Я.

или невесты, при «окручивании» быстрее заплетет невесте косу, тот и будет главенствовать в доме<sup>1</sup>. По мнению Т.Б. Щепанской, народная традиция наделяла женщину управленческими функциями в связи с ролью матери. Готовясь к обретению статуса матери во время свадьбы, новобрачная совершала ряд действий, направленных на обеспечение себе главенства<sup>2</sup>.

Среди русских Алтая было распространено представление о том, что удел сына остаться в доме, а судьба девочки его покинуть, стать частью другого, чужого дома: «Девчонка – чужой товар». Хотя старожилы могли зятя принять в свой дом, как правило, в том случае, если не было сыновей или вообще мужчин в семье. И.В. Власова считает, что примачество было характерно для большой семьи<sup>3</sup>. Как правило, женатые сыновья первые годы брака проживали с родителями. Отделяли их «по достатку», т.е. когда семье хватало средств, чтобы построить дом и дать скот и инвентарь новому хозяйству, малой семье. Чаше всего это происходило, когда в молодой семье подрастали дети и могли помогать родителям по хозяйству. Таким образом, молодая семья на Алтае зачастую становилась хотя бы на время частью большой семьи, которая состояла из родителей и нескольких женатых сыновей с их семьями, т.е. в нее входило три-четыре поколения. Большие семьи насчитывали двадцать и более человек<sup>4</sup>.

В исследуемый период они существовали как у старожил, так и у переселенцев<sup>5</sup>. По данным Л.А. Явновой, в начале XX в. на Алтае 30,1 % семей состояло из трех поколений<sup>6</sup>. В северных районах края, где в конце XIX в. происходило земельное размежевание и переселенческая волна оказалась сильнее, семейные разделы проходили интенсивней. Они участились в последние годы перед революцией. Дробление семей в южных районах Алтая шло медленнее, земельные наделы оставались здесь в начале XX в. относительно большими<sup>7</sup>. Позже позиции больших семей стали

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 182.

<sup>2</sup> Щепанская Т.Б. Миф материнства и техники управления... С. 126-158.

<sup>3</sup> Власова И.В. Семья // Этнография восточных славян. М., 1987. С. 365.

<sup>4</sup> ПМА, 2003-2005, Бийский, Чарышский, Шелаболихинский районы; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 237.

<sup>5</sup> Золотова Т.Н. Русские календарные праздники... С. 8; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 237; Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 24.

<sup>6</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции русских... С. 41.

<sup>7</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 26.

подрывать в связи с раскулачиванием и колхозным движением. В 20-30-е гг. XX в. большие семьи встречались преимущественно в среде старообрядцев и зажиточных православных старожилов, реже у российских переселенцев, переезжавших большой семьей или давно осевших на Алтае.

Придя в большую семью, женщина воспринималась не хозяйкой дома, а рабочей единицей, которая должна подчиняться не только мужу, но и его родителям. Хозяйкой дома здесь считалась «большуха» – жена старшего по возрасту и положению мужчины. Информанты часто отмечают, что существовало разделение властных полномочий между хозяином и хозяйкой дома, каждый из них управлял членами семьи своего пола в собственной сфере трудовой деятельности, мужчины не вмешивались в «женские» дела, а женщины в «мужские»: «Бабушка распоряжалась девками, старик-хозяин – мужиками»<sup>1</sup>; «Отец в бабы дела не вмешивался, в доме руководила мать»<sup>2</sup>. Большуха могла хранить общесемейные деньги, распоряжаться продуктами питания, распределять работы между женщинами: «Старшая на кухне мать, она решает – кто из женщин сегодня всех кормит... Другая с ребяташками возится. Нас двадцать семь человек жили... Другая занимается стиркой»<sup>3</sup>. Она должна была наблюдать за порядком в доме, обучать младших женщин кухонной работе. Чаще всего большухой являлась свекровь, которая исполняла роль наставницы по отношению к снохе: «Свекровка руководила... Сноха вошла в дом и подчиняется свекровке и все делает как свекровь велит»<sup>4</sup>; «Свекровка где подсказывали, как в их семье принято»<sup>5</sup>. Большухой могла быть и старшая сноха – жена старшего сына в семье. Нередко она была советчицей своего мужа в хозяйственных делах, а временами и самостоятельно вела хозяйство. Большуха воспринималась как вполне самостоятельный руководитель домашнего хозяйства и обладатель власти по отношению, в первую очередь, к остальным женщинам семьи. В семьях старожилов, особенно старообрядцев, прежде чем начать работу, каждая сноха должна была попросить благословения у

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Жукова Л.Я.

<sup>2</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Пахомова М.М.

<sup>3</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Николаевка, Медведев С.Т.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Пушкарева Л.

свекрови<sup>1</sup>: «Мамонька, благослови меня корову подоить, печку затопить...»<sup>2</sup>; «Пойдет трубу закрывать: «Мамынька, прости Христа ради, тятенька, прости Христа ради». – «Бог простит, Бог благословит». Я трубу пошла закрывать»<sup>3</sup>; «Мама, прости меня, я поводу пошла. Она говорит: «Бог простит, бог благословит»»<sup>4</sup>. Это поднимало авторитет большухи и придавало значимость всем домашним делам.

В большой семье, где было три-четыре снохи имел значение статус их мужей. Жена старшего сына считалась первой помощницей свекрови и главной среди снох<sup>5</sup>. Самым тяжелым в семье было положение младшей невестки. Все тяготы она должна была сносить безропотно, считалось, что это ее *долюшка*<sup>6</sup>. Мужа и всех членов его семьи молодуха должна была называть по имени-отчеству. На ее долю выпадали самые тяжелые работы в поле и домашнем хозяйстве. Молодухе не доверяли семейные тайны как человеку новому в семье. В старообрядческих семьях, например, у кержаков, на нее смотрели как на бесплатную работницу. До рождения первого ребенка сноха должна была подчиняться не только мужу и его родителям, но и золовке, деверю. Невестка без разрешения свекрови или мужа не имела права выйти на улицу, даже забежать к соседке, или поставить угощение собственной матери<sup>7</sup>. Героями молодежных песен старожилов были лютые свекор со свекровью<sup>8</sup>. С появлением снох трудовая нагрузка свекрови уменьшалась, она получала больше властных полномочий. Таким образом, объем прав и обязанностей женщины зависел от ее положения в семье. *Своей* в семье мужа она считалась только после рождения ребенка.

Автор конца XIX в. писал, что в Сибири женщина пользовалась большими правами, чем в России. Она не находилась в экономической зависимости от старших членов семьи, ее личностность не была *угнетена и пришиблена* семьей, потому что сибир-

<sup>1</sup> Герасимов Б. В долине реки Бухтармы... С. 94.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Стрельцова М.А.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Иня, Чернодарова Л.Ф.

<sup>5</sup> Власова И.В. Семья... С. 365.

<sup>6</sup> ПМА, 2004, Чарышский район; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 94.

<sup>7</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 243-249; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 95; Она же. Положение и роль женщины... С. 52.

<sup>8</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 68.

рячка была равноправна с мужчиной в труде, совместном принятии решений<sup>1</sup>. Конечно, о равенстве вряд ли можно говорить и необходимо помнить, что различные социовозрастные статусы женщины, да и мужчины, были наполнены разным объемом прав и обязанностей в семье и обществе. Деввица, молодуха и большуха не могли быть равны в правах, как и парень, молодой мужчина и большак.

Г.Д. Гребенщиков полагал, что женщина в семье бухтарминских старообрядцев, несмотря на патриархальные нравы, не являлась рабыней, а была полноправным человеком. То, что в молодые годы она подчинялась старшим, спрашивая у них благословения на всё, считалось не унижением, а особой семейной этикой. Над теми, кто выказывал неуважение к старшим, смеялись, как над людьми взбалмошными и глупыми<sup>2</sup>. Старожилы ценили в женщине ум и смирение, а не боевой нрав, обладательницу которого называли «грызливой». Говорили, что «ласковый теленок двух маток сосет»<sup>3</sup>. Семейная этика была направлена на сохранение и воспроизводство представлений старшего поколения. Вероятно, женщина, войдя в новую семью, должна была пройти определенные испытания, чтобы стать частью этой семьи, заслужить авторитет у ее членов. Значительная трудовая нагрузка на молодое поколение оправдывалась тем, что молодежь обладала большими силами и здоровьем.

Отражением сложных взаимоотношений в больших семьях являлось то, что женщины не ладили между собой. Золовки со снохами часто ссорились. «Лучше деверя четыре, чем одна золовушка», – говорили старообрядцы Солонешенского района<sup>4</sup>. У казаков Чарышского района бытовала пословица: «Золовки – змеиные головки»<sup>5</sup>. Снохи могли вредить друг другу, например, пересолить квашню соперницы. Обстановка в семье в такой ситуации зависела от позиции мужчин: «Что-нибудь поругаются две сношеницы, этот дядя, старший, он обоим нахерачет... и помалкивают, никто не обижается... Он [муж – Е.К.] заходит,

<sup>1</sup> Крестьянская свадьба в Западной Сибири // Сибирь. 1887. № 7. С. 10.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Алтайская Русь...

<sup>3</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Пушкарева Л.

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Тулата, Полеваева П.И.

видит беспорядки дома, топнет ногой – все, замолчать»<sup>1</sup>. Женщины нуклеарной семьи внутри больших семей стремились стать полноправными хозяйками в доме, что часто являлось поводом для раздела<sup>2</sup>. В этом стремлении они воспринимали друг друга как соперницы.

Более свободной и самостоятельной женщина ощущала себя в малой семье. Здесь она, хотя и должна была подчиняться мужу, была избавлена от необходимости постоянно испытывать давление со стороны старшего поколения его родственников<sup>3</sup>. Отношения в малой семье строились более равноправно, в том числе и между мужем и женой<sup>4</sup>.

По мнению И.В. Власовой, стереотип о необходимости подчинения женщины мужчине долго сохранялся в крестьянской среде благодаря поддержке церкви и юридическому неравноправию полов<sup>5</sup>. С.В. Пахман установил, что в русской неразделенной семье понятие личной мужской собственности было выражено слабо. Женщины в крестьянской семье находились в этой связи на особом положении, владели отдельным имуществом, состоявшим из приданого и личного заработка<sup>6</sup>. По мнению Н.А. Миненко, в XVIII – первой половине XIX в. в Западной Сибири имущество крестьянского двора считалось общим достоянием всей семьи, а ее глава имел «лишь право ограниченного распоряжения общесемейной собственностью или ее частью»<sup>7</sup>. С точки зрения Л.А. Явновой, только во второй половине XIX – начале XX в. на Алтае стало преобладать право собственности хозяина на основную часть семейного имущества<sup>8</sup>. Исследователи отмечают, что в Сибири женщина занимала зависимое положение по отношению к мужчине, но это компенсировалось ее социальной защищенностью: сибирячки

---

<sup>1</sup> ПМА. 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

<sup>2</sup> Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства... С. 63; Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции... С. 45.

<sup>3</sup> Власова И.В. Семья... С. 368; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 244-245.

<sup>4</sup> Власова И.В. Семья... С. 366.

<sup>5</sup> Там же. С. 366.

<sup>6</sup> Пахман С.В. Обычное гражданское право в России. М., 2003. С. 371.

<sup>7</sup> Миненко Н.А. Русская крестьянская семья... С. 159-160.

<sup>8</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции... С. 46.



обладали правом собственности, определенной свободой<sup>1</sup>.

Имперское законодательство сохраняло за женщиной некоторую имущественную и юридическую самостоятельность<sup>2</sup>. С 1906 г. ей разрешалось иметь земельную собственность. Судя по всему крестьяне не видели необходимости женщине быть самостоятельным владельцем земельного участка. По свидетельству Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой, у бухтарминских старообрядцев и после революции на женщину не выделялся земельный надел<sup>3</sup>.

На Алтае женщина считалась собственницей излишков произведенных ею продуктов. Она могла продать часть сотканного ею холста, а на вырученные деньги купить что-либо для своей семьи или в приданое дочери. Поэтому снохи в большой семье старались как можно больше изготовить холста<sup>4</sup>. По сообщению Г.Д. Гребенщикова, убинские казачки «промышляли» листовым табаком<sup>5</sup>. Крестьянки Заринского района продавали масло, произведенное ими без помощи мужчин, а деньги тратили «собственно сами» на праздничные наряды, чай и сахар «к праздничному дню»<sup>6</sup>. В Зональном районе женщины продавали выращенные ими овощи для покупки необходимых вещей<sup>7</sup>. Считалось нормальным для девочек и девиц самостоятельно зарабатывать себе на приданое и наряды, например, «ходить по нянькам». Среди старожилов замужней женщине было не принято работать по найму, гораздо чаще в батрачки шли переселенки. Н.М. Ядринцев писал в конце XIX в., что из деревень, приближенных к Бурлинским озерам, женщины нанимались на переноску соли<sup>8</sup>. Женщины из небогатых зажиточных семей каменщиков и «поляков» могли вышивать на заказ<sup>9</sup>. По сведениям Е.Э. Бломквист, в одной из деревень Бухтармы одинокая переселенка

<sup>1</sup> Миненко Н.А. Указ. соч. С. 92-95; Шелегина О.Н. Адаптация русского населения... С. 57.

<sup>2</sup> Закон гражданский. Т. X, ч. 1. Ст. 101, 106, 109-110, 150, 710, 2002, 2003; Т. XX : Закон состояний. Ст. 5 // Законы о женщинах. СПб., 1899. С. 50-51, 53, 59-60.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 108.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район; Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 95.

<sup>5</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди... С. 6.

<sup>6</sup> ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214. Л. 124.

<sup>7</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С., 1909 г.р.

<sup>8</sup> Ядринцев Н.М. Поездка по Западной Сибири... С. 47.

<sup>9</sup> Бломквист Е.Э. Искусство бухтарминских старообрядцев... С. 419; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 75-76.

за *хорошую* плату шила кержакам чембары, мыла полы<sup>1</sup>. В сказочных сюжетах, собранных в русских селах Алтая, описываются случаи, когда женщина продавала свое рукоделие, чтобы не жить бедно. Согласно статистическим данным, в начале XX в. мужчины нанимались в работники в два-три раза чаще, чем женщины, при этом большая часть наемных работников была в возрасте четырнадцати-двадцати лет. Лишь среди детей до восьми лет девочек в полтора раза больше мальчиков<sup>2</sup>. Таким образом, был характерен взгляд на женщину как относительно свободно-го работника, собственника своей продукции.

Из семейного имущества женщине на Алтае, как и повсеместно у русских, принадлежало только приданое, оно не входило в общую собственность большой семьи. Приданое чаще всего состояло из сундука или *ящичка* (фото 65) с предметами одежды и убранства дома: «постельного», штор, палаток, полотенец, скатертей, мешков, палаток, «половиков» и т.д. Помимо этого родители из зажиточной семьи могли дать скот и птицу: «Овечку дали... Постель, подушка, одеяло – три, холщевое стяженое,.. тканое шерстяное,.. стяженное сатинетовое,.. подзорок,.. околоток,.. занавески...на палаты, на полки... половики»<sup>3</sup>; «Приданое: постель, в ящик че-то накладывают, корову, богаты лошадь дадут»<sup>4</sup>. Бухтарминские старообрядцы в приданое дочери обязательно давали лошадь, чтобы она могла ездить верхом, не дожидаясь, пока получит ее в новой семье, поскольку ходить пешком считалось неприличным<sup>5</sup>. По мнению А.В. Сафьяновой, большое количество вещей в приданом могло быть вызвано тем, что в быту новой семьи женщина должна была обходиться этим набором<sup>6</sup>. У старожилов было принято во время свадебного обряда демонстрировать приданое гостям, а впоследствии снохи по очереди из своего приданого украшали дом: «Все приданое вешали на веревочку в доме, невеста застилала постель перинами – вся

---

<sup>1</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. Л. 35А;

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 433. Оп. 3. Д. 150. Л. 1Б.-9Б.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

<sup>4</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Шаромов В.В.

<sup>5</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 59.

<sup>6</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 52.

деревня приходила смотреть приданое»<sup>1</sup>; «Сундук... в горницу заташат... Утром, когда умывается, она вешает их»<sup>2</sup>. После получения приданого женщина не имела право на имущество своих родителей<sup>3</sup>. В случае смерти жены приданое распределялось поровну между ее сыновьями и дочерьми. При отсутствии детей оно возвращалось в «род» жены – ее родителям или братьям, отмечал Н. Костров<sup>4</sup>. Согласно полевым материалам, в случае смерти матери ее имущество распределялось между дочерьми «на приданое». Таким образом, общерусская и местная традиция сохраняли за женщиною право на часть имущества отцовской семьи в виде приданого.

В случае расхождения супругов, находившихся в сводном браке, жена забирала приданое, часть имущества, «положенного» на свадьбу, и могла получить вознаграждение за время проживания «за стряпку» в доме мужа. Данные нормы поддерживались и решениями волостных судов<sup>5</sup>.

Что касается имущественных прав вдовы, если не было совместных детей и супруг не оставлял завещания, права на имущество переходили его братьям<sup>6</sup>. По материалам А.В. Сафьяновой, при семейных разделах на Алтае получала пай не только вдова, имевшая детей, как это было в некоторых центральных областях России, но и бездетная, как было положено по закону. Его размеры зависели от того, сколько лет она прожила и проработала в семье мужа. Учитывалось также то обстоятельство, что женщины выполняли в хозяйстве старожилы и мужские работы<sup>7</sup>. Даже вдове и детям лица, лишённого наследства за самовольное отделение от отца, крестьянский суд определял «часть жизненных припасов» из имущества свекра и деда<sup>8</sup>. Если вдова была молода, то ей давалась меньшая доля наследства, потому что она сама

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999. Красногорский район, с. Карагуж, Воронина М.В.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Чарышский район, 2004, с. Чарышское, Лямкина Е.И., 1919 г.р.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С., 1909 г.р.

<sup>4</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 45.

<sup>5</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 16; Она же. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 62.

<sup>6</sup> ГАТО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 781.

<sup>7</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 95-96.

<sup>8</sup> Костров Н. Юридические обычаи крестьян... С. 34.

могла заработать все необходимое или выйти замуж<sup>1</sup>. Таким образом, это еще раз подчеркивает высказанную ранее мысль о восприятии брака как средства приспособления к условиям сельской жизни и гаранта социального обеспечения. Полагали, что женщина имеет право на часть имущества, в производстве которого она участвовала. Подтверждается и мнение о достаточно высокой ценности деторождения, влиянии его на статус женщины, а также восприятию его как «вклада» в семейное благосостояние.

Кодексом 1926 г. была введена общность имущества, нажитого в браке, которое при разводе делилось пополам<sup>2</sup>, но моментально повлиять на представления крестьян законодательство не могло. Равноправие в имущественном отношении повлекла за собой коллективизация, которая включила в процесс общественного производства и мужчину, и женщину.

А.В. Сафьянова рассматривала как проявление классовой и политической сознательности крестьянок на Алтае их участие в погроме продовольственных лавок в 1905 г., в самовольных порубках леса или помощи партизанам в период гражданской войны<sup>3</sup>. На наш взгляд, данное поведение скорее являлось проявлением солидарности с близкими им мужчинами, мужьями, отцами или братьями, которые являлись участниками данных событий. Например, мать одного из информантов скрывала своего раненого мужа, солдата красной армии от белогвардейцев, а проживавшая в этом же селе жена казака снабжала информацией белогвардейцев<sup>4</sup>. По воспоминаниям одной из жительниц с. Шемонаиха, она выполняла поручения отца-революционера, скрывала брата-партизана, помогала его товарищам<sup>5</sup>. Таким образом, в основе их действий лежала не политическая сознательность, а родственные чувства. Пожалуй, только погромы лавок можно расценивать как их собственное волеизъявление, поскольку рост цен влиял, прежде всего, на женскую сферу домашней деятельности.

С приходом советской власти была развернута пропаганда образа самостоятельной, раскрепощенной женщины, полноправ-

<sup>1</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции... С. 49.

<sup>2</sup> Рябинина Н.В. Социальная политика Советской России (октябрь 1917 – 1920-е годы). Ярославль, 2004. С. 71.

<sup>3</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 79.

<sup>4</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Лямкина Е.И.

<sup>5</sup> ШИКМ. Сырмятова-Вербичкая М.А. Воспоминания... С. 1, 9-11.

ного члена общества. С января 1920 г. стали действовать Отделы работниц и крестьянок при губкоме РКП(б) Алтайской губернии и волостные женотделы, которые должны были руководить женским движением в регионе и заниматься просвещением женщин. 30 мая 1920 г. состоялся Первый съезд работниц и крестьянок Алтайской губернии. В это время активисток в селах насчитывалось от двух до пяти человек, в основном, это были вдовы и жены коммунистов. Коммунисток не хватало даже для волостных жен-организаторов. Лучше дело шло в городах и крупных селах<sup>1</sup>. В 1920-е гг. в пионерской и комсомольской организациях девушек было гораздо меньше, чем юношей: «Для ячейки было большим событием, что в комсомол пришли девушки... Причина была одна, родители не пускали, боялись Бога»<sup>2</sup>. Отрицательное отношение к вступлению девушек в общественные организации отразили и частушки тех лет:

*На меня папаня зол,  
Что вхожу я в комсомол.  
Мама кличет Лизкою,  
А батя коммунисткою*<sup>3</sup>.  
\* \* \*

*Мама книжки отыскала,  
Меня за косы таскала.  
Ладят с тетей Дунейю,  
Не ходи в коммунию*<sup>4</sup>.

Крестьяне продолжали видеть в мужчине, муже или отце, представителя интересов женщины. Например, в кооперацию вступали в основном вдовы, замужние женщины считали, если муж уже был в кооперативе, то и она автоматически входит в него.

На рубеже 1920-1930-х гг. ситуация постепенно стала меняться. Несколько оживились активисты женсоветов, их перестали открыто осуждать. Однако обследование деятельности женотдела Алтайской губернии в 1926–1927 гг. показало ее слабость: в Змеиногорском районе работа даже не начиналась, в

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 86-89.

<sup>2</sup> ШИКМ. Из неописанных фондов. Воспоминания Назаровой-Агафоновой Н.Н., 1975 г. С. 41, 43-47; Воспомяна о комсомоле 20-х годов Степановой Е.Ф. С. 1-2.

