

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



Т. А. Бернштам

МОЛОДЕЖЬ
В ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ
РУССКОЙ ОБЩИНЫ
XIX - НАЧАЛА XX в.

ПОЛОВОЗРАСТНОЙ АСПЕКТ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ



ЛЕНИНГРАД
„НАУКА“
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1988

Предлагаемая монография — первое в отечественной этнографии исследование о половозрастной структуре традиционного русского сельского общества. В центре внимания — совершеннолетняя молодежь, ее положение в общине, особенности образа жизни, функций и поведения, место и роль в обрядово-символической системе традиционного сельского коллектива.

Книга рассчитана на этнографов, фольклористов, языковедов, психологов, педагогов и всех интересующихся русской жизнью и культурой.

Ответственный редактор — чл.-кор. АН СССР К. В. Ч И С Т О В

Рецензенты: А. С. ГЕРД, И. С. КОН

UDC 0508000000-586
53-88-11
042 (02)-88

© Издательство «Наука», 1988 г.

ISBN 5-02-027219-1

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга — опыт этнографического исследования на русском материале категорий «пол» и «возраст» в структуре и культуре традиционного сельского общества XIX—XX вв. Как ни странно, «половозрастная тема» до сих пор не завоевала достойных ее передовых позиций в этнографической науке и представляет «чистый лист» в русской и восточнославянской этнографии. Дискуссия по проблеме половозрастной стратификации в обществах первичных формаций, имевшая место на страницах журнала «Советская этнография», показала ее состояние в науке сегодняшнего дня в целом: а) специального и полного исследования половозрастной структуры как таковой не существует ни по одному из этих обществ; б) для подобного исследования необходимы расширение источниковой базы и выработка единого понятийного (категориального) аппарата. Выказанное в ходе дискуссии мнение о периферийности половозрастной стратификации в позднем традиционном обществе и ее «перекрытости» иными социальными институтами, возможно, и справедливо, но, на наш взгляд, требует проверки в каждом конкретном случае.¹

Материалы и исследования по этнографии русского крестьянства показывают, что половозрастная дифференциация традиционного коллектива в XIX—начале XX в. воспринималась собирателями и учеными как естественная биологическая данность, значение которой выступало на первый план в брачно-семейных отношениях и в некоторых реликтовых формах культуры, главным образом ритуальных. Поэтому и в дореволюционных, и в совет-

ских этнографических работах, посвященных изучению социальной жизни и культурных традиций деревни, половозрастные различия отмечаются постоянно, но столь же постоянно и отношение к ним как к анахронизму, представляющему самостоятельный интерес лишь в связи с отдельными архаическими функциями в ритуальной сфере жизни. Правда, на значение «возрастной» специфики в русской традиционной культуре обратили сейчас внимание сибиреведы — историки и этнографы. В предисловии к сборнику «Культурно-бытовые процессы у русских Сибири : XVIII—начало XX в.» (Новосибирск, 1985, с. 3) сказано: «Применительно к крестьянству выдвигается проблема взаимоотношений поколений, общественной репутации и функций отдельных возрастных групп». Частично эта проблема нашла отражение в книге М. М. Громыко «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.» (М., 1986), где половозрастной аспект подчинен главной цели — исследованию механизма функционирования традиционной системы.

Научные публикации XIX—первой трети XX в., в той или иной степени специально касавшиеся половозрастного деления крестьянского общества в русской (восточнославянской) среде, немногочисленны, в большинстве своем носят описательный характер и рассматривают главным образом положение женщин, детей и отдельные формы поведения молодежи. Не выходят за рамки перечисленной тематики и более серьезные работы, с попытками монографического обобщения или анализа.² На значение половозрастных различий в восточнославянском крестьянском обществе обратил внимание Д. К. Зеленин, что нашло частичное отражение в его монументальном труде «Русская (восточнославянская) этнография» и в подготовке материалов к I тому «Справочного славянского словаря славянских поверий», к сожалению, не реализованных.³ Половозрастным признакам в материальной культуре русских (в одежде) посвящена единственная специальная статья советского времени — Н. П. Гринковой.⁴

Сходная ситуация сложилась и в славистической этнографии: преимущественное внимание к женщине, детям и молодежи в исследованиях по свадьбе и семье. Правда, в последнее время в этнографических трудах по западным славянам половозрастная тема начинает

звучать громче. Так, например, вопросы смены поколений, переломных моментов жизненного цикла («время жизни»), роли половозрастной дифференциации в социальной и семейной жизни, праздниках и обрядах традиционного и современного коллектива (сельского и городского) рассматриваются и теоретически осмысливаются в многотомной серии «Народная культура и современность», издаваемой в Чехословакии с привлечением ученых из Венгрии, ГДР, Польши.⁵

На фоне этой общей картины особую методическую и сравнительно-историческую ценность приобретают исследования советских и зарубежных этнографов по отдельным аспектам половозрастных отношений в обществах различных формаций и у разных народов (С. П. Толстова, К. П. Задыхиной, Г. Н. Снесарева, К. В. Тревер, Д. А. Ольдерогге, К. П. Калиновской, Л. В. Вардамян, Л. Фробениуса, Г. Шурца, Г. Кунова и др.). Новым этапом в подходе к половозрастной проблематике в советской этнографии следует считать многотомный коллективный труд «Этнография детства», в котором участвуют специалисты по разным народам мира, а инициатором и собирателем этих изданий является докт. филос. наук И. С. Кон, последовательно осуществляющий принцип междисциплинарного изучения данной проблемы.⁶ И. С. Кону принадлежит заслуга введения в этнографию ряда основных понятий и методических приемов изучения возрастных процессов, разработанных психологией и этносоциологией и осуществляемых в трех главных системах отсчета: 1) индивидуальное развитие («онтогенез», «жизненный путь/цикл» и др.); 2) социально-возрастные процессы и возрастная структура общества («возрастная стратификация», «возрастное разделение труда», «возрастные слои, группы» и т. д.); 3) возрастной символизм (отражение возрастных процессов и свойств в культуре).⁷ Каждая из этих систем имеет этнографический аспект и может стать предметом специального исследования.

Важное, а в большинстве случаев и определяющее значение половозрастной классификации не только в жизнедеятельности и поведении членов любой социальной единицы (общины, семьи, артели и др.), но также в архаическом сознании, составляющем ядро народного мировоззрения, а потому регулирующем бытовую и ритуальную сферу, было осознано нами при исследовании

различных форм восточнославянской культуры и частично сформулировано в одном из выступлений.⁸ Половозрастная структура была едва ли не самым главным — биосоциальным — звеном в механизме воспроизводства, эволюции и передачи культурных ценностей, оформлявших народные знания и групповой опыт как залог продолжения человеческого рода. «Нормы демографического поведения вырабатывались тысячелетиями и должны были обеспечить наибольшую устойчивость населения, живущего в той или иной природной и социальной среде со всеми колебаниями... Способность предвосхитить возникновение наиболее опасных ситуаций во взаимоотношениях населения и среды — есть результат „самообучения“ и „запоминания“ пережитого опыта».⁹ В описываемое нами время половозрастная структура представляла собой неформализованный институт, без «органов управления», подобных тем, какие имели, например, община или семья. Однако деление людей по половозрастному принципу пронизывало любую социальную общность и не только обуславливало соответствующие различительные признаки в культуре, поведении и функциях, но и приводило в особых ситуациях к выделению либо неформализованных половозрастных групп, либо тех или иных форм групповой организации.

Универсальность половозрастного членения, а также самих категорий «пол» и «возраст» в народном мировоззрении, согласно которому половозрастные процессы в человеческом обществе имели космический цикл, а социальная структура понималась как «последнее звено в структуре космической»,¹⁰ необозримо расширяет «культурное поле» исследования половозрастной темы в любом аспекте. По существу таким «полем» является весь групповой опыт того или иного этносоциального организма на определенной стадии исторического развития.

* * *

Наша книга, как видно из ее названия, посвящена молодежи. Под этим собирательным термином в большинстве русских традиций выделялся возраст от совершеннолетия до вступления в брак. Пик жизненной активности и динамичность этого возраста делали молодежь проводником «изменяющих» (преобразующих) тенденций в механизме функционирования группового опыта, через

противоборство таких антиномий, как традиция — новация, освящение — нарушение, предписание — оппозиция и т. д., в конечном счете способствующих эволюции народной жизни и культуры. Исключительное значение, которое придавалось данному возрасту в традиционном сознании, отразилось в особом положении молодежи в коллективе, ее специфических функций и поведении в хозяйственной, бытовой и ритуальной сферах, а также в развитой системе возрастного символизма. Все это более или менее очевидно и без специального изучения, поскольку имеет место и в современных социальных структурах, и в обществах прошлого всех народов. Наша работа — конкретное исследование о молодежи в русском традиционном коллективе XIX—начала XX в.

Выделение молодежного возраста в комплексе терминологии, границ, свойств и признаков, приписываемых ему и символизируемых культурой, возможно только на фоне народных представлений о возрастных процессах как таковых, а определение специфики социального статуса, роли, функций, степени группового обособления и внутригрупповой консолидации молодежи — только в контексте традиционного образа жизни и в сопоставлении с аналогичными признаками всех возрастных слоев. Эти задачи мы и старались выполнить: ими обусловлены структура работы, содержание и последовательность глав. В композиции каждой главы разделы о молодежи занимают заключительное место: таким образом не только подчеркивается «противостояние» молодежи другим «возрастам», но, на наш взгляд, отчетливее выступают все изменения и особенности, связанные с переходом в совершеннолетие. Добавим, что настоящая книга представляет собой лишь часть задуманного нами исследования о молодежи, а именно в рамках соотношения «традиционный коллектив — молодежь». Молодежь как самостоятельная группа в коллективе со своей субкультурой — задача, которую автор надеется реализовать в будущем.

Необходимый для половозрастной проблематики охват такого глобального материала, каковым является групповой опыт традиционной общности, разумеется, не под силу одному исследователю, какими бы узкими задачами он себя ни ограничил. Степень достоверности картины изучаемого явления и выводов, которые делает автор, зависят в таком случае от выборки наиболее репре-

резентативных данных, производимой в соответствии с системой методических приемов исследования. В данном исследовании мы применили методический подход, использованный нами неоднократно в предшествующих работах и дающий, по нашему мнению, наиболее существенные результаты как в плане восстановления «живого образа» изучаемого явления, так и в плане его частичной реконструкции (некоей архаической праформы). Этот подход основан прежде всего на комплексном анализе признаков того или иного культурного явления, составляющих живое, нерасчлененное единство. Комплексность, таким образом, предполагает учет ряда существенных культурных элементов (если не всех) и использование данных о них из специальных дисциплин. Для нас таковыми дисциплинами, кроме этнографии, являются языкознание (в том числе этнолингвистика), фольклористика и частично этномузыкознание. В качестве второго методического приема назовем выявление исследуемых нами реалий через народную лексику и приведение в соответствие с ней научных понятий и терминов. Поскольку данный прием имеет для нас принципиальное значение и отразился уже в самом названии книги, мы остановимся на нем подробнее.

Несмотря на происходящее в последнее время (и все усиливающееся) сближение общественных и гуманитарных наук, занимающихся проблемами народной культуры, пока не существует общего научного понятийного аппарата и представители отдельных дисциплин нередко говорят как бы на разных языках, употребляя одни и те же термины в разных значениях или произвольно используя понятия, заимствованные из смежных наук.

Этнографы, в частности, мало используют богатейший фонд народной лексики, накопленный языкознанием (и этнолингвистикой), столь необходимой для анализа традиционной жизни и культуры. Называние тех или иных явлений производится с помощью литературных и научных терминов, не имеющих точных эквивалентов крестьянским диалектным словам, что ведет к смещению или несовпадению народных и научных понятий, т. е. к невольному искажению самих реалий культуры. Максимальная точность выражения, приближенность научных терминов и понятий к народным особенно важна при изучении духовной культуры с ее символическим языком, пронизывающим не только сакральную, но и

бытовую (мирскую, профанную) сторону жизни. В научном аппарате широко используются некоторые обобщенные понятия, бытовавшие в русской крестьянской лексике, в том числе и такие ключевые для определения категорий культуры, как «обычай», «обиход», «будни», «праздник», «игра». Все они вошли в народный язык в разное время и имеют различное происхождение, но в XIX в. они широко бытовали в крестьянской среде с незначительными оттенками значения в локальных традициях.

Слова *обряд* (вар.: *обряда, обрѣдня*) и *обычай* (вар.: *обык, обыкновение*) имели разные ареалы: первый — северно-среднерусский, второй — практически восточно-славянский.¹¹ Словом «обряд» в отдельных диалектах назывались распорядок дня и труда, домашнее хозяйство, одежда и приготовление пищи, отношения в семье и между односельчанами.¹² Более употребительным в народном языке было однокоренное с «обрядом» слово *порядок*, по значению приближающееся к слову «обычай». Обычаем в широком значении называлась вся совокупность воспроизводства образа жизни и культурных ценностей, а также и самый способ воспроизводства — «испокон веку», «по завету отцов»; в узком значении под этим словом понималась любая воспроизводящаяся форма. «Делом обычайным» считалась и смерть.¹³ Там, где термины «обряд» и «обычай» сосуществовали, их значения при этом не изменялись. Оба обозначали понятия в нерасчлененности их реальных (профанных) и символических (сакральных) признаков: так, *по обычаю* воспроизводились покрой и орнамент одежды, праздничное угощение и свадьба, распределение семейных обязанностей и полевых работ, а понятие *обряжаться* (со скотом), например, означало всю сумму практических и религиозных отправлений, производимых женщиной ежедневно. При этом важно подчеркнуть, что символические (сакральные) признаки и поведение хотя и воспроизводились по обычаю (порядку), никогда отдельно этими словами («обычай», «обряд») не назывались, а имели свои собственные, символические названия. Так, в приводимом выше понятии «обряжаться» выделялись собственно ритуальные акты со специфическими названиями, например *обойти корову* (совершить вокруг нее трехкратный обход со свечой и молитвой), а среди обычаев календарного года

все сакральные действия назывались по-особому, например: *кормление* (овина, мороза), *завивание* (березки, последних колосьев), *обход* (скота, полей), *засевание* (избы). Единство реального и символического в понятиях, обозначаемых словами «обычай» и «обряд», отразилось, в частности, и в том, что такой христианский термин, как «вера», употреблялся в некоторых северных и сибирских традициях синонимично словам «желание» и «обычай».¹⁴ В отличие от сакральных профанные стороны жизни и деятельности могли называться словами «обычай» и «обряд»: поклон «малым или большим обычаем», «обряд» — приданое, наряд девушки. Слово «необыкновенный» (необычный), как правило, означало «непривычный (к чему-либо)», а «необрядный» — «плохо справляющийся со своими обязанностями (например, хозяйка — с домашними делами), неопрятный, неправильного поведения».

Существовали ситуации, которые назывались в народе другим обобщенным термином — *случай/слука*. В. И. Даль и Д. К. Зеленин приводят сведения о назывании этим словом родов и свадьбы (уральские казаки, Полтавщина);¹⁵ добавим к ним бытование этого термина в том же значении в Псковской и Тверской губ.¹⁶ Повидимому, словом «случай» назывались события как бы непредвиденные, выпадающие из разряда обычных, неизвестные по результатам независимо от соблюдения обычаев в процессе их свершения (например, родится ли ребенок живым и здоровым, в каком состоянии будет мать, принесет ли брак детей). Нам пока неизвестна степень распространенности слова «случай», но в приведенных данных оно обозначало ситуации «переходного» характера, жизненные переломы, вследствие чего к категории «случая» можно предварительно отнести такие события, как наступление совершеннолетия, болезнь, отъезд—приезд, новоселье.

Достаточно устойчивыми в разных традициях были значения и других перечисленных нами выше крестьянских терминов. Слово «обиход» означало экономический порядок в доме (хозяйстве), чистоту, опрятность; «лад» — мир, согласие;¹⁷ о многозначности и иерархичности ситуаций, связанных с понятиями и названиями «будни» и «праздники» в народной среде, мы говорили в специальной статье.¹⁸ Об игре и игровой культуре имеется обширная литература, отечественная и зарубежная.

Исходя из наших задач, напомним, как употреблялось понятие «игра» в русской позднетрадиционной крестьянской среде (и в целом было характерно для восточных славян). Во-первых, слова «игра», «играть» обозначали образ жизни и формы поведения молодежи практически во всех бытовых и сакральных ситуациях: совместный труд и сопутствующие ему забавы (в поле, в лесу, на посиделке), интимные отношения, гадания, участие в календарных обходах, и т. д. Во-вторых, «игрой» назывались действия, либо имевшие непосредственное отношение к молодежи, но производившиеся взрослыми (например: *играть свадьбу*), либо те, в которых наряду со взрослыми принимала участие и молодежь (например, календарные ритуалы). В-третьих, «игрой» называлось пение, преимущественно молодежное, с разыгрыванием действия по песне (понятия: *петь играя*, *играть по песне* и др.), но это слово могло относиться и к взрослому пению, так как «игрой» нередко назывался сам напев, мелодия.¹⁹ Первичность природных значений слов «игра», «играть» (птичьи звуки и возбужденное состояние стаи) дает основание предполагать символическое значение этих слов для называния подобных же форм человеческого поведения (пение, шутки, баловство и т. п.). Преимущественная связь терминов с молодежью свидетельствовала о народной оценке свойств этого возраста как природно-стихийных, переходных, не вполне взрослых, а в случаях обозначения словом «игра» взрослого поведения заметна его связь с сакральными ситуациями.²⁰

Появление обобщенных терминов и отвлеченных понятий в народной лексике относится к достаточно поздней стадии ее развития, но этот процесс отражал закономерности внутренней культурной эволюции, с которыми исследователю необходимо считаться. Неудовлетворенность употреблением народных и научных терминов «на равных», например «обычай» и «традиция», «обряд» и «ритуал», приводящим либо к размыванию границ между ними, либо к неверной интерпретации культурных явлений, сказывается в стремлении специалистов уточнять в своих работах значение используемых ими слов или теоретически обосновывать значение терминов (П. Г. Богатырев, В. Я. Пропп, С. А. Токарев, Н. И. Толстой, К. В. Чистов, А. К. Байбурин и др.). Можно считать общепринятым разделение в научном аппарате понятий «обычай» и «обряд»: более широкое, практически тож-

дественное значение первого научному термину «традиция» и узкое, «сакральное» значение второго, синонимом которому является «ритуал». Таким образом, если научное значение слова «обычай» близко к народному, то слово «обряд» употребляется нами в значении, народу неизвестном. «Сакральность» этого термина — литературного происхождения, в противоположность которому возникло слово «необрядовый», обозначающее профанные, бытовые ситуации и все культурные формы, с ними связанные; особенно часто этим словом пользуются фольклористы.

Поставленное в заголовок книги словосочетание «обрядовая жизнь» мы употребляем в значении, приближенном к народным понятиям «обычай» или «порядок» (обряд), т. е. народная жизнь в профанно-сакральном единстве. Для называния символических (сакральных) сторон мы пользуемся либо словом «обряд» в научном значении, либо термином «ритуал». Данным словосочетанием мы также подчеркиваем свое стремление изучать народную жизнь изнутри, представить ее как бы с позиции носителей русской крестьянской культуры, объяснить, хотя бы отчасти, мотивированность ее внутренних соотношений. Эта установка не нова. В конце XIX в. П. Кашинский, член Этнографического бюро кн. В. Тенишева, писал: «Когда мы познакомимся сами и познакомим читателя, как мыслит крестьянин, когда мы наглядно покажем, как преломляются потребности человеческой природы в его сознании, тогда <...любой...> в состоянии будет глубоко понять формы крестьянского быта, весь уклад крестьянской жизни... Станут понятны психологические мотивы поступков крестьянина». ²¹ В наше время об этом же говорит А. Я. Гуревич: «...если мы хотим познать прошлое таким, каким оно было „на самом деле“ (Ранке), мы не можем не стремиться к тому, чтобы подойти к нему с адекватными ему критериями, изучить его имманентно, вскрыть его собственную внутреннюю структуру». ²²

* * *

Для исследования половозрастной структуры позднего исторического периода эволюции община представляет мелкую и одновременно наиболее «полную» социальную единицу, будучи также самой характерной

общностью восточнославянского мира с эпохи средневековья. Устойчивость и способность к восстановлению (регенерации) этой общности обнаруживались при любых переселениях — на Север, в Сибирь, на Дальний Восток, и в иноэтническом окружении (внутри России), и за рубежом (например, у казаков-некрасовцев). Община являлась также самостоятельной и замкнутой (самодостаточной) общностью, воспроизводящей и передающей свой групповой опыт; сопоставление общинных «опытов» разных русских областей позволяет говорить, хотя бы приблизительно, об их общих чертах и вариантах. Историческая длительность функционирования общины (независимо от ее социальных форм и вариантов) отложила в ее «недрах» разностадиальные пласты группового опыта, что может быть использовано для частичной реконструкции архаических культурных традиций. Автономность личности в общине была незначительна, и с этой точки зрения «община — не только тип организации, но и действительный мир ее членов, их цели лежат „внутри“ общины». ²³ В общине индивидуум находил «внутреннюю удовлетворенность правильной жизни», ²⁴ которая в свою очередь была залогом удачной судьбы (счастья) и зависела от соблюдения традиционных правил обрядовой жизни: «Если будешь делать все по старине, судьба будет тебе помогать, а по-своему — тогда на судьбу не жалься»; ²⁵ «Счастливым можно быть, только соблюдая все завещанные предками обычай». ²⁶ Воспроизводство группового опыта осуществлялось более последовательно в условиях контроля общины над сохранностью своего: так, крестьяне Нижегородской губ. до тех пор не считали новичка «своим», пока не давали ему кредита, невесты в дом, пока этот дом не перенимал всех местных обычаев. ²⁷ «Чужим» являлось и индивидуальное поведение («по-своему»), носившее либо психологически-личностный характер, либо появлявшееся «со стороны», в результате отхода на заработки, рекрутчины, государственных и земских мероприятий в деревне и т. п.