<sup>3</sup> ШИКМ. Воспоминания Назаровой-Агафоновой... С. 58.

<sup>4</sup> Там же.

Шипуновском – охватывала 15–20 % женщин<sup>1</sup>. Противниками равноправия выступали, прежде всего, мужчины, которые считали женщин аполитичными, неспособными к самостоятельной деятельности. Женщина представлялась менее умной и более легковверной, чем мужчина, что иллюстрировал фольклор<sup>2</sup>. К тому же среди мужчин было больше грамотных<sup>3</sup>. На Алтае были случаи, когда на выборах сельских советов крестьяне выступали против списков, в которых значились женщины<sup>4</sup>. Идея женской эмансипации с трудом находила поддержку и среди крестьян Европейской России и других районов Сибири<sup>5</sup>. Консерватизм традиции в данном случае хорошо подкрепляется наблюдением Т.Б.Щепанской, что изменения в положении женщин связывались в общественном сознании с наступлением последних времен<sup>6</sup>. Пропагандируемый в советское время образ раскрепощенной женщины начал приживаться лишь в 30-40-е гг. XX в.

Таким образом можно отметить, что отводимая традицией мужчине роль ведущего в семье и хозяйстве была безусловна. Представления о хозяине и хозяйке имели сложную, иерархическую систему, зависели от социовозрастной группы, к которой принадлежали мужчина и женщина, накопленного авторитета. К концу исследуемого периода усилились лидерские позиции женщины. При этом в 20-30-е гг. XX в. селяне еще относились отрицательно к участию женщин в общественном управлении и производстве.

---

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 94-95.

<sup>2</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 87.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Мамонтовский район, 1999, с. Островное, Тюшнякова А.П., 1908 гр.

<sup>4</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 92.

<sup>5</sup> Балашова В.Н. Активизм женщин-крестьянок Верхневолжья в 1926-1932 годах // Женщины. История. Общество. Тверь, 1999. Вып. I. С. 79; Васильева С.В. Изменение общественного статуса семейной женщины в 20-е годы XX в. // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. Владивосток, 2004. С. 145; Козлова Н.Н. Женский вопрос в первые годы советской власти (на материалах Тверской губернии) // Женщины. История. Общество. Тверь, 1999. Вып. I. С. 73.

<sup>6</sup> Щепанская Т.Б. Антиматеринство: к народной эсхатологии... С. 222, 224.

## § 4.2. «Баба в доме – мужик в пригоне»: гендерное разделение труда

Для традиционного общества характерно разделение хозяйственных обязанностей по гендерному принципу, что воспринималось как естественное положение вещей и закреплялось в языке при определении работ как *женских* и *мужских*. Традиционная система гендерного разделения труда у русских Алтая выстраивалась по формуле «баба - в доме, мужик – в пригоне». Хозяйственные обязанности женщины были связаны в первую очередь с домом, *внутренним* миром семьи, а мужчины – с *внешним* миром, находившимся за пределами дома. Мужскими занятиями считались, прежде всего полевые работы (пахать, сеять, сено косить и т.д.), заготовка дров, уборка скотного двора, уход за лошадьми, маралами, строительство и ремонт, выпас животных и т.п.: «Мужик... землю пахал, хлеб сеял, сено ставил... со скотом, с конями»<sup>1</sup>. Занятия кустарными промыслами считались прерогативой мужчин: «И кожи выделывали, и сани и бочки... Кузницы были... Заготавливали древесный уголь... Три мельницы были»<sup>2</sup>. Это подтверждают и статистические данные. Так, согласно сельскохозяйственной переписи в Алтайской губернии в промыслах было занято мужчин в три-пять раз больше, чем женщин в зависимости от уезда<sup>3</sup>. Женщина являлась «хранительницей домашнего очага». Содержание ее хозяйственных функций заключалось в превращении *природного* – неосвоенного, сырого – в *культурное* – освоенное, готовое. Женскими делами считались приготовление пищи, обработка льна, изготовление одежды и предметов убранства, уход за детьми и больными, поддержание чистоты в доме, обработка огорода, уход за домашним скотом и птицей и т.д.: «Льняные полотенца вышивала... Половики ткала... Приданно надо же было детям готовить»<sup>4</sup>; «Женщины ткали, пряли, хлеб пекли»<sup>5</sup>. В полевые работы женщина обычно включалась в пору сеноуборки и жатвы. Выхаживание

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Ворогушин Б.И.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чирков П.А.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 433. Оп. 3. Д. 150. Л. 1Б-9Б.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Вершинин В.Ф.

больных членов семьи и животных также считалось женской обязанностью, поэтому многие женщины сами знали методы лечения различных болезней: заговоры, настои из трав. Знания передавались от матери к дочери, от бабушки – внучке или от свекрови – невестке: «Свекровка меня научила от змеиноного укуса как корову полечить... Передавать можно, кто тебя младше<sup>1</sup>». В обязанности женщины входил сбор некоторых лекарственных трав<sup>2</sup>. Но чаще всего детей носили к *бабушкам-знахаркам*. Сложившееся разделение труда воспринималось как данность, объяснялось категориями «так принято» или «так не принято».

При нехватке мужчин или их отсутствии дома мужские работы делали женщины. Так, если в доме не было мужской молодёжи, девочек привлекали к полевым работам, они помогали отцу при пахоте и на покосе<sup>3</sup>. Мужчине же выполнять «бабью» работу считалось зазорным. В восточнославянской традиции женские работы лишь в редких случаях могли выполняться мужчиной, например, если была больна или умерла жена, при этом не было взрослых дочерей<sup>4</sup>. Как показывает анализ полевого материала, эти периоды длились недолго, мужчина в такой ситуации в срочном порядке вступал в новый брак или женил старшего сына, чтобы получить новую хозяйку в дом. Как говорят информанты: «Мужик не будет постель убирать, койку заправлять, мужик не будет в избе мыть»<sup>5</sup>. Наибольшая стойкость данных стереотипов отмечена у старожилов Алтая, прежде всего старообрядцев и казаков, о чем свидетельствуют следующие сообщения: «Принято было – ни в коем случае мужчина воду не носит. Особенно у староверов... Позор – бабью работу делает»<sup>6</sup>; «Мужчины женщинам, жене не помогал, чтоб за водой идти – это позор»<sup>7</sup>; «Даже, вот, в пятьдесят шестом году... Был праздник, свекровки дома не было, мы пошли поливать. Я говорю: «Петь, пойдем, польем», и мы пошли поводу с ним. Вот идет соседка: «Петька, это что тебя молодая то жена заставила воду носить?!» - он отмахнулся, лад-

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>2</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 37.

<sup>3</sup> ПМА, 2005, Солтонский район; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 246.

<sup>4</sup> Власова И.В. Семья... С. 366.

<sup>5</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Сузоп, Пурис А.Н.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чирков П.А.



но. Разлили мы эту воду, пошли второй раз, идет мама: «Сынок, а че это ты поводу пойдешь?! У тебя есть молодая жена, вот пусть она и поливает». Все, мой Петя больше за ведро не взялся»<sup>1</sup>. По сообщению А.В. Сафьяновой, мальчик, принесший «коромысло воды», подвергался насмешкам<sup>2</sup>. Заниматься женской работой, прясть, полоть огород или мыть пол могли только мальчики до вхождения их в категорию взрослых парней: «Вот у Ерохиных девчонок не было, а мальчишек семь штук. Мать заставляла их прясть. Конечно, взрослых не будет, какие поменьше были заставляла прясть»<sup>3</sup>; «Сережка до армии у нас полемойкой был. Он самый маленький был, последний, а эти побольше, им уже стыдно... Везде вымоет, а крылечко не моет... «Ага, люди ходят за водой, а я крылечко мыть буду»... Ну *позорно* было, что *мальчишка пол моет*»<sup>4</sup>. По материалам Е.Ф. Фурсовой, в селах Новониколаевской волости Барнаульского уезда для своей первой мужской одежды – штанов – мальчик должен был сам напрясть лен<sup>5</sup>. Возможно, до определенного возраста ребенок не считался мужчиной в полном смысле слова, поэтому были возможны отступления от общепринятой нормы. Подобная асимметрия в отношении к перераспределению трудовых обязанностей, когда женщина могла делать *мужские* работы, а мужчина выполнять *женские* – нет, свойственна многим европейским народам<sup>6</sup>. Это могло быть связано с традиционными представлениями о необходимости мужчине воздерживаться от контактов с женскими вещами, орудиями труда, чтобы не потерять свою «мужскую силу». Примечательно, что не только мужчины, но и старшие женщины следили за сохранением традиционной системы гендерного разделения труда.

Вместе с тем, диапазон женских работ варьировался в зависимости от этнографической группы. У бухтарминских старообрядцев и убинских казаков женщины на полевые работы почти не ездили, поскольку с последней четверти XIX в. зажиточ-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чиркова И.Е.

<sup>2</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 101.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С., 1909 гр.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

<sup>5</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 106.

<sup>6</sup> Кабакова Г.И. Антропология женского тела... С. 226.

ные и середняцкие хозяйства нанимали в работники казахов<sup>1</sup>. «Полячки» участвовали только в сеноуборке и жатве хлебов. Они практически не занимались огородничеством, в отличие от бергалок, которые даже выращивали овощи на продажу<sup>2</sup>. Хозяйство старожилов было преимущественно скотоводческого направления. Российские переселенцы старались на новом месте продолжать хлебопашество и занимались промыслами<sup>3</sup>. По материалам А.В. Сафьяновой, они мало привлекали к полевым работам женщин, которые должны были помогать мужьям в промыслах, шить одежду, готовить холст на продажу<sup>4</sup>. По данным П.Е. Бардиной и Е.Ф. Фурсовой, переселенцы производили больше льна, чем старожилы Западной Сибири<sup>5</sup>. У «поляков» выращивание льна было мужским занятием, а его обработка женским<sup>6</sup>. Чалдонки Третьяковского района должны были сами заниматься всем циклом работ по производству льна<sup>7</sup>. А. Новоселов в начале XX в. писал, что у старообрядцев-поляков мужчина мог выполнять обязанности, которые православные сибиряки считали женскими и наоборот: «Он и молоко отнесет на сепаратор, и птицу накормит, и рядно починит»<sup>8</sup>. В домашнем хозяйстве переселенцев, информанты отмечают более гибкую систему разделения труда, особенно в советский период: «Деления в семье не было, это мужская, это женская работа, у кого есть время тот делает»<sup>9</sup>; «А кого делить, кто первый встает, тот и управляет»<sup>10</sup>. У переселенцев мужчина, жалея жену, мог встать первым в доме и истопить печь, только после этого разбудить жену для приготовления пищи. Интересно, что выполнение женских хозяйственных работ информанты-старожилы маркируют

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 44; Бломквист Е.Э. Искусство бухтарминских старообрядцев... С. 399; Притч А. Каменщики, ясные крестьяне... С. 581.

<sup>2</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 12, 17.

<sup>3</sup> Щелова Т.К. Деревня Солонешенского района... С. 118, 128.

<sup>4</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 44-45.

<sup>5</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков. С. 105; Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 103.

<sup>6</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 25, 27, 29.

<sup>7</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Третьяковский район, с. Екатериновка, Голованова Е.Л., 1913 г.р.

<sup>8</sup> Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай... С. 9.

<sup>9</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>10</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Вершинин А.А.

как переселенческий стереотип поведения: «Это у росейских... Ну потом ни чё, *обрусели*, стали носить все воду»<sup>1</sup>. Но это не касалось таких *исконно* женских обязанностей, как приготовление пищи или уборка дома. Даже во второй половине XX в. мужчина, занимавшийся *традиционно женской* работой, например, выпечкой хлеба, вызывал недоумение односельчан и ироничное отношение. Так в селе Ново-Калманка как анекдот рассказывают о муже, который ушел с собрания в сельском совете потому, что *подошла квашня и хлеб нужно выкатывать* было, а жена осталась *сидеть*<sup>2</sup>. Таким образом, у русских Алтая представления о наборе мужских и женских обязанностей различались в зависимости от этнокультурной принадлежности.

В больших неразделённых семьях считалось целесообразным делить работу между женщинами «понедельно» или с меньшей периодичностью: «Ты – сноха – коровку доишь, ты теляток поишь, а ты печку пеки, а если может, свекровка пекет или варит... Три дня доила, переменялися потом»<sup>3</sup>; «Неделя твоя в куте готовить завтрак все, обед, а неделю эту ты коров доишь на улке, телят поишь»<sup>4</sup>; «Его мать замуж вышла, дома было шесть брато-вей и жили все вместе. Значит шесть было снох... Две снохи хлеб пекут, две стирают, две там скот. И все парами делали»<sup>5</sup>. Каждая неделя в зависимости от содержания занятий в этот период имела свое название: «стряпчая», «скотная», «гульная». «Стряпка» должна была подняться раньше всех в семье, в 4-5 часов утра, истопить печь, испечь хлеб, приготовить завтрак. В 7-8 часов семья садилась завтракать (обедать). В обязанности стряпки, помимо приготовления и подачи пищи на стол, входило мытьё посуды и повседневная уборка дома. «Скотница» ухаживала за скотом: доила коров, поила телят и кормила свиней и птицу. В гульную неделю невестка могла заниматься своими делами: прясть и ткать на себя, мужа и детей, шить одежду. Уборка дома по субботам и перед праздниками, приготовление праздничной еды считались общим делом всех женщин семьи, и выполнялись ими совместно.

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чиркова И.Е.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Ново-Калманка, Бочарова Н.И.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Свиридова М.Н.

<sup>4</sup> ПМА, 2005, Шелаболихинский район, с. Старо-Обинцево, Волкова М.Г.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Вершинин В.Ф.

Если в семье было больше трех снох, то они должны были помогать стряпке или скотнице попеременно. Такая неделя носила название «подсобной». Когда в семье были одна-две снохи, то в очередь вставала ещё нестарая свекровь. В мужской половине семьи такого четкого разделения труда не зафиксировано.

Молодуха первое время не включалась в общую очередь, длительность этого периода зависела от ее хозяйственных навыков, состава семьи и отношения к ней. Младшей невестке отводилась обязанность обстирывать стариков. У старожил ей поручалось шитьё продовольственных сумок для выезда на пашню. Считалось, что этим она скорее приобщалась к новому родственному коллективу<sup>1</sup>. Таким образом, молодуха должна была пройти период адаптации к хозяйственным порядкам семьи мужа. Мужчине в этом отношении было легче, его трудовая социализация проходила полностью до брака и в одном и том же трудовом коллективе – родительской семье.

Гендерное разделение труда сохранялось и в малой семье, но грани между *мужскими* и *женскими* работами стирались чаще, чем в большой семье. В малой семье все женские обязанности выполняла одна женщина, поэтому она несла большую нагрузку. В случае болезни или беременности её некому было заменить. Отсюда и восприятие женщины современниками как вечно работающей наравне с мужчиной и *изнуренной трудом*<sup>2</sup>. В этой связи ценность рождения дочери была не меньшей, чем сына, т.к. до замужества она была первой помощницей матери по хозяйству. В старожильческой среде XIX в. родители могли оставить дочь возле себя, не выдавать её замуж, чтобы сохранить рабочие руки в семье<sup>3</sup>. В большой семье разделение труда между женщинами позволяло в случае необходимости перераспределить обязанности. Например, свекровь в сорок лет уже практически не выполняла тяжелых физических работ, основная их масса ложилась на плечи снох, а она координировала их деятельность.

По мнению А.В. Сафьяновой, спецификой социально-экономического положения сельского старожильческого населения Алтая было то, что мужчины надолго и нередко в напряженный период сельскохозяйственных работ отвлекались от своего

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Внутренний строй русской... С. 101.

<sup>2</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>3</sup> Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 240.

хозяйства. В связи с этим на плечи женщин перекладывались традиционно мужские, требующие физической силы и выносливости, работы<sup>1</sup>. Как сообщает Н. Зобнин, до 1864 г. заводская барщина могла отрывать приписных крестьян от хозяйства и в страдную, и в зимнюю пору<sup>2</sup>. Бергалы жили при рудниках и не имели хозяйства. После освобождения они продолжали заниматься на рудники до конца XIX в.<sup>3</sup> В таёжных, горных и предгорных районах мужчины нередко на месяцы уходили на охоту. У бухтарминцев мужчины также проводили много времени на пасеке, маральнике, на промысле рыбы и соли, на рубке и сплаве леса. Крестьяне притрактных сел также занимались извозом<sup>4</sup>. А.В. Сафьянова полагала, что даже после того, как крестьяне были освобождены от горнозаводских обязанностей, сохранялось отношение старожилов Алтая к женскому труду как ведущему в домашнем хозяйстве. Этому способствовало выполнение женщиной традиционно мужских работ из-за больших земельных наделов старожилов, краткого периода уборочных работ в связи с ранними заморозками и лагерных сборов у казаков<sup>5</sup>. Господство практически натурального хозяйства и возможные отлучки мужей из дома повышали занятость женщины и ценность ее труда.

Скотоводство, особенно молочное, имело первостепенное значение в хозяйстве старожилов, средний хозяин имел четырех дойных коров, зажиточный – десять, а то и двадцать пять<sup>6</sup>. Уход за скотом, доение и переработка молока считались *женской* обязанностью. У каменщиков каждая хозяйка должна была изготавливать посуду гончарным способом, поскольку она имела широкое употребление в хозяйстве, в ней хранили молочные продукты. Производство глиняной посуды для нужд

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 27.

<sup>2</sup> Зобнин Н. Приписные крестьяне на Алтае // Алтайский сборник. Томск, 1894. Вып. I. С. 3-4, 51-52, 71.

<sup>3</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 2, 8-9.

<sup>4</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Залесовский район, с. Залесово, Репина А.П., 1926 гр.; Бломквист Е.Э. Искусство бухтарминских старообрядцев... С. 399; Герасимов Б. Указ. соч. С. 38-45; Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...; Притц А. Указ. соч. С. 549-550, 559, 573; Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 28; Соболев М.Н. Русский Алтай... С. 60, 69; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 67.

<sup>5</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 28.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагуж, Бедарева Е.И.; ПМА, 2003, 2005, Бийский, Шелаболихинский районы; ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 82; Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 103-104.

семьи женщиной было характерно для Сибири. Кержачки в большом количестве делали восковые и сальные свечи<sup>1</sup>.

Алтай в период начального освоения страдал от недостатка женского населения. В исследуемое время ситуация выровнялась, в конце XIX в. в Алтайском горном округе женщины составляли 45-48,5 % населения<sup>2</sup>. Согласно данным сельскохозяйственной переписи 1917 г. баланс численности полов в возрасте 18-55 лет сохранялся, но женщин данной возрастной группы участвовало в косьбе и уборке урожая почти на треть больше, чем мужчин, поскольку довольно большая их часть числилась на тот момент отсутствующими<sup>3</sup>. Социально-экономические и демографические изменения в обществе, происходившие в 30-40-е гг. XX в., усилили тенденцию феминизации мужских хозяйственных занятий и в меньшей степени маскулинизации женских: «Промартель была бочки делали, на фронт лыжи делали. Мама в промартели работала как мужчины с деревом»<sup>4</sup>; «Мама рассказывала, женщины силос делали, сами яму капали, сами косили и силос закладывали»<sup>5</sup>; «Она [мама – Е.К.] работала конюхом... Чистили мы сами все у коней с Лидкой... В базу сему завезем на ночь... [С мужем – Е.К.] сорок два года прожили... Ни одного гвоздя не забил»<sup>6</sup>. В это время женщины осваивали мужские профессии тракториста, шофера, создавались тракторные бригады (фото 58-59). Но при этом полевые материалы свидетельствуют о том, что эти профессии как физически очень тяжелые для женщин и губительные для их здоровья сохраняли статус мужских. Женщин, которые всю свою деятельность посвятили этим профессиям, было не так много. Можно выделить определенную тенденцию в данной сфере: незамужние женщины овладевали профессией трактористки или шофера и зачастую работали по этой специальности до замужества и рождения ребенка, после чего переходили на более легкий труд.

В то же время, согласно полевым материалам, домашний

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 153, 176-181.

<sup>2</sup> Материалы по переселению в Алтайский округ в 1888-92 годах // Алтайский сборник. Томск, 1894. Вып. 1. С. 242.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 433. Оп. 3. Д. 150. Л. 1Б-9Б.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чиркова И.Е.

<sup>6</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Иванова З.М.

труд женщины не считался *за работу*<sup>1</sup>. Постоянная занятость женщины какими-либо домашними делами воспринималась как её нормальное, *Богом данное* состояние. Информанты по этому поводу говорят: «Женщина сама так захотела, Бог распределял обязанности когда»<sup>2</sup>. Даже материнство не должно было отрывать хозяйку надолго от работы. Часто уже на третий день роженица вставала и выполняла свои хозяйственные обязанности<sup>3</sup>. Женщины постоянно были заняты какой-то работой. Г.Д. Гребенщиков отмечал, что они даже на поле брали вязанье, вышивку или шитье на случай вынужденного антракта в полевой работе<sup>4</sup>. Девушки, в отличие от парней, собирались на посиделки обычно с каким-то рукоделием. Возможно, ведение домашнего хозяйства не считалось за работу в том смысле, что его продукты, в основном, потребляла семья, а не рынок. Внедрение рыночных отношений в деревне могло занижать *видимую* роль женского труда. Вместе с тем, русский фольклор отразил представления о сложности ведения домашнего хозяйства<sup>5</sup>. Вероятно, занижение ценности женской работы было характерно для *внешней (мужской)* точки зрения, тогда как взгляд *изнутри (женский)* указывал на важность и сложность домашних занятий.

Трудовое обучение воспроизводило традиционную систему гендерного разделения труда, отец обучал мальчиков *мужским* работам, а мать – *женским*: «Допустим, ткать или прясть – это мать, а если ф парень – отец приучал к работе, тамкась пахать на поле, сено косить»<sup>6</sup>; «Отец приучал своих детей к хозяйству, копна возить с семи лет. Мать учила прясть, ткать»<sup>7</sup>; «Отец еще научился от своего отца портняжить, и я еще буквы не знал, машинку заправлял»<sup>8</sup>; «Мама ткала, половики ткала. Я помогала ей, это все шерстяное было, пряли шерсть, красили сами, больши дорожки есть... Вышивали... вязали кружева»<sup>9</sup>. Трудовое воспитание детей

<sup>1</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 47.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Сысоева А.А.

<sup>3</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 56.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>5</sup> Афанасьев А.Н. Народные русские сказки... С. 490.

<sup>6</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Скуратова Е.Ф.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Косарева Е.Г.

<sup>8</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>9</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

считалось обязательным и основным в крестьянской среде. Ребёнка рано начинали вовлекать в семейное хозяйство, соразмерно возрасту увеличивая трудовую нагрузку: «Мне было лет пять-шесть... Они пойдут за ягодой [бабушки – Е.К.]... Она придет и скажет: ты старшая в семье, пошли-ка хоть битончик. Начинался битончик вот такой, маленьки, полтора литра, может даже литровый... С возрастом у меня увеличивался»<sup>1</sup>; «Нам пять-шесть лет было... пряли... семь или восемь лет – я уж ткала»<sup>2</sup>. Особенно рано на Алтае начинали приобщать к труду девочек, лет в пять-шесть их учили прясть (делали специальные детские прялки) и вязать. В шесть-семь лет они помогали носить воду, дрова, мыть полы и посуду, ухаживать за птицей, полоть огород. У каменщиков девочки с восьми-девяти лет вышивали себе в приданое полотенца, сарафаны и пр. Десятилетние девочки смотрели за малолетними детьми. В десять-одиннадцать лет они доили коров, белили холсты, учились кроить и шить, а с пятнадцати лет начинали ткать. В семнадцать-восемнадцать лет мать учила устанавливать кросна и сновать. В общем, к достижению брачного возраста они должны были овладеть основными трудовыми навыками, нужными в крестьянском хозяйстве. Если в семье не хватало рабочих рук, ребенка могли привлечь довольно рано к ответственным, например, полевым работам: «С семи лет работали, привязывались под брюхо коня и пахали, и сено возили, сеяли... Я сам вот в двенадцать лет пошел работать [в колхоз – Е.К.] в сорок пятом году»<sup>3</sup>.

Трудовое обучение женщины продолжалось и после замужества: она овладевала навыками приготовления пищи и хлеба. Самостоятельно *стряпали* в девушках редко, если не было в доме снох или болела мать. Это было связано с тем, что жена должна была принять хозяйственный уклад рода мужа, особенно в большой семье. Кухонная утварь, в первую очередь квашня и другие сосуды, ассоциировались с *бабым* состоянием женщины. В восточнославянской традиции только замужняя женщина могла ими пользоваться, девочке могли запретить даже дотрагиваться до них. Но уже в первой половине XX в. такая строгость в отношении контактов с женской утварью не фиксируется.

<sup>1</sup> Там же. Ленская М.И.

<sup>2</sup> ПМА, 2012, Ельцовский район, с. Ельцовка, Озерова ЕД.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.



Игры и развлечения детей и молодёжи проходили в контексте трудового воспитания. Ребёнок развивал в своих играх хозяйственные навыки, почерпнутые у взрослых своего пола: девочки шили куклам одежды, мальчики мастерили деревянные игрушки. Множество игр на свежем воздухе способствовало развитию ловкости, силы, координации движений, быстроте реакции, которые были необходимы для выполнения тяжёлой крестьянской работы. В этом смысле девочки не отставали от мальчиков, играли с ними в лапту, мяч, бабки, «прятушки»<sup>1</sup>. На молодёжные посиделки – «супрядки», «вечерки» – в будние дни девушка брала какую-то работу: прядение, вязание, вышивку. «Девушки, идя на вечерки... обязаны были сочетать удовольствие повеселиться с подругами и молодыми ребятами с полезным трудом. Они брали прялки с куделькой пряжи. Вернувшись вечером, девушка должна была принести рученьку – две (веретено с намотанными нитками)»<sup>2</sup>. Мать ругала, могла даже наказать девушку, если она возвращалась с вечеров с невыполненной работой, особенно строго к этому относились в старообрядческих семьях. Это, с одной стороны, приучало девушку к рациональному использованию времени. С другой – она демонстрировала свои трудовые навыки обществу и потенциальным женихам. Рабочий характер молодежных посиделок был характерен для русской традиции<sup>3</sup>. Девушки могли также продемонстрировать свои способности к рукоделию во время девичника, который невеста собирала, чтобы закончить приданое и изготовить подарки.

Для русских крестьян Алтая было характерно представление о труде как залого богатства, если человек усердно работает, он не может быть нищим: «Кто работал, все хорошо жили, здесь не было таких, чтоб ходили, побирались»<sup>4</sup>; «Бедные были те, кто нифига не работал»<sup>5</sup>. Староверы Уймонской долины не считали охотничий и рыбный промысел основой хозяйства, а только подсобным занятием, по этому поводу бытовала поговорка: «Кто

<sup>1</sup> Явнова Л.А. Семейно-бытовые традиции... С. 65.

<sup>2</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 27.

<sup>3</sup> Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX вв. М., 1957. С. 39-40.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО. 2012. Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.

охотничает, да удит – у того ничего не будет»<sup>1</sup>. В связи с этим, как уже отмечалось, трудолюбие и владение трудовыми навыками играли важную роль в выборе брачного партнера. В старожильческой среде отмечены наибольшие требования к трудолюбию и хозяйственности невесты и жениха. Смотрели, чтобы они соответствовали представлениям о хороших хозяйке и хозяине. Даже в сказках одним из условий согласия на брак невеста определяла обучение богатого жениха какому-нибудь ремеслу, которое впоследствии, после утраты состояния, становится основным видом заработка<sup>2</sup>. Одним из этапов свадебного обряда воронежских переселенцев было посещение дома жениха родственниками невесты для осмотра добротности его хозяйства, говорили, что «к жениху ездили колышки считать»<sup>3</sup>. В русской традиции репутация девушки во многом зависела от ее владения трудовыми навыками, мнение односельчан о девушке как о работнице непременно учитывалось при выборе невесты<sup>4</sup>. На Алтае было принято, чтобы невеста сама готовила себе в приданое вещи, подарки жениху и его родственникам. Снохе, принесшей мало приданого, приходилось нередко выслушивать попреки и насмешки от свекрови и золовок<sup>5</sup>. У старожилов и орловских переселенцев было принято, чтобы невеста демонстрировала свое приданое, «всё село приходило посмотреть». Про невесту, у которой не было полотенец, говорили, что она ленива. Казачки показывали свою *удаль* во время свадебного *мусора*. Считалось, что женщина должна была хорошо прясть, чем пряжа тоньше, тем искусней мастерица. У хорошей хозяйки было всё спрядено к Пасхе. Позором для девушки считалось прослыть *непряхой*, также каждая девушка дорожила репутацией хорошей ткачихи<sup>6</sup>. По мнению Д.К. Зеленина, почти у всех народов, выходя замуж, девушка должна была продемонстрировать свои навыки в изготовлении одежды<sup>7</sup>. У старожилов Алтая полагалось ежедневно подавать

<sup>1</sup> Шитова Н.И. Старообрядческие хозяйственные традиции жителей Уймонской долины в XX веке (по полевым материалам) // Древности Алтая. № 8 (электронная версия) <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2002/08/19.html>

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. Л. 37.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Калманский район, с. Михайловка, Кузнецова К.М.

<sup>4</sup> Громыко М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины... С. 75.

<sup>5</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков. С. 123.

<sup>6</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 104, 120.

<sup>7</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 231.

к столу свежее испечённый хлеб или, по крайней мере, печь его несколько раз в неделю. Также женщины должны были заготавливать множество продуктов в консервированном и сушеном виде. К праздничному столу полагалось стряпать много выпечки. Расторопную и трудолюбивую женщину называли «удалящей».

Согласно русской традиции, чистоплотность считалась неотъемлемым качеством хорошей хозяйки. Опрятностью и чистотой отличались дома старожилов<sup>1</sup>, особенно кержаков: «Чистоплотность, аккуратность, я перед староверами приклоняюсь»<sup>2</sup>. Исследователь середины XIX в. описывал санитарно-бытовые условия бергалов Риддерского рудника следующим образом: «Внутренность дома удивит русского посетителя чистотою; - это похвальная черта общая всем жителям Сибири. Внутри комнаты вымазываются ... белою глиною... Каждую неделю в субботу моют полы комнаты и прочую домашнюю посуду и утварь, - и перед мытьем хозяйка дома – особенная любительница чистоты ... непременно подмажет щеткою белой глиною почерневшие в комнате места... В комнате мастерового не увидишь неприятного для глаз и отвратительного для обоняния, чего в избах крестьян иных губерний России... где не редко в одной избе помещается хозяин с семейством, а при нем увидишь и телят и ягнят»<sup>3</sup>. Е.Э. Бломквист отмечала, что у бухтарминских старообрядцев пол часто мылся; половики стирались, нигде не было ни пылинки. В домах не было ни клопов, ни блох, изредка водились тараканы. Стены горницы они украшали полотенцами: «рукотертами» и «стеновыми платами», полы застилали половиками или палаткой, окна шторами, столы скатертями<sup>4</sup> (фото 55-57).

Овладение трудовыми навыками и выполнение хозяйственных обязанностей ребенком, особенно девочкой, считалось гораздо важнее получения школьного образования. То, что учебный процесс отрывал детей от хозяйства, вызывало недовольство не только родителей<sup>5</sup>, но и других членов семьи: «Егорка брата не зовет никак, они враги с тех пор, как Егорку

---

<sup>1</sup> АРГО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 2. Л. 1А.

<sup>2</sup> ПМА, 2012, Советский район, с. Советское, Пиминов П.А.

<sup>3</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 3. Л. 4А-Б.

<sup>4</sup> Бломквист Е.Э. Постройки бухтарминских старообрядцев... С. 285-288.

<sup>5</sup> ГААК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 4; Герасимов Б. Указ. соч. С. 4.

отдали в школу и лишили Кольшу помощника по хозяйству»<sup>1</sup>. Поэтому не все поступившие в школу доучивались до конца учебного года. Так, в 1920-1921 гг. школу закончили 79,5 % от поступивших, при этом процентное соотношение полов было приблизительно одинаковое, оставили школу в течение года 21 % мальчиков и 19,1 % девочек. Правда, мальчиков училось в школе больше, чем девочек, в два раза<sup>2</sup>. Е.П. Рылова, исследуя состояние начальной школы в Алтайском округе в 1894 г., писала, что на обучение девочек крестьяне смотрели, как на «нечто не необходимое»<sup>3</sup>. Приоритет мужского образования по отношению к женскому подтверждают и полевые материалы. Накладывало отпечаток и отношение к девочке как к непостоянному элементу отцовской семьи: «Девочка – чужой товар, не обязательно учить, все равно уйдет»<sup>4</sup>. По Сибири в среднем грамотность женщин в конце XIX в. составляла 3,1 %, а мужчин – 15,7 %, по России показатели были намного выше – 9,8 % и 25,2 %<sup>5</sup>. Как видим, грамотных женщин было гораздо меньше, чем мужчин. В 1889 г. девочки на Алтае составляли всего лишь 13,8 % от общего количества учащихся<sup>6</sup>. Согласно исследованию Е.Ф. Фурсовой, необходимость оказывать помощь матери, прясть, играла решающую роль в том, что девочек часто не отдавали учиться в школу<sup>7</sup>. Поэтому чаще всего именно хозяйственные работы не позволяли девочкам, как впрочем, и мальчикам, посещать школу: «Я первая родилась, дак учиться было некогда... я только год поучилась... надо было прясть»<sup>8</sup>; «Тогда не учили... Она [мать информанта – Е.К.] с семи лет работала по нянькам, мать умерла, коров доила»<sup>9</sup>; «Меня в школу отправили сперва с осени то, мне было восемь лет, я первую четверть проучилась. На каникулы отпустили, все говорит [мать информанта – Е.К.], в школу больше не пойдешь, прясть надо»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>2</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 212. Оп.1. Д. 104.

<sup>3</sup> Рылова Е.П. Начальная школа в Алтайском округе в 1894 г. // Алтайский сборник. Барнаул, 1898. Т. 3. С. 53.

<sup>4</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Андреев И.В.

<sup>5</sup> Зверев В.А. Региональные условия воспроизводства... С. 92.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 108.

<sup>8</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Одрова А.Г.

<sup>9</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловикова В.С.

<sup>10</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

Часть крестьян не видела практического применения школьным знаниям, и поэтому неохотно посылали детей в школу, потому что «грамота не нужна»<sup>1</sup>. Вечера чтения вслух, которые проводили в первые годы советской власти библиотеки коммун, женщины практически не посещали<sup>2</sup>. По воспоминаниям одного из жителей с. Шемонаиха о крестьянах начала XX в.: «Интерес их дальше своей деревни и соседних не шел, их кругозор был узок, грамотных было немного, а читающих газеты не было совсем»<sup>3</sup>.

Отношение к грамотности различалось у этнографических групп русских Алтая. «Все казаки, – писал Г.Д. Гребенщиков, – от мала до велика к грамоте относятся более чем снисходительно»<sup>4</sup>. Положительное отношение казаков к образованию подтверждают и полевые материалы, так информант из семьи казаков рассказала, что родители ее матери настояли на получении ею образования, тогда как крестьяне, жившие по соседству, запретили дочери, «тяготевшей к грамоте», ходить в школу, сказав: «Куда тебе писать? Женихам письма? Парню-то хоть из армии написать, а тебе куда?»<sup>5</sup>. Подобная аргументация была традиционна: «Раньше не давали учиться, чтобы женихам письма не писали»<sup>6</sup>; «Зачем девчонок то учить, парнишке хоть в армию, а девчонке, зачем грамота нужна?»<sup>7</sup>. М. Швецова отмечала, что бергалы девочек в школу отдавали очень редко, в основном они помогали матери по хозяйству, шили<sup>8</sup>.

Старообрядцы настороженно относились к школьному обучению из-за своих религиозных воззрений. Они не отдавали детей в школу, боясь, что их станут учить в духе православной церкви. Отношение к волостным училищам в большинстве случаев было враждебным, как к «новшествам церковников», в лучшем случае, – безразличным. Даже в селах, где существовали церковно-приходские школы при единоверческих

<sup>1</sup> ГААК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 4.

<sup>2</sup> Женщина в колхозе. М., 1930. С. 65.

<sup>3</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 18.

<sup>4</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>5</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Чарышское, Казакова Ф.Р.

<sup>6</sup> ПМА, 2006, Тогульский район, с. Старый Тогул, Маклакова А.С.

<sup>7</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Зональный район, 2002, с. Соколово, Рыбникова А.С., 1909 г.р.

<sup>8</sup> Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 11.

храмах, старообрядцы данного согласия неохотно отдавали туда детей, остальные староверы совсем не пускали. Чаще всего детей обучали начетчики или наставники общины в домашней школе по старинным церковным книгам, чтение которых староверы считали основным назначением образования. Грамотность была «не особенно в чести», если детей и отдавали в школу, то делали это неохотно. Учили в основном мальчиков, обучение девочек из старообрядческих семей являлось исключением из правила, в школе они подвергались насмешкам<sup>1</sup>. Кержаки крайне неохотно посылали детей и в советскую школу, т.к. в ней не учили церковной грамоте и пению<sup>2</sup>.

С объявлением советским правительством курса на ликвидацию безграмотности в стране число девочек, обучавшихся в школах, возросло: в 1920/1921 учебном году в сельских школах Алтая девочки составляли уже 33,6% учащихся. Увеличивалась и грамотность, по данным на 1921 г., средний уровень грамотности женщин в Алтайской губернии составил 7,4 %, мужчин – 31 %<sup>3</sup>. По переписи 1926 г., в Алтайском крае было 12,78 % грамотных женщин, мужчин 39,78 %<sup>4</sup>, в России грамотных женщин насчитывалось 40,2%<sup>5</sup>. К концу 1930/1931 учебного года в начальных школах Западной Сибири училось 95 % детей школьного возраста. Отставания были в Солонешенском и Алейском районах – 86 %<sup>6</sup>, вероятнее всего из-за большой доли старообрядцев среди населения. Крестьяне Алтая несколько медленнее, чем горожане и крестьяне других районов Сибири и страны расставались со своими взглядами на образование.

А.В. Сафьянова писала, что на Алтае большинство замужних женщин не ходили на занятия в ликбезы и не отпускали своих детей в школу, особенно девочек<sup>7</sup>. Архивные материалы свидетель-

<sup>1</sup> Гринкова Н.П. Говор бухтарминских старообрядцев... С. 443; Ваганов Н.А. Хозяйственно-статистическое описание волостей Алтайского округа. СПб., 1886. С. 184; Герасимов Б. Указ. соч. С. 3-4; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа... С. 65-66; ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 4.

<sup>2</sup> Гринкова Н.П. Говор бухтарминских старообрядцев... С. 443.

<sup>3</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 212. Оп. 1. Д. 104.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 25. Д. 2. Л. 4.

<sup>5</sup> Всесоюзная перепись населения 1939 года : основные итоги : Россия. М., 1999. С. 88.

<sup>6</sup> Подружин Г.И. Из истории борьбы партийной организации Западной Сибири за введение всеобщего начального обучения (1928 – 1932 гг.) // Социалистическое и коммунистическое строительство в Сибири. Томск, 1965. Вып. 3. С. 36.

<sup>7</sup> Сафьянова А.В. Положение и роль женщины... С. 90.

ствуют, что в одном из сел Алтайского края в 1920-е гг. парни возмущались, что девушки не хотели *гулять* с ними, а вместо этого посещали занятия ликбеза. Молодые люди подкараулили девиц, когда те возвращались с занятий и избили<sup>1</sup>. Полевые материалы свидетельствуют, что женщины охотно посещали ликбезы, если у них была такая возможность, но приоритетнее были хозяйственные обязанности: «Мне лет, наверно, пятнадцать было стали учить вечерами взрослых... Я зимы две ходила и вся моя учеба. Пряла все сидела день и ночь пряла»<sup>2</sup>. Согласно отчету о деятельности отделения по ликвидации неграмотности Алтгубполитпросвета за 1923 г., с наступлением полевых работ ликвидация неграмотности среди населения почти совсем прекратилась<sup>3</sup>.

Таким образом, можно говорить о достаточно структурированной системе гендерного разделения труда у русских крестьян Алтая в исследуемый период и связанных с ним стереотипов. Функции женщины связывались с *внутренним* миром, семьей, а мужчины с *внешним* – обществом. Гендерное разделение труда в малой семье было более гибким, чем в большой. Социально-экономические изменения советского времени лишь усилили представление об универсальности женского труда, практически не изменив стереотипа о запрете феминизации мужских хозяйственных функций.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> ГААК. Ф. 1215. Оп. 1. Д. 4.

<sup>2</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Урунское, Волкова Т.И.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. А-2314. Оп. 8. Д. 70. Л. 45.

### § 4.3. «Господи благослови меня»: регламентация хозяйственной деятельности

Любая традиция структурирует бытовое поведение человека, преобразует естественные, природные явления в культурный контекст, предписывая различные нормы поведения, ритуализируя его. Так происходило и с хозяйственными занятиями мужчин и женщин, их ежедневным поведением в быту. Соблюдение множества запретов должно было способствовать сохранению бытовавшего миропорядка.

Существовали правила, которые распространялись на всю хозяйственную деятельность жителей русских сел Алтая независимо от их гендерной принадлежности. Во второй половине XIX – первой трети XX в. начинать и заканчивать день, трапезу и любые дела было принято с молитвы: «Всегда... Даже встал, пошел утром и сказал: «Господи благослови меня на весь день господень» – и трудись, ходи весь день. Ложишься спать, опять три раз перекрестился: «Господи благослови меня на всю ночь господню» – и спать ложишься»<sup>1</sup>. Старшая в доме женщина начинала и заканчивала день семьи молитвой. Обычно она вставала задолго до рассвета и на протяжении полутора-двух часов совершали моление. После она будила следующего по возрасту члена семьи и отправлялась выполнять свои хозяйственные обязанности. Данная традиция фиксируется в большей степени у представителей старожилов, особенно у старообрядцев<sup>2</sup>: «Вставала мама молитву читала, перед обедом молилась, спать ложилась, тоже молилась»<sup>3</sup>; «Ложатся спать, старуха помолится, всё окрестит»<sup>4</sup>; «Мать: встаёшь – молися, есть – молися, спать – молися»<sup>5</sup>. В колхозный период это правило сохраняли в основном старожилы и наиболее религиозное старшее поколение представителей официального православия, преимущественно это были женщины: «Бабушки, они первым делом встают, умываются, три поклона ложат, потом уже выходят на улицу. И за водой также идет, пока

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>2</sup> Бломквист Е.Э. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 32.

<sup>3</sup> ПМА, 2006, Шемякинский район ВКО, с. Выдриха, Борисова З.Е.

<sup>4</sup> ПМА, 2001, Кытмановский, с. Ново-Никольск, Шабалин А.В.

<sup>5</sup> ПМА, 2003, Бийский районы, с. Шебалино, Кравченко А.Г.



три поклона не положат [не пойдут – Е.К.]»<sup>1</sup>; «Когда придешь к маме Моне, садиться за стол, она говорила: «Креститесь»»<sup>2</sup>. Вспомним о важной роли родительского благословения, особенно материнского, в освещении любых начинаний, в том числе и в хозяйственной деятельности. Отметим и традицию спрашивать благословение у старшего в семье, которая была рассмотрена в предыдущих разделах монографии. У старообрядцев Уймонской долины было зафиксировано представление о необходимости все делать через правое плечо, черпать воду, подавать предметы, разворачиваться и т.д.: «На речке... Только благословиться, помолиться три раза через правое плечо и пошел черпать. Все делается через правое плечо... Мне нужно развернуться через правое плечо, в правую сторону, права будешь»<sup>3</sup>. В русских селах Алтая применяли множество магических средств, в том числе заговоров, для обеспечения успешности своей хозяйственной деятельности: чтобы скотина не блудила, дом знала, чтобы не болела, чтобы не воровали: «Корова была, с заслонки [печной – Е.К.] кормили, чтобы не уходила»<sup>4</sup>. Избегали хвалить чужую работу, чтобы не сглазить человека.