Несмотря на постоянный (с XIX в.) интерес историков и этнографов к русской общине, она исследована мало и односторонне, как регионально (в основном сибирская община-волость), так и тематически (главным образом как социально-экономическая и правовая единица). С позиции культурных традиций — как «обря-

довая» единица в нашем значении — русская община только начинает изучаться.²⁸

Понятие «община» в настоящей книге мы употребляем в узком и широком значениях: в первом — это конкретное (локальное) поселение или группа поселений, составляющих, с точки зрения населения, единство (того или иного рода), во втором — обобщение ареальных или общерусских традиций. Оба значения имеют основания, коренящиеся в многообразии структурных образований внутри одной общины и между несколькими, отразившемся в несовпадении крестьянских и официальных представлений о сущности понятия «община» и ее названий, в степени административного, социально-хозяйственного и культурного единства. Данные вопросы находятся за рамками нашего исследования. Мы ограничились, исходя из доступного материала, некоторыми важными для нас обобщениями.

Крестьянское население, как известно, употребляло иные названия вместо слова «община», в основном — *общество* и *мир*. Кроме того, в народную терминологию вошли административные названия исторически разного происхождения, например «волость», «приход», «погост», «посад», «окол». В разных русских областях их значение было неодинаково, т. е. под ними понимались общности различного порядка.

Так, на Севере «волостью» крестьяне называли одну из частей (*сторонá, конец*) села, одно поселение или группу сел: «приходом» — одно большое поселение, группу сел, иногда части поселений, административно составлявшие иное объединение. Последнее бывало обычно в тех случаях, когда сохранялись древние переселенческие связи по часовенным приходам, предшествовавшим приходам церковным: первые возникали одновременно с поселениями (по сути были равны им) и в глазах населения заменяли церковные приходы²⁹ и в поздний период. Часовенный приход, по нашему мнению, — одна из древнейших форм общины, по крайней мере на Русском Севере, отражавшая ее первичное этнотерриториальное и социально-культурное единство, выразившееся прежде всего в наличии общих сакральных ценностей. Часовни строились также над коллективными захоронениями (при каком-либо бедствии), при эпизоотии, по обету, при них совершались местные праздники (*братчины, кануны, поварки*) с об-

шей складчиной на пиво и с молебнами о здравии всех членов общины.³⁰

Словом «погост» в севернорусских областях, помимо кладбища и центра поселения (что обычно совпадало), население называло часовенный приход и группу сел, имевших общее кладбище (официально погост — административный центр церковного прихода и самый приход). В разных значениях бытовали названия «окол» и «окрúга». В Московской губ. *окольный* означал членов семьи, родственников, живущих в одном или соседних домах;³¹ в Архангельской губ. (Пинега) *околы* — поселения, имевшие общее собирательное название; околы могли входить в разные административные волости, но объединялись кругом брачных связей и праздниками;³² *околоток* на островах в дельте Северной Двины состоял из нескольких (иногда до 30) небольших деревенок.³³ В XVIII—начале XIX в. административное название «окрúга» относилось к значительной территории, впоследствии ставшей уездом (например, Холмогорская, Шенкурская окрúги). В севернорусской лексике словом «округа» в конце XIX—начале XX в. называли общину (т. е. мир) из одного большого или нескольких маленьких поселений. В Онежском у. округи, даже расположенные на значительном друг от друга расстоянии, объединялись совместными молодежными гуляньями и гостьбой.³⁴ На Псковщине *окружице* состояло из ряда соседних деревень, совместно справлявших большие праздники. «Посадом» могла называться часть поселения (как «имя собственное») и улица: деревня в «один, два посада» — по одной или обеим сторонам улицы.³⁵

Социальную единицу типа «община» могла составлять большая семья, насчитывавшая в некоторых областях Севера, Поволжья, Сибири до 30—50 человек (это соответствовало численности населения небольшой средне-русской деревни). Иногда большая семья и представляла собой «общество» в обществе: так, «семья Сафрона» Курского у. в количестве 42 человек размещалась в 4 домах «одного двора» и управлялась выборным старшиной — Сафроном.³⁶ Старообрядческие большие семьи, как правило, выделялись в замкнутые социально-хозяйственные общности.³⁷ В качестве структурно-самостоятельных единиц следует назвать части больших поселений, административно составлявших общину, под названиями *сторона*, *конец*, *волость* (см. выше): их обособление про-

являлось на уровне круга брачных связей, устройства молодежных вечеринок и их соперничества, разных престольных праздников с хождениями друг к другу в гости, родственно-соседскими «очередями» в общественных работах и т. д.³⁸ Одновременно наблюдается и обрядовая иерархичность таких общин: приоритет «коренных» коцов (первопоселенцев), куда было честью выйти замуж,³⁹ чьи девушки занимали первые места в хороводах и на гуляньях и которые являлись главным центром больших общинных праздников (об этом в книге будет говориться много).

Итак, обобщая эти предварительные наблюдения, можно сказать, что внутри- и межобщинное «обрядовое» единство, как правило, редко совпадало с административным делением и не всегда соответствовало социально-хозяйственной общности; обрядовые границы общины были подвижными и зависели от сакральных ценностей (общие предки—кладбище, «святые покровители», места со «святынями» и т. д.). К профанно-сакральному — своему — опыту отнесли и представления о жизненном цикле, возрастных процессах, половых ролях и функциях, соответственно которым определялось место и назначение человека в социуме и космическом круговороте.

* * *

Источниковедческая база исследования — архивные материалы семи рукописных хранилищ: Всесоюзного географического общества, Государственного музея этнографии народов СССР (главным образом фонд «Этнографическое бюро кн. В. Тенишева»), Ленинградского отделения архива АН СССР, Ленинградского отделения архива Института этнографии АН СССР, Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН СССР, Института русской литературы АН СССР, Государственного архива Архангельской обл. Материалы первых двух архивов дали основной фонд сведений (около 1000 дел) в хронологических рамках середины XIX—начала XX в. Тенишевский архив (ГМЭ, ф. 7, оп. 1) в последнее десятилетие активно используется этнографами и фольклористами; множество сведений из него уже введено в научный оборот и легло в основу крупных обобщающих исследований (например, в трудах Э. В. Померанцевой,

В. К. Соколовой, М. М. Громыко). Фонд представляет собой важный источник для демографических и этносоциологических исследований жизни русского крестьянства рубежа XIX—XX вв., что убедительно показано в специальной работе Б. М. Фирсова.⁴⁰ Сбор архивных материалов «Этнографического бюро» проводился нами в течение 1978—1981 гг.; максимально полно были использованы разделы, значащиеся в этнографической анкете под литерами: Е — «Отношения между собой и к посторонним людям» (содержит также данные о помочах, распределении работ между членами семьи); З — «Семья, обычный порядок жизни»; И — «Сближение полов. Брак»; І — «Рождение детей, воспитание, обучение, доведение до самостоятельности» (содержит данные: от детей — к совершеннолетним, дифференциация труда мальчиков и девочек). Из разделов Б («Местные условия жизни»), Г («Общие указания об образе жизни крестьян»), Ж («Верования, знания, язык, письмо, искусство») нами были выбраны данные о календаре сельскохозяйственных работ, основных занятиях крестьян, поверьях, связанных с образом жизни и занятиями, праздниках и свободном времени. Материал по губерниям в Тенишевском архиве представлен неравномерно: больше всего имеется сведений по Владимирской, Орловской и Вологодской губ., меньше всего — по Олонецкой (только Вытегорский у.) и С.-Петербургской (только Новолодожский у.) губ., отсутствуют какие-либо данные из Архангельской губ.

Члены «Этнографического бюро» производили и обобщения поступавших материалов по тематическим разделам; часть машинописных экземпляров этих обобщений находится в ЛОААН (ф. 176, оп. 1, А. И. Соболевский). Наше знакомство с ними состоялось после написания книги и явилось своеобразной проверкой полноты охвата архивного материала по исследуемой теме середины XIX—начала XX в. В ЛОААН важные для нас сведения были собраны также в фондах П. В. Шейна (104), А. А. Шахматова (134), Д. К. Зеленина (849) и ряде других — всего свыше 20 единиц хранения. Ознакомление с рукописями крупнейших этнографов и фольклористов XIX—XX в. подтвердило факт, что половозрастная тема на русском (восточнославянском) материале не становилась предметом специального исследования.

Из остальных перечисленных нами хранилищ использованы отдельные материалы различного времени (от середины XIX до 70-х годов XX в.) и места происхождения (основное внимание уделялось северным данным, отсутствующим в Тенишевском архиве).⁴¹ Единичные интересные для нас факты были заимствованы из материалов, собранных полевыми экспедициями Музыкального училища им. Н. А. Римского-Корсакова при Ленинградской гос. консерватории (фольклорная) и Архангельского музея деревянного зодчества (этнографическая).

Источниками по народной лексике, помимо архивных данных, для нас явились общие и региональные словари XIX—XX вв. (всего 14), а также лексикографические материалы, публиковавшиеся в дореволюционной периодике; ценным сравнительным источником и методическим подспорьем оказались этнолингвистические полевые материалы (экспедиции под руководством Н. И. Толстого и С. М. Толстой) и исследования. Необходимый фольклорный материал вполне достаточно представлен крупнейшими сборниками прошлого века (П. В. Шейна, П. В. Киреевского и др.), публикациями нашего времени. Среди последних отметим самое репрезентативное собрание русской обрядовой поэзии (с привлечением редких архивных записей), выполненное на высоком научном уровне И. И. Земцовским,⁴² ряд сборников по фольклору сибирского крестьянства,⁴³ сводные материалы по белорусскому фольклору (имевшие для нас сравнительное значение).

Литература, содержащая те или иные сведения по нашей теме, вообще говоря, безгранична, поэтому, не останавливаясь на перечислении работ, заметим, что важную роль в систематизации собранного материала и его интерпретации сыграли обобщающие этнографические труды, например: *Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde* (1927) (в подготовке к изданию на русском языке автор принимала участие), «Восточнославянский этнографический сборник» (Л., 1956), материалы и исследования к атласу «Русские» («ТИЭ АН СССР. М., 1960. Нов. сер. Т. LVII), сборники по истории и этнографии русских крестьян Сибири,⁴⁴ а также методологически и методически концептуальные работы В. И. Чичерова, В. Я. Проппа, И. С. Кона, В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова, И. И. Земцовского и ряда других

ученых. В целом библиографический список работ, использованных нами, содержит свыше 300 наименований. Отдельные входящие в нашу проблему вопросы рассматриваются в современной демографии, все больше интересующейся историческим прошлым сельского и городского населения (семья, брак, рождаемость и т. д.),⁴⁵ в философии и филологии, занимающихся универсальными категориями, составляющими семантический «инвентарь культуры», и их символизацией (пространство, время, пол, возраст, праздник и др.).⁴⁶ Явное отставание в области изучения восточнославянской мифологии (по сравнению с иными славянскими и неславянскими мифологическими системами) показал двухтомный труд «Мифы народов мира» (М., 1980, 1982). По нашему мнению, половозрастной аспект исследования традиционной культуры в ее космосоциальном единстве может значительно продвинуть как воссоздание «картины мира», так и мифологические разыскания. И, наконец, для введения некоторых русских культурных явлений в европейский контекст мы использовали книгу Д. Фрэзера⁴⁷ и коллективный четырехтомный труд советских этнографов «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (М., 1973, 1977, 1978, 1983).

¹ Дискуссия по статье В. А. Попова «Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (к постановке проблемы)» // СЭ. 1981. № 6; 1982. № 1. В дискуссии приняли участие Д. А. Ольдерогге, Н. А. Бутинов, И. С. Кон, К. П. Калиновская, Н. М. Гиренко.

² *Ефименко А. Я.* Южнорусские братства: Общины парубков и дивчин. Спб., 1880; *Хрущев.* О материалах для этнографии уличной жизни детей, собр. в г. Лаишеве К. С. Рябинским // Изв. РГО. 1885. Т. XXI, вып. 6; *Комаровский Гавр.* Женщина в патриархальной семье (на основании игрищенских песен Орловского уезда). Вятка, 1895; *Борщковский В.* «Парубство» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. 1887. Т. 18, вып. IV; Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / Оброб. Зенон Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. VIII; 1907. Т. IX; *Харузина В. Н.* Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Кн. 88—89, № 1—2; *Соболев А.* Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губ. Владимир, 1912; *Зеленин Д. К.:* 1) Котельнический праздник «все святые» и выставка невест. Вятка, 1906; 2) Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // ЖС. 1911. Вып. 2; *Заглада Н.* Побут селянської дитини: Матеріали до монографії с. Старосілля. Київ,

1929; *Каница О.* До питання про етнографію дитячого віку. Київ, 1930, и др.

³ О подготовке «Словаря» см.: Краеведение. 1929. Т. IV, № 10. С. 622. Материалы Д. К. Зеленина и составленная программа для словаря находятся в архиве: ЛОААН, ф. 849, оп. 1 (Зеленин Д. К. Научные труды и материалы к ним: 1898—1950-е гг.): № 267 — Отношения между полами. Положение женщины; № 314 — Половые запреты; № 321 — Обереги (в том числе и половые).

⁴ *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2.

⁵ См.: *Frolec V.* *Čas života a obyčejova tradice* // *Lidova a kultura a současnost*. Brno, 1985, Svaz. 10; *Kwasniewski K.* *Společnost, kultura a životní cyklus člověka* // *Ibid.*, и др.

9—12/IV 1987 г. в Цюрихе состоялся III конгресс Международного общества этнологии и фольклористики «Жизненный цикл», на котором с теоретическими докладами выступали и советские этнографы (Ю. В. Бромлей, К. В. Чистов и др.).

⁶ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. Сб. статей. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Сб. статей. М., 1983.

⁷ *Кон И. С.* 1) Возрастные категории в науках о человеке и обществе // Социологические исследования. 1978. № 3; 2) К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6, и др.

⁸ *Бернштам Т. А.* Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины // Краткое содержание докладов научной сессии Института этнографии АН СССР, посвященной столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л., 1980.

⁹ *Вишневский А. Г.* Воспроизводство населения и общество: История, современность, взгляд в будущее. М., 1982. С. 19.

¹⁰ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 88.

¹¹ Слово «обычай» характерно также для западных и южных славян.

¹² *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979. Т. II. С. 618—619 (далее: Даль); Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. А. Подвысоцкий. СПб., 1885. С. 106—107 (далее: *Подвысоцкий*); Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда / Сообщ. В. И. Чернышев. СПб., 1900. С. 135 (далее: *Чернышев*), и др. Ср. значение слова *обряджати* в укр.: обмывать одевать, снаряжать (Українсько-російський словник. Київ. 1961. Т. III. С. 63) — еще более узкое, чем в русском языке.

¹³ *Даль В. И.* Т. II. С. 638. Ср. значение слов *звичай, обичай* в укр. яз.: чин, обряд, уклад жизни, поведение (Українсько-російський словник. Київ, 1958. Т. II. С. 184—185). Русское присловье «В каждой деревне своя поредня (порядок, обычай. — Т. Б.)»

аналогично украинскому «Каждый край має свій обичай» (там же, т. III, с. 21).

¹⁴ Например: «Не вера вставать с постели»; «Она верует за него замуж» (арханг., олонец.) (*Буслаев Ф. И.* Русская народная поэзия: Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. 1. С. 194); вера=обыкновение (ЛОААН, ф. 104, оп. 1, Рукописи П. В. Шейна и другие материалы по фольклору и этнографии. № 461, л. 41, Пермск. губ. (Соликамск. у.); «Вера у нас такая — за чай без еды не садились» (*Зенинов В.* Марковцы и русско-устыинцы: Этнографические параллели и сравнения // ЭО. 1914. № 1—2. Смесь. С. 158).

¹⁵ *Даль* М., 1980. Т. IV. С. 226; *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. II: Запреты в домашней жизни // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. IX. С. 30.

¹⁶ ЛОААН, ф. 104, № 843, л. 3. В древнерусском языке в значении «случай» употреблялось слово «притка» («притека», «притча»), имеющее оттенок рока, судьбы (*Буслаев Ф. И.* Русская народная поэзия. С. 122—123). Слово «притча» продолжало бытовать в этом же значении и в изучаемое время.

¹⁷ См., например: ЛОААН, ф. 104, № 461, л. 19 об.—21, 24 об.—25 (пермск.).

¹⁸ *Бернштам Т. А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде XIX—XX в. // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

¹⁹ ЭССЯ. М., 1980. Вып. 7. С. 101—102.

²⁰ Ср. о сакральности игры у И. Хейзинги: «священная игра», приводящая человека в состояние возбуждения, в результате чего у него возникает представление о каком-то ином, небудничном, «священном мире». С игрой в этом значении у И. Хейзинги связана концепция праздника (см. об этом: *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978. С. 51).

²¹ ЛОААН, ф. 176, оп. 1 (*Соболевский А. И.* Материалы о работах Этнографического бюро кн. В. Тенишева. 1897 г.). № 11, л. 62—66.

²² *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 7.

²³ *Яницкий О. Н.* Социально-информационные аспекты урбанизации // Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции. М., 1970. С. 31.

²⁴ *Долгий В. М.* Доиндустриальный город и некоторые проблемы городской культуры // Там же. С. 174.

²⁵ ЛОААН, ф. 176, № 2, л. 61, Пензен. губ. (Инсарск. у.).

²⁶ Село Голунь и Новомихайловское Тульской губ., Новосильского уезда // ЭС. Спб., 1854. Вып. II. С. 103.

²⁷ Сельцо Васильевское Нижегородской губ., Нижегородского уезда // ЭС. Спб., 1853. Вып. I. С. 20.

²⁸ Труды В. А. Александрова, М. М. Громыко, Н. А. Миненко. ряд коллективных сборников последних лет: Крестьянская община в Сибири XVII—начала XX в. Новосибирск, 1977; Общественный быт и культура русского населения Сибири: XVIII—начало XX в. Новосибирск, 1983, и др.

²⁹ Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Кн. I // Русская историческая библиотека, издаваемая Имп. археологической комиссией. Спб., 1890. Т. 2. С. 2.

³⁰ Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Кн. III // Там же. 1908. Т. 25. С. 368, 404, 439, 457, 474, 480, 598, 652, 740; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской губ. Архангельск, 1894. Вып. 1. С. 252; 1895. Вып. 2. С. 15; Древнерусский приход и его пережитки в церковно-общественной жизни Архангельской епархии. Архангельск, 1916. С. 8—9. Изучение часовенных приходов необходимо для реконструкции межэтнических контактов и так называемых процессов адаптации и ассимиляции.

³¹ Чернышев. С. 1.

³² Романов К. К. Жилище в районе реки Пинеги // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. II.

³³ Подвысоцкий. С. 156.

³⁴ Калинин И. Обязательство по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // ЖС. 1913. Вып. III—IV. С. 287—289, 291.

³⁵ Балов А. В. Очерки Пошехонья // ЭО. М., 1899. № 1—2. С. 198 (Ярослав. губ.).

³⁶ Самоквасов Д. Я. Семейная община в Курском уезде // Сборник народных юридических обычаев. Спб., 1878. Т. I, раздел III. С. 11—15. (Зап. РГО по отд. этнографии; Т. 8).

³⁷ См., например: Майнов В. Поездка в Обонежье и Корелу. Спб., 1877; Шустиков А. По деревням Олонецкого края: Поездка в Каргопольский уезд. Вологда, 1915.

³⁸ Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 16—21, 23.