Как наиболее распространенные и устойчивые следует отметить стереотипы о запрете работать в религиозные праздники и воскресные дни. Самыми почитаемыми православными праздниками были: Пасха, Рождество, Благовещение, Троица, Кирики и Улита. В эти дни, как правило, запрещалось осуществлять, так называемые «грязные» работы: женщине – стирать белье, мыть полы, пряхть, полоть грядки и т.д.; мужчине – убирать скотный двор, чистить животных, заниматься починкой вещей, пахатой. При этом считалось, что к праздникам необходимо навести порядок, с ними ассоциировалось понятие чистоты. Перед Пасхой и Рождеством было принято все в доме вычистить, перестирать белье, побелить стены и печь, если стены были крашенные, то их мыли с мылом, пол шоркали голяком. На Пасху не должно было оставаться грязного белья, если это случалось, сибиряки говорили, что «им смерть вытирается»<sup>5</sup>. Строгие запреты касались

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>2</sup> Там же. Ленская М.И.

<sup>3</sup> Там же. Огнева В.Г.

<sup>4</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Шишкина З.М.

<sup>5</sup> Золотова Т.Н. Русские календарные праздники... С. 92.

Благовещения, была распространена общерусская пословица: «На Благовещенье птица гнезда не вьет, девица косы не плетет». В этот день разрешалось производить только самые необходимые хозяйственные работы, например, кормить, поить и доить скотину. На Благовещенье, в Пасхальное воскресенье и в день Отсечения головы Иоанна крестителя запрещалось заниматься выпечкой хлеба<sup>1</sup>. На Троицу, особенно в первый понедельник после Троицы – Духов день, нельзя было производить прежде всего сельскохозяйственные работы, говорили, что в эти дни «земля именинница». Этиологию запрета на работу в воскресенье староверы выводят из связи этого дня недели с наиболее почитаемым православным праздником Пасхи: «В воскресенье работать нельзя. Паска идет сорок дней, свекровка говорила. Но ты же не будешь сорок дней праздновать, поэтому эту Паску сорок дней раскидали на воскресные дни. Воскресенье относится к Паске, должны все это почитать и отдыхать в христов день»<sup>2</sup>.

Отказ от православных норм жизни, несоблюдение религиозных праздников сельское население относило к проявлениям осквернения. Повсеместно бытовал сюжет о наказании людей, которые трудятся по православным праздникам или в воскресные дни – например, о женщине, которая стирала в воскресенье белье. Зашедший в гости старик порицал ее за это, но она не послушалась. А когда он ушел, ее руки превратились в копыта<sup>3</sup>. Нарушение норм, регламентирующую хозяйственную деятельность человека, по мнению староверов Уймона, может навредить потомству нарушителя: «Свекровка говорила, что не надо так делать... Бог не вас накажет, а детей... Дети, то палец прижмут, то порежут, вот думаешь, правда свекровка говорила, что детьми накажет»<sup>4</sup>. Больше всего встречено рассказов о несчастьях и даже гибели людей, нарушивших запрет работать на Пасху и в день Кирики и Улиты, эти праздники считались «грозными»: «Мужики, когда работают, забывают про праздник... То руку отдавит, то ногу сломает, а потом выясняется, что

<sup>1</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

<sup>3</sup> Щеглова Т.К. Церковь Бийского Приобья в 1920-1950-е гг.: устные интерпретации и толкования крестьян // Бийский район. Т.1. Барнаул, 2005. С. 67.

<sup>4</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Огнева В.Г.

Пасха была. Вот и не верь после этого»<sup>1</sup>; «Мужики сено метали... Погода хорошая, про праздник забыли. Сели обедать, а сорока лезет в глаза. Они ее поймали, привязали к хвосту бумажку, подожгли и отпустили. Та на самую большую матку села и все сгорело. Кирики-Улиты – грозовой праздник»<sup>2</sup>.

Также запретными для *грязных* женских работ (стирки и мытья полов) считались постные дни – понедельник, среда и «пятнок», которые считались днями женщин-святых. Наибольшую сохранность эти запреты имели место у староверов: «У нас свекровка всегда говорила, старайся в пятницу не стираться, есть суббота... Потом начала, в среду... В понедельник бы тоже не желательно, раз они считаются постные дни»<sup>3</sup>. Полагали, если стирать белье в эти дни, то «пристирки Боженьке в глаза льешь»<sup>4</sup>. В восточнославянской традиции среда, пятница, суббота и воскресенье (неделя) считались *женскими* днями недели. Женская ипостась этих дней поддерживалась представлениями о существовании мифологических персонажей Пятницы, Недели и Среды<sup>5</sup>.

За соблюдением запрета на работу в определенные дни, особенно религиозные праздники и в воскресенье, следили старшие члены семьи. У бухтарминских крестьян даже существовала на этот счет поговорка: «В праздник наверстаешь, – в будни потеряешь»<sup>6</sup>. Старообрядцы Уймонской долины до сих пор строго соблюдают запрет на выполнение хозяйственных работ в воскресенье и религиозные праздники. Это время старшее поколение отводит для молитвы и отдыха, люди среднего возраста и молодежь для семейных и дружеских встреч, посиделок: «У нас воскресенье, оно есть воскресенье, мы ничего не делаем, мы отдыхаем... У нас бабушки могут придти, чай, самовар, пьют, разговаривают, целый день вот дается. Ну естественно, когда божественные праздники, ничего нельзя делать»<sup>7</sup>; «Отдых мне сегодня, выходной, я по воскресеньям-то не работаю»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> ПМА, 2011, г. Бийск, Завершинская П.И.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>3</sup> Там же. Огнева В.Г.

<sup>4</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Авсеева Е.И.

<sup>5</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 336-337.

<sup>6</sup> Герасимов Б. В долине реки... С. 80.

<sup>7</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>8</sup> Там же. Кононова Е.М.

В связи с этим накануне религиозных праздников и воскресенья старались доделать всю *грязную* работу. Уймонские старожилы до сих пор «субботничают», т.е. женщины занимаются уборкой дома, стиркой белья, мужчины убирают двор и делают другую *грязную* работу: «В субботу, до умопомрачения, но надо сделать все чтобы. А воскресенье мы уже ни чего не делаем»<sup>1</sup>; «А мы раньше же работали. В субботу до обеда работали. Я старалась либо рано утром постираться до работы, либо прибежать... Надо *субботничать*»<sup>2</sup>.

В тоже время в селах Алтая, говорили, что «в работе греха нету», особенно, если человек компенсировал этот проступок другими добродетелями. По данному поводу ходила притча: «Ходит по земле [Бог – Е.К.]... ну и зашел к одной женщине, у *ней пятеро* вот таких вот, зашел: «У миленькая, праздник ведь» – что-нибудь стирается. Она говорит «Да дедушка как мне не стираться, у меня сегодня выходной, а их пятеро, когда же чего-то». Он: «Ну ладно, ты подай мне что-нибудь». Она последний кусочек разрешила, он не брал, она нет, возьми, дедушка, возьми. А зашел к брату богатому, к ее брату, она его к черту послала. Потом у брата ничего нету, а у нее на столе жар горит всего полно. Вот это Бог был»<sup>3</sup>. У старожил Алтая работать на помочах, собиравшихся для строительных или сезонных полевых работах в праздничные дни или в воскресенье не считалось грехом<sup>4</sup>.

Среди женских работ наибольшей регламентации подвергались процессы изготовления пищи и одежды. Вероятно, это было связано с тем, что в русской традиции вязание, плетение, выпекание – концепты создания жизни<sup>5</sup>. Приготовление пищи было ритуализированно, оно являлось своего рода священнодействием. Обращаться с продуктами могла только «чистая» женщина, поэтому, как уже отмечалось, она не должна была готовить еду, доить корову и заниматься консервированием продуктов в период регул и шести недель после родов. Начиная замешивать тесто

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е. М.

<sup>2</sup> Там же. Ленская М.И.

<sup>3</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д.1. 2003. Бийский район, с. Новиково, Золотухина П.Д., 1919 г.р.

<sup>4</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 91; Гребенщиков Г.Д. Егоркина жизнь...

<sup>5</sup> Баранов Д.А. Образ ребенка в представлениях... С. 25.

или готовить обед, хозяйка в кержачком доме обязательно переkreщивала каждую посуду, прежде чем положить туда пищу. Считалось, что если она этого не сделает, в посуде мог оказаться дьявол, который попадет в пищу. Также поступали и, набирая воду<sup>1</sup>. Схожую процедуру производили старoverы перед стиркой: «У нас мама в баню идёт и берёт из ящика бельё и его переkreщивает, а потом уже пошла в баню. В баню заходит и свой крест кладёт. Мы верим, что существует нечистая сила»<sup>2</sup>. Данная этно-конфессиональная группа имела довольно разработанный концепт чистоты и нормы его соблюдения в бытовом пространстве. Старoverы разделяли посуду на *чистую* и *поганую*, использовать в процессе приготовления пищи *поганую* посуду не могли, она предназначалась только для хозяйственных нужд: «В бане банна посуда, тазы все, ковши, все, это банна посуда, там трусы в их не моют, там для бани. Там не пьют. Оно погано называются, ну ты же моешься»<sup>3</sup>. Чистота гигиеническая в культуре старообрядцев, особенно кержаков, имела ярко выраженную семантическую связь с духовной чистотой. Они следили, чтобы все емкости с водой закрывались с молитвой, чтобы «нечистый дух» не проник. Запрещалось наливать питьевую воду из общей емкости личной кружкой, для этого был специальный ковшик. Посуда разделялась на добрую и мирскую, т.е. из первой ели или пили представители старообрядчества, из второй – посторонние люди. Для всех районов Алтайского края типичны рассказы, о том, как кержаки протирали скобы (дверные ручки) после визита постороннего человека в их дом, отказывали путнику в просьбе напоить его водой или выкинули кружку, из которой он пил, отсюда название старoverов «чашечники»/«чашники».

Особое значение придавалось хлебу и его приготовлению. У старожилow Алтая полагалось ежедневно подавать к столу свежеиспечённый хлеб или, по крайней мере, печь его несколько раз в неделю. Это была их особенность, в северо-великорусских губерниях хлеб пекли чаще всего раз в неделю. У сибиряков не было принято давать в долг хлебную квашню. Считалось, что

<sup>1</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских... С. 155.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д.1. 1998. Залесовский район, с. Залесово, Репина А.П., 1926 г.р.

<sup>3</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

в ней сосредотачивалось счастье семьи<sup>1</sup>. Русским Алтая была свойственна восточнославянская традиция наделения хлеба антропоморфными чертами, о чем свидетельствует следующий рассказ информанта: «Я купила в магазине хлеб... и понесла его вниз в руке, а бабка идет навстречу и говорит: Что ж ты делаешь, кто ж это так хлеб носит, ну-ка, поверни вверх – это значит, вниз *головой* держишь»<sup>2</sup>. Также по восточнославянской традиции отождествляли изготовление хлеба с рождением человека. Считалось, что если женщина будет заниматься выпечкой хлеба или сдобы в плохом настроении, то они выйдут неудачными.

Порядок трапезы, как и приготовления пищи, наделялся особым смыслом. Помимо совершения молитвы до и после обеда существовало правило, согласно которому на столе должны были обязательно присутствовать хлеб и соль: «Положат божьей милости, помолятся, сядут за стол. На столе, чтоб соль была, хлеб. Выходили, молились»<sup>3</sup>. В старообрядческих селах также ставили на стол мед. Хозяйка перекрещивала пищу, чтобы вместе с едой в человека не попала нечистая сила: «Сядем есть, на стол она ставит и пока мы не сели ещё, она уже еду перекрестит»<sup>4</sup>. Полагалось благодарить хозяйку или «стряпку» за трапезу: «Спаси Христос – хозяйке за обед»<sup>5</sup>.

Существовало множество правил, регламентировавших женское рукоделие. Запрет на работу в праздничные и воскресные дни не распространялся на занятия вышивкой и вязанием. Согласно полевым материалам, пряли в основном в Рождественский пост – «Филипповки», чтобы успеть все обработать до Масленицы. Переселенки отмечают, что пряли всю ночь. По данным Л.А. Явновой, заканчивали прясть накануне Благовещенья (7 апреля) и убирали прялки из дома<sup>6</sup>. Как отмечает Е.Ф. Фурсова, не пряли в течение недели по средам и пятницам,

<sup>1</sup> Майничева А.Ю. Русские Сибири: зодчество... С. 313.

<sup>2</sup> АЛИК АГПУ. Ф.1. Оп. 1. Д. 1. Залесовский район. 1998, с. Залесово, Репина А.П., 1926 г.р.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.

<sup>4</sup> АЛИК АГПУ. Ф.1. Оп. 1. Д. 1. Залесовский район. 1998, с. Залесово, Репина А.П., 1926 г.р.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова Е.; ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ланская М.И.

<sup>6</sup> Явнова Л.А. Годичный цикл семьи русских старожилов и переселенцев Солонешенского района первой трети XX в. // Солонешенский район... С. 308.

потому что «в среду Христа предали, а в пятницу его распинали». Кое-кто избегал прясть в вечернее время постных дней, после захода солнца по субботам. Не сновали по «чижолым» дням – понедельникам<sup>1</sup>. Запреты прясть в праздники, святки и пятницы были характерны для русских Западной Сибири<sup>2</sup>. Начало работы старались приурочить к первой фазе луны. Заканчивали работу при определенном положении созвездий (Висожары, Кичиги). *Чистота* пряжи или ткани обеспечивалась изоляцией от низших, *нечистых* духов, очищением работ *без греха*<sup>3</sup>. В Сибири, когда обрабатывали лен в бане, то к двенадцати часам ночи обязательно уходили<sup>4</sup>. Крестьянки верили, что нитки *непослушны* в сильный ветер. Процесс снования считался ответственным, его предпочитали делать в одиночку, чтобы вновь пришедший не мог сглазить. Считалось недопустимым сновать более одного дня, оставлять на ночь неоснованную пряжу<sup>5</sup>. Особой системе регламентации работы беременной женщины уже было уделено внимание.

В представлениях русских Алтая холст и изготовленные из него полотенца наделялись символикой пути, дороги, связи с погусторонним миром. Особенно четко это выразилось в обычае привязывать на могильный крест полотенце, чтобы оно висело сорок дней, пока душа человека летает. Несмотря на раннее распространение среди старожилов и в том числе старообрядцев мануфактурных тканей, староверы дольше всех сохраняли запрет на ее использование при изготовлении обрядовой одежды, особенно *смертной*. Также полотно или нити, из которых оно изготавливалось, ассоциировались у русских Алтая с памятью человека: «Хорошо дарить полотенце, чем платки. Как утираться станешь, его поминаешь. До сорока дней каждое утро поминаешь в молитве, потом в общей»<sup>6</sup>. Эту мысль подтверждает запрет шить одежду, одетую на человека – память плохая будет, память зашиваешь. Чтобы этого избежать, нужно было во время шитья закусить нить<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 104.

<sup>2</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 125.

<sup>3</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 104.

<sup>4</sup> Майничева А.Ю. Русские Сибири: зодчество... С. 322.

<sup>5</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 113-114.

<sup>6</sup> ПМА, 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Заповодникова А.М.

<sup>7</sup> Из личных воспоминаний автора.

Сибиряки верили в магические свойства «обыденного холста» - т.е. полотна, изготовленного за один день. Оно спасало от эпидемий. Холст разрезали на куски и вбивали осиновыми колышками в перекрестки дорог. Исследователи связывают это поверье с наличием белорусского компонента среди старожилов<sup>1</sup>. Считалось, что нить, спряденная не направо (как обычно), а налево, наотмашь, обладала целебными свойствами<sup>2</sup>. По мнению Я.В. Чеснова, ткань являлась символом начального момента творения<sup>3</sup>.

Процесс пошива одежды также регламентировался. Понедельник, как и для прядения, считался тяжелым днем. По мнению кержаков, в этот день нельзя кроить – ошибешься<sup>4</sup>. У бухтарминцев существовала примета: если игла падала на пол в то время, когда человек ругался, то она когда-нибудь *пристыдит* сквернословия, воткнувшись в *неудобное* место на теле. Также считалось, что терять иглу грешно, ее обязательно нужно найти<sup>5</sup>. До конца исследуемого периода, и даже позже, староверы соблюдали правила пошива «смертной» одежды: на руках иголкой от себя. В современных условиях, если погребальный костюмный комплекс готовится при жизни человека, то разрешается его шить на швейной машине<sup>6</sup>. Вероятно, это правило стало распространяться уже в советские годы.

Строго соблюдали традицию сбора плодов и их консервирования в определенное время. Начало покоса для мужчин и сбора грибов и ягод для женщин связывалось с праздником Петрова дня, считалось, что раньше нельзя начинать данные работы: «Во время двенадцатого июля, это был Петров день, они вот выезжают на поле, делют землю – покос, погуляли и за работу»<sup>7</sup>; «Двенадцатого июля, в Петров день, одевали лучшие одежды и шли за ягодами»<sup>8</sup>. Плоды черемухи можно было собирать только с двадцатого июля старого стиля, в день Ильи Пророка<sup>9</sup>. Медовый и яблочный спас являлись рубежом для начала сбора данных продуктов.

<sup>1</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 126.

<sup>2</sup> Фурсова Е.Ф. Традиции обработки льна... С. 110.

<sup>3</sup> Чеснов Я.В. Парфеньевские бабы... С. 14.

<sup>4</sup> Герасимов Б. В долине реки Бухтармы... С. 92.

<sup>5</sup> Там же. С. 92-93.

<sup>6</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Тихоньякая, Чернышова О.

<sup>7</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.

<sup>8</sup> ПМА, 2012, Чарышский район, с. Сентелек, Тарских Е.

<sup>9</sup> ШИКМ. Воспоминания о прошлом П. Медведева. С. 61.



На мужские работы распространялись общие правила организации хозяйственной деятельности, также удалось зафиксировать некоторые особенности регламентации данного вопроса. Например, до сих пор мужчины в сельской среде полагают, что не будет удачи в делах, зависящих от природных стихий (рыбалка, охота, сенокос и т.д.), если женщина перед его началом спросит: «Куда собрался?». В таких случаях мужчины говорят: «Ну все, закудакала!», т.е. спугнула удачу и результат дела завсегда испорчен. К неудаче было и встретить женщину с пустым ведром – повсеместно распространенная примета. Что касается запрета на прикосновение женщины к мужским орудиям труда, то он фиксируется в отношении ружья у охотников<sup>1</sup>. Мужчины использовали заговоры, предотвращавшие возможную порчу ружья, один из которых был зафиксирован исследователем В. Смолиным в начале XX в.<sup>2</sup> До сегодняшнего дня охотниками и рыбаками сохраняется традиция оставлять в обустроенных охотничьих или рыбачьих домиках на случай нужды следующих посетителей спички, соль, а также другие остатки продуктов, например, крупы. Вероятно, такой жест должен способствовать получению помощи, если мужчине самому в будущем она понадобится.

К сожалению, норм, регламентирующих производство утвари или орудий труда ни в источниках, собранных ранее этнографами на Алтае, ни при сборе полевых материалов обнаружить не удалось. Хотя еще в послевоенное время во многих районах были мужчины, занимавшиеся кустарным производством обуви, выделкой кож, утвари (фото 64), мебели, орудий труда, как для собственных нужд, так и на продажу.

Довольно обширной и устойчивой в исследуемый период была система норм, регламентирующих строительные работы. Строительство в восточнославянской культуре имело значение упорядочивания – одна из универсальных категорий культуры<sup>3</sup>. Уже на стадии заготовки леса и выбора места для будущего дома нужно было соблюсти ряд правил. Старожилы полагали, что лес нужно рубить на высоком сухом месте, на старую луну, то-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2011, Солонешенский район, с. Солонешное, Аникин Р.И.; ПМА, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Чирков П.А.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. Л. 5.

<sup>3</sup> Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С. 55.

гда удача будет<sup>1</sup>. При выборе материала для строительстве дома осуществлялся один из этапов освоения внешнего мира, сопровождавшийся актуализацией связей в подсистеме *человек – растительный мир*<sup>2</sup>. Лучшим временем для заготовки строевого леса считалась зима, включая март, в это время отсутствовало сокодвижение, что обеспечивало сухость дерева. Для строительства дома традиционно созывали помочан, в первой половине XX в. нанимали появившиеся плотницкие артели. Руководил строительством знающий приметы и ритуалы человек, чаще преклонных лет, остальные участники в ритуальные аспекты не посвящались. В результате до нас дошли довольно отрывочные сведения о ритуальных действиях и связанных с ними предметах<sup>3</sup>. Строительство дома было желательным приурочить к новолунию. Для жилища присматривали место, где ранее не стояла баня или не проходила дорога, особенно перекресток дорог. Плохой приметой было ставить дом напротив ворот, считалось, что через них будут уходить удача, счастье, скот. Старожилы часто использовали ритуалы с хлебными изделиями для определения подходящего места: специально испеченные хлеб или пряники подкидывали вверх, в другом варианте выбрасывали через рукав тулупа и смотрели, как упадет. Если хлеб падал «головой» вверх, то место считалось хорошим, если вниз – предпочитали не строить на данном участке. Обряд могли совершать старухи<sup>4</sup>. Подходящим считали участок, на котором любил пастись скот<sup>5</sup>. В рассказах информантов часто упоминаются обрядовые монеты или бумажные деньги, которые находили при разломе старых домов под маткой, первыми венцами, под подоконниками, в основании печи и т.д.<sup>6</sup>: «А в углах деньги... Вон в том доме разбивали печку глинобитную и два кожаных кошелька самошитых де-

<sup>1</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде, жилищно-бытовой и сакрально-художественной культуре Среднего Причумышья // Залесовское Причумышье... С. 138.

<sup>2</sup> Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 34.

<sup>3</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде... С. 141.

<sup>4</sup> Там же. С. 144-145; ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова Е.С.

<sup>5</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Тихонькая, Чернышова О.

<sup>6</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде... С. 141; АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, с. Карагайка, с. Тайна, с. Кожа; 2002, Алтайский район, с. Ая, с. Куяча; Целинный район, с. Целинное, с. Победа; ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маральи Рожки.

нег нашли»<sup>1</sup>. Данные свидетельства говорят о распространении в изучаемый период времени так называемых «строительных жертв», являвшихся универсалиями не только восточнославянской, но и многих других культур<sup>2</sup>. Важным рубежом в процессе строительства считалось поднятие матки, в этот момент строители кричали: «Ой, матушка (т.е. матка) не идет наверх», после чего хозяин подавал угощение или выпивку и подъем продолжался<sup>3</sup>. Считалось, что печь нужно сбить за один день, поэтому собирали помочи<sup>4</sup>. В крестьянской мифологии существовало множество рассказов о бедах и проблемах хозяев дома, при строительстве которого нарушались установленные традицией правила<sup>5</sup>. Вход в новый дом должен был ритуально оформляться, в нем участвовали и мужчины, и женщины.

В Чарышском районе зафиксировано представление, согласно которому при осуществлении особо значимых общинных работ, например, строительстве моста, среди мужчин не должно быть грешников-снохачей, т.е. свекров, имевших сексуальные отношения со снохами<sup>6</sup>.

В большей степени женщине отводилась роль хранительницы и распространительницы традиций, существовавших в обществе. Она каждый день совершала ритуально значимые действия (приготовление пищи, наведение чистоты, прядение и ткачество и т.д.) и в процессе воспитания передавала новому члену общины общепринятые нормы поведения. Так, по мнению Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой, схожесть бытовой культуры бухтарминцев и поляков могла быть вызвана тем, что каменщики массово брали полячек в жены<sup>7</sup>, которые и привносили свои традиции. Мужчина в доколхозный период также в своей повседневной трудовой деятельности должен был соблюдать ритуальный порядок, передавать традиции новым поколениям своего пола, но периодические отлучки из дома, нерегулярность

<sup>1</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Ленская М.И.

<sup>2</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 55.

<sup>3</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде... С. 141-142.

<sup>4</sup> Не вши легшее, а поевши крепше / сост. Р.П. Кучуганова. Новосибирск, 2010. С. 4; ПМА, 2005, Солтонский район, с. Излап, Еловицова Е.С.

<sup>5</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде... С. 145.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО, 2012, Чарышский район, с. Тулата, Макеев Г.И.

<sup>7</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы... С. 11.

ритуально значимых работ (строительство дома), снижали его роль в закреплении хозяйственных традиций. В период антирелигиозной кампании основными носителями православной традиции стали наиболее набожные или религиозно образованные жители села, большей частью это были опытные женщины, так называемые «бабушки». Они выполняли ритуальные функции, совершали крестильный и похоронный обряды, или следили за точностью их исполнения.

Как наиболее устойчивые следует отметить ритуальные практики, связанные с работой в дни религиозных праздников и воскресенья. Они касались как мужских трудовых занятий, так и женских. Многие стереотипы, структурировавшие хозяйственную деятельность крестьян и переводившие ее из обыденной сферы в сакральную, утратились, вероятнее всего в 30-40-е гг. XX в. Поскольку многие из них тесно переплетались с религиозными представлениями, большой урон им нанесла антирелигиозная кампания, а работа в коллективном хозяйстве часто не позволяла сохранить традиционный ритм жизни.

\* \* \*

#### **§ 4.4. «Красный угол/бабья куть»: гендерная семантика пространства**

Культурно преобразованное пространство (дом, усадьба, село) русских Алтая в соответствии с восточнославянской традицией<sup>1</sup> структурировалось по линии *мужское-женское*. Основной единицей организованного человеком пространства является его жилище. На Алтае у русских крестьян оно было представлено различными типами: изба, изба-связь, пятистенник, крестовик. При этом все эти разновидности жилища строились на основе избы, которая обычно делилась на *женскую* и *мужскую* половины.

*Мужской* частью избы считались «передний» или «красный» угол и сторона от него к порогу. В этом углу находилась

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 176.

полка с иконами – «божничка» и стол для трапезы. На божничку помещали также веточки вербы, пасхальные яйца, тексты молитв, церковные свечи, здесь же могли хранить денежные сбережения (фото 60). Так исследователь конца XIX в. писал: «У Максима Андреевича на божнице хранится «список святой»... «Сон Пресвятой Богородицы присно Девы Марии»<sup>1</sup>.

В начале XX в. в переднем углу стали вешать фотографии близких родственников. Иконы и стол в традиционной системе взглядов имели высшую культурную ценность<sup>2</sup>. Старообрядцы строго следили за сохранением *чистоты* данных предметов, избегали их контактов с представителями другой веры. Е.Э. Бломквист в своем полевом дневнике описала поминальный обед у бухтарминских каменщиков следующим образом: «Чашные старики за столом, который в красном углу под божничкой, чашные дети в кути напротив печи, мирские напротив печи у входа»<sup>3</sup>. Полевые материалы рисуют схожую картину: «У кержаках я жила, у няньках... Они, кержаки, сели обедать, а дело было постом. А мне на голубцу постылили... меду поставили, огурцов нарезали... Они за столом, а я на голубцу, на голубцу только кошек кормют, они мене как кошку»<sup>4</sup>. Старообрядцы оберегали иконы даже от взглядов представителей другой веры, особенно «инородцев»: «Кыргызы едят под порогом на стуле. Раньше не пускали, где святые; при них задерживали занавеску перед иконами»<sup>5</sup>. Семантика икон как сакрального культурного элемента, который должен избегать *соприкосновения с миром природы*, проявлялась в традиции рожать в помещении, где нет икон, например, в бане, встречавшейся среди уймонских староверов. Таким образом, проявлялось представление о деторождении как о *природном* акте, который не должен контактировать с *миром культуры*. Несмотря на практическую утрату традиционных представлений об организации пространства в современной сельской культуре, сохраняется устойчивая связь стола для приема пищи и иконы как обязательных сакральных элементов жилища, связанных с религиозными практиками: «На кухне долж-

<sup>1</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. Л. 50.

<sup>2</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 176.

<sup>3</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 37.

<sup>4</sup> ПМА. 2013. Усть-Калманский район, с. Огни, Капустина В.Г.

<sup>5</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 39Б.

на быть икона, и перед едой нужно прочитать молитву «Отче наш», после еды читается молитва»<sup>1</sup>.

Под образами за столом обычно сидел глава семейства, хозяин дома. Вероятно, поэтому существовала примета: если трещит большой угол, это предвещает смерть хозяина дома<sup>2</sup>.

В подпорожном углу мужчины работали и отдыхали днём, а также принимали гостей. Согласно восточнославянской традиции, они сидели на долгой, *мужской* лавке, в то время как женщины и дети – на *лицевой, женской* лавке, располагавшейся под окном на улице<sup>3</sup>. В первой половине XX в. в русских селах Алтая вместо лавки в подпорожном углу ставили кровать, на которой спал глава семьи с женой (фото 61).

*Женской* частью дома на Алтае считалась «куть» – «бабий угол», который располагался перед печью. Его часто отгораживали от остальной избы занавеской, подвешенной от печного столба (вертикальный брус, вделанный в угол печи перед шестком) до передней стены, могли сооружать дощатую «заборку». Здесь хозяйка готовила пищу, здесь же хранилась посуда, для этого от угла печи к передней стенке настилали полку, у старожилов она называлась «грядка». По левой стене на высоте стола располагался вделанный в стену залавок, который использовался для стряпни. Восприятие пространства у печи как женской части дома было характерно для русской традиции, согласно которой мужчина не мог сюда зайти без особого приглашения<sup>4</sup>. Русские старожилы и переселенцы Алтая считали его присутствие в *бабьем* углу нецелесообразным, но возможным. Старообрядцы более строго соблюдали традиционный запрет на нахождение мужчины в кути.

Центром *женской* части дома являлась печь (фото 54, 62). У старожилов она располагалась преимущественно в левом углу при входе, устье было обращено к передней стенке с окном. Такой тип внутреннего устройства избы являлся северно-великорусским<sup>5</sup>. Печь представляла собой один из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определя-

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Андреева Е.Е.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Карагайка, Шестакова А.А.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 177, 195.

<sup>4</sup> Там же. С. 195.

<sup>5</sup> Бломквист Е.Э. Постройки бухтарминских старообрядцев... С. 247.

ло статус постройки (дом без печи – нежилой дом). Само понятие «изба» Д.К. Зеленин определил как «помещение с печью»<sup>1</sup>. Крестьяне на Алтае говорили: «Печь в избе – самое главное, с нею сыт будешь и не замерзнешь... Печь это жизнь в доме»<sup>2</sup>. По мнению А.К. Байбурина, хронологически печь раньше красного угла была центром дома<sup>3</sup>. В конце XIX – начале XX в. русская печь – дополняется так называемой «галандкой» или «камельком» «для тепла» в зимнее время. Но по сей день в селах Алтая сохранилось мнение, что пища, особенно хлеб, приготовленные в русской печи обладает особым, необыкновенным вкусом, поэтому и в современном сельском доме русская печь не редкость.

Куть и печь в обрядах русских Алтая олицетворяли домашний очаг. Важнейшее свойство печи – приготовление пищи – превращение, с хозяйственной и ритуальной точки зрения, сырого, неосвоенного, *нечистого* в вареное, освоенное, чистое<sup>4</sup>. Такую метаморфозу претерпевал человек в процессе родильно-крестильного обряда. В операционных текстах приготовление пищи описывается в терминах отношений мужского и женского начал: разжигание огня – это брачный союз<sup>5</sup>. Русские Алтая сравнивали половой акт с *разжиганием* печи<sup>6</sup>. В свою очередь, в загадках печь и огонь/дым выступают как мать и ребенок: «Мать посреди двора, сын мал да удал. Мать его взяла да внутрь себя увела (Печь и огонь)»<sup>7</sup>; «Мать толста, дочь красна, сын кудреват, отец горбоват (Печь, огонь, дым, кочерга)»<sup>8</sup>. Как и материнское тело, печь наделялась жизненной силой, фигурировала в заговорах от тоски, использовалась в лечении различных болезней<sup>9</sup> и применяется до сих пор: «А от шикатухи голыми пяточками об печку. Ножками задевашь»<sup>10</sup>. Больного (болезнь связывалась с

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М., 1957. С. 314.

<sup>2</sup> Туляева Л.Н. Биография земли родной: Хутор Луговской Тогульского района Алтайского края. На правах рукописи. Ельцовка, 2011. С. 120.

<sup>3</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 187.

<sup>4</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1967. С. 168.

<sup>5</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 189-190.

<sup>6</sup> Любимова Г.В. Возрастная символика в культуре... С. 76.

<sup>7</sup> Много Бог детей дает, да лишних не посылает / Сост. Р.П. Кучуганова. Новосибирск, 2011. С. 33.

<sup>8</sup> Там же. С. 34.

<sup>9</sup> Заговоры, собранные в Западной Сибири... С. 10; АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. Л. 2.

<sup>10</sup> ПМА, 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Русанова Т.В.

качеством природы) человека преобразовывали в «нормальное» (культурное) состояние. Печная заслонка как элемент печной конструкции принимала на себя ее семантику и использовалась в заговорах против блудливой скотины: «Корова была, с заслонки кормили, чтобы не уходила»<sup>1</sup>.

По мнению А.К. Байбурина, антропоморфный образ печи в восточнославянской традиции, с одной стороны, наделялся женской сутью, с другой – обозначал космос<sup>2</sup>. Терминология печной конструкции, фиксируемая у русских Алтая, также сходна с названием частей человеческого тела: цело, лоб, ноги. При строительстве русской печи устраивали чуть ниже уровня пояса хозяйки дома<sup>3</sup>: «Печки были глинобитные... Размер печки делали по хозяйке»<sup>4</sup>. В восточнославянском свадебном обряде устанавливался параллелизм между устьем печи и женским лоном. Например, печная заслонка (фото 63) или труба в контексте свадьбы связывалась с невинностью невесты. В Солонешенском районе жених после первой брачной ночи ездил с заслонкой по деревне<sup>5</sup>, в Красногорском районе на третий день свадьбы ломали «гувала» – столбик у печки<sup>6</sup>, а в Чарышском районе ломали печную трубу на крыше дома невесты: «Трубу ломали, лазили на крышу парни, им водку подавали»<sup>7</sup>. По мнению А.Ю. Майничевой, верования старожильческого населения Сибири, связанные с печью, имели языческую основу, тогда как российские переселенцы наделяли ее христианской символикой: в обращенную к комнате сторону печи они вставляли небольшую иконку Христа или Богородицы<sup>8</sup>. На Алтае такой разницы в символике печи не зафиксировано.

Матица – центральная балка, также имела феминную символику. Она разделяла избу на две половины: переднюю, где могли находиться только члены семьи и их ближайшие родственники, и заднюю – куда допускались *чужаки*. Особенно строго за этим следили старoverы: «Кыргызов не пускают дальше ма-

<sup>1</sup> ПМА. 2012. Чарышский район, с. Тулата, Вершинина Р.Ф.

<sup>2</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 195.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э. Постройки бухтарминских старообрядцев... С. 252; ПМА, 2004-2005, 2012, Чарышский, Шелаболихинский, Ельцовский районы.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО. 2002. Алтайский район, с. Куяча, Фефелов Я.Г.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Типикина М.К.

<sup>6</sup> АЛЭИ АГАО. 1999. Красногорский район, с. Березовка, Вальтер Н.П.

<sup>7</sup> ПМА, 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведева П.К.

<sup>8</sup> Майничева А.Ю. Русские Сибири: зодчество... С. 327.



тицы,.. кыргыз не может войти туда, где работает стряпуха»<sup>1</sup>. Согласно полевым и архивным материалам, в свадебном обряде старожилов и вятских переселенцев при сватовстве жених и сваты останавливались перед матицей, если их предложение принимали, то «*под матку садили*»<sup>2</sup>. У казаков сваха садилась в доме невесты под матицу, чтобы сватовство вышло удачным<sup>3</sup>. Такое размещение свахи (сватов), видимо, означало, что пришедшие встали на грань родства с хозяевами. В заговоре-отсушке матица олицетворялась с границей, преградой для магических сил: «Как ты, матушка-матица, во святой горнице лежишь *поперек* и так ихны слова шли бы поперек: не стрели бы, не плели бы ко мне»<sup>4</sup>. В слове матица получило семантическое развитие слово «мать» в значении основа, источник и причина<sup>5</sup>. Она сопоставима с внутренним женским половым органом – маткой, в которой происходит зарождение и развитие плода<sup>6</sup>. У русских Алтая в матицу вбивали крюк, на который вешали детскую кровать – зыбку (люльку). При строительстве дома под матку прятали деньги (мотив плодородия, в данном случае – достатка). Как и женская утроба, матица связывалась с потусторонним миром. Это свойство использовалось в лечении больных от испуга: «К бабушкам носили... все больше испуг был... И отливали... Я ее держу под чашкой на коленях под маткой»<sup>7</sup>. У старожилов считалось, что увидеть во сне матицу, отделившуюся от потолка – к смерти матери семейства<sup>8</sup>.

В восточнославянской традиции вертикальными границами между *женской* и *мужской* территорией, в представлениях крестьян, были крыша и подпол. Крыша осмысливалась как *женский* элемент жилища, как все части дома, имевшие отверстие<sup>9</sup>, что выразилось в представлении – если беременная женщина без благословения родителей мужа откроет отдушину в стене,

<sup>1</sup> АМАЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. Л. 32Б.

<sup>2</sup> АРГО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 26. Л. 11Б; АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район; ПМА, 2004, Чарышский район.

<sup>3</sup> Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 199-200.

<sup>4</sup> Заговоры, собранные в Западной Сибири... С.10.

<sup>5</sup> Варникова Е.Н. Мать и матица // История русского слова. Вологда, 2004. Вып. 2. С. 61.

<sup>6</sup> Мазалова Н.Е. Состав человеческий... С. 73.

<sup>7</sup> ПМА. 2003. Бийский район, с. Верх-Катунское, Жданов П.Г.

<sup>8</sup> Бардина П.Е. Быт русских сибиряков... С. 76.

<sup>9</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 208.

это грозит гибелью плода<sup>1</sup>. Столбы наделялись мужской сущностью<sup>2</sup>, что отражено в загадке: «Матрена едрена, сухой матвей прильнул к ней. Печка и стамечек (подпорка у полатей)»<sup>3</sup>. Перед печью на полу в кути прорубали люк для входа в подполье. У старообрядцев он мог располагаться в небольшом проеме между печью и стеной, его оборудовали в виде шкафа – «голубца», «голубчика», «рундучка». В некоторых домах с. Верх-Уймон Усть-Канского района Республики Алтай до сих пор сохраняются подобные конструкции голбчиков. В другом случае его делали в виде ящика у печи<sup>4</sup>. Бухтарминские старообрядцы на крышку голбчика складывали то, что считали нечистым и не могли внести в избу за матицу, близко к иконам. Сюда же садились те, кого хозяева не приглашали пройти в переднюю часть<sup>5</sup>. Таким образом, в горизонтальном плане женское и мужское пространство олицетворяли собой бинарную оппозицию низ/верх. Это нашло отражение в примете, служившей для определения пола будущего ребенка: «Беременной женщине говорили: «Покажи руку». Покажет женщина ладошкой книзу – мальчик, кверху – девочка»<sup>6</sup>.

*Женское* пространство повторяло представление о женщине как о *входе* в потусторонний, некультурный мир в связи с деторождением. Печная труба была своеобразным каналом общения с *другим* миром, использовалась при лечении *женских* болезней, в лечебных и любовных заговорах и гаданиях, в период магических действий она должна была быть открыта. После произнесения текста заговора нужно было дунуть или плюнуть в печь и на пол определенное количество раз<sup>7</sup>. Так при лечении от испуга полагалось налить воды, открыть печку, прочитав «молитву», бросить в воду уголек и читать заговор. Действие повторяли три раза, затем брали воду в рот, «перекусывали», умывали ребен-

<sup>1</sup> Герасимов Б. В долине реки Бухтармы... С. 94.

<sup>2</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 208.

<sup>3</sup> АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 28. Л. 39.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район; ПМА, 2005, Шелаболихинский район.

<sup>5</sup> Бломквист Е.Э. Постройки бухтарминских старообрядцев... С. 249.

<sup>6</sup> Много Бог детей дает... С. 41.

<sup>7</sup> Заговоры, собранные в Западной Сибири... С. 10; АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1 : Кытмановский район, 2001, с. Порошено, Титова М.Ф., 1922 г.р.; ПМА, 2001, 2003-2005, Кытмановский, Бийский, Чарышский, Солтонский, Шелаболихинский, Тогульский районы, Шемонаихинский район ВКО.

ка, давали ему попить этой воды, а оставшуюся воду наотмашь выплескивали в печь<sup>1</sup>. В Солонешенском районе, возвращаясь с похорон домой, заглядывали в печь, чтобы не бояться покойного<sup>2</sup>. В Целинном районе Алтайского края был зафиксирован интересный способ девичьего гадания на суженого: «Делали куклу мужского пола и кидали в печную трубу. Если кукла упадет головой к отверстию топки, значит жених будет близко, если ногами, то издалека»<sup>3</sup>. Ф.К. Зобнин отмечал, что в XIX в. человека, стоявшего во время свадебного ритуала у печного столбика, казаки считали знахарем и поили особенно усердно, чтобы не испортил свадьбу, не превратил жениха и невесту в оборотней-волков<sup>4</sup>. Также русские Алтая рассматривали порог как связующее звено с иным миром: «Через порог перешагиваешь, поминай бога»<sup>5</sup>. Повитуха хоронила в подполье под порогом плаценту младенца. Широко были распространены приметы, гласящие, что нельзя что-либо или кого-либо передавать через порог, иначе это не будет водиться в доме. Нельзя разговаривать через порог – поссоришься<sup>6</sup>.

Атрибуты *мужского* и *женского* пространства были оппозиционны по значению и соотносились как *культурное/природное*. Поэтому было принято выливать воду, которой мыли роженицу и новорожденного, как и воду, в которой мыли покойника, а так же сыпать землю с могилы на завалинку под святой угол или ассоциировавшийся с ним правый угол бани: «Как покрестют ребенка, воду в передний угол»<sup>7</sup>; «В карман землю и в правый угол дома с улицы, чтобы были здоровые. Обмывали хвощем из брюквы, воду в правый угол бани, с улицы, чтобы нечистая сила не ходила»<sup>8</sup>. В передний угол дома помещали и тело покойника в похоронном обряде. Таким образом, *природное* заключалось в *культурные* рамки и обезвреживалось. Терминология красного угла – «передний», «красный», «святой», «божий», «первый» –

<sup>1</sup> Много Бог детей дает... С. 38.

<sup>2</sup> Мотузная В.И. Похоронная обрядность населения... С. 289.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО. 2002. Целинный район, с. Бочкари, Алина Л.С.

<sup>4</sup> Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 209-210.

<sup>5</sup> АЛИК АГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. : Бийский район, 2003, с. Новиково, Золотухина П.Д., 1919 г.р.

<sup>6</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде... С.147.

<sup>7</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Туманово, Пушкарева Л.Ф.

<sup>8</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Очаковская П.О.

выражала положение мужчины в доме. На Алтае чаще употреблялся термин «передний» угол. По мнению А.К. Байбурина, в восточнославянской традиции бабий угол считался вторым, но не последним в доме<sup>1</sup>. Примечательно, что центры *мужской* и *женской* половин (красный угол и печь) располагались по диагонали, напротив друг друга. Тем самым противопоставлялись мужское и женское начала, но при этом они составляли содержание единого целого – *дома, мира*<sup>2</sup>.

В дворовой части также имелись *мужские* и *женские* помещения; в них находились орудия труда, одежда и т.д. В свободное время весной и летом мужчины собирались на улице, женщины – у ворот и на завалинке. Замужние женщины практически не покидали территорию усадьбы, исключение составляло время полевых работ. У кержаков в праздник женщины и мужчины собирались отдельными друг от друга компаниями, ходили по домам, где их угощали пивом<sup>3</sup>. Из старожилок только «полячкам» разрешалось собираться на улице для гуляний совместно с мужчинами. По сведениям М.В. Швецово́й: «Уличная жизнь в польских селениях была очень развита, что делало их похожими на российские и резко выделяло среди массы сибирских. В сибирских селах... каждый сидел возле своего дома, около которого иногда собирались лишь несколько человек ближайших соседей, и только молодежь *гуляла* и *играла* большой толпой; у «поляков» же, наоборот, население все собиралось большими группами: молодежь со всего села, парни, девушки, молодые замужние бабы и их мужья шли вместе на полянку»<sup>4</sup>. М.Н. Соболев также отмечал, что на праздники все возрастные группы «поляков» собирались вместе<sup>5</sup>.

В терминологии русских крестьян встречался ряд формул, построенных на соответствии *места* и статуса человека. Выражение «сидеть на беседе» имело значение «быть незамужней девушкой», «сидеть в кути», «сидеть за печным столбом», «сидеть

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 175.

<sup>2</sup> Там же. С. 153.

<sup>3</sup> Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев... С. 164; ПМА, 2005, Шелаболихинский район.