³⁹ Например, турчасовская невеста просит отца отдать ее за муж «во Посадку деревеньку», являвшуюся частью «гнезда» Турчасово. См.: Калинин И. Песни онежан (РО БАН. 45.8.256, тетр. 2, с. 105, № 97, причитание).

⁴⁰ Фирсов Б. М. Результаты экспертизы материалов «Этнографического бюро В. Н. Тенишева» (Рукопись. 61 с. с приложением. Архив автора). Автор проделал интересный этносоциологический анализ материалов по Владимирской губ., показав полноту их сведений для исследования социальной структуры общественных отношений и так называемой духовной культуры.

⁴¹ В их числе находятся и полевые материалы, собранные автором в Поморье.

⁴² Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. (Библиотека поэта; Большая серия).

⁴³ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск, 1981; Хороводные и игровые песни Сибири / Вступ. статья, сост. и примеч. Ф. Ф. Болонева, М. Н. Мельникова. Новосибирск, 1985; Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985, и др.

⁴⁴ Крестьянская община в Сибири XVII—начала XX в.: Сб. статей. Новосибирск, 1977; Общественный быт и культура русского населения Сибири: XVIII—начало XX в. Сб. статей. Новосибирск, 1983; Земледельческое освоение Сибири в конце XVII—начале XX в.: Трудовые традиции крестьянства. Сб. статей. Новосибирск, 1985; Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII—начало XX в. Сб. статей. Новосибирск, 1985, и др.

⁴⁵ Проблемы исторической демографии СССР. Таллин, 1977; Проблемы исторической демографии СССР. Томск, 1980; Брачность, рождаемость, смертность в России и в СССР. М., 1977, и др. Об исторической демографии за рубежом см.: Брачность, рождаемость, семья за три века: Сб. статей / Под ред. А. Г. Вишневого и И. С. Кона. М., 1979.

⁴⁶ Например: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры; *Лотман Ю.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973; *Мазаев А. И.* Праздник... *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982.

⁴⁷ *Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1980.



Глава I

ПОЛОВОЗРАСТНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ РУССКОЙ ОБЩИНЫ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

1. Возрастные слои. Половая и социовозрастная терминология

Древние письменные источники (церковные и светские) содержат достаточно многочисленные сведения о «возрастах» населения, социовозрастных изменениях и терминологии. Выявление этих данных, их систематизация и анализ в исторической перспективе — предмет особого исследования, не соответствующий нашим задачам. Отметим лишь, что источники, находившиеся в поле нашего зрения (летописи, юридические акты, различные христианские памятники и др.), свидетельствуют об ориентации на андроцентричность жизненного цикла, о вариативности возрастных стадий и их терминологии.¹ Видимо, суммируя известные ему данные, В. И. Даль называет пять общечеловеческих основных «возрастов», добавив к ним «от себя» еще шесть переходных, в результате чего представленный им цикл состоял из одиннадцати стадий.²

По собранным нами архивным и литературным данным XIX—первой четверти XX в., в русском крестьянском обществе этого времени преобладало представление о трех основных фазах жизненного цикла: начале, середине и конце; им соответствовали три возрастные

категории — дети, взрослые, старики.³ Однако в локальных традициях (нередко одних и тех же областей) население называло разное число категорий, без выделения на основные и переходные: от двух (дети и взрослые) до пяти (дети, подростки, молодежь, взрослые, старики). В отдельных областях (главным образом в севернорусских) в бытовой практике выделялось до девяти стадий, учитывающих все значимые социовозрастные изменения.

За основу систематизации материала мы приняли деление на три возрастных слоя.

Дети. Новорожденный (младенец) и ребенок, в среднем до 5—7 лет, имели в не пол о в ы е названия, характеризующие их физический рост и соответствующее ему поведение.⁴ Приведем наиболее распространенные: (*к*)ува/кувяка/куватка — издающий звук, плач (общерусск.); *слюдяник*, *слюгоза* — пускающий слюни (олонец.); *подсос/ок* — кормящийся грудью (южнорусск.); *повытыш/кутыш* — завернутый в повивальник (общерусск.); *пáполза* — не умеющий ходить, ползающий (общерусск.); *дыба/дыбуля (дыбок)* — начинающий вставать на ноги (исковск., москов., нижегор.); *выюничик* — подвижной (северно-общерусск.); *жéвжик* — юркий (западно-южнорусск.)⁵ и т. д. В Архангельской губ. ребенка до 1—3 лет называли *младень/младеня*, *робя*;⁶ в Вологодской, Московской, Пермской губ. — *момса/момзик*;⁷ в западных и южнорусских областях — *кúга/кáга*.⁸ Специфический северным (кольск.) было название некрещеного младенца *лоп* — пример использования в качестве возрастного термина этнического названия соседнего народа с «языческим» оттенком (нехристь).⁹

Среди собирательных названий особенно широко употреблялись либо возрастные, производные от «дитя», «ребенок», — *дéтина*, *ребятня/ребятéжь*, либо поведенческие термины, характеризующие физическую, умственную неполноценность, стихийность («дикость») этого возраста: *ордá (шбять)*, *мелочь* (севернорусск.), *твáрня* (южнорусск.), *блaзнóта* (западнорусск.)¹⁰ и т. д.

В разных областях России наблюдается отношение к младенчески-детскому возрасту, а иногда по существу и к подростковому (до 11—12 лет) как к б е з в р е м е н н о м у, что свидетельствовало о нечеткости выделения последнего. Например: «доподростковый возраст — б е з г о д о в о й»¹¹ (южнорусск.; разрядка здесь и далее наша. — Т. Б.); «с рождения до 7—8 лет — м а л ы е

дети»¹² (нижегор.); «дети с рождения и до 11 лет — без годков»¹³ (волог.); «дети и подростки — мялочь»¹⁴ (яросл.). Заметим, что у соседствующих с северными русскими карел также в первую возрастную категорию объединяются младенцы, дети и подростки до 14—15 лет.¹⁵ Таким образом, младенцам и детям, по народным представлениям, еще не полагались названия, образованные от понятий времени и природно-биологического роста, поэтому встречающиеся «временные» термины этого возраста мы считаем поздним образованием.¹⁶

Характерной особенностью подростковой терминологии были названия, производные от природных и временных понятий и явлений, а также обилие социально-хозяйственных терминов, свидетельствующих об активном приобщении подростков к трудовым функциям; в собирательных наименованиях появляется разделение на мужские и женские подростковые термины.

Так, подростковая стадия обозначалась глаголами, производными от понятия «рост»: *расти*, *кунеть/выкунеть*, *яриться*, *буйнеть* (севернорусск., южнорусск.),¹⁷ *идти в сад* — хорошо расти (западно- и южнорусск.)¹⁸ и др. От этого же понятия образовались названия типа *недорост/недоросль* — мальчик 7—8 лет (общерусск.), *недокунок* (севернорусск.),¹⁹ *ярица* — девочка того же возраста (олонец.)²⁰ или специфически архангельское *вйженка* (молодая самка оленя).²¹ К последнему примыкают северные «животные» термины (мальчиковые): *шйжлик* — ящерица (олонец.-пудожс., вытегорск.)²² и *зуёк* — птица из породы куликов, чаек (арханг.-поморск.).²³ «Животные» термины объединяли подростковую терминологию с детской и подчеркивали близость (биологическую) этой стадии к природному миру.

В земледельческих областях России (в том числе и в Сибири) бытовали сельскохозяйственные термины, указывающие на трудовые функции подростков-мальчиков: *бор(о)новолок* — мальчик 8—10 лет, ведущий лошадь при бороньбе (или идущий за ней); *пахблок/паорок/подброк* — помощник при пахоте лет 12—13; *навбщик* — помогающий вывозить навоз на поля, примерно одних лет с пахолоком.²⁴ Довольно широко были распространены (особенно на Севере) девичьи трудовые названия: *пестунья* — нянька в семье или в «чужих людях» (с 8 лет), *казачиха* — работница по найму (с 12 лет).²⁵ Общерусским было подростковое название

челядённок, собирательное *челядь* (*челять, челеда*).²⁶ Словом этим часто назывались и дети: *челяденок* — после года (Приангарье); «челять — ребятишки маленькие» (нижегор.).²⁷ Слово «челядь» в общерусском масштабе давно уже имело социальный смысл и в XIX в. считалось анахронизмом: так назывались когда-то «невольные люди» (крепостные), а также члены семьи, родственники, слуги. Однако, по мнению О. Н. Трубачева, славянская основа этого слова восходит к и.-е. **kel* — термину, связанному с отсчетом времени и пространственным измерением.²⁸ В качестве возрастного названия «челядь» имело насмешливый оттенок в устах совершеннолетней молодежи, когда подростки осмеливались появляться на ее сборищах: «А, челядь пришла!» (олонец.).²⁹

Повсюду в России подростков называли словами (или словосочетаниями) с корнем *мал/мол.*: *малёц* (арханг.); *малолеток* (новгор., пермск., поволжск., уральск.); *мольга* (тверск., псковск.); *малко* (южнорусск.).³⁰

В пике (или в конце) подросткового возраста мальчики получали полузрелые мужские термины — *парнёк/парнюга/парнишок* (владим., волог., арханг.);³¹ девочек называли *середёны, подевьё* (волог., владим.).³² Самым распространенным в России названием подростка любого пола, близкого к совершеннолетию, было *подлеток*.

Взрослые: молодежь. Представления о наступлении совершеннолетия у русских сильно варьировали, что отразилось прежде всего в терминологии.

С детьми и подростками молодежь мужского пола объединяли такие термины родового и социально-хозяйственного происхождения, как *рбья, пахолок/паорок*. Между этими терминами существует и семантическая связь за счет родственных корней: слав. **orv* — др.-русск. *роба*, восходящих к полисемантическому и.-е. **orvho*, этимология которого достаточно широка и допускает сочетание таких значений, как «ребенок/маленький» и «раб/работать». ³³ В славянских языках из обоих значений возник социовозрастной термин, обозначающий ребенка/малого, способного к работе: в русском — *рбья* (собр. *рбьята*), в украинском — *паробок* или *парубок* (как предполагают, из *па-робок*).³⁴ Украинскому и западнославянскому «паробку» синонимичен и русский «паорок». ³⁵ К общим подростковым и молодеж-

ным мужским терминам относятся также слова *малый, дегйна* (с различными диалектными вариациями типа *малец* или *детюк*), *юнош(а)* (*вьюнош*), *отрок* и *хлопец*. Слова «малый», «детина», «хлопец» бытовали в исследуемый период и в городах как назывные обращения к лицам низшего сословия, обычно крестьянского происхождения. (Заметим, что в русской традиции, особенно в фольклоре, внутри молодежи существовала разница в употреблении слов «малый» и «молодой»: первое означало недоросля/недороста, которого девушка отвергала как неровню в брачных играх, выбирая ровню — «молодого»).

О переходе молодежи во взрослое состояние говорит терминология, производная от понятий времени и роста, общая для всех взрослых, а потому распространявшаяся и на совершеннолетнюю молодежь: повзрослеть — *войти в года / в летá, в совершенные лета*³⁶ (средне-южнорусск., пермск., сиб.), *стать порнящим, вытным, летным, большим*³⁷ (севернорусск.). В ряде северных и поволжских областей совершеннолетие обозначалось понятием *версть* (верста, единица пространственного измерения), а *верстать* означало выдавать дочь или женить сына.³⁸

Представления о необходимости выбора для брака максимально подходящего срока — *порби* — породили выделение, главным образом в девичьем возрасте совершеннолетия, периодов начала, пика и конца.

Н а ч а л о совершеннолетия выражалось, в частности, в таких временных и природно-растительных (животных) понятиях и словах: *стать большой, быть на возрасте/взроби*,³⁹ *выкунеть*;⁴⁰ девушку (юношу) называли *растовая/ый, вёрсток, ражун, куна, выросшая до больших ног*.⁴¹

В п и к совершеннолетия про девушку говорили, что она находится в *самой поре, на-большинь, на прочёке, на замужьи*,⁴² называли ее *человековата, большая, поспелка*.⁴³ К этой же стадии относятся распространенные выражения «начала невеститься/начал женишиться», и девушки и юноши получали названия «невест» и «женихов». Физиологическая зрелость девушки не всегда считалась полным совершеннолетием, т. е. достижением брачного возраста: бывало, что физиологические признаки скрывались до пика совершеннолетия.⁴⁴ В Олонецкой губ. возраст первой менструации (менархе) в 13—

15 лет называли *девóченье*, а «невестой» она становилась в 17—18 лет;⁴⁵ в Тверской губ. физиологически зрелую девушку еще в 15—16 лет считали «глупой» (т. е. как ребенка или подростка), в 18 лет она становилась *большая*, а в 20 лет — *невеста*, или *ра́стовая*.⁴⁶ В 18—20 лет объявляли девушку «невестой» и в Пензенской губ.⁴⁷ В Псковской губ. начало совершеннолетия обозначалось понятием *дивить* — начать гулять с кем-либо, «и мать, не краснея, рассказывала об этом соседям».⁴⁸ В Тверской губ. с достижением совершеннолетия девушку отпускали *поневеститься* — гулять за полночь: на светлой неделе, после троицы и в другие дни.⁴⁹

К о н е ц совершеннолетия — критическая для выхода девушки замуж пора — отражался во множестве специальных девичьих названий, например: *залётная* (выходящая «за лета» замужества),⁵⁰ *перегодница* (оставшаяся в «невестах» до будущего года),⁵¹ *посиделка*, *засидок* («засидевшаяся» на молодежных собраниях и не выбранная вовремя в жены),⁵² *коснйк* (девушка, которую уже не приглашают на танцы, с намеком, что остаться ей «одной косой»),⁵³ *пожитáя*, *домовня*, *дохожалая* (девушка уже перестает посещать молодежный круг и сидит дома).⁵⁴ Для обозначения последней стадии совершеннолетия существовало выражение «девушка сидит маком», что символически означало ее обреченность на безбрачие.⁵⁵ В верхневолжских областях девушку на этой стадии называли *на́долба*, и в народе сохранилась память о том, как отец возил ее в санях по селу с криком: «Надолба! Кому нужна надолба?»;⁵⁶ отголоски сходного обычая зафиксированы и на Севере, в Поморье.⁵⁷ Перейдя за пик совершеннолетней нормы, девушка получала «старые» названия — *застарелая*, *перестарок*, *подстарок* и т. п. *Застареть* — пережить период ранней молодости: «уже застарела девка, ее не берет никто, скажут — под годами».⁵⁸

Общерусские половые собирательные названия молодежи, имеющие обращение и в современном быту, восходят к общеславянским и индоевропейским корням.

Мужские собирательные названия *мóлодцы*, *ребята*, *парни* были распространены в России повсеместно, и по материалам XIX—XX вв. еще можно уловить связь между их употреблением и определенными ситуациями/обстоятельствами, что в свою очередь позволяет проследить генетические истоки этих терминов.

Название «молодец» употреблялось чаще в праздничной или обрядовой ситуации, т. е. носило ритуализованный оттенок, подчеркивающий высокие брачные возможности холостого или молодого женатого мужчины. В фольклоре слово «молодец» (или его эквиваленты типа «парень молодой», «молочник удалой», «детинушка» и т. п.) встречается постоянно; его брачная перспектива требует особой активности: желание добыть себе полюбленную девушку и удержать ее всегда связано с различного рода сложностями, препятствиями и опасностями (со стороны самой девушки, ее окружения, таинственных сверхъестественных «соперников» и т. д.). Фольклорное и позднее бытовое употребление термина «молодец», таким образом, содержало высокую степень уважения к бойцовым качествам молодого человека, прежде всего в сфере брака и любовных отношений, символически сопоставляемых с битвой. Слово «молодец» являлось одним из главных обращений при сборищах и обрядовых играх молодежи в своем кругу.

О собирательном «ребята» мы уже частично говорили в начале настоящего раздела. Основной смысл этого термина — как социально-хозяйственного — обусловил его употребление в качестве будничного (трудового) обращения. В фольклоре это название встречается в основном в позднем пласте — в лирических, рекрутских песнях, частушках. В современном быту этот термин имеет более широкое значение — от собирательного названия детей до молодежи (девушек и парней).

Интерес вызывает привычное для нашего слуха и употребления слово «парень» («парни»). Можно предположить, что общерусское *паря* — бытовое, будничное обращение в сугубо мужском взрослом кругу — восходит скорее к социально-хозяйственному *паорок/робя*. Русский термин «парень/парни» (с суф. «н») единичен в славянских языках и, как известно, в источниках русского происхождения появляется поздно.⁵⁹ Этимологические объяснения его остаются малоудовлетворительными, но лингвисты считают доказательным связь русского слова «парни» с иранским *parna*, где оно находится в широком семантическом контексте.⁶⁰ Уменьшительные русские диалектные варианты этого слова — *парнишбк*, *парнёк*, *парни́н* (см. выше) — дают дополнительные основания для сопоставления русской и иранской лексем. В древнем Иране слово *parna* обозначало социовозрастной класс,

членами которого являлись холостые и женатые молодые мужчины с присущими им военными и свадебными функциями.⁶¹ В поздней бытовой традиции русских слово «парень» употреблялось молодежью в будничных и праздничных ситуациях без того «военно-свадебного» оттенка, какое сохранялось в слове «молодец».

Довольно широко было известно как возрастной термин собирательное *женихи*, отражавшее наступление брачного возраста (у всех восточных славян). Молодежь не пользовалась этим словом в своем кругу, но односельчане употребляли его как в будни (обычно намекая на предстоящие изменения в статусе молодого человека, который тем не менее ведет себя еще «как маленький»), так и в праздник (с оттенком гордости, поскольку наряженные, гуляющие «женихи» являлись продолжателями общинных родов). Слово «женихи» известно ряду славянских языков, и по происхождению его связывают со славянским *žena* — «жена», «женщина», имеющим древнюю общиндоевропейскую основу. Этимологических объяснений слова *žena* слишком много, что, естественно, затрудняет выяснение и древнейшего значения термина «женихи». О. Н. Трубачев склоняется к мнению о происхождении его от глагольной основы *zeni-ti* с прибавлением суффикса *-xъ*, в результате чего образовался термин «деятеля», т. е. сватающийся.⁶² Выскажем предположение, что слово «женихи» могло иметь и более широкое (перекрывавшее родственное) значение, о котором говорили и лингвисты: способный познать жену/женщину.⁶³ В этом широком понятии заключается и последовательный ряд узких: «сватающийся к жене», «познавший жену», «женившийся». По крайней мере неслучайным и, видимо, достаточно архаичным выглядит широкое социовозрастное употребление этого слова в общерусской традиции: по отношению к совершеннолетнему юноше, к реальному жениху, к группе молодых людей — холостых и женатых (например, дружина жениха в свадебном ритуале), к взрослому мужчине, иногда до старости (см. ниже: «женихи» — «старик» в Вятской губ.). Таким образом, в общерусском бытовании постоянным был смысл термина «женихи» как «способный познать жену», что делало его синонимичным словам «молодец/молодой».⁶⁴

Следует упомянуть и социально-ролевой собирательный термин «некрута» (рекрута), которым объединялись

парни, достигшие возраста военного призыва, и взятые на действительную службу молодые женатые мужчины; взрослых мужчин старшего возраста, бывших или еще находившихся на военной службе, называли *солдаты*. Слово «некрут» можно рассматривать как поздний эквивалент терминов, обозначавших на разных стадиях исторического развития русской общности членов мужской группы воинов, типа *отрок, муж, дружинник, воин* и др. (летописи и различные древнерусские юридические памятники). В некоторых русских областях, включая и сибирские районы, бытовал один из подобных терминов — *боец*, но уже в социовозрастном употреблении — «полный, настоящей мужчина, от 20 до 35—40 лет» (т. е. это мог быть и холостой, и женатый человек).⁶⁵ Говоря о «некрутах», нельзя обойти известный в России в различных диалектных вариантах термин, восходящий к слову «лоб» и обозначавший главным образом молодого человека, подлежащего военному призыву в первую очередь, — *лобовой, лобовик*.⁶⁶ Выражение «лоб!» было тождественно понятию «годен!», после чего рекруты брили волосы («лоб»).⁶⁷ Семантика слова «лоб» обусловила употребление производных от него — *лобан, лобарь* — в качестве названий мальчика, парня, мужчины (или животного), характерным признаком которых были величина, крупность, крепость; существовал также и собирательный термин — *лобаньё*.⁶⁸ В переносном (противоположном) смысле слово «лобан» употреблялось в молодежном кругу: *дать лобанá* — отказать партнеру/партнерше в играх (негоден для игры).⁶⁹

Итак, мужские собирательные термины молодежи обнаруживают различные генетические и семантические корни, которые в совокупности характеризовали все признаки взрослого социовозрастного статуса мужчины: способность к браку и деторождению, к мужским трудовым и военным ролям. Эти признаки в поздней общерусской традиции объединяли совершеннолетних, т. е. еще холостых юношей, и взрослых — молодых (и даже немолодых) мужчин. Разумеется, в XIX—XX вв. семантические различия в молодежно-мужских терминах едва ли четко осознавались в крестьянской среде: перечисленные названия в значительной степени утратили свою специфику и часто бытовали как синонимы. Однако отмеченная нами разница в ситуативном употреблении терминов (а также в обрядовом фольклоре) не только свидетельст-

вовала о былой дифференцированности в социовозрастных функциях, но и предполагала возможность существования у славян мужских союзов-классов, например воинов или молодцев, одновременно и созревших для деторождения.