<sup>4</sup> Щеглова Т.К. Очерки по сельской архитектурно-застройной среде... С.152.

<sup>5</sup> Соболев М.Н. Русский Алтай... С. 60.

у окна» – «удел бабы»<sup>1</sup>. Действия девушки с момента полового созревания направлены к дверям, к воротам, во внешнее пространство<sup>2</sup>. Девичьи игры у русских Алтая (без участия парней) в весенне-летний период проходили на открытом воздухе, в роше, на лугу. Многие девичьи гадания также направлены во внешнее пространство: кидали валенки через ворота, пускали венки по воде: «Гадали немного, девчѣнки собирались... Выходили на улицу, пимы кидали, кто подберѣт»<sup>3</sup>; «Молодые незамужние девушки на рождество гадали на женихов. Кидали валенки через забор в какую сторону носок показывает там суженый живѣт»<sup>4</sup>. По мнению Я.В. Чеснова, ритуально бездомный статус девушки нес в себе смутное указание на ту эпоху в жизни человечества, когда дома ещё не было<sup>5</sup>. Вероятнее, что старожилы и переселенцы Алтая воспринимали девичий статус, не столько как бездомный, сколько как переходный. В свадебном обряде старожилы Алтая место невесты находилось за занавеской, в бабьем углу или за печным столбом. На «заручении» дружка вел жениха и невесту в кути и садил на лавку за занавесь; во время девичника жених выводил невесту из кути<sup>6</sup>. В свадебном фольклоре старожилы место невесты в кути – на лавочке<sup>7</sup>. Ее ритуально отмеченный путь – из бабьего угла в красный угол<sup>8</sup>. Положение в пространстве являлось маркирующим элементом статусного состояния женщины и мужчины. Замужняя женщина ритуально, фактически и в представлениях была связана с домом. Итак, место ребѣнку отводилось в кути рядом с матерью, девушке – вне дома, а замужней женщине – «за печным столбом» (круг замкнулся). Только последнее располагалось уже не в родительском, а в доме мужа. Поэтому девочка воспринималась как непостоянный элемент отцовской семьи: «отрезанный ломоть», «чужой товар». В этом случае, женщина – элемент непостоянный, в от-

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 169, 178.

<sup>2</sup> Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 301.

<sup>3</sup> ПМА. 2003. Бийский район, с. Шебалино, Иовбак Г.Т.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО. 2002. Целинный район, с. Бочкари, Алина Л.С.

<sup>5</sup> Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии... С. 301.

<sup>6</sup> Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков»... С. 187; Гуляев С. Этнографические очерки... С. 28; Зобнин Ф.К. Свадебные обряды и обычаи... С. 203-202.

<sup>7</sup> Белослюдов А.Н. Свадебный ритуал «каменщиков»... С. 187; Швецова М. Из поездки в Ридерский край... С. 25.

<sup>8</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях... С. 174.

личие от мужчины. Этапы его социализации проходили в рамках отцовской семьи. Девушка должна была создать свой домашний очаг за ее пределами. Данные представления были характерны и для русских других районов Сибири<sup>1</sup>.

Важно рассмотреть положение женщины и мужчины относительно друг друга в пространстве. У русских Алтая за столом мужчины рассаживались по правую сторону, женщины – по левую. Дольше всего такая схема рассадки сохранялась в ритуальной, например, поминальной трапезе<sup>2</sup>. В церкви и старообрядческой молельне мужчины также располагались с правой стороны от входа, а женщины – с левой<sup>3</sup>: «В церкви: слева – женщины, справа – мужчины»<sup>4</sup>. У староверов Солонешенского района: «Мужчины стояли справа, младшие стояли впереди, женщины налево»<sup>5</sup>. Старообрядцы Усть-Коксинского района до сегодняшнего дня строго придерживаются данного правила<sup>6</sup>. При этом положение детей определялось вне этих зон. В первом случае они ели за отдельным столом, а во втором – стояли впереди, перед алтарём, что говорит об их ещё не определённом окончательно статусе. В то же время ребенок большую часть времени проводил в «женской» части дома – в кути. Левая сторона ассоциировалась с женским началом, а правая – с мужским. Существовала примета для определения пола будущего ребенка: ребенок в правом боку – мальчик, в левом – девочка; «Если у замужней женщины забьется в правом боку, у нее родится мальчик; если в левом – родится девочка»<sup>7</sup>. Полевые материалы показывают, что данная примета была довольно распространенной в селах Алтайского края. У старожилов Алтая мужчины завязывали пояс на правую сторону, женщины – на левую<sup>8</sup>.

Левая сторона в русской культуре имеет неоднозначное значение. В одном случае, это зона жизни, место расположения

<sup>1</sup> Красноженова М.В. Ребёнок в крестьянском быту... С. 12.

<sup>2</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>3</sup> Новоселов А. Указ. соч. С. 6; ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Петропавловский район, с. Антоньевка, Белгородских А.И.

<sup>5</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Топольное, Зиновьева Ф.Ф.

<sup>6</sup> ПМА, 2013, Усть-Коксинский район РА, с. Верх-Уймон, Кононова Е.М.

<sup>7</sup> Герасимов Б. Указ. соч. С. 92.

<sup>8</sup> Клокова Л.И., Корникова Л.В. Комплексы традиционной одежды... С. 183.

сердца человека, в свадебном обряде невесту садили по левую руку от жениха, рядом с сердцем; «В церковь едут вместе невеста на свадьбе по левую руку от жениха, у сердца»<sup>1</sup>; и на утро после первой брачной ночи, демонстрируя следы «честности» невесты, «свашка» проводила ее «по левую руку от жениха»<sup>2</sup>. В другом случае, лево приобретает негативную окраску: «ходить налево» – изменять, «левачить» – выполнять нелегальную работу.

В то время, как *право* всегда трактовалось со знаком плюс: *правый* – поступающий верно, так же *правда*, *православие* и т.д. Традиционно *правильное*, удачное начало любого дела связывалось с правой стороной, например, во время свадебного обряда жених брал невесту за правую руку<sup>3</sup>: «Под венцом... Под ноги кидали платок или полотенце, жених и невеста наступали на него правой ногой»<sup>4</sup>. Так же у старообрядцев Уймонской долины было зафиксировано представление о необходимости все делать через правое плечо, черпать воду, подавать предметы, разворачиваться и т.д.

У старообрядцев существовала и иная схема расположения в пространстве женщины по отношению к мужчине. Во время поминальной трапезы за *первый* стол садились мужчины, а уже после – женщины. Кержаки соблюдали такой порядок и в повседневной трапезе. По свидетельству Г.Д. Гребенщикова у бухтарминских старообрядцев, в церкви мужчины становились впереди у алтаря, а женщины – у порога<sup>5</sup>. Такая ориентация говорит о приоритете мужчины по отношению к женщине как первого контактирующего с *культурными* предметами – стол, алтарь. Эти ассоциации укладываются в систему основных оппозиционных признаков, традиционных для славянской культуры: *женский/мужской*, *левый/правый*, *младший/старший*, *нижний/верхний*, *смерть/жизнь* и т.д.<sup>6</sup> Семантика пространства и языка отразила восприятие положения полов: слово мужчины всегда *правое*, *первое*, *определяющее*. Вообще, русский язык чётко прописывает

<sup>1</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Сибирячиха, Голованова А.С.

<sup>2</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Березовка, Тюхпивка М.Е.

<sup>3</sup> АЛЭИ АГАО, 2000, Солонешенский район, с. Топольное, Архипова А.С.

<sup>4</sup> АЛЭИ АГАО, 1999, Красногорский район, с. Красногорское, Силкина А.Д.

<sup>5</sup> Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди...

<sup>6</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151.

положение замужней женщины: она располагается *за мужем*. Если учесть, что семья это ещё и хозяйственная единица, то мужчина-хозяин отвечает за её внешнее пространство, а женщина-хозяйка – за внутреннее.

На рубеже 20-30-х годов XX в. гендерное разделение бытового пространства у русских Алтая практически утрачивается, до середины XX в. оно сохранялось, в основном, у староверов. Информанты, рожденные в этот период времени, имеют слабые представления на данный счет, особенно переселенцы, хотя гендерная семантика пространства сохраняется в ряде элементов обрядов жизненного цикла.

Таким образом, гендерная символика пространства в традиции русских Алтая повторяла представления о соотношении «женского» и «мужского» как внутреннего/внешнего, левого/правого, младшего/старшего, природного/культурного и выражала приоритет мужского по отношению к женскому. При этом ритуальное значение и женской, и мужской частей дома и их атрибутов имели важное значение. Элементы мужского и женского пространства были оппозиционны по значению, но составляли содержание единой системы.

\* \* \*



## Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать ряд заключений, характеризующих женщину и мужчину в традиционной культуре русского населения Алтая и трансформацию гендерных стереотипов и социальных практик второй половины XIX – первой половины XX в.

В прокреативной сфере можно выделить в качестве структурирующего и наиболее устойчивого элемента восприятие деторождения как Богом данной функции человека, явление одновременно сакральное и обыденное. От успешности реализации фертильной функции зависел социальный статус и мужчины, и женщины. Представления о поре благоприятной для начала репродукции влияли на воззрения об оптимальном возрасте вступления в брак. Практики продуцирующей магии, пронизывавшие свадебную и календарную обрядность русских старожилов и переселенцев Алтая активно существовали вплоть до 30-40-х гг. XX в. Сакральное значение символики плодородия в текстильных изделиях в большей степени было утрачено к рубежу XIX-XX вв., хотя ее использование сохранялось староверами до середины XX в. Большую роль в картине мира русских Алтая играло православное учение о деторождении, определявшее контрацепцию и искусственное прерывание беременности как великий грех. Особой радикальностью взглядов на этот счет отличались староверы. Устойчивость данных стереотипов не мешала женщинам в 20-40-е гг. XX в. перевести искусственное прерывание беременности из разряда средств скрыть нежелательную беременность в инструмент регуляции числа деторождений. Это было связано с ослаблением религиозной морали, включением женщины в производственный процесс коллективного хозяйства, сокращением числа большесемейных коллективов. В первые десятилетия советской власти традиционное восприятие многодетности как нормы сильно пошатнулось. Сокращение числа деторождений оправдывалось тяжелыми условиями воспитания в условиях коллективного хозяйства и послевоенного времени.

В представлениях русских Алтая продуцирующая способ-

ность женщины как *природный* процесс должна была заключаться в культурные рамки, олицетворением которых являлись: регламентация ее поведения во время месячных, беременности и сорока дней после родов, ритуальное очищение новорожденного и роженицы, крещение ребенка, брачный союз с женщиной. Месячная и родильная нечистота женщины также ассоциировалась со смертью, наделялась хтонической сущностью. Представления о *нечистоте* женщины можно отнести к числу базовых и довольно устойчивых стереотипов, наиболее развитых у старообрядцев. Традиционные хозяйственные запреты, соблюдавшиеся в период реугул, в 30-40-е гг. XX в. стали сводиться к ограничению ее участия в физически тяжелых работах вследствие антирелигиозной кампании, включения женщины в общественное производство и ликвидации больших семей. В это же время происходило становление новых взглядов на деторождение как личное дело женщины. Великая Отечественная война сильнее всего сказалась на ослаблении представлений о браке как обязательном условии деторождения. Женщины, которым в результате демографического перекоса не удалось примерить на себя роль жены, старались реализовать роль матери.

Родители и ребенок в представлениях русских Алтая имели сакральную связь. Материнская любовь считалась особенно сильной и априорной, отцовские чувства могли конструироваться через ритуальные практики. Потеря матери представлялась большим горем для ребенка, чем утрата отца. Символика материнства наделялась витальной энергией, способной исцелять и блокировать опасность. В народном сознании большую роль играли родительские санкции, направлявшие жизненную энергию ребенка. Степень заботы о детях во многом зависела от хозяйственного фактора. Функции, связанные с деторождением, уходом и воспитанием детей считались преимущественно *женскими*, вследствие чего отцовский образ отличался отстраненностью. Он олицетворял страх и кару, хотя повседневное применение наказания чаще осуществляла мать. Родители считались ответственными за поведение детей перед Богом и обществом. В основе воспитания лежали религиозные нормы и уважение к старшим, особенно к родителям. Более мягкие методы его осу-

щества отмечались у «рассейских» и «поляков». Введение системы дошкольных учреждений в 1920-е гг. воспринималось селянами насторожено, хотя ее слабая развитость до конца исследуемого периода не могла кардинально повлиять на традиционную систему ухода за детьми и их воспитания.

Брак являлся обязательным этапом нормального жизненного сценария каждого человека, который переводил его в новую социовозрастную группу. Люди, не заключившие брачный союз в установленное традицией время, вызывали осуждение односельчан. Ярче всего это проявлялось в отношении женщин; не вышедшая замуж девушка считалась «старой девой» в среде переселенцев к двадцати годам, «засиделой» – к двадцати пяти – у православных старожилов. Для мужчин верхняя возрастная граница *желательной* женитьбы была схожей, хотя в данном вопросе не фиксируется столь структурированной системы взглядов. Во второй половине XIX - первой трети XX в. почти половина женихов были в возрасте восемнадцати-двадцати лет, а больше половины невест – шестнадцати-двадцати лет. В 1930-е гг. под влиянием коллективизации возраст вступления в брак увеличился, возросла доля брачующихся двадцати-двадцати пяти лет, особенно мужчин. В послевоенный период брачный возраст растянулся, возросло число вступающих в брак до двадцати и после тридцати лет.

Наиболее значимым стереотипом брачного выбора русских Алтая был принцип соразмерности партии, не должно было быть большой разницы в возрастном, этническом, конфессиональном, этнокультурном и материальном планах, в противном случае семейная жизнь будет несчастливой. Выбор невесты/жениха считался делом семейным, приоритет брачного выбора в дореволюционное время принадлежал родителям, прежде всего отцу. Бергалы менее всего считались с мнением детей, мягче в этом отношении были нравы «поляков» и бухтарминцев. В ходе выбора учитывали *породу*, характер, хозяйственность и внешний облик партнера, особенно девушки. Как правило, заключение неравного брака происходило в случае обладания партнера с более высоким статусом каким-либо изъяном. Старожилы лояльнее относились к союзу мужчины, чем женщины с представителем

другой этнографической группы. Социально-экономические, политические и демографические изменения советского времени смягчили отношение к межэтническим и межконфессиональным бракам и устранили предубеждение к союзам между представителями разных этнокультурных групп. Из-за демографического перекоса в послевоенное время усилилась конкуренция между невестами, к мужчинам стали предъявлять меньше требований, в поле брачного выбора чаще включались женихи, традиционно считавшиеся *вторым сортом*: вдовцы, разведенные, калеки.

В ходе свадебного обряда осуществлялся переход девушки и парня в новый статус, во взрослую социовозрастную группу. Это происходило через символическую *смерть* старого состояния – молодежного, и *рождение* нового – взрослого, что особенно отчетливо прослеживается в образе невесты, поскольку она совершала еще и переход в новый род. Приобретение статуса супругов начиналось с момента венчания (свода у староверов). Для невесты в этом плане был очень значим этап замены прически и головного убора с девичьих на женские, который совершался, чаще всего, после венчания. Переходный статус молодых сохранялся около года, обычно до рождения первого ребенка, прежде всего – девочки. В первой трети XX в. шла утрата сакрального значения элементов свадебного обряда, которую подхлестнула коллективизация. Для 1930-1940-х гг. характерно обозначение заключения брака и нового статуса через привод невесты в дом жениха, благославление родителей, трапезу с ними и совместную ночевку молодых.

Супруги воспринимались как единое, неделимое целое, скрепленное сакральной связью. Женщине традиция отводила роль вedomой по отношению к мужчине, но возлагала на нее большую ответственность, в том числе за лад в семье. Жена представлялась продолжением, производной от мужа. Она должна была уважать и почитать супруга, повиноваться ему. В то же время муж должен был стать другом и опорой женщины. Довольно обыденным, хоть и нежелательным, *способом воспитания* супруги считалось применение физической силы, особенно у кержаков и бергалов, наиболее мягкое отношение к женщине отмечено у «поляков». Жестоко каралось публичное непослу-

шание, измена или оскорбление мужа женой. В последние десятилетия исследуемого периода можно говорить о постепенном смягчении супружеских взаимоотношений, чему способствовали распространение свободы брачного выбора, экономическая самостоятельность молодых людей, возможность развода и т.д. Традиционно брак, даже сводный, воспринимался как явление нерушимое, поэтому развод считался грехом и позором. В дореволюционный период данные представления подкреплялись законодательством и религиозными канонами. В исключительных случаях общество могло санкционировать раздельное проживание супругов. Развод в первую очередь был ударом по репутации женщины, «отходки» и «брошенки» могли пополнять ряды сельских маргиналов. Юридическая возможность расторжения брака, антирелигиозная кампания, включение женщины в общественное производство в первые десятилетия советской власти, сделали развод вполне реальным явлением в селах Алтая, постепенно смягчалось и отношение к нему.

Представления о любви имели амбивалентный характер: с одной стороны, она воспринималась как ценная, воскрешающая сила, с другой, как разрушительная, болезнь, поражающая внутренние органы человека. В народных представлениях духовная и телесная любовь были сопряжены. Даже при условии добровольного вступления в брак, часто любовь как критерий выбора партнера оттеснялась на задний план необходимостью иметь в доме хозяина или хозяйку. Следует отметить, что в середине XX в. ситуация мало изменилась, поскольку сохранялась позиция брака как средства приспособления женщин и мужчин к жизни в сельской среде. Нужно отметить амбивалентный характер и стереотипов сексуальности: сексуальная жизнь представляла одновременно явлением естественным, любезным и в то же время грешным. Регламентация сексуального поведения осуществлялась традицией и религиозными нормами, поэтому в 20-30-е гг. XX в. в связи с антирелигиозной политикой ряд ограничивавших ее представлений стал утрачивать актуальность; это слабо коснулось староверов. Внебрачные связи маркировались не только как девиантное поведение человека, но и как животное, не ограниченное культурными рамками, движение, дорога из установ-

ленной браком системы сексуальной жизни. К добрачным связям относились несколько мягче, чем к супружеской измене. Женское сексуальное поведение контролировалось и оценивалось строже мужского. В первой трети XX в. контроль внебрачных связей из категории общественной превращалась в частную. Людям, сексуальное поведение и внешний облик которых выбивались из традиционных представлений о женственности и мужественности, приписывался статус *полумужички* и/или *двуснастной*.

Тело как *природная* данность нуждалось в *культурных* рамках – одежде. Стереотип о необходимости скрывать тело от посторонних глаз ярче всего проявлялся во внешнем облике замужней женщины детородного периода. В то же время нагота наделялась плодородием, жизненной силой, космизмом. Стереотип о грешности тела был сильно развит у старообрядцев, они дольше всего сохраняли традиционный костюм, который скрывал тело за счет трапецевидного силуэта и многослойности. При этом в сарафанном комплексе акцентировалась пышность на груди и бедрах женщины. В силуэте костюма переселенок и православных старожилок талия была более выделена, одежда не так маскировала фигуру, прослеживалось влияние города. Замужней женщине запрещалось показываться с непокрытыми волосами, особенно у кержаков. Скрывание волос символизировало ее подчиненность мужу. С 20-х гг. XX в. под влиянием антирелигиозной политики и городской моды одежда становится менее закрытой, стала уходить традиционная символика одежды и прически.

Концепт красоты ассоциировался со здоровьем, сексуальной силой и способностью к деторождению. Ее признаками являлись белая кожа с румянцем и без изъянов, алые губы, густые русые волосы, гармоничные, некрупные черты лица, богатый костюм. Этнокультурная принадлежность русских Алтая влияла определенным образом на существовавшие стереотипы об эталонах внешнего облика, некоторые ее элементы становились маркерами представителя группы: усы для казака, борода для старовера, яркий наряд с обилием украшений для полячек. Зависимость тона и цветовой гаммы костюма от возраста его владельца: чем моложе, тем ярче и пестрее, чем старше, тем сдержаннее – сохранялась на протяжении всего изучаемого времени. Внешний вид челове-

ка являлся маркером его гендерного, социовозрастного, имущественного статуса. Его изменение в советские годы, особенно у женщин, воспринималось старшим поколением негативно.

Функция управления семьей и обществом официально предписывалась мужчине, хотя и безусловно. Он являлся полномочным представителем всей семьи. Женщина могла занять место *хозяина* дома, т.е. взять на себя мужскую роль, только в случае крайней необходимости. Авторитет женщины в обществе мог строиться на ее организаторских способностях, волевых качествах, материальном благосостоянии, а также религиозных знаниях и безупречной репутации. Существовало разделение властных полномочий между хозяином и хозяйкой дома, каждый из них управлял членами семьи своего пола в собственной сфере трудовой деятельности. Прийдя в большую семью, женщина воспринималась не хозяйкой дома, а рабочей единицей, которая должна подчиняться не только мужу, но и его родителям. Представления о хозяйине и хозяйке имели сложную, иерархическую систему, зависели от социовозрастной группы, к которой принадлежали мужчина и женщина, накопленного авторитета. На фоне распада больших семей, участвовавших семейных выделов в первой трети XX в., усилились лидерские позиции женщины. При этом, еще в 20-30-е гг. XX в. крестьяне относились отрицательно к участию женщин в общественном управлении и производстве. Пропагандируемый в советское время образ раскрепощенной женщины стал приживаться к концу исследуемого периода.

Традиционная система гендерного разделения труда у русских Алтая и связанные с ним стереотипы имели достаточно структурированный характер. Она выстраивалась по формуле «баба - в доме, мужик – в пригоне». Хозяйственные обязанности женщины были связаны в первую очередь с домом, *внутренним* миром семьи, а мужчины – с *внешним* миром – обществом. Овладение трудовыми навыками и выполнение хозяйственных обязанностей ребенком, особенно девочкой, считалось гораздо важнее получения школьного образования. В случае необходимости считалось нормальным женщине выполнять мужские трудовые функции, мужчине же делать *бабью* работу считалось зазорным. Гендерное разделение труда в малой семье было более гибким,

чем в большой. Социально-экономические изменения советского времени лишь усилили представление об универсальности женского труда, практически не изменив стереотипа о запрете феминизации мужских хозяйственных функций.

Хозяйственная деятельность русских Алтая регламентировалась различными культурными и религиозными предписаниями, таким образом происходила ритуализация повседневной жизни. Следует отметить как наиболее устойчивые запреты, связанные с работой в дни религиозных праздников и воскресенье. Они касались как мужских трудовых занятий, так и женских. Многие стереотипы, структурировавшие хозяйственную деятельность крестьян и переводившие ее из обыденной сферы в сакральную утратились, вероятнее всего в 30-40-е гг. XX в. Поскольку они тесно переплетались с религиозными представлениями, большой урон им нанесла антирелигиозная кампания, а работа в коллективном хозяйстве часто не позволяла сохранить традиционный ритм хозяйственной жизни. До конца исследуемого периода сохранялась регламентация такой мужской сферы деятельности, как строительство. Из женских занятий больше всего было правил в отношении приготовления пищи и одежды, особенно обрядовой.

Культурно преобразованное пространство (дом, усадьба, село) в традиционной культуре русских Алтая структурировалось по линии *мужское-женское*. *Женской* частью дома на Алтае считалась печь и пространство перед ней – «куть» – *бабий угол*. *Мужской* частью избы были «передний» или «красный» угол и сторона от него к порогу. Гендерная семантика бытового пространства повторяла представления о соотношении *женского* и *мужского* как *внутреннего/внешнего, левого/правого, младшего/старшего, природного/культурного* и выражала приоритет *мужского* по отношению к *женскому*. При этом ритуальное значение и *женской*, и *мужской* частей дома и их атрибутов имели важное значение. Элементы мужского и женского пространства были оппозиционны по значению, но составляли содержание единой системы. На рубеже 20-30-х гг. XX в. гендерное разделение бытового пространства у русских Алтая практически утрачивается, особенно у переселенцев, хотя гендерная семан-



тика пространства сохранилась в ряде элементов обрядов жизненного цикла. Следует отметить, что наибольшая сохранность традиционных гендерных стереотипов и социальных практик отмечена у староверов до конца исследуемого периода, особенно в селах, где сохранялась действующая религиозная община.

Таким образом, можно заключить, что гендерные стереотипы русских Алтая во многом складывались под влиянием православия и при сохранении общерусской и восточнославянской основы имели специфику в зависимости от этнокультурной принадлежности их носителей. Олицетворение мужчины с миром *культуры*, а женщины с миром *природы* являлось основой гендерных стереотипов в традиционной русской культуре. Во второй половине XX в. традиционные представления русских крестьян Алтая претерпевали изменения под влиянием политических, социальных, культурных, экономических и демографических процессов, происходивших в это время в стране. Этапом их наиболее активной трансформации стали 30-40-е гг. XX в., а самыми значимыми факторами, обусловившими их изменение, – антирелигиозная кампания, коллективизация, особенно непосредственное включение в процесс общественного производства женщин и Великая Отечественная война.

## Список сокращений

АЛИК АГПУ – Архив Лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета.

АЛЭИ АГАО – Архив Лаборатории этнокультурных исследований г. Бийска и сопредельных территорий Алтайской государственной академии образования.

АМАЭ – Архив Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера).

АОАБ – Архивный отдел администрации г. Бийска.

АРГО – Архив Русского географического общества.

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.

БКМ – Бийский краеведческий музей имени В.В. Бианки.

ВКО – Восточно-Казахстанская область.

ГААК – Государственный архив Алтайского края.

ГАГУ – Горно-Алтайский государственный университет.

ГАРА – Государственный архив Республики Алтай.

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.

ГАТО – Государственный архив Томской области.

ЖС – Живая старина.

ЗСОИРГО – Записки Западно-Сибирского отделения Императорского русского географического общества.

ЗИРГО – Записки Императорского русского географического общества.

ЗСОИРГО – Западно-Сибирское отделение Императорского русского географического общества.

ЗСПЗСОРГО – Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отделения русского географического общества.

ИАЭ СО РАН – Институт археологии и этнографии сибирского отделения Российской академии наук.

МАЭ – Музей антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера).

МИ РГПУ – Музей истории Российского государственного педагогического университета.

ОРРНБ – Отдел рукописей Российской государственной национальной библиотеки.

ПМА – полевые материалы автора.

ПМЯ – полевые материалы Л.А. Явновой.

РА – Республика Алтай.

РГИА – Российский государственный исторический архив.

РЭМ – Российский этнографический музей.

СЭ – Советская этнография.

ТГУ – Томский государственный университет.

ШИКМ – Шемонаихинский историко-краеведческий музей.

ЭО – Этнографическое обозрение.

## Приложения

Таблица 1

Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1856-1859 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Возраст жениха</i>	<i>Сибирячиха</i>	<i>Майма</i>	<i>Боровское</i>	<i>Колывань</i>	<i>В среднем</i>
18-20	63,8	60	37,7	50	52,9
21-25	28,8	18	28,3	23	24,5
26-30	4,7	8	9,4	9	7,8
31-35	0	4	11,3	2,8	4,5
36-40	0	4	7,5	5	4,1
41-45	2,7	2	3,8	2,7	2,8
46-50	0	4	0	2,5	1,6
51 и выше	0	0	2	5	1,8
<i>Возраст невесты</i>	<i>Сибирячиха</i>	<i>Майма</i>	<i>Боровское</i>	<i>Колывань</i>	<i>В среднем</i>
До 18	10,9	20	1,9	13,3	11,5
18 - 20	63,6	46	45,3	40	48,7
21-25	15,2	20	47,2	26,7	22,7
26-30	0	8	1,9	6,7	4,1
31-35	0	2	0	6,7	2,1
36-40	0	2	0	0	0,5
41-45	0	2	3,8	0	1,4
46-50	0	0	0	2,1	0,5
51 и выше	0	0	0	0	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 4. Д. 14. Л. 32-40; Св. 17. Д. 53. Л. 114-118; Д. 65. Л. 26-31, 56-61.

Таблица 2

Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1865-1867 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Возраст жениха</i>	<i>Антоньевка</i>	<i>Майма</i>	<i>Кытманово</i>	<i>Киприно</i>	<i>В среднем</i>
18-20	51,3	41,8	50	46,47	47,4
21-25	28,2	31,3	29,16	32,39	30,3
26-30	5,1	10,4	4,16	5,6	6,3
31-35	5,1	10,4	4,16	1,4	5,3
36-40	0	4,5	0	4,22	2,2
41-45	5,1	0	0	4,22	2,3
46-50	2,6	1,5	0	1,4	1,4
51 и выше	2,6	1,5	8,32	2,81	3,8
<i>Возраст невесты</i>	<i>Антоньевка</i>	<i>Майма</i>	<i>Кытманово</i>	<i>Киприно</i>	<i>В среднем</i>
До 18	15,4	28,4	20,8	14,1	19,7
18-20	53,8	31,3	37,5	43,7	41,6
21-25	17,9	17,9	29,2	22,5	21,9
26-30	5,1	7,5	0	8,5	5,3
31-35	2,6	4,5	4,2	2,8	3,5
36-40	0	1,5	0	2,8	1,1
41-45	0	1,5	0	0	0,4
46-50	2,6	0	0	1,4	1
51 и выше	0	0	4,2	2,8	1,7

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 6. Д. 24. Л. 152-165; Св. 22. Д. 82. Л. 20-24; Оп. 2. Св. 2. Д. 4. Л. 228-238; Оп. 4. Св. 5. Д. 72. Л. 40-48.

Таблица 3

**Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1874-1876 гг. (%)<sup>1</sup>**

<i>Возраст женщин</i>	<i>Антоньевка</i>	<i>Касмалинское</i>	<i>Баяво</i>	<i>Тогульское</i>	<i>В среднем</i>
18 - 20	44	48,27	17,24	65,71	43,8
21-25	36	34,48	27,58	14,28	28,1
26-30	12	6,89	17,24	2,85	9,7
31-35	8	10,34	13,79	2,85	8,7
36-40	0	0	17,24	5,71	5,7
41-45	0	0	3,44	8,57	3
46-50	0	0	3,44	0	1
51 и выше	0	0	0	0	0
<b>Возраст невесты</b>	<b>Антоньевка</b>	<b>Касмалинское</b>	<b>Баяво</b>	<b>Тогульское</b>	<b>В среднем</b>
До 18	12,5	17,9	13,8	31,4	18,9
18 - 20	58,3	25	34,5	25,7	35,9
21-25	29,2	46,4	24,1	28,6	32,1
26-30	0	7,1	27,6	8,6	10,8
31-35	0	0	0	5,7	1,4
36-40	0	3,6	0	0	1
41-45	0	0	0	0	0
46-50	0	0	0	0	0
51 и выше	0	0	0	0	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф.144. Оп.2. Св. 6. Д. 35. Л. 31-38; Оп.5.Св. 32. Д. 103. Л. 42-49; Св. 38. Д. 139. Л. 34-41; Св. 49. Д. 188. Л. 173-183.

Таблица 4

Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1885-1896 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Возраст жениха</i>	<i>Солонешное</i>	<i>Касмала</i>	<i>Киприно</i>	<i>Чистюньское</i>	<i>В среднем</i>
18 - 20	77,8	45	29,78	47,61	50
21-25	13,9	10	36,17	30,15	22,55
26-30	0	15	27,65	9,52	13
31-35	5,6	10	0	9,52	6,3
36-40	0	15	0	1,58	4,1
41-45	2,8	0	2,12	0	1,2
46-50	0	5	2,12	0	1,8
51 и выше	0	0	4,25	0	1
<i>Возраст невесты</i>	<i>Солонешное</i>	<i>Касмала</i>	<i>Киприно</i>	<i>Чистюньское</i>	<i>В среднем</i>
До 18	41,7	15	6,4	23,8	21,7
18 - 20	36,1	55	44,7	50,8	46,6
21-25	16,7	10	29,8	17,5	18,5
26-30	2,8	10	10,6	3,2	6,6
31-35	2,8	5	6,4	1,6	3,9
36-40	0	5	0	1,6	1,6
41-45	0	0	0	0	0
46-50	0	0	0	0	0
51 и выше	0	0	2,1	0	0,5

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 2. Св. 4. Д. 16. Л. 144-158; Св. 21. Д. 217. Л. 406-413; Оп. 4. Св. 5. Д. 72. Л. 40-48; Оп. 5. Д. Св. 36. 128. Л. 210-227.

Таблица 5

## Разница в возрасте венчавшихся на Алтае (%)

<i>Год</i>	<i>Старше женых</i>	<i>Старше невеста</i>
1856-1859 гг. <sup>1</sup>	56	24,2
1865-1868 гг. <sup>2</sup>	54,7	27,4
1874-1876 гг. <sup>3</sup>	66,4	21,5
1885-1896 гг. <sup>4</sup>	66,9	20,9

Таблица 6

Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1925 - 1926 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Возраст женщины</i>	<i>Чарышский район</i>	<i>Солтонский район</i>	<i>Шелаболихинский район</i>	<i>В среднем</i>
До 18	0	0,4	1,6	0,7
18 - 20	55,3	66	49,2	56,8
21-25	31	25,7	32,4	29,8
26-30	3	2,3	8,1	4,5
31-35	3,3	2,3	3,9	3,1
36-40	3,1	0,8	1,3	1,7
41-45	1,3	0,4	1	0,9
46-50	1	0	1	0,6
<b>51 и выше</b>	<b>2</b>	<b>1,5</b>	<b>1,6</b>	<b>1,7</b>

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1926г.; Органы ЗАГС Чарышского района. Актовые записи о браке Чарышского сельского совета Чарышского района за 1925-1926 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1925 г.

продолжение таблицы Таблица 6

<i>Возраст невесты</i>	<i>Чарышский район</i>	<i>Солтонский район</i>	<i>Шелаболихинский район</i>	<i>В среднем</i>
До 18	23,5	27,5	12	21
18 - 20	42,9	56,2	57,3	52,1
21-25	24,6	9,4	18,1	17,4
26-30	5	4,2	7,1	5,4
31-35	2,5	1,1	2,3	1,9
36-40	1,3	0,4	1	0,9
41-45	1	0,8	0,6	0,8
46-50	0,5	0,4	1	0,6
<b>51 и выше</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0,6</b>	<b>0,2</b>

(Footnotes)

- <sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 4. Д. 14. Л. 32-40; Св. 17. Д. 53. Л. 114-118; Д. 65. Л. 26-31, 56-61.
- <sup>2</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 6. Д. 24. Л. 152-165; Св. 22. Д. 82. Л. 20-24; Оп. 2. Св. 2. Д. 4. Л. 228-238; Оп. 4. Св. 5. Д. 72. Л. 40-48.
- <sup>3</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 2. Св. 6. Д. 35. Л. 31-38; Оп. 5. Св. 32. Д. 103. Л. 42-49; Св. 38. Д. 139. Л. 34-41; Св. 49. Д. 188. Л. 173-183.
- <sup>4</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 2. Д. 16. Л. 144-158; Д. 217. Л. 406-413; Оп. 4. Д. 72. Л. 40-48; Оп. 5. Д. 128. Л. 210-227.



Таблица 7

**Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1928-1930 гг. (%)<sup>1</sup>**

<b>Возраст женщины</b>	<b>Тогульский р-н</b>		<b>Солтонский район</b>		<b>Шелаболихинский район</b>		<b>В среднем</b>
18 - 20	54,4		62,9		46,4		54,6
21-25	30,9		25,7		43,2		33,3
26-30	2,9		8,6		3		5,2
31-35	1,5		2,9		2		2,1
36-40	1,5		0		2,05		1,17
41-45	1,5		0		2,04		1,17
46-50	1,5		0		1,02		0,83
51 и выше	5,9		0		0		1,9
<b>Возраст невесты</b>	<b>Тогульский р-н</b>		<b>Солтонский район</b>		<b>Шелаболихинский район</b>		<b>В среднем</b>
До 18	1,5		0		1		0,8
18 - 20	58,8		88,6		75,2		74,2
21-25	29,4		2,9		20,6		17,9
26-30	0		2,9		1		1,3
31-35	1,5		5,7		1		2,7
36-40	2,9		0		0		1
41-45	0		0		2		1
46-50	0		0		0		0
51 и выше	4,4		0		0		1,5

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского совета Солтонского района за 1929 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топтушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1928-1930 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1928-1930 гг.

Таблица 8

Возраст вступивших в брак в селах Алтая в 1933-1935 гг. (%)<sup>1</sup>

Возраст женщины	Тогульский район		Солтонский район		Шелаболихинский район		В среднем
	район	район	район	район	район	район	
18 - 20	27,9	13,7	18,33	20			
21-25	48,6	30,7	51,66	43,6			
26-30	13,2	22,9	10	15,36			
31-35	2,9	11,8	5	6,5			
36-40	2,9	8,5	5	5,5			
41-45	1,5	9,2	1,66	4,1			
46-50	1,5	2	3,33	2,2			
51 и выше	0	1,3	5	2,1			
Возраст невесты	Тогульский район		Солтонский район		Шелаболихинский район		В среднем
	район	район	район	район	район	район	
До 18	1,5	0,7	3,3	1,8			
18 - 20	57,4	15,7	35	36			
21-25	32,4	35,3	41,7	36,4			
26-30	5,9	13,7	11,7	10,4			
31-35	0	10,5	3,3	4,6			
36-40	1,5	8,5	0	3,3			
41-45	1,5	5,9	0	2,4			
46-50	0	2	3,3	1,7			
51 и выше	0	0,7	1,7	0,8			

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского совета Солтонского района за 1935 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топтушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1933, 1935 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1935 г.

Таблица 9

**Возраст вступивших в брак в селах Алтайского края в 1939-1949 гг. (%)<sup>1</sup>**

<i>Возраст жёниха</i>	<i>1939-1940</i>	<i>1941-1945</i>	<i>1946-1949</i>
До 18	0,3	2,5	0,1
18 - 20	17,3	18,8	17
21-25	38,4	33,5	39
26-30	17,9	21,3	23,2
31-35	8,7	8,4	9,6
36-40	6	6,3	5
41-45	3,8	2,6	1,7
46-50	2,7	2	1,7
<b>51 и выше</b>	4,9	4,6	2,7
<b>Возраст невесты</b>	<b>1939-1940</b>	<b>1941-1945</b>	<b>1946-1949</b>
До 18	2,9	2,8	0,4
18 - 20	35,6	34,7	32
21-25	29,3	36,6	45,3
26-30	10,3	11	11,9
31-35	6,6	5,6	5,4
36-40	6,9	2,7	2,6
41-45	2	2,4	0,8
46-50	3,2	1,7	0,5
<b>51 и выше</b>	<b>3,2</b>	<b>2,4</b>	<b>1,1</b>

<sup>1</sup>Данные посчитаны автором по Актовым записям о браке Солтонского района (1939-1947 гг. - Кислогольский, Солтонский, Сузопский, Макарьевский сельские советы, 1948-1949 гг. - Кислогольский, Солтонский, Макарьевский сельские советы) и Актовым записям о браке Шелаболинского района.

Таблица 10

Семейное состояние, пол и возраст сельского населения Алтайского края по переписи 1926 г.<sup>1</sup>

Возраст	Всего		Состоят в браке (%)	
	Мужчины	Женщины	Мужчины	Женщины
15 лет	31136	31228	0,2	0,3
16	31888	33801	1	2,2
17	29292	29878	4,1	13,5
18	28726	29276	18,7	40,7
19	25752	28136	45,6	62,7
20 - 24	102947	117664	76,6	86,4
25 - 29	90345	105214	93,5	92
30 - 34	64211	68084	96,6	91,6
35 - 39	59271	68082	97,2	87
40 - 44	48236	51332	96,1	83,6
45 - 49	44526	47383	95,4	78
50 - 54	32974	38452	93	70,4
55 - 59	30436	36945	90,2	66,6
60 и старше	80253	84915	70,5	44,7
Всего	700873	771391		

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 25. Д. 2. Л. 25.

Таблица 11

Семейное положение вступающих в брак в селах Алтая в 1925-1926 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Семейное положение</i>	<i>Чарышский район</i>	<i>Солтонский район</i>	<i>Шелаболихинский район</i>	<i>Средний</i>
Холост/девица	80,3	86,4	79,6	82,1
Холост/вдова	3	3	2,6	2,9
Холост/разведена	2,8	2,6	2,9	2,8
Разведен/девица	2,8	3,4	3,6	3,3
Разведен/вдова	0,4	0	0,6	0,3
Разведен/разведена	0,4	0	1,9	0,8
Вдов/девица	3,5	0,8	2,3	2,2
Вдов/вдова	6,7	2,3	3,9	4,2
Вдов/разведена	0	1,5	2,6	1,4

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1926 г.; Органы ЗАГС Чарышского района. Актовые записи о браке Чарышского сельского совета Чарышского района за 1925-1926 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1925 г.

Таблица 12

Семейное положение вступающих в брак в селах Алтая в 1928-1930 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>Семейное положение</i>	<i>Тогульский район</i>	<i>Солтонский район</i>	<i>Шелаболихинский район</i>	<i>Средний</i>
Холост/девица	76,6	86,4	74,3	79,1
Холост/вдова	0	0	0	0
Холост/разведена	7,4	0	6,1	4,5
Разведен/девица	7,4	2,9	9,3	6,5
Разведен/вдова	1,5	0	0	0,5
Разведен/разведена	0	2,9	7,2	3,3
Вдов/девица	1,5	0	2,1	1,2
Вдов/вдова	4,1	0	0	1,4
Вдов/разведена	1,5	0	1	0,8

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1929 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топгушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1928-1930 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1928-1930 гг.

**Таблица 13**  
**Семейное положение вступающих в брак в селах Алтая в 1933, 1935 гг. (%)<sup>1</sup>**

<i>Семейное положение</i>	<i>Тогульский район</i>	<i>Солтонский район</i>	<i>Шелаболихинский район</i>	<i>Средний</i>
Холост/девица	73,5	88,2	70	77,2
Холост/вдова	1,4	0,6	1,6	1,2
Холост/разведена	2,9	0	5	2,6
Разведен/девица	5,8	5,2	3,3	4,8
Разведен/вдова	4,4	0	1,6	2
Разведен/разведена	5,8	0,6	0	2,1
Вдов/девица	2,9	1,3	5	3
Вдов/вдова	1,4	3,9	11	5,6
Вдов/разведена	1,4	0	1,6	1

**Таблица 14**  
**Семейное положение брачующихся в селах Алтайского края (%)<sup>2</sup>**

<i>Положение/год</i>	<i>1939-1940</i>	<i>1941-1945</i>	<i>1946-1949</i>
Вдов/девица	2,1	2,4	0,7
Вдов/разведена	0,7	0,3	-
Вдов/вдова	4,7	4	4,2
Разведен/разведена	0,7	0,3	-
Разведен/вдова	0,7	1	0,4
Разведен/девица	0,7	2	1,1
Холост/разведена	2	2	0,6
Холост/вдова	0,7	2,4	2,2

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1935 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топтушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1933, 1935 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1935 г.

<sup>2</sup> Посчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Солтонского района.

Таблица 15

Повторные браки в селах Алтая в 1856-1859 гг. (%)<sup>1</sup>

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак
1-й брак	82,5	1,5	0
2-й брак	9,8	4,7	0
3-й брак	0	1,5	0

Таблица 16

Повторные браки в селах Алтая в 1865-1868 гг. (%)<sup>2</sup>

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак
1-й брак	83,6	1	0
2-й брак	11,9	3	0
3-й брак	0,5	0	0

Таблица 17

Повторные браки в селах Алтая в 1874-1876 гг. (%)<sup>3</sup>

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак
1-й брак	78,3	1,4	0
2-й брак	14,7	4,8	0
3-й брак	0,7	0	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47-57; Св. 4. Д. 14. Л. 32-40; Св. 17. Д. 53. Л. 114-118; Д. 65. Л. 26-31, 56-61.

<sup>2</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 6. Д. 24. Л. 152-165; Св. 22. Д. 82. Л. 20-24; Оп. 2. Св. 2. Д. 4. Л. 228-238; Оп. 4. Св. 5. Д. 72. Л. 40-48.

<sup>3</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 2. Св. 6. Д. 35. Л. 31-38; Оп. 5. Св. 32. Д. 103. Л. 42-49; Св. 38. Д. 139. Л. 34-41; Св. 49. Д. 188. Л. 173-183.