Собирательная терминология, обозначающая девичий возраст, ограничивалась производными от слова «дева», общими для различных русских областей даже в диалектных вариантах. Так, в северных, центральных или южных районах могли одновременно сосуществовать названия: *девки*, *девѣ*, *дева́* и т. п. Эти слова имели в быту некоторые возрастные оттенки, систематизировать которые не представляется возможным, поскольку одни и те же слова в разных традициях могли употребляться при различных обстоятельствах. Так, например, в Ярославской губ. девочку-подростка и достигшую совершеннолетия называли *девонька*, девушку в пике совершеннолетия — *деваха*, выходящую из лет замужества и старую деву — *дивчина*.⁷⁰ В северных, верхневолжских и сибирских областях достигшую совершеннолетия чаще называли *девка*, в расцвете этого возраста — *деваха/деваха*, *девица*, «старую» — снова *девка* или *дева*⁷¹ и т. д. Можно лишь заметить, что более уничижительное «девка» обычно употреблялось односельчанами в буднично-рабочей обстановке, а уважительное «девица/деваха» — в обрядовых и праздничных ситуациях, и не только со стороны взрослых, но также со стороны парней к девушкам и последних друг к другу.

В славянском образовании *děva* лингвисты определяют значение потенции, наличия и способности «кормить детей (грудью)».⁷² Это широкое значение слова «дева» прослеживается в русском его употреблении внутри женского коллектива по отношению ко всем женщинам, от девушек до старух. Такая форма обращения зафиксирована во всех севернорусских областях, в части центральных (особенно в поволжских) областей и встречалась также в некоторых западно- и южнорусских районах.⁷³

Слово «невеста» в большинстве случаев относилось, как мы уже показали, к пику совершеннолетия. Его употребление прекращалось с переходом в статус реальной невесты (в отличие от термина «жених»). Этимологические толкования славянского слова «невеста» дискуссионны и противоречивы, но подчеркнем, что все они

начинаются как бы с отрицания, с частицы «не»: «неведомая», «неизвестная» («непознанная мужчиной»).⁷⁴ Видимо, слово «невеста» и его семейно-родовое продолжение — «невестка» — приобрели в славянских языках особый социальный и ритуальный смысл, в совокупности обозначавший неопределённое положение (состояние) девушки и женщины на разных этапах ее жизни: неизвестность брачных возможностей (девственность), переходный статус во время свадебного ритуала (как бы между жизнью и смертью, а также между двумя «родами»), непроявленность способностей к деторождению (до рождения первого ребенка, точнее — мальчика), «чуждость» семейному коллективу, в который она вошла. Восточнославянский, и в частности русский, материал показывает, что не только слово «невеста», но и «невестка» сохраняли также возрастной смысл молодого (нового) существа. Практически повсеместно в России, включая Сибирь, название «молодая/молодуха» — невестка (сноха), появляясь как социовозрастное обозначение статуса новобрачной, оставалось за нею в качестве семейно-родственного термина всю последующую жизнь именно в значении «нового, только что появившегося»: «Это вот молодуха (невестка, сноха); хоть ей сорок лет, а все молодуха» (разрядка наша. — Т. Б.).⁷⁵

Любопытны и, как нам кажется, чрезвычайно важны единичные свидетельства об употреблении в качестве молодежных (и взрослых) названий, производных от слова «мать»: а) *мамица/моица* назывались совершеннолетняя девушка и взрослая женщина, но не девочка-подросток (Смолен. губ.);⁷⁶ б) *мома/моица* в значении «друг/подруга» употреблялись во взрослом, в том числе и молодежном, обращении друг к другу, мужчин и женщин (Новгор. губ., Череп. у.).⁷⁷ Напрашивается сопоставление этих терминов с южнославянскими молодежными обозначениями девушек и юношей — *мома*, *момче* и т. п. (см. выше русск. *момса* — «ребенок», «подросточек»).⁷⁸ В Смоленской и Воронежской губ. женщины и девушки называли друг друга *ма́та* (от «мать») — «подруга/приятельница».⁷⁹ В связи с этими данными, нам кажется, закономерно предположить: не от слова ли «мата» произошло молодежное название *ма́тя* (милый/ая, возлюбленный/ая)? Бытование этого слова (судя по всему, довольно позднего происхождения, во всяком случае в качестве возрастного названия поведенческого характера)

образует в XX в. огромный ареал в восточной части Европейской России и зафиксировано во многих сибирских областях.⁸⁰

Важное значение поры совершеннолетия, его традиционная качественная оценка отразились в возникновении и широком бытовании в севернорусской зоне таких терминов, как *славник—славница (славнуха)*. Эти слова выражали высшую степень уважения коллектива к выросшим «женихам» и «невестам», веры в их честное и достойное поведение, надежды на скорое выполнение ими необходимой для коллектива и важной биосоциальной миссии. Правда, в рассматриваемое время этими названиями награждалась молодежь из зажиточных семей, поскольку названия употреблялись, как правило, в праздничных, т. е. престижных для общины ситуациях, когда молодежь являлась в самой полной и богатой одежде, которую далеко не все имели.⁸¹ Однако само понятие «славы», судя по заговорной магии и обрядовому фольклору, было достаточно архаичным и предполагало, что необходимыми для брака качествами обладают все достигшие пика совершеннолетия;⁸² в этом значении производные от слова «слава» возрастные названия употреблялись еще довольно широко в XIX—начале XX в.: «Славнуха — славящаяся либо богатством, либо трудолюбием, либо красотой»;⁸³ «Славница — девушка в полном смысле слова, в 19—20 лет» (т. е. в пике возраста. — Т. Б.)⁸⁴ и проч.

Большой пласт в молодежной терминологии составляли названия, характеризующие специфическое поведение молодежи в своем кругу; ими пользовались и взрослые члены общины, когда речь шла об отношениях молодых людей друг к другу, а в собственно молодежном кругу они имели преимущественное употребление. К ним относятся термины: *изральщики, посидельщики, беседники, занимальщики, почётники, дружки (дружевя)*.⁸⁵ К этим терминам примыкали названия, отражавшие внешний облик, умение одеваться, манеру игривого поведения, и просто ласковые обращения, относящиеся к данному возрасту и играющим парам. Например: *форсуны* — «первый разряд», по возрасту и социальному положению тождественные *славникам*, и *скандалисты* — «средний разряд» (Поморье);⁸⁶ *духаня, душенья, жадбба* — «милый», «возлюбленный» (севернорусск. и общерусск.);⁸⁷ то же значение имели слова *жубря*

(Пермск. губ.),⁸⁸ *масёд(т)/масетница* (Арханг., Волог. губ.),⁸⁹ *дроля*.⁹⁰

В целом все перечисленные поведенческие («игровые») термины — более или менее позднего происхождения. К архаичному пласту относились названия орнито-морфного и растительного происхождения, уже редко употреблявшиеся индивидуально (и более в игровом фольклоре),⁹¹ но сохранявшиеся в быту как собирательные обозначения девичьей группы, например: *сад, роца, вьон*.

Взрослые (семейные) и старики. Большинство названий этих возрастных категорий являлись производными от понятий времени и природно-биологического роста и могли употребляться по отношению ко всем взрослым включая молодежь и стариков. Так, к наиболее распространенным относились описательные термины, образованные от слов «время», «год» и «лето» в широком спектре возрастных степеней, например: *войти в годá/лета* — стать совершеннолетним, взрослым; *быть в одних годах/летах* — достичь одной взрослой возрастной нормы (но не одного возраста!);⁹² *лётный* — совершеннолетний, взрослый, пожилой, старый;⁹³ *вытный* — вошедший в года, зрелый;⁹⁴ *вбзрстный* — находящийся в самых «силах» (от 25 до 50 лет);⁹⁵ *порнящий* — в поре зрелости;⁹⁶ *середбвый* — в полной возмужалости, лет 40—50;⁹⁷ *матёрый* — зрелый, пожилой,⁹⁸ и т. п. Пожилых называли также *подлётюк, подстáрок* — около 50 лет,⁹⁹ *неостáрок* — не вышедший из тягла, до 55—60 лет.¹⁰⁰ В Западной Сибири термин «старики» мог применяться к людям, достигшим 45—50 лет: если крестьянин женил старшего сына, он уже считал себя «стариком» и отделялся со «старухой» от семьи в особой комнате («иногда от такого крестьянина рождалось еще пять детей»).¹⁰¹ В категорию же «престарелых» входили люди уже действительно старые, хотя это название перекрывало термин «старик».¹⁰² Эта общая тенденция имела значительные локальные вариации для определения взрослого (совершеннолетнего) состояния и по-разному реализовывалась для мужчин и женщин: в Тульской губ., например, мужчина становился «совершеннолетним» только тогда, когда умирал его отец или он сам отделялся от родителей, а женского совершеннолетия как бы и не существовало, «ибо даже вдову опекают».¹⁰³

Брачный статус молодоженов (новобрачных),

с которых начинался полный взрослый возраст, выделялся явственно и под названием «молодые» далеко не везде: например, в южных областях новобрачных редко называли «молодые»;¹⁰⁴ в верхневолжских районах (в частности, во Владимирской губ.) чету молодоженов звали *поддружье*; в ряде севернорусских районов — *дружка*, в южнорусских (воронеж.) — *друга*.¹⁰⁵ Более распространенными были иные названия для впервые вступивших в брак: *первожёны*, *новожёны* (северно-среднерусск.), *женачи* (севернорусск., Сибирь).¹⁰⁶ На Севере (Арханг. губ.) встречалось название молодожена *молоди́к*,¹⁰⁷ которое в единичных случаях фиксируется в некоторых западных районах и в Поволжье. (Ср. также в Полесье: *молоди́к* — со сватовства/венчания до конца свадьбы или в течение 1—2 месяцев).¹⁰⁸ Обычно новобрачный получал название-прозвище, чаще всего выражавшее насмешливое отношение к его новому статусу и половому поведению; в Поморье, например, застенчивого и скромного молодого мужа называли *бабья́к/бабе́ня*.¹⁰⁹

Социовозрастное название новобрачной — *молодица/молодуха/молодка* было распространено в России более широко, чем ее мужа (но тоже не везде). Различия заключались лишь в длительности употребления этого термина, которым по сути очерчивался и социовозрастной статус «молодых». Повсеместно название «молодица» новобрачная получала во время свадебного ритуала, после венчания, а на значительной территории России, включая все севернорусские области, таким словом называли невесту и до венца.¹¹⁰ «Молодицей» женщина могла считаться либо в течение первого года замужества, либо до рождения первого ребенка (что, по мнению народа, должно было совпасть), либо в течение долгого времени, если первый ее ребенок был мальчик (лет до 40).¹¹¹ Известно, что практически повсюду у русских невестку/сноху в семье могли называть «молодицей» почти до старости, но в данном случае термин функционировал уже как семейно-родственный, а не социовозрастной.¹¹² В ряде областей существовали и иные названия для новобрачной, если она родила первой девочку, например: *баби́ца* (волог.), *баба* (казан., оренбург.),¹¹³ *робы́тка* (владим.).¹¹⁴ Эти названия могли измениться, если впоследствии молодая женщина рожала мальчиков; так, например, во Владимирской губ. рожавшую мальчиков

называли *ржа́ница*: этим словом обозначался и период жатвы, что делало социовозрастной термин знаком выполненной биологической миссии, как бы аналогичной родам земли.¹¹⁵ Возможно, отголоском древнерусского названия статуса новобрачных являются названия *вьюн*, *вьюница* (молодые) в ритуале *вьюнишник* («окликание молодых»), образуемом в XIX—XX вв. компактный ареал в верхневолжском бассейне (Ярослав., Костром., Владим., Нижегород. губ.).¹¹⁶ Судя по распространению слова *вьюн* (*вью*) в фольклоре (игра «Вьюн», припев игрищных и свадебных песен, запев ряда песен и т. д.) и функционированию его в качестве обозначения девичьей группы (см. выше), это название могло иметь в прошлом более широкий ареал.

По окончании статуса новобрачных (а иногда и с его началом) вступившие в брак назывались общерусскими терминами взрослой категории — *мужик*, *баба*. Крестьяне, как известно, редко употребляли слова «мужчина» и «женщина» в своей среде даже в позднее время (но любопытно, что ими назывались некоторые персонифицированные объекты ритуальных комплексов, например, Масленица).¹¹⁷ Существовало разделение на *мужской* и *бабий* пол (арханг.-поморск.)¹¹⁸ или собирательные названия — *мужичьё*, *бабьё* — с различными диалектными вариантами, в особенности по отношению к женщинам — *бабина*, *бабёнь*, *бабняк*, которыми объединялись все взрослые женщины и девушки.¹¹⁹ В некоторых северных районах мужика, достигшего преклонных лет, но еще способного к деторождению (или как бы признавая за ним эту способность), называли *жених*, а замужнюю женщину, особенно молодую, — *жонка*.¹²⁰ В очень широком диапазоне употреблялись в быту при обращении друг к другу названия *дева/девушка/девка* — среди женщин всех возрастов (как мы говорили) и *парень/паря* — среди мужчин.¹²¹

Старики, помимо приведенных выше вариантов названий с корнями «лет» и «стар» («летний», «подленок». «остарок» и т. п.), в быту — в деревне и семье — имели чаще прозвища различного происхождения: *вьработок*,¹²² *кбковень*,¹²³ *модек*,¹²⁴ *кильё*,¹²⁵ *базьё*,¹²⁶ *аред*,¹²⁷ *гробыльница*, *богодельник*.¹²⁸ В Олонецкой губ. бытовали нерусские названия старика и старухи — *еряк*, *ереть* (ср.: *Ярик*, *Яруха* — «старик», «старуха» — калуж.; *гир* — «старик» — владим.-сузд.).¹²⁹ Некоторые названия отра-

жали уважительное отношение к старикам: в Тверской губ. бытовало, например, название старика *праведник*.¹³⁰ Иногда в качестве возрастных употреблялись семейно-родственные названия: молодые члены общины обращались к пожилым и старикам со словами «мать», «отец», «бабушка», «дедушка»;¹³¹ в старообрядческих общинах молодежь называла все старшее поколение, включая собственных родителей, «все отцы».¹³² Словами «дед» и «бабка» лишь в самое позднее время изредка называли стариков-родственников: в общерусской традиции продолжало сохраняться религиозно-мифологическое значение этих слов, обозначавших существ сверхъестественного мира и посредников между ним и людьми — нечистую силу, предков, колдунов, знахарей, гадалок.¹³³

Достаточно единообразными по России были термины, обозначавшие социовозрастные категории лиц, считавшиеся с точки зрения народа аномальными. К ним относились безбрачные, вдовы, солдатки, калеки и больные от рождения, женщины, родившие до брака, и незаконнорожденные.

Самыми распространенными названиями для не вступивших в брак и не имевших детей (но здоровых людей) были *парень*, *девка*, с добавлением эпитета «старый» или «вековой» (например, *девка-вековуха*). В северных и среднерусских областях старую деву именовали также *доманя/домаха/домовуха*.¹³⁴ В локальных традициях разнообразны были прозвища, специфические именно для этих категорий; например, для девушки — *непегое волосье*, *однокосок*, *нерядиха*, *седая макушка*; для парня — *бурлак*, *пропускной боров*, *грутень* и т. п.¹³⁵ Девушки, посвятившие себя различным формам христианской помощи, ушедшие «из мира», назывались *черницы*, *монашки*, *келейницы*. В Поморье старых дев со смелым поведением, не пошедших путем «келейницы» и не гнушающихся мужской работы, называли *размужичье*.¹³⁶ В ряде областей бытовал презрительный термин для холостяков — *де(в)ун/девуня/раздевулье*.¹³⁷

Женщина, вдовствующая более 10 лет, без детей или имевшая сыновей, как бы обрела, по народным представлениям, добрачный (девственный) статус и могла называться «девкой», в отдельных случаях даже «молодкой»; молодой вдовец именовался «парнем». Бывало, что парня, не женившегося до 30 лет, считали «вдовцом».¹³⁸ Вторично вступившие в брак никогда не назывались

«молодыми», а названия «вдова / вдовец» иногда сопровождали их до смерти.

Солдатка (*воиніха*) в период пребывания мужа на военной службе не имела других социовозрастных названий: она, в представлении народа, даже если имела детей, занимала как бы срединное положение между «девкой» и «бабой», но была «молодой» (по годам или имевшая сына).¹³⁹ Если муж погибал, а она не выходила вторично замуж, то по прошествии определенного времени снова получала (как и вдова) статус «девки» (старой), но «солдаткой» или «вдовой» также оставалась до смерти, называясь, таким образом, несколькими социовозрастными терминами.

Бобыли, калеки, юродивые, оставшиеся без родственников, беспомощные старцы — одинокие («под одним крылом») или супружеская пара («одинкі») ¹⁴⁰ нередко составляли одну социальную категорию под названием *убогие, нищие*. Последние термины бытовали не только как социальные: в бродячих — страннических или певческих — артелях они являлись синонимами слов «старый/старец» и «слепец», т. е. все члены артели, в том числе молодые, дети и здоровые (зрячие), могли называться всеми названиями.¹⁴¹

Из названий женщин, родивших до брака, наиболее популярным было *покрытка*; на Севере забеременевшую до брака называли так же, как и старую деву, — *надолбо*.¹⁴² Прозвища согрешивших девушек составляли большую группу «уличных» названий, например *распетушица* (новгор.-череп.), *проруха* (ладож.) и т. п.¹⁴³ Рожденные вне брака получали различные собирательные прозвища, сопровождавшие их всю последующую жизнь, что не исключало и социовозрастных терминов, если их жизнь складывалась нормально. Наиболее распространенными прозвищами были: *сколѳтники, заугольники* (севернорусск., южнорусск.), *мирские* (общерусск.), *крапивники, полевые, жировики* (от слова «жириться» в значении «играть», «любить» — западно-южнорусск).¹⁴⁴

Переход в иной возраст сопровождался изменением в личном имени. Мы не будем касаться сложнейшей проблемы «имя и общество»: для нашей темы она не имеет принципиального значения, но зато имеет своих исследователей.¹⁴⁵ Скажем только несколько слов. Хотя имя давалось ребенку при крещении, пользоваться им

начинали обычно лишь с середины или пика подросткового возраста в форме пол у и м е н и — Машка, Ванька. К рубежу совершеннолетия появлялось право на и м я — Машуха, Ванюха, но только после совершеннолетия могли называть пол н ы м и м е н е м — Марья, Иван.¹⁴⁶ Получение полного имени и имени-отчества (права на величание) являлось важным показателем признания перехода в совершеннолетие.

Поло- и социовозрастное название несколько видоизменялось по будням и праздникам. В будничной обстановке взрослые мужики обращались друг к другу либо полным именем, либо по имени-отчеству на общественных сходах, а также к зажиточным и уважаемым односельчанам; в остальных случаях ровни пользовались словом «парень» («паря») и «уличным уставом». Социальная дифференциация имен и прозвищ наблюдалась в обращении мужчин к женщинам и последних между собой. «Уличных» прозвищ у каждого взрослого бывало всегда несколько, причем почти обязательный пласт составляли обидные и даже зазорные прозвища; употребление их в быту вызывалось какими-то особыми обстоятельствами (ссора, раздражение, поступок, подтверждающий прозвище, неблагоприятное поведение и др.). Женщины часто имели «уличные» имена, производные от имени или уличного прозвища мужа, которые фактически заменяли в будни их собственные; например *Петрушиха* (муж Петр), *Зубиха* (Зуб — уличное прозвище мужа)¹⁴⁷ и т. п. Вариативность названия зависела от времени и места контакта. В праздничных и ритуальных ситуациях избегали возрастных названий, уличного устава и прозвищ.

2. Границы совершеннолетия и брачного возраста

В оценке возраста совершеннолетия преобладали физиологические и аскриптивные (приписываемые традицией) признаки. При этом физиологические признаки могли быть реальными (т. е. совершеннолетие отсчитывалось с действительного наступления половой зрелости, четко прослеживающегося у девушки) и аскриптивными, т. е. половая зрелость приписывалась определенной возрастной норме — поре, от одного года до 5 лет, и могла не совпадать с действительным ее началом. Таким об-

разом, нижняя временная граница полового созревания (физического совершеннолетия) не фиксировалась и потому границы возраста молодежи, включая вступление в брак, были нечеткими, довольно растяжимыми, сильно варьировали в отдельных русских областях, а нередко были присущи только той или иной локальной традиции. Находящиеся в нашем распоряжении данные о границах совершеннолетия и брачного возраста неоднородны: они говорят либо об одном (совершеннолетие), либо о другом (вступление в брак) показателе, не везде прослеживается выделение трех девичьих этапов совершеннолетия (обычно сообщается об одном-двух), не указывается длительность возрастной нормы совершеннолетия, традиционная для того или иного района; о юношах сведений значительно меньше, чем о девушках.

Для наглядного представления о подвижности и критериях народной традиции в отношении возраста совершеннолетия и вступления в брак мы приводим наиболее характерные свидетельства «с мест», сгруппировав их в такой последовательности: а) южнорусские области, б) центральные и верхневолжские области, в) Среднее Поволжье, г) севернорусская зона, д) Сибирь. Эта систематизация позволит увидеть основные соотношения, общее и особенное в народных представлениях о совершеннолетии и брачных сроках. Все сведения относятся примерно к одному периоду — середине XIX—началу XX в.

Южнорусские области. «Девушки достигают половой зрелости с 13—14 лет и ранее». ¹⁴⁸ «На улице (гулять. — Т. Б.) приходят парни с 13, а девки с 12—13 лет». ¹⁴⁹ «С 16 лет парни начинают обращать на девушку внимание открыто (разрядка и курсив в цитатах здесь и далее наши. — Т. Б.), и она ведет себя свободно». ¹⁵⁰ Такое поведение, как мы увидим дальше, было возможно при пике совершеннолетия. «С 16 лет девушка — невеста, парень — жених», или: «дочь-невеста считается на 18-м году». ¹⁵¹ «Вступают в брак: девица — с 16, парень — с 18 лет». ¹⁵² «С 19 лет девушка — застаревшая». ¹⁵³ «В 20 лет невестой начинают браковать: есть, стало быть, недостаток, коль целых 4 года сидит в девках». ¹⁵⁴

Центральные и верхневолжские области. «Достигают зрелости с 13—16 лет, в брак вступают с 17,5 лет» (сведения обобщенного характера, без поло-

вого разделения. — *Т. Б.*); «Достигнув 17—18 лет, парень выбирает себе ровню, с которой гуляет все холостое время»;¹⁵⁵ «С 15—16 лет девушка невестится». ¹⁵⁶ Невеститься — начать участвовать во всех играх молодежи: «в Твери девушек отпускали поневеститься в первое воскресенье после Петрова дня, на Ярилино игрище». ¹⁵⁷ «С 15 лет девушка невестится, т. е. принимает участие в играх молодежи, то же — парни». ¹⁵⁸ «С 15—17 лет на девиц и парней смотрят как на *невест—женихов*». ¹⁵⁹ «В брак вступают: девушка — 17—20, парень — 19—25 лет; с 23—25 лет девушка — *перестарок*, и женихи ее обегают». ¹⁶⁰ «Девушка, не вышедшая замуж до 25 лет, — *векоуша, засиделка*». ¹⁶¹

«Совершеннолетие девушки — от 16 до 18 лет; парня — от 18 до 22 лет». ¹⁶² «Девушки достигают зрелости в 15—16 лет, парни — в 17—18; дочери выдаются по старшинству, с 20 лет». ¹⁶³ «Выходят замуж с 16 до 23 лет, женятся с 18 лет». ¹⁶⁴ «В брак вступают с 18 лет». ¹⁶⁵ «20 лет — самая пора для брака, с 25 лет и других (девушек и парней. — *Т. Б.*) считают *застарелыми*»; «девушка с 25 лет считается *старая*, ее на беседу не пускают». ¹⁶⁶ «С 30 лет парни обычно не женятся (хотя мужчина имеет право жениться до 40—50 лет)». ¹⁶⁷ «Молодежь делится на три возраста: а) взрослые подростки, б) готовятся к этому возрасту (совершеннолетию. — *Т. Б.*), в) невесты и женихи. Соответственно бывало три беседы (девичьих. — *Т. Б.*). Из среднего возраста выходят замуж редко. В старшую беседу пропускают только тогда, когда оттуда выйдут замуж. Если же долго засиживаются, то средних все равно не пропускают, чтоб не было разницы в летах». ¹⁶⁸ «В Тверской губ. посиделки собираются по возрастам: а) взрослые, б) 14—15-летние, в) 12—13-летние». ¹⁶⁹

Среднее Поволжье. Сведения о достижении совершеннолетия и возрастной нормы вступления в брак у русского населения Среднего Поволжья обобщены в книге Н. В. Зорина. Считалось, что к 16—18 годам в основном заканчивалось физическое развитие молодых людей обоих полов, т. е. наступал пик совершеннолетия; с этих же лет начинался и брачный возраст. По официальным данным 1885—1903 гг., брачная норма девушки составляла 4 года (с 16 до 20 лет), юноши — 2 года (с 18 до 20 лет). ¹⁷⁰ Обобщение архивных этнографических и иных (неофициальных) источников,

а также собственные полевые материалы позволили Н. В. Зорину уточнить и дифференцировать ряд показателей. Так, брачная норма предстает более продолжительной для обоих полов — до 25 лет, и она, по Н. В. Зорину, делится на «младший», от 16—18 до 20, и «средний», от 21 до 25 лет, брачные возрасты. Браки в младшем и среднем возрастах составляли 70—80% всех браков среди русского населения различных районов края.¹⁷¹ Браки после 25 лет немногочисленны, а в дальнейшем, в «старшем» брачном возрасте, их количество сокращается еще более.¹⁷²

Таблица 1

Таблица, «представляющая абсолютные числа браком сочетавшихся по их возрастам за двухлетний период 1866—1867 гг.»

Названия уездов	Моложе 20 лет		21—25		26—30		31—40	
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж
Архангельский	9	84	109	172	135	72	92	34
Холмогорский	46	144	180	180	80	48	100	36
Шенкурский	277	629	452	381	166	92	138	52
Пинежский	28	104	80	145	74	25	73	20
Мезенский	85	205	179	144	68	32	62	35
Онежский	68	139	201	200	62	35	39	19
Кемский	20	106	163	175	92	30	48	25
В городах и посадах	19	118	140	148	81	48	75	38
Итого	552	1529	1504	1545	758	382	597	259

Источник: АГВ. 1870. № 72—74; по: Ефименко — АИЭ, л. 89.

Севернорусская зона. Статистические данные середины XIX в. по Архангельской губ. были обобщены А. Я. Ефименко (табл. 1); они дополнены сообщениями из этой же и других северных областей конца XIX в., собранными нами в архивных и иных источниках. Их сопоставление показало, что общая тенденция была довольно устойчива.

Пользуясь делением Н. В. Зорина на младший и средний брачные возрасты, укажем, что в Архангельской губ. на них падает в среднем свыше 70% всех браков,

совершенных до 40 лет. Для парней наиболее активным предстает средний брачный возраст, от 21 до 25 лет, а браки в старших возрастах, от 26 до 40 лет, значительно превышают таковые же в младшем возрасте. У девушек браки в младшем и среднем возрастах в среднем составляют свыше 80%, распространяясь практически поровну в обоих возрастах, и резко сокращаются в старших возрастах, не составляя даже половины численности в них мужских браков. Сравнивая эти севернорусские показатели с общерусскими того же времени, А. Я. Ефименко констатирует, что границы брачного возраста в целом на Севере были выше, а период брачной нормы — продолжительнее, чем в других русских областях.¹⁷³

Однако брачные показатели в огромной Архангельской губ. были неравнозначны, что явствует из той же таблицы. Так, в земледельческих уездах границы брачного возраста для обоих полов были ниже, т. е. совпадали с таковыми же в любых земледельческих областях России. Особенно выделяется самый южный уезд — Шенкурский: в нем наблюдается также значительное преобладание младшего брачного возраста для девушек — molecule 20 лет — над всеми прочими возрастами. В полужемледельческих и промысловых районах брачную норму для девушек образуют младший (Мезенский у.) и средний возрасты, причем в поморских (Архангельском и Кемском) уездах заметно преобладание среднего над младшим.

По сообщениям с мест середины—второй половины XIX в., в Тулгасском приходе Шенкурского у. девушку начинали сватать с 16, а парня — с 18 лет;¹⁷⁴ в Холмогорском у. девушка выходила из брачного возраста, т. е. считалась немолодой, с 25 лет, а старой девой она становилась с 30 лет и называлась *посиделка*.¹⁷⁵ Старая дева — *засидка* — в Шенкурском у. была моложе «холмогорской посиделки» лет на 5.¹⁷⁶ Брачная норма на Зимнем берегу, в Поморье, составляла 10 лет: для парня от 25 до 35, а для девушки — от 20 до 30 лет; те же показатели даются и с Онежского берега.¹⁷⁷ Исследования нами поморских данных конца XIX—начала XX в. показало более дифференцированную картину. В категорию взрослых поморская девушка переходила в 16—17, парень — в 17—18 лет. Различный уровень промысловой интенсивности на отдельных поморских берегах несколько

влият на средние показатели совершеннолетия и брачной нормы: последняя растягивалась от 5 до 10 лет. На Поморском берегу — в центре торгово-промышленной жизни Поморья — наблюдался самый высокий совершеннолетний возраст и самая продолжительная брачная норма: девушку начинали сватать с 18 лет, но еще в 20 лет она была *девчонка*, в 27 становилась *пожитъя*,¹⁷⁸ в 28 переставала посещать молодежные собрания и после 30 называлась *старая*.¹⁷⁹ На остальных берегах граница совершеннолетия была несколько ниже (хотя и достигала в отдельных местностях той же цифры), но критической границей вступления в брак считался все-таки возраст 23—25 лет.¹⁸⁰

Приведем данные из других северных областей. «С 11 до 16—17 лет — подростки, с 18 лет — взрослые» (речь идет об обоих полах. — *Т. Б.*).¹⁸¹ Существует деление на девушек-подростков (т. е. вступающих в совершеннолетие) и больших девушек (в пике совершеннолетия).¹⁸² «Взрослыми считают с 15 лет (начало совершеннолетия. — *Т. Б.*)». ¹⁸³ «Женятся и выходят замуж с 18—20 лет». ¹⁸⁴ «Парни достигают половой зрелости в 16—18 лет, девицы — в 15—16 лет». ¹⁸⁵ «Ранний тяжёлый труд, с 10-летнего возраста, отодвигает наступление половой зрелости на 2—3 года, поэтому у девушек она наступает в 20, а у парней — в 18 лет». ¹⁸⁶ «Девицы от 17, парни от 18 и (те и другие. — *Т. Б.*) до 25 лет ходят на собрания молодежи». ¹⁸⁷ «Парень с 18 лет — *холостяга*, и девушки смотрят на него с уважением». ¹⁸⁸ «Возраст от 13 до 17 лет считается самым опасным, с 15 лет относятся (к девушке. — *Т. Б.*) как к невесте. Выходят замуж с 17—19 лет, за 25 лет — *подстарок*; парень женится в 20—23 года». ¹⁸⁹

Сибирь. По исследованию В. А. Зверева, к середине XIX в. брачный возраст мужчин и женщин, до тех пор существенно отличавшийся, сблизился, и возраст мужа превысил возраст жены.¹⁹⁰ Н. А. Миненко приходит к выводу, что в этот же период в Западной Сибири преобладали поздние браки — старше 20 лет, как среди юношей, так и девушек.¹⁹¹ Сведения начала XX в. о количестве и возрасте вступающих в брак (1903—1904 гг.) обобщены Зверевым в таблице, анализ которой показывает, что основная масса парней и девушек вступала в брак до 25 лет. При этом у девушек повсюду преобладала верхняя возрастная граница — до 20 лет (Тобольск, Ени-

сейск., Иркутск. губ.), а у юношей либо до 20 лет (Тобольск., Енисейск. губ.), либо до 25 лет (Иркутск.).¹⁹² В целом наблюдалась стабилизация брачного возраста мужчин в пределах 18—25 лет, женщин — 17—21 года.¹⁹³

Т а б л и ц а 2

Регионы	Начало совершеннолетия	Пик	Вступление в брак
Южнорусские области	13—14	16	16—18 (с 19 — старая)
Центральные и верхне-волжские области	13—15	16—18	16—23 (с 25 — старая)
Среднее Поволжье	13—16	16—18	16—25 (с 25 — старая)
Севернорусская зона	13—16	16—22	16—27 (с 25—28 — старая)
Сибирь		17—21	17—21

Сделаем общие (локально не дифференцированные) выводы из общерусских данных по регионам Европейской России и Сибири только в отношении девушки (табл. 2) для второй половины XIX—начала XX в. О совершеннолетии и вступлении в брак парней скажем отдельно.

Можно — с учетом неполноты данных и традиционной разнородности выделенных регионов — все же отметить повышение границ совершеннолетнего возраста и брачной нормы в европейской части в широтном направлении с юга на север; максимальная разница в границах начала совершеннолетия между крайними регионами составляла всего 2 года, в то время как в верхней границе брачной нормы — 7—9 лет. Характерно, что хронологические показатели наступления девичьего совершеннолетия, его пика и вступления в брак повсюду одинаковы: по существу выделяется устойчивый для всей Европейской России период начала совершеннолетия в 3 года, с 13 до 16 лет, причем 16 лет является одновременно и нижней границей брачного возраста (брачной нормы).¹⁹⁴ Устойчивость этих показателей в пределах расселения русских, видимо, объясняется как устойчивостью традиционных представлений о возрастной норме совершеннолетия и вступления девушки в брак, так и закреплявшими эту норму церковными предписаниями отдавать девушку за-

муж 13 лет, а юношу — 15 лет.¹⁹⁵ Только в 1830 г. был официально определен низший возраст вступления в брак: для девушки — 16, для юноши — 18 лет.¹⁹⁶ Но если даже среди высших слоев общества постоянно происходили нарушения этого постановления, то в крестьянской среде и путей «обхода» было больше, и традиционные нормы держались крепче: в некрепостнической северной России социальная жизнь имела более независимые формы, а в южных областях помещики были заинтересованы в ранних браках своих крепостных и распоряжались их судьбой.

Колесания в хронологических границах совершеннолетнего и брачного возрастов в пределах выделенных нами регионов зависели от разных причин, среди которых социально-экономические играли не последнюю роль. Думаем, что в растяжимости границ совершеннолетия и брачной нормы отразилась и граница сроков полового созревания девушки в различных природно-климатических зонах, по-своему преломившихся в традиционных представлениях.

Память о ранних браках была жива среди русского населения повсеместно еще в конце XIX—начале XX в.¹⁹⁷ Более того, во многих районах по существу и совершались ранние браки, принимавшие различные неявные формы, самой распространенной из которых был предварительный договор: отцы сосватывали своих детей-подростков в 12—15 лет, в 14—16 их объявляли женихом и невестой, и они находились в этом статусе до 16—17 лет, до свадьбы (и жених 1—2 года носил подарки). Бывало также, главным образом в южнорусских и западнорусских районах, что устраивали действительную свадьбу 12—14-летних подростков (со всеми обрядами, кроме брачной ночи), но «молодые» жили порознь в домах своих родителей до наступления возраста совершеннолетия, т. е. брачного. Так, в Елатомском у. Тамбовской губ. женили подростков, когда девочка еще играла в куклы, а ее мужа наказывали розгами; постепенно их приучали видеть друг друга и «играть», но на ночь разводили по домам или по разным комнатам (если это были дети зажиточных родителей, к ним приставляли старуху рассказывать сказки); в 15 лет их сводили для семейной жизни.¹⁹⁸ Подобные браки были известны на Севере: бабушки середины XIX в. помнили, как на другой день свадьбы бежали домой за куклами.¹⁹⁹ Отголоском ранних

браков был южнорусский обряд «скакания в поневу», производившийся в описываемый период уже в собственно свадебном ритуале, но в ряде местностей — за два-три года до него (подробнее о подобных обрядах см. далее).²⁰⁰ «Особая склонность» к ранним бракам обнаруживалась в старообрядческой среде.²⁰¹

О традиции ранних браков косвенно говорят и такие обычаи в русских деревнях, как начало собирания приданого самой девочкой (мать копила его с рождения дочери). Так, в Орловской губ. девочка готовила себе «наряды» с 12 лет,²⁰² в Рязанской губ. — с 15,²⁰³ на Севере — примерно в эти же годы.²⁰⁴ В западнорусских областях девочки с 10 лет начинали ткать пояса, чтобы к возрасту «невесты» их было до 100 штук (для одаривания, разбрасывания по дороге).²⁰⁵ С 12—15 лет девочки организовывали и свои собрания, на которые мальчики-подростки обычно не приходили (хотя обычай этот в отдельных районах и нарушался), заводили свои игры и хороводы, могли появляться на взрослых молодежных собраниях и гуляньях, правда, не принимая в них никакого активного участия.²⁰⁶

Имеется довольно много свидетельств о ранних сватовствах и браках среди карел: девушки — с 13—14, юноши — с 15 лет. Ю. Ю. Сурхаско относит их к традиции прошлого и не анализирует ее пережитков в предбрачной и брачной обрядности второй половины XIX—начала XX в.²⁰⁷ Однако приводимый им в дальнейшем материал по специфическому для карел обычаю «адиво» указывает на сохранившиеся следы раннего брачного возраста — «адивот», начинавшегося у девочки в 12 лет: обычай предпраздничной гостьбы у родственников с явными матримониальными целями.²⁰⁸ Сходство этого предбрачного обычая с севернорусским бросается в глаза, но выяснение его этнической специфичности у финского и русского населения, степени взаимовлияния брачных норм разных народов, характера обусловленности социально-экономическими, религиозными и прочими факторами требует специального исследования, выходящего за рамки настоящей работы.