Таблица 18

Повторные браки в селах Алтая в 1885-1896 гг. (%)<sup>1</sup>

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак
1-й брак	83,4	3,1	0
2-й брак	6,7	4,1	1
3-й брак	1	0,5	0

Таблица 19

Повторные браки в селах Алтая в 1925-1926 гг. (%)<sup>2</sup>

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак	4-й брак
1-й брак	83,2	5,2	0,3	0
2-й брак	4,4	5,6	0,4	0,3
3-й брак	0	0,3	0	0
4-й брак	0	0	0	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ГААК. Ф. 144. Оп. 2. Св. 4. Д. 16. Л. 144-158; Св. 21. Д. 217. Л. 406-413; Оп. 4. Св. 5. Д. 72. Л. 40-48; Оп. 5. Св. 36. Д. 128. Л. 210-227.

<sup>2</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1926 г.; Органы ЗАГС Чарышского района. Актовые записи о браке Чарышского сельского совета Чарышского района за 1925-1926 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1925 г.

Таблица 20

**Повторные браки в селах Алтая в 1928-1930 гг. (%)<sup>1</sup>**

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак	4-й брак
1-й брак	78,1	4,2	0	0
2-й брак	8	9,5	0	0
3-й брак	0	0	0	0
4-й брак	0	0	0	0

Таблица 21

**Повторные браки в селах Алтая в 1933, 1935 гг. (%)<sup>2</sup>**

Жених / Невеста	1-й брак	2-й брак	3-й брак	4-й брак
1-й брак	77,3	4,2	0,2	0
2-й брак	7,6	9,6	0	0
3-й брак	0,2	0	0,2	0
4-й брак	0	0,5	0	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1929 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топтушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1928-1930 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1928-1930 гг.

<sup>2</sup> Посчитано автором по: Органы ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке Солтонского сельского совета Солтонского района за 1935 г.; Органы ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке Бурановского, Верх-Тогульского, Тогульского, Топтушенского, Уксунайского сельских советов Тогульского района за 1933, 1935 гг.; Органы ЗАГС Шелаболихинского района. Актовые записи о браке Шелаболихинского сельского совета Шелаболихинского района за 1935 г.

Таблица 22

Количество повторных браков в селах Алтая в 1939-1949 гг. (%)<sup>1</sup>

<i>брак/ год</i>	<i>1939-1940</i>	<i>1941-1945</i>	<i>1946-1949</i>
1-й брак	85,9	76,8	89,9
2-й брак	14,1	20,8	9,9
3-й брак	-	2,1	0,2
4-й брак	-	0,7	-

Таблица 23

Заключение русскими смешанных браков в селах Алтайского края в 1926-1929 гг. (%)<sup>2</sup>

<i>год</i>	<i>1926</i>	<i>1927</i>	<i>1928</i>	<i>1929</i>	<i>1930</i>
Моноэтнические браки	100	97,4	94,8	97,4	100
Смешанные браки	0	2,6	5,2	2,6	0
Оба русские	100	96,3	85,6	93,9	100
Русский жених/другой этнос	0	2,1	2,6	1	0
Русская невеста/другой этнос	0	0,5	2,6	1,6	0

<sup>1</sup> Посчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Солтонского района.<sup>2</sup> Посчитано автором по: ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Тогольского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Шелаболинского района. Актовые записи о браке.

**Таблица 24**  
**Заключение русскими смешанных браков в селах Алтайского края**  
**в 1931-1940 гг. (%)<sup>1</sup>**

<i>год</i>	1931	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940
Моноэтнические браки	91,6	89,2	96	95,4	93,1	92,9	93,3	94,7	95,1
Смешанные браки	8,9	10,8	4	4,6	6,9	7,1	6,7	5,3	4,9
Оба русские	86,5	87,7	94,4	90,2	92,4	89,4	91,4	92	94
Русский жених/другой этнос	1,1	1,4	2,3	1	2,3	2,1	1,6	4	2,3
Русская невеста/другой этнос	1,9	5,8	1,5	3,3	3,5	4,9	4,8	1,3	2,1

**Таблица 25**  
**Заключение русскими смешанных браков в селах Алтайского края**  
**в 1941-1949 гг. (%)<sup>2</sup>**

<i>год</i>	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949
Моноэтнические браки	95,2	91,6	89,9	95,2	93,6	94,8	94,4	96,8	95,4
Смешанные браки	4,8	8,4	10,1	4,8	6,4	5,2	5,6	3,2	4,6
Оба русские	95,2	91,6	89,9	93,3	90,9	92,5	92,5	93,9	92
Русский жених / другой этнос	2,4	1,9	1,1	1	1,9	1,4	2	1,2	2
Русская невеста/ другой этнос	2,4	6,5	9	3,3	4,3	3,3	3	1,6	2

<sup>1</sup> Посчитано автором по: ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Шелаболинского района. Актовые записи о браке.

<sup>2</sup> Посчитано автором по: ЗАГС Солтонского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Тогульского района. Актовые записи о браке; ЗАГС Шелаболинского района. Актовые записи о браке.



а



б



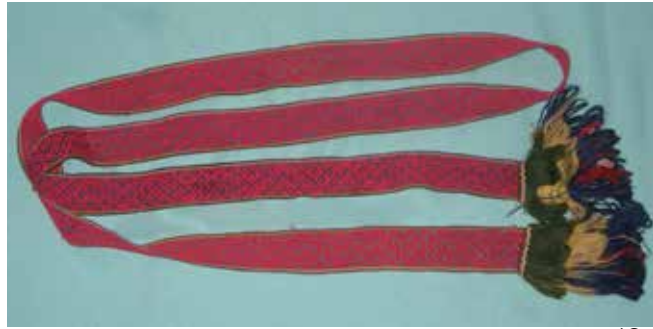
**Фото 1.**

а – Рубаха мужская поляцкая свалебная, начало XX в.  
АГКМ. ОФ 94 В-431;

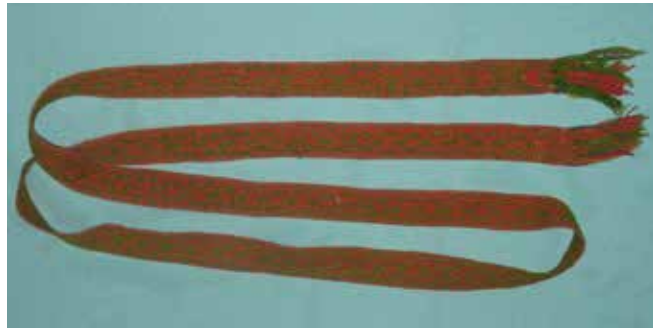
б – Фрагменты мужской свалебной рубахи,  
вторая половина XIX в. (вид спереди и сзади.). ШИКМ. 08 3978.



а



б



в

**Фото 2.** Ополяски женские гарусные:

а – с. Плоское, Третьяковский район, первая половина XIX в. ШИКМ. 01 195;

б – с. Плоское, Третьяковский район, конец XIX в. ШИКМ. 01 211; в – с. Шемонаиха, 1912 г. ШИКМ. 01 8.



а



б



в

**Фото 3. Пояса:**

а – с. Шемонаиха, начало XX в. ШИКМ. 016 8015;

б – Солонешенский район, начало XX в. Историко-краеведческий музей АГАО;  
в – начало XX в. ШИКМ. 08 3986.



а



б

**Фото 4.** Конец к полотенцу, конец XIX – начало XX в. ШИКМ. 05 2692:  
а – целиком; б – фрагмент вышивки.





а



б

**Фото 5.** Полотенце, начало XX в. ШИКМ. 08 3974:  
а – правый конец; б – левый конец.



**Фото 6.** Стеновой плаг, XIX в. ШИКМ. 04 1889.



**Фото 7.** Плаг стеновой, 1890 г., с. Верх-Уба, мастер Сительникова Ф.Т. ШИКМ. 02 812.



а



б

**Фото 8.** Полотенца:

а – начало XX в., ШИКМ. 04 1893; б – с. Плоское, Гретьяковский район, конец XIX в. ШИКМ. 01 208.



**Фото 9.** Семья Пушкаревых, с. Ново-Обинцево, конец 1920 – начало 1930-х гг. ПМА, 2005, Шелаболихинский район.



**Фото 10.** Семья Федоренко, с. Убинка, начало XX в. ШИКМ. Из неописанных фондов.



**Фото 11.** Жители с. Чергачак, 1915 г. АГКМ. НВФ 6263/9



**Фото 12.** Мать с детьми, 1930-е гг., с. Ельцовка. Семейный архив Сухой А.



**Фото 13.** Семья, конец 1940-х гг., с. Тулата, Чарышский район.  
Семейный архив Вершининой Р.Ф.



**Фото 14.** Пеленальник, 1960-е гг.  
Краеведческий музей  
Советского района.



**Фото 15.** Пеленальник,  
первая половина XX в.  
Усть-Коксинский район РА,  
с. Верх-Уймон.  
Историко-краеведческий музей АГАО.



а



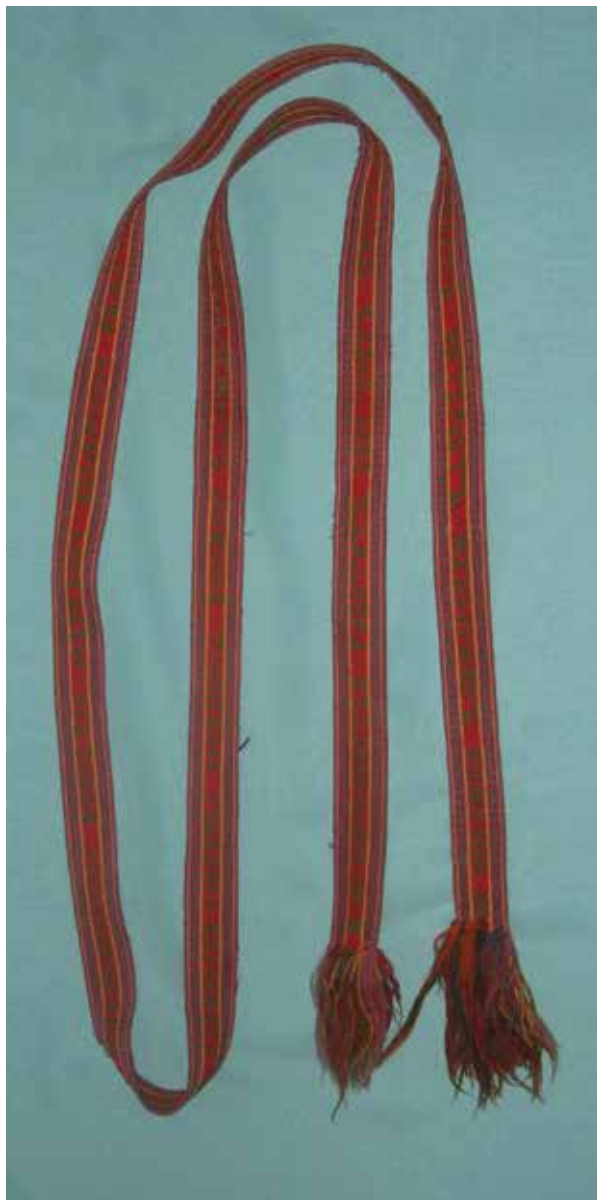
б

**Фото 16.** Зыбка (люлька):

а – Школьный музей с. Нижняя Каянча Алтайского района;  
б – Школьный музей с. Рулиха Шемонаихинского района ВКО.



**Фото 17.** Похороны девушки, 1976 г. с. Ельцовка. Семейный архив Елесиных.



**Фото 18.** Опояска, надпись «Начинается работать сей пояс 1889 года июля второго дня. Принадлежит девице Томской губернии Бийского уезда, деревни Выдрихи Авдотье Степановне Фоминых. Носить не терять, женихам кажить». ШИКМ. 02 789.





**Фото 19.** Свадебное фото, с. Генералка, Чарышский район, 1952 г.  
Семейный архив Н.М. Литвиновой.



а



б

**Фото 20.** а – Кержачки, жительницы с. Тургусун, 1920-е г. АГКМ. НВФ 6122;  
б – Женщины с. Верх-Уба, конец XIX – начало XX в. ШИКМ. 07 3312.



а



б

**Фото 21.**

- а – Шашмура, с. Каганда Бийского уезда, 1928 г. БКМ. ОФ. 125543;
- б – Кочошник (кичка), с. Шемонаиха, конец XIX – начало XX в. ШИЖМ. 01 356.



**Фото 22.** Семья, с. Киприно, 1917 г. ПМА, 2005, Шелаболихинский район.



а



б

**Фото 23.**

а – семья Н.И. Агафонова, Г.О. Борисова, с. Шемонаиха, 1916 г. ВКО. ШИКМ. Из неописанных фондов;  
б – Василиса и Мария Матвеевы, с. Шемонаиха, 1917 г. ШИКМ. Из неописанных фондов.



а



б

**Фото 24.**

а – Казаки, с. Шемониаха, 1916 г. ШИЖМ. Из неописанных фондов;  
б – Вологодская, с. Шемонаиха, начало XX в. ШИЖМ. Из неописанных фондов.



**Фото 25.** Комсомольская ячейка, с. Убинка, 1922 г. ШИКМ. Из неописанных фондов.



**Фото 26.** Жители с. Катанда, 1915 г. Фото Н.В. Новикова. АГКМ. НВФ 6263/8.



**Фото 27.** Сестры Патылицины, Шемонаихинский район, начало XX в. ШИКМ.  
Из неописанных фондов.



**Фото 28.** Бухтарминский старообрядец в повседневном costume.  
Музей РГПУ. Ш-Н/2270. Гринкова Н.П. Бухтарма, экспедиционные материалы.



а



б

**Фото 29.** а – Казачка, вышедшая замуж за старовера, с подругой казачкой, переодегой в крестьянский костюм, начало XX в. Семейный архив Казаковой Ф.Р., с. Чарышское.

б – Казачка с дочерью, начало XX в. Семейный архив Казаковой Ф.Р., с. Чарышское





**Фото 30.** а – Казачки с. Чарышское, начало XX в. Семейный архив Казаковой Ф.Р. ;  
б – Казачки, с. Чарышское, начало XX в. Семейный архив Казаковой Ф.Р.



**Фото 31.** Семейная пара, казаки, с Чарышское, 1909 г.  
Семейный архив Казаковой Ф. Р.



**Фото 32.** М. Казаков с сыном, 1909 г., с Чарышское.  
Семейный архив Ф.Р. Казаковой.



а



б

**Фото 33.** а – Накрайников Р.Н., пос. Луговой, 1919 г. Материалы Туляевой Л. Н.  
б – Братья Накрайниковы, пос. Луговой, 1929 г. Материалы Туляевой Л. Н.



а



б

**Фото 34.** а – Семья Казаковых, с. Чарышское, начало XX в.  
Семейный архив Казаковой Ф.Р. ;

б – Казаков И.М., 1915 г., с. Чарышское, Семейный архив Казаковой Ф.Р.



**Фото 35.** Старообрядцы, середина XX в. с. Тихонькая,  
Усть-Коксинский район, Республика Алтай.



а



б

**Фото 36.**

а – Девушка, 1931 г. Краеведческий музей Советского района;  
б – Фото из семейного архива Коневой Е.В., середина XX в,  
с. Шульгин лог.



**Фото 37.** Агрономы Советского района, 1946 г. Краеведческий музей Советского района.



а



б

**Фото 38.**

а – Женщина в костюме гамбовской переселенки конца XIX в. АЛЭИ АГАО. 2000, Солонешенский район, с. Солонешное;  
б – Рубаха, понева, пояс. (Воронежская губерния), конец XIX – начало XX в. АГКМ. ОФ 19090/1,2,5 В-10654-10655, 10658.



а



б



в

**Фото 39.** Женские костюмы:  
а – Поляцкий, конец XIX – начало XX в. ШИКМ (экспозиция);  
б, в – Конец XIX – начало XX в. ШИКМ (экспозиция).



а



б

**Фото 40.**

а – Парочка (кашемир): бухтарминский сарафан и рукава, начало XX в. ПМА. 2013;  
Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон;

б – Рубаха и сарафан, Бухтарминская волость, с. Большая Речка, 1928 г. АГКМ. Б. ОФ 14771/4 В-1757.





а



б

**Фото 41.**

а – Нарукавники, с. Зевакино, вторая половина XIX в. ШИКМ. 08 3840;  
б – Нарукавники с сарафаном, Бухтарминская волость, с. Тургуеун, 1930-е гг. АГКМ. Оф 15524/7, 13 В-3127, 3132.



**Фото 42.** Рубаха женская нательная, холщевая.  
Конец XIX в.,  
с. Большая Речка. ШИКМ. 05 2511.



**Фото 43.** Становина (привезена из России),  
конец XIX в. Музей Шелаболихинского района  
Алтайского края (экспозиция).



**Фото 44.** Рубаха женская, холщевая, с. Шемонаиха, конец XIX – начало XX в. ШИКМ. 17 10438.



**Фото 45.** Рукава, горбач, первая половина XX в., Солонешенский район. Историко-краеведческий музей АГАО.



**Фото 46.** Рукава.  
ШИКМ. Из неописанных фондов.



**Фото 47.** Кофта женская,  
с. Большая Речка, начало XX в. ШИКМ. 05 2513.



а



б

**Фото 48.** Рубаха мужская, косоворотка:  
а – с. Бобровка, 1912 г. ШИКМ. 01 462;  
б – 1920-е гг. Краеведческий музей Советского района.



а



б

**Фото 49.** Штаны мужские, с. Бобровка, конец XIX в. ШИЖМ:  
а – 01 330; б – 01 335.



а



б



в

**Фото 50.** Пояс-кушак женский.

а – Конец XIX – начало XX в., с. Шемонаиха. ШИЖМ. 01 79;

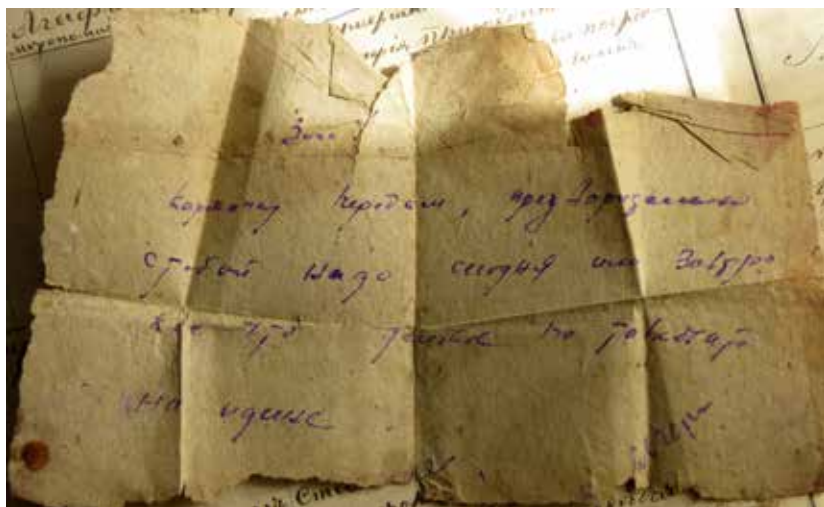
б – с. Большая Речка, начало XX в. ШИЖМ. 05 2517;

в – с. Большая Речка, конец XIX в. ШИЖМ. 05 2515.



**Фото 51.** Женские украшения ШИЖМ (экспозиция): 1) серебряная серьга, 1869 г.;

2-3) серьги с «гребнем», конец XIX – начало XX в.; 4) восковые бусы.



**Фото 52.** Любовная записка:  
«Зина. Карточку передам чрез... С тобой надо сегодня или завтра кое-что дельное потолковать на идине... Вечером». С. Чарышское. Семейный архив Казаковой Ф.Р.



**Фото 53.** Хозяин во дворе, с. Верх-Уймон, начало 1970-х гг.  
Семейный архив Ленской М.И.





**Фото 54.** Хозяйка у печи, с. Верх-Уймон. ПМА, 2013.



а



б

**Фото 55.** Стеновой плат: а – с. Верх-Уба, начало XX в. ШИКМ. 07 3164;  
б – с. Новоалейское, конец XIX в. ШИКМ. 07 3358.



**Фото 56.** Стеновой плат,  
с. Верх-Уймон, Усть-Коксинский район,  
начало XX в.



**Фото 57.** Стеновой плат на зеркале,  
с. Верх-Уймон, Усть-Коксинский  
район, начало XX в.  
Музей Уймонской долины.



**Фото 58.** Грязнухинское МТС, 1935 г. Краеведческий музей  
Советского района..



**Фото 59.** Трактористки, 1936 г. ШИКМ. Из неописанных фондов.



**Фото 60.** Красный угол с божничкой, с. Верх-Катунское, ПМА. 2003. Бийский район.



**Фото 61.** Подпорожный угол, с. Верх-Катунское, ПМА. 2003. Бийский район.



а



б

**Фото 62.** а – Печной угол. Музей Уймонской долины. ПМА. 2013.  
 Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон;  
 б – Русская печь с камельком (голландкой). ПМА, 2013.  
 Усть-Калманский район, с. Ново-Калманка.



**Фото 63.** Печная заслонка, конец XIX в. ШИКМ (экспозиция).



а



б



в

**Фото 64.** Утварь самодельного производства:

а – ложка литая, середина XX в., с. Верх-Уймон, Усть-Коксинский район РА. ПМА. 2012; б – шумовка для пельменей, первая треть XX в. Краеведческий музей Советского района; в – ложка деревянная, первая треть XX в.

Краеведческий музей Советского района.



а



б

**Фото 65.** а – Сундук, Солонешенский район, с. Сибирячиха.

Начало XX в. БКМ. 10863/5;

б – Ящик, первая половина XX в. ПМА. 2012. Ельцовский район, с. Ельцовка.



*Научное издание*

*Коляскина Елена Александровна*

# **ЖЕНЩИНА И МУЖЧИНА В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ АЛТАЯ**

Монография

ISBN 978-5-85127-860-0

*Технический редактор*

*А.Ю. Арутюнян*

Сдано в набор 15.09.2015. Подписано в печать 30.10.2015.

Формат 60X90/16. Гарнитура Times.

Бумага офсетная. Печать оперативная.

Усл. печ. л. 18,6. Тираж 300 экз.

Заказ 1410; с.(сп.) 3165

ФГБОУ ВПО «АГАО».

659333, г. Бийск, ул. Короленко, 53.

Отпечатано в ООО «Издательский дом «Бия» –  
659333, Россия, Алтайский кр., г. Бийск, пер. Муромцевский, 2