Народные представления о юношеском совершеннолети были еще более нечеткими, чем о девичьем, хотя бы потому, что мужское совершеннолетие не имело такого явного физиологического рубежа, как девичье. По-видимому, слабо учитывался и фактор духовной возмужало-

сти, если до первой половины XIX в. подростка 15 лет считали вполне сложившимся для брачной жизни. Во второй половине XIX в. устанавливается довольно однообразный для русской крестьянской среды совершеннолетний возраст — 17—18 лет; эти же годы являлись для парня и началом брачного возраста. Однако представления о юношеском совершеннолетии в 15 лет продолжали сохраняться даже в юридической практике крестьянской среды,²⁰⁹ а парня в 18 лет могли называть, как подростка, — «парнишок».²¹⁰

Представления о лучшем времени женитьбы для парня были достаточно противоречивы. Это противоречие являлось следствием сложного взаимодействия архаичных традиционных норм с изменениями в социально-экономической и общественной жизни. Так, еще в середине XIX в. в крепостных владениях существовала система принудительной женитьбы парней до 20 лет, чтобы скорее обложить их тяглом.²¹¹ Этот обычай был известен и в Сибири: крепостных, не вступивших в брак в определенные помещиком сроки, штрафовали.²¹² Связь брака с тягловым состоянием отразилась в поговорке: «В 18 лет жениться, чтоб на тягло садиться», широко известной в северных земледельческих районах.²¹³ Выгодность ранней женитьбы в народном мнении поддерживалась различными соображениями экономического и бытового характера: заполучить в дом даровую рабочую силу до ухода сына на военную службу, избежать внебрачного ребенка и тайного (неугодного) брака, освободиться от необходимости кормить и одевать взрослого сына и т. п. Подобные соображения приводили к неравным бракам, когда муж был моложе жены на 8—10 лет; количество таких браков в России составляло довольно высокий процент среди крестьянского населения.²¹⁴

Обычай неравных браков, в которых жена была старше, существовал в XVIII в. на Севере практически повсеместно. М. В. Ломоносов, осуждая его, говорил, что «малолетних женят на взрослых девках, которые могли бы по летам быть матерями своих мужей».²¹⁵ По собранным А. Я. Ефименко письменным данным 1745 и 1765 гг., в нижнедвинских волостях (Матигорской и Койдокурской) на 100 браков приходилось от 1/2 до 1/3 «равных» (муж старше жены на 1—5 лет); остальную часть составляли неравные браки, в большинстве которых жены были намного старше мужей.²¹⁶ Такое неравенство сохра-

нялось и в XIX в.: женщина, бывало, вспоминала, что «с печки снимала мужа, когда он уснет».²¹⁷ Н. В. Зорин считает, что браки со значительным превышением возраста жены в Среднем Поволжье были характерны именно среди русского населения и оказали здесь воздействие на тенденцию к таким же бракам в среде финно-угорского населения.²¹⁸ Заметим, что подобная тенденция не была характерна для Западной Сибири: Н. А. Миненко говорит об «отсутствии существенной возрастной разницы между супругами».²¹⁹

С 1874 г., с введением всеобщей воинской повинности с 21 года и обязанности отслужить от 3 до 6 лет, стал распространяться обычай женитьбы после рекрутчины; к тому же мужчине с этого возраста полагался уже не один (как с 18 лет), а два душевых надела земли: «Парни женятся в 22—25 лет, после военной службы»;²²⁰ «Имеющие льготы по военной службе женятся в 18—20 лет, а не имеющие — после 26 лет»;²²¹ «Парни женятся после воинской повинности, 21 года»²²² и т. д. Эти и другие социальные причины, а также общерусская тенденция к свободному взгляду на добрачные отношения молодежи, имевшая архаичные корни, приводили к появлению добрачных детей: «Холостяга пока женится, 2—3 детей имеет от разных матерей».²²³ Многочисленные свидетельства о внебрачных детях у девушек, и характерно, что повсюду в России этот факт не был препятствием для вступления их в брак: в северных областях (особенно у старообрядцев) родившим до брака даже отдавали предпочтение — значит, способна к деторождению.²²⁴ В Западной Сибири такая способность ценилась очень высоко, поэтому детей до брака «приживали» даже специально.²²⁵ Все это тем не менее сочеталось с формами публичного осуждения (типа вымазывания ворот дегтем) и попытками принудительного брака, в которых община выступала как защитница семейных интересов.²²⁶

Браки русских с иноэтничными представителями были возможны главным образом в том случае, если последние принимали православие: «Приняли нашу веру, значит, стали русскими, русской веры» (С.-Петербург. губ.).²²⁷ Обычаем не допускались браки между православными и старообрядцами, но поступали по-разному: чаще всего такие браки заключались, когда те и другие проживали совместно (в пределах одной или соседних общин).^{228:}

3. Возрастной символизм: дети, взрослые, старики

В XIX—начале XX в. в традиционно-бытовом проявлении нормативные критерии перехода в иную возрастную категорию складывались из хронологического возраста и физиологического состояния, которым нередко приписывались те или иные возрастные качества, либо приближающие человека к осуществлению главных жизненных функций — деторождению и труду, либо удаляющие от них. Знание точного возраста, даты рождения, не было характерным для основной массы крестьянского населения: в подавляющей его части бытовали иные традиционные отсчеты времени и возраста. Так, к архаическим временным отсчетам и возрастным названиям можно, видимо, отнести термины, связанные с лунным календарем: *молодик* — молодой месяц и возрастное название, *ветх/ветох* (иногда *старик*) — месяц на ущербе, жизненная стадия и возрастное название.²²⁹ К архаическим же можно причислить отсчет по био-растительным циклам, объединявшим рост человека, животных и растений, приурочение определенной возрастной (не хронологической) нормы к началу календарного года или каким-либо календарным циклам (выявление этих возрастных сроков связано с реконструкцией переходных обрядов), отразившееся в поговорке типа: «Сколько зим, сколько лет!». Более поздним, но производным от календарного отсчета было определение возраста по церковным датам, необязательно соответствующим точным датам рождения: в таких случаях именины — событие, вообще говоря, редко отмечавшееся в крестьянской среде и то в основном в зажиточных семьях, заменяли собой родины.

Известно, что установление хронологического возраста встречало серьезные затруднения при проведении официальных мероприятий, например переписей, санитарно-врачебных обследований, рекрутчины и т. п., еще и в XX в.²³⁰ Физиологические изменения, даже такие, как полное половое созревание девушки, либо не фиксировались, либо не считались возрастным признаком, либо сознательно скрывались до традиционной возрастной нормы. Обобщая, следует сказать, что нормативные критерии перехода в следующую возрастную стадию были неодинаковы в различных областях России, сумма и соотношение составляющих их признаков сильно варьировали, причем в качестве главного критерия обычно вы-

ступал один из них и мог сменяться другим в оценке следующего возраста. Словом, наблюдается положение, характерное для любой развитой культуры.²³¹

Определению границ перехода в иную био- и социо-возрастную ступень, отмечавшегося народной традицией, помогают ритуальные действия и перемена в социальном статусе, выражающаяся в изменении половозрастного названия, внешнего облика, одежды, имени, поведения, семейных, общественно-трудовых и религиозно-обрядовых функций, т. е. система возрастного символизма.²³² У русских, как и у всех народов, прошедших сложный путь исторического развития, смен политических, общественных, социальных и религиозных отношений, элементы (рудименты) так называемых «переходных обрядов» и связанный с ними возрастной символизм в XIX в. представляли собой «письмена», требующие расшифровки. Многие переходные обряды, если они и существовали когда-либо у восточных славян в четко оформленном виде, находились в различных обрядовых циклах — календарном, рождильно-крестинном, свадебном, похоронно-поминальном, изучение которых ведется изолированно, что затрудняет выявление и реконструкцию собственно «переходных» элементов, составляющих более или менее самостоятельную обрядовую систему. Нет у нас достаточно убедительных свидетельств о ее существовании и в древнерусской культурной (письменной) традиции. В исследовании мы употребляем два понятия: «переходные признаки» (элементы) и «переходные обряды», причем ко второму относим как возрастные обряды, реально существовавшие в той или иной традиции, независимо от перечисленных выше обрядовых циклов, так и реконструируемые нами комплексы. В последнем случае мы привлекаем данные восточнославянского круга аналогичных явлений.

Дети-подростки. Исходя из древних общечеловеческих представлений, присущих всем народам на определенных стадиях исторического развития, о необходимости символизации и табуирования тела и психических проявлений, мы можем подозревать существование подобных представлений и у славян. В восточнославянском мире детская возрастная символизация имеет некоторые общие признаки и сопроводительные ритуальные действия, которые обобщались пока только на украинском материале.

Благодаря фундаментальной работе Н. К. Гаврилюк

по родильно-крестинной обрядности украинского населения можно с достаточной степенью уверенности говорить о следах многоступенчатого физического «оформления» родившегося ребенка и приобщения его к семейно-родовой единице.²³³ Узловыми моментами в родильно-крестинной обрядности со специальной символикой, имевшими непосредственное отношение к ребенку, по Н. Гаврилюк, предстают: а) собственно рождение и половая идентификация родившегося; б) выбор кумовьев и приобщение ребенка к домашнему очагу и общине; в) символика благопожелательных (заклинательных) действий (обряд с «кашей», «квитой», «узваром»); г) пострижение.²³⁴

По другим материалам известно, что во многих украинских областях в течение первого года жизни ребенка отмечались такие этапы его физического развития, как *сидіны* (ребенок садился) и *ходіны* (начал ходить).²³⁵ Примерно через год с ребенком проделывали некоторые манипуляции, носившие в конце XIX—начале XX в. уже полусерьезный (игровой) характер, но причинявшие ему физическую боль: поднимали за уши, за голову с пожеланиями хорошего роста.²³⁶ В отдельных местностях сохранялся более развернутый обряд: «В старину разделяют между в поле и межовники призывали ребятишек одного возраста (одной возрастной нормы: от года до 3 лет. — Т. Б.). Когда они приходили, их начинали бить: Чтобы ты помнил, что бит, чтоб знал, где межа проведена» (разрядка наша. — Т. Б.).²³⁷ Значение межи как места какого-то возрастного обряда отразилось в русских присловьях: «Когда межуют, то парнишек на меже секут»; «Кто на меже сечен, тот и в понятые иди»; «Кину тебя под межку» (говорит мать в сердцах ребенку).²³⁸

Белорусская обрядность, связанная с рождением и последующим развитием ребенка, не исследовалась специально, во всей совокупности, но этнографические источники содержат сведения, подобные родильно-крестинным обрядам украинцев. В исследованиях XIX—начала XX в. особое внимание уделялось следам сохранявшегося у белорусов детского обряда пострижения, связанного с символикой «посажения на коня», отразившейся, как считали, в формуле свадебного приговора: «Постригайся, Н, с ребячьего стану да в мужскую славу». ²³⁹ За отсутствием специального исследования славянского и древнерусского обряда пострига мы пока что солидаризируемся с мне-

нием Л. Нидерле, что «возраст, при котором происходил постриг, был весьма различен; в большинстве случаев (в XIX в. — Т. Б.) он относился к младенческому возрасту и потому первоначальное значение его неясно».²⁴⁰ Д. К. Зеленин в свое время суммировал примеры обрядов пострига князей (по летописным данным XII—XIV вв.).²⁴¹ По некоторым документам конца XV—конца XVII в., постриг и сажание на коня приурочивалось к началу календарного года (в указанный период — к 1 сентября, Семенову дню).²⁴² Четких свидетельств о приурочивании такой традиции к более позднему или, наоборот, к более раннему отсчету (т. е. пострижение либо в начале января, либо в начале марта) мы пока не имеем, хотя связь начал года и возраста человека представляется нам архаичной. Поздним образованием является обычай пострижения *под стая* (пол) на Украине в день именин в возрасте 5—6 лет.²⁴³

Русский материал также ждет своего сбора, обобщения и тщательного анализа. Мы лишь суммируем переходные признаки, наиболее характерные для общерусской традиции.

Широко было распространено мнение, что новорожденный «не имеет пола», до крещения особо подвержен действиям нечистой силы, которая может подменить его «своим» — *омёнышем* — или переменить пол (даже в утробе матери).²⁴⁴ К действиям, предотвращающим эту опасность, относятся надевание на ребенка пояса до крещения, «обабливание» ребенка — перевязывание пуповины волосами матери или матери и отца (севернорусск.),²⁴⁵ положение в люльку различных оберегов и т. д. Знаком половой идентификации был обычай перевязывать пуповину мальчика на предмете, символизирующем мужское занятие, а девочки — соответственно на женском предмете. В исследуемое время для этого использовались обычно атрибуты, свидетельствующие об основном занятии полов и желании родителей: мужские — топор, колodka для плетения лаптей, книга; женские — прялка, веретено.²⁴⁶ Подобные же предметы клались и в постель роженицы.²⁴⁷ Для половой идентификации, «закрепления» половой природы родившегося ребенка, стимуляции его роста, а также определения его трудовой судьбы производили магические действия с последом. В Вологодской губ. отец зарывал послед мальчика в конюшню с приговором: «Дитятко расти, и лошадка расти»;²⁴⁸ в Орловской

губ. кусочек от последа мать клала на место (предмет), с которым она связывала будущее занятие ребенка, например мальчика — в конюшне (будет «охочь до лошадей»), на соху (будет пахарь).²⁴⁹ Места зарывания последа при рождении мальчика и девочки были различны, с ними связывались представления о «мужском» и «женском» пространстве, стимулирующем соответствующее половое развитие и даже обеспечивающем пол будущего ребенка. Так, в Орловской губ. родители, желающие иметь следующим ребенком мальчика, зарывали послед под святым (красным) углом, девочку — на «чужом поле».²⁵⁰

Повсеместно в России ребенку до года не стригли ногтей (их откусывала мать), волос; после крещения иногда не опоясывали (чтобы не прекратить роста и прорезывания зубов),²⁵¹ не выворачивали наизнанку его свивальника (чтобы ребенок не умер) и т. п. Вера в значение волос и головы для успешного роста ребенка отразилась в *застрижках*, производившихся через год (иногда и повторявшихся через год), во время которых по волосам ребенка гадали, будет ли он жить (общерусск.). В Пензенской губ. при этом обряде кумовья клали на блюдо шапку (мальчик) или платок (девочка), ставили сверху горшок с кашей (или хлеб) и поднимали блюдо до трех раз с приговором.²⁵² Эти застрижки (или *стрижки*), производившиеся в разное время и неоднократно, трудно пока что увязать с обрядом пострига, но отметим, что у русских тоже бытовала формула, подобная белорусской, типа «желаю вам спойть, скормить и на коня посадить» (сиб.), видимо, судя по тексту, произносившаяся в рамках родильно-крестинной обрядности.²⁵³

Время крещения ребенка не всегда соответствовало церковным правилам, а зависело от наличия в селе (или дальности от него) церкви: например, в северных и в сибирских районах это событие могло произойти через год.²⁵⁴ Подобные факты говорят по крайней мере о спокойном отношении крестьян к церковному крещению: имя родившемуся в таких случаях выбирали кумовья, а свершение крестинного обряда происходило своим чередом, что было для коллектива гораздо важнее. Иногда крещение как бы «заменялось» перепоясыванием на 40-й день (курск.) или через год (москов.).

В некоторых традициях сохранялся обычай крестинного обеда. В Нижегородской губ., например, он устраи-

вался для «малых детей» села, от научившихся ходить до 7—8-летнего возраста; при этом, если новорожденный был мальчиком, собирали в основном всех мальчиков, если девочкой — девочек. Их сажали на *кутник* (печную лавку), и отец говорил стряпухе: «Сажай их обедать, чтобы они нашего *N* в крапиву не посадили»; в Новгородской и Псковской губ. на крестины собирали детей обоего пола, давали им по горсти крутой каши, чтобы они «не обижали родившегося или пожелали ему хорошего роста».²⁵⁵ В Тверской губ. (Ржевск. у.) дети, получив кашу, должны были быстро выбежать из избы и съесть ее на улице.²⁵⁶ В разных районах, по-видимому, отмечались различные этапы физического роста ребенка, учесть которые мы пока не в состоянии. В Саратовской губ., например, отмечался момент отнимания ребенка от груди: в один из «нетяжелых» дней на стол ставили хлеб-соль и сажали за него ребенка, мать кланялась ему три раза и прощалась с ним.²⁵⁷

Детская одежда русского населения не имела половых различий: обычно дети ходили в рубашках (мальчики — без штанов), перешедших от старших сестер и братьев или перешитых из старой родительской одежды.²⁵⁸ Во многих областях детям вообще не полагалось одежды из новой материи. Девочка до совершеннолетия (т. е. в отдельных традициях до 16—17 лет) могла ходить в одной рубашке с поясом, и лишь в праздники на нее надевали сарафан или рубашку поновее.²⁵⁹ Бывало, что в одной рубашке девушка ходила до венца.²⁶⁰ В рассматриваемый период эти обычаи были в значительной степени перекрыты социальной престижностью одежды (включая и детскую) и влиянием городской культуры: в зажиточных семьях детей одевали, как взрослых («барчуков»), а в бедных заводили на детей «чистую» (праздничную) одежду.

Отношение взрослого населения общины к детям отличалось в целом любовью, заботой и терпимостью. Детский возраст повсеместно считался «глупым», неразумным, причем эта характеристика, как мы видели выше (§ 1), относилась иногда к подросткам и даже к молодежи. «Глупым» прощали грубость и дерзость (например, называние взрослых уличным уставом), на тайные пороки и подражание взрослому поведению не обращали внимания. Это нормативное отношение к детям не исключало, разумеется, различных форм индивидуального (семей-

ного) наказания и социального гнета (ранний труд, нищенство и т. п.)

Начало подросткового возраста, который в среднем в России наступал в 7—8 лет, четко выделялось благодаря включению детей в активную социально-трудовую жизнь общины.²⁶¹ Этот момент у подавляющей части русского населения, особенно в отношении девочек, происходил без каких-либо специальных обрядов даже семейного значения, не говоря уже о половозрастном или общественном.

Некоторые действия переходного характера зафиксированы в западнорусских областях: в Смоленской губ. девочке 5—6 лет впервые разрешали спрятать нитку (из грубой шерсти, очесов), обмотанную вокруг клубка хлопка; пряжу с хлопком затем сжигали, а золу девочка должна была съесть, запить и закусить хлебцем под приговор: «Ета зъяси — будщи харошая пряха».²⁶² В других западнорусских районах девочкам 7—8 лет прокалывали уши для ношения гусиных пушков.²⁶³ В Витебской губ. существовал обряд надевания на 6—8-летних детей штанов или юбки на *старизне* — на родительской одежде: дети должны были сопротивляться, для того чтобы «дольше жить».²⁶⁴

Переход мальчиков в категорию подростков все же чаще отмечался в отдельных традициях своеобразными обрядами. Посвящением в подростки можно считать испытания зуйков на мурманских промыслах поморов: им давали невыполнимые задания, обманывали, накладывая вместо рыбы в мешки и снасти камни, заставляли самих добывать себе пропитание, устраивали между ними состязания и т. п.²⁶⁵ Несмотря на позднюю форму этих испытаний, они явно восходили к каким-то архаическим традициям мужских организаций, где подростки и молодежь проходили необходимые жизненные и профессиональные стадии, учились традиционным обрядам и обычаям, усваивали условный язык.²⁶⁶ Надо сказать, что вообще отхожие, промысловые или бродячие мужские профессии лучше, нежели земледельческие, сохраняли или возрождали возрастные традиции мужских организаций, подобные поморским: в рыболовецких, охотничьих, офенских, ремесленных артелях, куда подростки вступали в возрасте 8—12 лет, они проходили испытательный срок, прежде чем становились полноправными членами. Поэтому исследование производственных мужских коллек-

тивов обязательно для реконструкции архаичных традиций мужских переходных обрядов и союзов.²⁶⁷

Некоторые существенные изменения во внешнем облике, одежде и поведении наступали к концу подросткового возраста и были связаны с подготовкой к совершеннолетию. Способствовала этим изменениям и активная социальная роль подростков в хозяйственной жизни общины. К 14—15 годам мальчики становились почти «кормильцами» (как называли мужчин в России), имели свой заработок, особенно в промысловых и отходнических районах, который они частично тратили на одежду, готовя взрослый комплект. Девушки заканчивали накопленные приданого, понемногу включая в свою одежду взрослые элементы: это касалось прежде всего праздничного наряда. Несколько изменялось будничное и праздничное поведение подростков: они могли появляться на собраниях совершеннолетней молодежи, занимая там пока еще худшие места, или около хороводов, но без активного участия в них и т. п. Старших подростков-мальчиков мужчины иногда допускали в свои компании, но на пассивных ролях: в качестве слушателей, наблюдателей (при играх или коллективных выпивках). На праздниках подростки участвовали в кулачных боях, играли с парнями в мяч/шары, «зачинали» их драки (преддрачие).²⁶⁸

Взрослые и старики. О границах переходной категории «молодых» мы несколько слов сказали выше (§ 1), но повторим, что если нижняя граница была ясна — вступление в брак, то верхняя показывала значительное варьирование. Все же в пределах русского населения преобладали два признака: хронологический год или рождение первого ребенка, независимо от пола; считалось также, что оба показателя должны были совпадать.

Переходные обряды, связанные с молодоженами, начинались в рамках свадебной обрядности, были разнообразны и выразительны, носили не только семейно-родственный, но и публичный, общинный характер. В течение года после свадьбы молодые находились в переходном состоянии, о чем свидетельствовали и различные ритуальные признаки их специфического выделения, и некоторые более или менее развитые обряды. Послевенчальный цикл свадебного ритуала по существу представлял собой первый комплекс переходных обрядов во взрослую категорию, главным образом связанных с молодницей.

К числу общерусских можно отнести следующие свадебные акты: реальное (южнорусск.) или символическое (севернорусск.) оповещение о прекращении девственности молодежи,²⁶⁹ приобщение ее к новому семейному очагу, родовому коллективу, первая демонстрация взрослого (семейного) статуса (обрядовые действия с печью, утренние домашние акты — символическое метение пола, исполнение хозяйственных поручений свекрови), а также разнообразная символика послебрачных пиров. Все это интерпретировалось исследователями свадебного ритуала под социальными или «магическим» углом зрения.

Аспект возрастного символизма позволяет увидеть и иные мотивации свадебного поведения, в значительной степени обусловившие сохранение архаичных форм социального и магического.

Ряд актов выделяется в комплекс, который мы условно назвали «рождение молодых». К ним относится прежде всего ритуальный шум (крики, пение, стук, битье посуды),²⁷⁰ производимый специальными лицами. Состав этих свадебных чинов, их названия и поведение в разных традициях варьировались: так, в Архангельской губ. женщины, производившие шум — *оха́нье*, назывались *оха́льщицы*;²⁷¹ во Владимирской губ. молодых будили ряженые (мужчины и женщины), сидевшие на помелах;²⁷² в большинстве же случаев молодых будили члены свадебной дружины молодого во главе с дружкой или тысяцким. В комплекс «рождения» входили, на наш взгляд, и разнообразные водные обряды. Они начинались обычно с утреннего умывания молодежи (общерусск.), состояли также в обычаях посыпания молодежи (или обоих молодых) за водой (к реке, колодцу), хождение молодой в последующие утра за водой на самой ранней заре (*рано* — см. гл. III, § 1) и заканчивались баней молодых. В наборе магических свойств, приписываемых воде, в этих обрядах доминировали очистительная, жизненно-оздоровительная и плодоносно-стимулирующая силы. Перечисленные хождения (за исключением утренних) и баня носили, как правило, символически-игровой характер: принесенную воду несколько раз выливали (рязанск.),²⁷³ возвратившаяся молодлица должна была искать мужа (казан.),²⁷⁴ молодых оканивали водой (тверск.);²⁷⁵ баню «топили» дымом и заваливали снегом, тащили молодых и их родителей на бороне зубьями кверху²⁷⁶ (севернорусск.) и т. п.

Первым кормлением после рождения предстают обряды приноса молодым в постель блинов и пирогов (общерусск.). Символику кормления, в частности молодицы — новыми родителями, содержали и другие утренние обряды (после брачной ночи), например: свекровь давала невестке испеченные ею блины, молодница утирала лицо после умывания в *подстанье* свекрови — нагрудную часть рубахи (как бы «кормление грудью»), а та заплетала ей правую косу (олонец).²⁷⁷ Называние свекра и свекрови «батюшка-матушка» (признание их родителями) также было приурочено к утру после брачной ночи, а ритуализация этого названия проявляется уже в свадебных причитаниях невесты в виде формулы: «назову-ка я свекра батюшкой, свекрову — матушкой» (с незначительными вариациями эта формула известна практически повсеместно).

Символика утренних хозяйственных заданий свекрови молоднице содержит элементы обучения: спечь три блина, спрясть нитку, вынести корм скоту и проч.; все эти навыки были известны любой девушке, и более того, о хозяйственных способностях невестки свекровь знала заранее (по ним и выбирала жену своему сыну). Поэтому, нам кажется, недостаточно говорить лишь о социально-престижном характере подобных действий, якобы демонстрирующих перед общиной мастерство молодой, тем более что они не имели никакого практического смысла: блины не съедались, нитка выбрасывалась, под веник бросали мусор, нарочно растаптывая грязь. «Обучением» сопровождалась баня молодых: им показывали, как носить воду и топить печь; иногда в первые дни «обучали» и хозяйственным делам: помолу, молотье и т. д.²⁷⁸ Все это говорит безусловно об элементах переходного значения, маркирующих социовозрастной статус новых членов категории взрослых.

С этой точки зрения допустимо, на наш взгляд, трактовать и более архаические действия, вызывавшие спорные мнения в научной литературе о свадьбе. Речь идет об обычаях похищения, прятания, подмены невесты. Напомним, что подобные действия совершались иногда и с молодой: в Вологодской губ., например, родня мужа прятала новую невестку, а родня последней ее разыскивала (на другой день после свадьбы), причем главным «виновником» похищения считался сват, которого в рокоже, с уздой на шее и корзиной в руках водили по

деревне («куда дел краденое?»), а односельчане подавали ему символическую милостыню.²⁷⁹ Похищение невесты и молодой — явления одного порядка, оказавшиеся разнесенными в разные этапы свадебного ритуала, и их символика вполне вписывается в систему признаков переходных обрядов (род «мнимой смерти»).

Половой акт, составлявший центральный момент брачного «перехода», оформлялся обрядами, характерным признаком которых являлось участие в них сельского коллектива — от узкого круга свадебных чинов до всех жителей деревни. Обряды, символизирующие соучастие всего взрослого состава свадебного ритуала в этом акте и одновременно включение молодых посредством него во взрослую часть населения общины, происходили во время свадебного пира и послебрачных пиров; эти обряды были насыщены также символикой плодоносящего характера. Показателен, например, такой обряд свадебного застолья в Ярославской губ. «Тысяцкий поднимал на вилке выпеченную уточку (или рыбку) и спрашивал жену: „Что это за птица (рыба)?“. Жена брала вилку и падала на ноги, где оставалась до тех пор, пока он не разрешал ей встать; при этом мужу полагалось *ломаться* над ней как можно дольше (пить водку, разговаривать). После этого муж требовал, чтобы жена показала, „как рыбка плавает“: она ползала за ним на брюхе к двери. После тысяцкого то же самое проделывали все мужья и после них — молодые».²⁸⁰ В других районах существовал обряд целования жены тысяцкого или/и молодой со всеми мужчинами за столом, при этом они тоже держали в руке либо кусок настоящей (жареной) птицы, либо испеченной из муки (севернорусск.). Во Владимирской губ. должны были целоваться «за жарким» старики.²⁸¹ Продолжением этих обрядов являлась и описанная выше баня молодых с ряженьем и различными эротическими шутками. В одних местностях Владимирской губ. словами *баня* или *беленье* назывался развитый обряд ряженья (бабы — мужиками, козлами, медведями) с пением и плясками.²⁸² В других местностях той же губернии ряженные на помелах, вымазанные сажей, появлялись утром после брачной ночи, причем дружки стучали в окна всех односельчан с криком: «Пожалуйте к нашему князю помыться, побелиться, порумяниться»; молодые (он — с водой, она — с полотенцем) встречали их и всем коллективом съедали яичницу из принесенных пришед-

шими яиц.²⁸³ (О символике обычая «белиться-румяниться» см. ниже, § 4).

В течение нормативного, принятого в данной традиции срока статуса молодых их поведение и отношение к ним обычного коллектива отличались рядом особенностей. Характерными общерусскими чертами этого были их эротическое содержание и прилюдное, общественное выделение молодых, где бы они ни находились (дома, на празднике, на гулянье). Молодице в течение первого года старались не поручать тяжелых работ, иногда она вообще освобождалась от всяких домашних работ в новой семье, «разве что сама в охотку вымоет посуду или подметет пол».²⁸⁴ Разумеется, эта традиционная установка в описываемое время уже не была нормой: обычно невестку и брали в дом как рабочую силу, ее облегченное положение могло иметь место лишь в зажиточных семьях. Существовали специфические обязанности молодежи: стелить целый год постель свекру со свекровью, прислуживать гостям на празднике, стричь овец и прясть шерсть (для плодovitости — своей и скотины) и т. д.²⁸⁵

Годовой срок статуса молодежи, в течение которого сохранялась ее связь с домом, выявляется на основе ряда ритуальных актов. В некоторых южнорусских областях молодлица целый год жила у матери и пряла на себя лен и пóсконь.²⁸⁶ Во Владимирской губ. теща весь год «кормила завтраками» молодых — гречневыми блинами и пряженцами (у бедных крестьян этот срок сокращался до полугода); через год теща приходила с последним завтраком и благодарила зятя за «неоставление дочери».²⁸⁷ «В Пинежском у. отец должен был целый год доставлять дочери все необходимое из платья и утвари; чинил ей обувь, косу, грабли, давал столовую ложку, мыло».²⁸⁸ «Молодая живет у родителей великий пост, от пасхи до вознесения (кроме святой недели); на петров пост мать дает дочери косу, грабли, вилы» (на оставшийся до года срок. — *Т. Б.*), привозит молодым что-либо печеное.²⁸⁹ В конце масленицы все молодые выходили на улицу и мужья кланялись женам за то, что они «целый год берегли их и варили хорошие щи» (Тверск. губ.);²⁹⁰ в Костромской губ. мужья заставляли кланяться жен за год совместной жизни.²⁹¹

Важными календарными вехами, в которые происходили так называемые общественные «испытания», «смотры» молодых, являлись праздничные циклы масле-

ницы, пасхи, Иванова—Петрова дней. Масленичные обряды (или отдельные обрядовые акты) носили особенно откровенный эротический характер и состояли в основном в испытании физических возможностей и подчеркивании изменений, происшедших с молодыми людьми после брака. К ним относятся прилюдные многочисленные поцелуи молодежи под названиями *целбеник*, *замораживание*, *соление грибов*, ее поклоны мужу, недвусмысленные приговоры и высказывания окружающих. Молодые обязаны были целоваться по любому приказу (формульному выкрику), исходившему даже от детей. В Сольвычегодском у. был обычай в масленицу *ездить бобром* на молодом: его усаживали в розвальни без оглобель, сверху садилось до 10 мужиков и скатывались с горы, давя друг друга.²⁹² Во Владимирской губ. парни и молодые мужчины на масленицу (или в первые недели великого поста) *протаскивали* молодого — стегали, били, мяли его.²⁹³ В г. Долматове Пермской губ. в субботу на масленице молодых целовали: всякий имел право навестить и поцеловать чету.²⁹⁴ В Орловском у. Орловской губ. молодых на масленицу *обкачивали* — спускали с горы по несколько раз.²⁹⁵ В масленичное воскресенье *окачивали* на бороне молодых за плохое угощение;²⁹⁶ ряженые закапывали молодых в сугроб;²⁹⁷ молодых *подводили к столбу* (верее ворот), жена стояла перед мужем и спрашивала: «Что вам угодно?». Если муж отвечал: «Рыбки», — она целовала его столько, сколько прикажут.²⁹⁸ На масленице молодые стояли «столбами» вдоль базаров, дорог;²⁹⁹ ездили по улицам деревень, волости/прихода, а по дорогам стояли жители и кричали им приветствия, которые в Верхнем Поволжье звучали так: «молодые, олё-лё»;³⁰⁰ «але-лё, молода, але-лё, красна».³⁰¹ Различные *свозки*, *съездки*, *выставки* молодых были особенно развиты в севернорусских и верхневолжских областях.

На пасху повсеместно в России происходили обязательные посещения молодыми родителей жены с дарами (главным образом с яйцами). Развитый ритуал, непосредственно относящийся к молодым, — «вьюнины/вьюнишник» — бытовал в описываемое время только в верхневолжском бассейне (о нем мы коротко говорили выше). Помимо справедливого вывода исследователей этого обряда о его значении как общественном признании новых членов взрослого коллектива общины,³⁰² в нем, безус-

ловно, присутствовал и смысл общественной «стимуляции» к выполнению ими основной жизненной миссии — рождению ребенка, — без которой их новый социовозрастной статус взрослых-семейных не мог полностью состояться и быть утвержден в глазах общины. Большая роль яиц в этом обряде (и в манипуляциях, и в песнях), взрослый мужской состав обходчиков, исполнявших основные обрядовые функции, говорит об этом ритуале как об общественном символическом сажании молодых на яйца. Кстати, обычай именно с таким названием («сажание на яйца»), правда, происходивший на Петров день и в семейно-родственном кругу, существовал в Сольвычегодском у.: тещь с тещей везли молодым «полный обед» с водкой и до 50—100 печеных яиц; зятю, сверх того, — рубаху и штаны.³⁰³

Известно, что в течение первого года наблюдалась тесная ритуальная связь молодежи и молодых: совместные гулянья, хороводы, вечеринки/игрища, свершение различных женских обрядов (иногда тайных).³⁰⁴ В течение первого полугодия эта связь бывала особенно тесной. «Спустя одну-две недели молодая приезжает гостить домой, собирает подруг-девушек и песней рассказывает им, как живет с мужем и как его любит»³⁰⁵ (весьма откровенно). «На Фоминой неделе молодая в последний раз собирает подруг в доме отца».³⁰⁶ В Костромской губ. на луговое заговенье (петровское) происходило опевание всех молодых соседних сел в кругу девиц — одной песней; никого посторонних, тем более мужчин, рядом не было.³⁰⁷ На масленице молодые ходили с мылом к теще; вечером туда же собирались подруги молодой и весело вспоминали ее девичьи *перегулки*.³⁰⁸ Все это говорит о единстве переходных признаков обеих социовозрастных категорий, объединявшихся понятием молодости, при этом молодичьи выступали в качестве «старших» (опытных) подруг как в девичье-молодичьих обрядах, так и в свадебном ритуале (у всех восточных славян). Это возрастное единство прослеживается и в ряде дублирующихся обрядовых актов свадебного ритуала — для невесты и молодичьи — похищение, расчесывание волос, баня, дары, и в относительно самостоятельных ритуалах, фиксирующихся то в молодежной обрядности, то в послебрачной. Наиболее яркий из них — «скакание в поневу/сарафан/пояс». Д. К. Зеленин верно отметил общерусский характер этого обряда, хотя в его распоря-

жени находились в основном южнорусские данные; ³⁰⁹ в настоящее время свидетельства об этом обряде (более или менее выразительные) известны и из других областей (XIX—начало XX в.). Судя по растяжимости возрастного срока «скакания», нижняя граница социовозрастного статуса «молодицы» в прошлом должна была быть по существу границей совершеннолетия, так как после него девушка объявлялась «невестой» и к ней могли свататься.

Конец статуса молодых связывается с рождением ребенка. Как мы уже говорили, название «молодыми», в первую очередь женщины, зависело часто от появления первенца — девочки или мальчика, но по сути независимо от терминологии собственно переход в статус взрослых-семейных проходил в период первых родов. Во-первых, роды считались в народе «смертью», сроки которой растягивались (в разных традициях) от двух недель до 40 дней (ср. срок поминок).³¹⁰ Во-вторых, с родителями производили действия, аналогичные во многом таковым же при любых переходных обрядах. Так, отца символически приобщали к непосредственному акту рождения (так называемая «кувада», следы которой прослеживаются в родильных обрядах многих восточнославянских традиций); к разряду общераспространенных относится съедение переселенной каши или чего-нибудь другого, «противного на вкус», использование его одежды при родах, имитация родовых мук и т. д.³¹¹ Роженицу изолировали, старались не сообщать о сроках ее родов (о смерти тоже специально не извещали), после родов держали в «нечистом» помещении, кормили подношением (на севере — *кряное* — ср. южнорусский обряд *кряют покойника*), сменяли одежду. В Каширском у. Тульской губ., например, роженицу держали в бане неделю, после чего она жила еще 6 недель у матери; в том же районе 6 недель лежала под насестом во дворе постель покойника, чтобы ее «опели петухи», после чего она вносилась в дом;³¹² в поволжских и южных губерниях бывало от 3 до 7 бань, а родины назывались «Бог простил».³¹³ В сумме все перечисленные действия (в совокупности с верованиями и поведением окружающих) — «смерть и воскресение» (вторые после свадьбы), физическая боль, изоляция, различные испытания, особая еда и одежда — составляют признаки обряда переходного состояния, после которого молодые становились уже полноправными членами взрослой категории.

Одежда молодых, особенно молодежи, сочетала элементы, присущие молодежному и взрослому ансамблю, и была максимально насыщена символикой плодородия. Роды не всегда кардинально меняли головной убор и одежду молодой женщины: в этом отношении русские традиции были настолько разнообразны, что какие-либо обобщения русского или регионального масштаба возможны только при условии сбора и анализа огромного материала, а еще лучше — картографирования по специально разработанной программе. Можно только констатировать, что повседневная и праздничная одежда взрослой женщины с годами изменялась по многим направлениям: по материалу, покрою, расположению и оформлению швов, расположению, насыщенности и мотивам узора, по цветовой гамме; менялись отдельные детали одежды и соответственно их названия, как и всего ансамбля в целом.³¹⁴

В разных русских районах сохранились более или менее отчетливые следы «приема» молодежи в возрастную категорию взрослых женщин. Обычно эти приемы происходили в течение весны—лета — времени женских специальных сборниц, посивших разные названия, чаще всего *беседы* и *ссыпчины (братчины)*,³¹⁵ и полевых работ. Среди подобных собраний гулянье в доме молодой выделялось в особый разряд. В Пермской губ. (Шадринский у.) в дом молодежи приходили только по ее приглашению, в праздничных нарядах, угощались, пили и веселились.³¹⁶ В Камышловском у. той же губернии в дом к молодой собирались женщины «с работой» (шитьем и т. п.) на первых неделях великого поста: приходили около 2 час. дня и с закатом расходились. Молодая готовила до 30 блюд, последнее — пирог-«морковник» — *выгонщик*. Выйдя из-за стола, гости валили хозяйку на лавку посреди избы и хлестали веником, задрав сарафан и рубаху. После этого срывали свои головные уборы, благодарили и уходили.³¹⁷ На Мезени молодуха, выезжая в первый раз на работу в поле, должна была устроить угощение остальным женщинам.³¹⁸ В Вологодской губ. *молодишник* — первое собрание в доме молодой всех молодых данного и соседних сел — собирался уже на 3-й день после венца; молодая сидела впервые в повойнике.³¹⁹

Выделение нормативных критериев о границах перехода в категорию стариков представляет наибольшее трудности, поскольку они сильно зависели от социальных

факторов, весьма разнообразно проявляющихся в различных русских областях. Большое влияние на норму стариковского возраста оказывал тягловый срок: к его окончанию «подгонялись» традиционные представления о физиологических изменениях, выражавшихся в двух основных признаках — невозможность иметь детей и утрата трудоспособности. Пожилые мужики из зажиточных крестьян «имели право» не только на рождение детей, но и на вступление в брак, причем до 50—60 лет (но при этом их уже называли «стариками»).³²⁰ В других районах податная способность не влияла на традиционные представления о возрасте: пожилые еще были вполне трудоспособными, но им уже было отказано в деторождении — либо потому, что с 50 лет считалось «грехом» рожать детей (и даже спать вместе),³²¹ либо потому, что все их дети вступили в брак. Последний случай в юго-западных русских областях (Полесье), а также на Украине и в Белоруссии сохранил следы какого-то специфического «обрядка» превращения стариков-родителей в «молодых» (см. выше, § 1).

Внешний облик, одежда и поведение взрослых и стариков менялись постепенно: во многих старообрядческих (да и не только) районах существовал обычай выстригания у взрослых мужиков макушки («гуменца»). Такую прическу называли «венцом», считая ее символом бессмертия.³²² Молодые мужчины стриглись до ушей, а пожилые и старики — по шее, выстригая выемку на лбу, но вообще в XIX—XX вв. стрижки были разные. На Верхней Волге и Урале, например, была в моде круглая казачья стрижка, не в «скобку», как обычно, а «обрубом», под чуб, называвшаяся «айдар»;³²³ в Среднем Поволжье айдаром называли длинные волосы.³²⁴ Пожилые и старики считали ращение волос на голове грехом, но отпускание бороды и усов — «святым делом». Взрослые женщины, начиная со статуса молодежи, заплетали, как известно, волосы в две косы (в отличие от девичьей прически), однако этот обычай был только преобладающим, но не единственным: в западно- и южнорусских областях (а также на Украине и в Белоруссии) женщины не плели кос, а убрали волосы под головной убор распущенными. Способ плетения кос замужней женщины отличался от девичьего: пряди волос накладывались сверху вниз (у девушки наоборот); в некоторых традициях левую косу плели по-девичьи, а правую по-женски, объясняя

это тем, что правая означает «мужнину волю».³²⁵ Косы либо плелись на висках и завязывались над лбом, образуя «рога» (один, два, три) или выступ (чаще), либо закручивались узлом сзади;³²⁶ от способа укладки волос зависела форма женского головного убора. В старости прекращались особенности плетения и часто — заплетание кос вообще.

По окончании статуса молодых, как мы уже говорили, происходили перемены в комплексе одежды; женщины одевались на свое приданое, мужа начинали справлять женам будничную одежду через 10 лет, обувь — через 7.³²⁷ К пожилому возрасту украшения практически исчезали. Старики, как правило, носили темную или белую одежду, не имели права на новое платье и взрослый покрой; обычно они донашивали свою или чужую старую одежду или им изготовляли из старой материи платье стариковского покроя, нередко напоминавшее балахон. Старики редко имели штаны (ходили в подштанниках), старухи вместо рубах и сарафанов носили глухую одежду типа сарафана без лямок или передники с рукавами — *запон* (Новгор. губ.),³²⁸ *занавеска* (южно-русс.).³²⁹ В Смоленской губ. старикам вместо армяка полагался *балахон* из понитчины (льняных и суконных шток);³³⁰ во Владимирской губ. суконную одежду переставали носить уже пожилые, а вместо сапог появлялись валяная обувь или лапти.³³¹

В целом стариковская одежда приближалась к детской по целому ряду признаков: практическое отсутствие половых различий, запрет на новое платье даже в праздники, отсутствие каких бы то ни было украшений, обязательность штанов (для мужчин) и даже перепоясывания и т. д.

Остановимся на последних в жизненном цикле человека переходных обрядах — предсмертных и погребально-поминальных. Этнографического обобщения и специального исследования, посвященного русской погребально-поминальной обрядности (в различных локальных вариантах и в целом), так же как и родильно-крестинной, нет. Наши общие, необходимые для темы наблюдения и заключения мы строим, исходя из материалов, содержащихся в архивных источниках, ряде до-революционных и советских работ,³³² а также основываясь на лингвистических исследованиях Л. Невской и О. Седаковой по полесской и славянской обрядности.³³³

Предсмертные обряды — как бы первая ступень «смертных» переходных обрядов — не привлекали внимание исследователей (и они обычно не выделяются в качестве самостоятельной ступени). Мы также не располагаем достаточным материалом для удовлетворительного описания подобных обрядов, определения степени их архаичности, места в погребально-поминальной обрядности и распространенности в русском (восточнославянском) мире.

К предсмертным приготовлениям, широко бытовавшим в любой традиции, мы можем отнести собирание/изготовление смертной одежды при жизни (а также — холста, полотенец),³³⁴ гроба-домовины, обычай выбирать место на кладбище, молиться о душе и «легкой» смерти, тем самым постепенно «отставая от жизни», прощаясь с ней, с близкими людьми и их заботами. К сожалению, мы пока не знаем возраста, с которого начинались подобные приготовления. Но похоже, что, несмотря на возможность смерти в любом возрасте, смертную одежду и гроб не изготавливали молодые люди (и для них). В дальнейшем изложени мы не будем говорить специально о случаях преждевременной смерти — «неизжитом веке», но лишь о ее естественном рубеже; однако переходные признаки имели место в любой смерти и по мере надобности мы будем их привлекать.

Прощание с землей и «белым светом» лежит в основе предсмертных обрядов стариков во Владимирской губ.: существовал обычай хождения стариков (или отнесения их) в поле. Г. К. Завойко описывает один конкретный случай. Старика вывели в поле, на его *жерéбий* (участок), он стал на колени, поклонился на все четыре стороны с приговором и попросил отнести его в избу и положить в *перед* (передний, красный угол); прощаясь с землей, говорили: «Мать-сыра земля, прости и при ми» (разрядка наша. — Т. Б.), прощаясь с белым светом: «Прости, вольный свет-батюшка».³³⁵ В Воронежской губ. (и в Белоруссии) старались обмыть и одеть умирающего еще при жизни и положить «под святые» (образа): обмывать тело после смерти считалось большим грехом.³³⁶ К умирающему ходили прощаться все взрослые, просили забыть ссоры и т. п.³³⁷

Отношение к умирающему в момент смерти, обряжения и погребения сохраняло его причастность к определенному возрасту (это касалось и умерших преждевре-

менной смертью — детей и молодых людей). Так, в Костромской губ. с умершим в эпидемию скарлатины ребенком приглашали проститься в сех детей села.³³⁸ Во всех восточнославянских традициях смерть, обряжение и погребение юноши или девушки «разыгрывалось» как свадебное действо (со свадебной же терминологией) в кругу совершеннолетней молодежи. Взрослых и стариков обряжали и погребали старые или вдовы (в зависимости от пола умершего), на ком уже «не было греха», т. е. половых сношений.³³⁹ Во Владимирской губ. эти люди назывались *умывальники*, *скутальники*, *наряжалники*; они иногда обслуживали одну-две деревни и получали носильные вещи покойного.³⁴⁰

В облике покойного (внешний вид, оформление волос, одежда) нередко сочетались противоречивые социовозрастные признаки. Главным образом это касалось одежды. В восточнославянских традициях существовали различные мнения о приличествующей покойнику одежде: а) только венчалная; б) та, в которой умер; в) соответствующая социовозрастному статусу умершего и заготовленная при жизни; г) непременно новая, сшитая после смерти (и тогда старую клали в гроб).³⁴¹ В случаях приготовления специальной смертной одежды ее шили особыми приемами, как бы обратными обычным, жизненным: с изнанки, от себя, без узлов, на «живую нитку», не дошивали; погребальная одежда отличалась покроем, устройством деталей, способом надевания.³⁴² Отсутствовали некоторые части возрастного костюма, и переиначивались отдельные детали: так, у русских женщине не полагался фартук,³⁴³ онучи и лапти завязывались крестом, а не сзади (как при жизни)³⁴⁴ и т. д. Если муж/жена умершего собирались вступить в новый брак, на покойном не застегивали ворот рубахи или не завязывали пояс: таким же образом оформляли одежду холостых, чтобы они могли на том свете вступить в брак.³⁴⁵ Головной убор полагался женщинам и мужчинам, иногда последним шапку не надевали, а клали рядом; девушку хоропили в девичьем уборе или в венке. В погребальной одежде восточных славян, по мнению Г. С. Масловой, в нижней одежде преобладал белый цвет, либо как основной, либо обязательным вкраплением в черный; верхняя одежда шилась в основном из темной ткани.³⁴⁶ Половозрастной облик покойного скрывался саваном: либо в виде полотна холста, в который обертывали тело, либо в виде

куколя — мешкообразной одежды с головным колпаком, напоминающим женское свадебное покрывало.³⁴⁷ Во Владимирской губ. для повязывания головы умершей использовали свадебные покрывала;³⁴⁸ погребальная одежда — новая, праздничная, лучшая.³⁴⁹

Облик и одежда близких родственников покойного тоже имели свои особенности, что входило в систему переходных признаков погребально-поминальной обрядности. Девушки распускали волосы и вынимали из них украшения; платки носили внакидку; продолжали носить 40 дней платье, в котором их застигла смерть близкого человека, или надевали специальную одежду под названием *покутная*, *печальная* и т. п. «погребального цвета».³⁵⁰ Иногда женщины расстегивали ворот рубахи и не надевали фартук до 40-го дня.³⁵¹ В некоторых областях, главным образом в южнорусских, траурную одежду составляли старые формы, т. е. одежда, которую в данной местности уже перестали носить: в Тамбовской губ. женщины надевали поневу — это называлось *печалиться*; в Рязанской губ. (Скопинский у.) девушки и старухи облачались в *шушку* — рубахообразную белую одежду, накидывавшуюся на голову, или в *кодман*.³⁵² Переходными атрибутами можно считать вещи, которые клались в гроб покойного. Состав их нам досконально неизвестен, но, судя по данным, за исключением денег и христианской «сопроводительной» грамоты, он варьировался в русских областях: так, существовал обычай класть с покойным рабочие инструменты,³⁵³ некоторые принадлежности туалета и рукоделия.

На «последнем пути» прослеживается связь с половозрастными группами общины. Активными участниками выноса тела и опускания его в могилу были обычно люди одной возрастной категории с умершим, следовательно, они провожали его до последнего жизненного рубежа; остальные жители могли проводить покойника до любого рубежа — первого перекрестка, первых крестов, границы своего поля (за 3 пахотных поля), границы с соседним селом, до кладбища.³⁵⁴ И в большинстве традиций проводы до любого из рубежей были обязательны для всех односельчан.

Значительно варьируется участие общины и ее возрастных слоев в обрядах погребально-поминального круга в течение года. По подросткам и детям обычно погребальных обедов не устраивали. В Ярославской губ. на

похоронные поминки приглашали всех жителей села и даже из других деревень.³⁵⁵ В Тульской, Орловской, Костромской, Владимирской губ. на поминальный обед после похорон приглашали либо родственников, соседей и нищих, либо всю деревню.³⁵⁶ В целом общинный характер поминок не был характерен для большинства областей: в описываемое время это были обряды семейно-родственного круга, которые через год вливались в общинный культ предков и происходили в определенные календарные циклы. В Сибири на годовые поминки пожилого или старика собирали всех старых людей обоого пола — нищю братию.³⁵⁷

Верования отражают в основном христианские (апокрифические) представления о различных ступенях «перехода» в смертном странствии: «Душа предка не может сама найти (путь. — *Т. Б.*) и пробраться к месту своего назначения: она получает „проводжатога“» (см. духовные стихи).³⁵⁸ Праведные души перевозились в рай через реку, грешным в этом было отказано. По христианским легендам, перевозчиками были Михаил Архангел, ангелы, Николай, Илья. Если свидетельства Длугоша о «языческих именах» перевозчиков у западных славян имеют какие-то основания,³⁵⁹ то представления славян о проводниках душ восходят к дохристианским истокам. Русский фольклор (сказки) и апокрифическая литература дают образы «сторожей» страны предков обычно в виде зверей — собаки, змеи, льва и др. Упоминания о каких-то «перевозчиках» имеются и в русских похоронных причитаниях.

В восточнославянских представлениях о возрасте умерших и о посмертной «половозрастной структуре» существовали разные взгляды, отразившие противоречия христианских интерпретаций (литература и иконография), но содержащие также и архаичные воззрения. Приведем несколько примеров.

Умерший теряет индивидуальность, пол, возраст и соединяется с анонимным множеством «предков».³⁶⁰ Большая часть древних письменных памятников (в основном XIV—XVII вв.) также говорит о воскресении (после Страшного суда) всех людей в одном возрасте: некоторые из них содержат мысль о 30-летнем возрасте, так как он считался временем полного развития самосознания и Христос выступил в этом возрасте с общественной проповедью.³⁶¹ С другой стороны, иконография

Страшного суда изображает всех воскресших праведников в «лоне Авраамовом» в виде детей.³⁶²

Умершие разделяются в раю по возрастам и занимают там определенные «места». Так, по апокрифам, крещеные младенцы находятся на восточной стороне, с ангелами, дети до 7 лет — в полдни (на «полдённой стороне»), мечта взрослых — попасть на райское поле, на закатную сторону³⁶³ (по апокрифам, на западе «земного рая — мўки»).³⁶⁴ В этих взглядах, как видим, отразились сложные процессы эволюции и взаимодействия как древнего язычески-христианского синкретизма, так и поздних внутрехристианских противоречий; их рассмотрение не входит в наши задачи. Архаичные представления нередко перекрывали апокрифические. К таковым, например, относятся представления о разделении людей на том свете по социовозрастному признаку: дети, молодежь, молодые, семейные и старики помещались раздельно, группами; как бы продолжались некоторые признаки их социального (семейного) статуса,³⁶⁵ с посмертными «очищениями»³⁶⁶ и преобразованиями: невинная молодежь вступала в брак, молодые продолжали совместное существование, вдовы соединялись со своими супругами, вторично вступившие в брак на земле обретали на «небе» первых супругов, а судьба вышедшей за вдовца девушки складывалась по-разному (например, она «становилась со столбом»,³⁶⁷ т. е. одна). Группы умерших помещались в различной «природной обстановке» рая: молодежь — в цветущем, молодые — во фруктовом (плодоносящем) саду. Находясь в праздном состоянии, все группы веселились, т. е. вкушали блаженство почти таким же образом, как это делалось на земле в праздники (за исключением трапез): молодежь и молодые пели, водили хороводы, катались с гор на санках (как в масленицу), старики сидели на скамейках и вели беседы или лежали «в вечном отдыхе».³⁶⁸ Некоторые следы этих представлений о возрастных различиях заметны и в иконах Страшного суда: изображались безбородые (молодые), бородатые (взрослые) люди, старицы.³⁶⁹

Отличительные признаки характеризовали статус социовозрастных групп вдовствующих и не вступивших в брак. Известно, что вдовья одежда должна была носиться положенный срок, но и по истечении его она могла сохраняться до смерти, тем более если вдовствующие не вступали в новый брак: так, в се-

верных областях, например в Поморье, вдова и под венец шла в своей вдовьей одежде.³⁷⁰ Старые девы, независимо от причин своего статуса (по природному убожеству, доброй воле или не вышедшие в положенный срок замуж),³⁷¹ не имели права на женскую прическу и одежду: носили «смирненную» одежду, представляющую странную смесь девичьего и старушечьего наряда (платок вместо женского головного убора, глухая, темная одежда без украшений и рубаха без поясной одежды и т. п.); существовало выражение *уневеститься* — повязаться особым образом, стать «христовой невестой».³⁷² Предназначенные к стародевичеству с детства вообще не посещали молодежных собраний и гуляний, готовились к выполнению специфических для этого статуса крестьянских функций: уход за больными, детьми, чтение молитв на похоронах, работа при церкви (если таковая имелась). В старообрядческих общинах старые девы с 30 лет «уходили по вере», т. е. становились келейницами, а выросшие в никонианской семье присоединялись к старообрядцам.³⁷³ Обойденные — *заматорельные* невесты переставали с определенного нормативного срока посещать молодежные собрания, наряжаться,³⁷⁴ дальнейшая их судьба решалась семейным коллективом: в лучшем случае они могли выйти замуж за вдовца. Многие старые девы становились богомолками, странницами, нищими; обычно они объединялись в группы по двое—по трое, и если «старшая» из них была грамотной, они селились на краю села или в «кельях», образуя своего рода «дом помощи» (религиозно-нравственной и практической).³⁷⁵ Овдовевшие мужчины в случае невозможности вступить в новый брак уходили в отход или, как например в Среднем Поволжье, переселялись в города; женщины уходили в услужение, в няньки — *домашницы*³⁷⁶ (севернорусск.).

Отношение сельского коллектива к старым девам было двойственным. С обрядово-религиозной точки зрения они, как и вдовы, по пародным представлениям, обладали особой магической способностью, как положительной, так и отрицательной, что объясняло характер их «использования» в различных ритуальных ситуациях: при опахивании, зажинах, борьбе с эпидемиями; вдовы и старые девы бывали повитухами и знахарками. С другой стороны, им приписывались различные вредительские действия («пережины», засуха, пожары и т. п.), вследствие чего они обычно слыли колдуньями, ведьмами. В реаль-

ной жизни к ним относились с оттенком неодобрения или жалости, как к не выполнившему свой женский жизненный долг, но и с известной долей уважения, поскольку видели в их судьбе проявление не только карающей «десницы», но и «божьей милости». Поэтому к ним шли за советом, помощью, старались одарить и не гневить, предполагали в них способность предвидеть. В Среднем Поволжье известные случаи, когда старая дева — дочь «старшего» — становилась главой семьи, если после его смерти некому было руководить.³⁷⁷

4. Возрастной символизм: молодежь

Достижение совершеннолетия было событием, имевшим важное общественное значение: появлялся новый взрослый член трудового коллектива и продолжатель рода. Поэтому короткий период молодежного возраста отличался вниманием к нему общины, строго следившей за соблюдением необходимых изменений, сопровождавших переход в совершеннолетие.

Радикальные изменения происходили прежде всего в одежде и внешнем облике. Обязанность хорошо одевать взрослых детей лежала на семье, уклонение от общепринятой нормы вызывало резкое осуждение всей общины.³⁷⁸ Различный уровень социально-экономического развития областей России и сильное имущественное расслоение отражались на количестве и качестве молодежной одежды (а также на ее будничном и праздничном «наборах»), но повсеместно семья обязана была изготовить или купить традиционные для данной местности или региона необходимые комплекты молодежных праздничных нарядов. Особую трудность представляла проблема девичьей одежды: «Курицу не накормить — девицу не нарядить», — говорили на Вологодчине.³⁷⁹ Девичья/женская одежда составляла основную, а часто и единственную часть приданого, являвшегося неотъемлемым имуществом женщины, поэтому одежда всегда попадала в договорную часть при заключении браков (и переходила к дочерям).³⁸⁰ Не менее важной была и мужская одежда. Описание и расхваливание одежды невесты и жениха — один из важнейших актов и условий сватовства. Приведем для наглядности отрывок из описания одежды жениха при сватовстве в Шенкурском у. Архангельской губ.:

«А хоть из платьѣ-то: шуб белых, сукманин, кафтан у парня, рубаха дорогого кумачу, тѣжевые штаны, пояс из дорогого прядена шленской (силезской. — Т. В.) шерсти, и кисти какие наведены! Не то что кисти, да и концы-то у пояса разве на два вершка, да что — на два! Чуть не на три — вышиты золотом!».³⁸¹

Комплекты праздничной одежды составляли важную статью домашнего производства и особенно семейных расходов, причем девичья одежда лежала целиком на обязанности матери девушки («своим веретеном»). В земледельческих областях мать покупала на свои средства льняное семя, которым муж засеивал часть льняного поля, принадлежавшего женщине и называвшегося «собиной»: во всех работах на этом поле и обработке урожая дочери принимали особо активное участие, иногда «собина» отводилась и лично самой девушке. Холст, напряденный из льна «собины», шел на женскую одежду, а с девичьей «собины» — только на девушку.³⁸² Зарабатывая дочери на одежду и приданое, мать занималась продажей холста, семян, огородных овощей (лука, картофеля и пр.), молочных продуктов, из этого складывались *масленые* — женские деньги.³⁸³ Мы уже говорили, что в конце подросткового возраста девочки и сами активно зарабатывали себе одежду (приданое), работая по найму в своем или соседнем селах, иногда уходя на отхожие промыслы.³⁸⁴ Одежда сына складывалась в отличие от девичьей из общих семейных расходов, так как в ее приобретении активное участие принимал отец; парни зарабатывали наряды «на отходе».³⁸⁵ Со второй половины XIX в. фабричные ткани и готовые изделия ценились среди деревенской молодежи выше дмотканых и преобладание их являлось важной отличительной чертой молодежной одежды: «У девушек (...) нет почти самотканого, а больше — ситцевое, а если и самотканое — то пополам с бумагой».³⁸⁶ Повсеместно в России носились (и воспевались в песнях) «французские», «александрийские», «датские» рубахи парней, батистовые платочки, дорогие шали и т. п. Заслуживают внимания обычай сбора приданого для невесты коллективом села: во второй половине XIX — начале XX в. он производился в основном для бедной девушки, девушки-сироты, например общинное изготовление поневы в Воронежской губ.³⁸⁷ Но, по-видимому, в прошлом община несла какие-то обязанности подобного характера (возможно, восходящие к кров-

породственной стадии в истории общины), о чем, в частности, свидетельствует севернорусский обычай сбора приданого путем «нищенства», представляющего в виде просьбы у окна («сенца лошади, а нам хлеба»), либо в форме «сказывания» по домам за плату.³⁸⁸

Изменение в одежде было первой общественной демонстрацией этого возраста: «Разница в переходе в 16—17 лет у парня заключалась в одежде — лучше начинают одевать. Равно и дочь»;³⁸⁹ «Совершеннолетие парней обозначается изменением в одежде»;³⁹⁰ «При достижении половой зрелости начинают прилично одевать»;³⁹¹ «На девушку с 15 лет заводят наряды — шубу, сарафаны, полусапожки; парню — сибирку, сапоги».³⁹² Парни и девушки даже зимой появлялись на улице без верхней одежды³⁹³ и снимали ее в гостях (в отличие от взрослых, для которых считалось неприличным и обидным для хозяев сидеть без верхней одежды).³⁹⁴ Повсюду в России (и особенно в северных областях) парни и девушки помимо пескольных комплектов одежды, головных уборов и обуви имели различные предметы туалета — часы, перчатки, зонтики, зеркальца, брелоки, трости и многочисленные украшения — бусы, цепочки, серьги, кулоны, кольца (в том числе и у парней), браслеты. Украшения являлись специфической чертой именно молодежного костюма и всего облика в целом: «Украшения бывают только у парней (молодцев) и у девиц-невест (славниц»); «В совершеннолетие девушка надевает янтари и бусы»;³⁹⁵ «Когда девушка ... достигает 16 лет, родители покупают ей „золотой платок“» (золотая мишура на красном фоне).³⁹⁶

Для украшений и отделочных элементов одежды парни и девушки заводили сундучки и шкатулки. Иногда дорогие вещи отец и взрослый сын покупали сообща, например серебряные часы: отец пользовался ими дома, а сын брал на гулянье.³⁹⁷

Демонстрация одежды, необходимость праздничного переодевания имели в XIX—начале XX в. не столько брачно-символическое значение, сколько социально-престижное. Подобные демонстрации достигали своей кульминации на общественных праздниках, где девушки в течение нескольких дней избегали появляться в одном и том же наряде. На Севере девушка-невеста и парень-женых готовили новую одежду к каждому общественному празднику, так как было стыдно услышать, как односель-

чаще говорят, например, про девушку: «У нее на все праздники один сарафан заведен».³⁹⁸ На молодежные гулянья и праздники в соседних селах девушки носили с собой все свое приданое в узлах, имевшее различные названия: в Новгородской губ. — *окрута* (Новгородский у.), *платья* (Тихвинский у.), *сдбба* (Череповецкий у.), *выряд* — (Демянский у.);³⁹⁹ в Олонецкой — *покрута*;⁴⁰⁰ в Архангельской — *коробья*, *платенно*, *скрута/крута*, *данье* (*данница*), *обряд*, *снаряд*;⁴⁰¹ в Тверской губ. и Среднем Поволжье — *укладка*, *коробья*,⁴⁰² в Костромской — *коробцы*⁴⁰³ и т. д. Если не было достаточно своей одежды — занимали у подруг.⁴⁰⁴ Одежда наряду с личными качествами, а нередко и больше, чем они, служила стимулом в отношениях молодежи: с ненарядно одетым парнем девушка не соглашалась «играть» или идти в хоровод; бедная невеста часто не решалась идти на беседу или гулянье (что вызывало в свою очередь нежелательные толки); хваление одежды входило в систему приветствий молодежи и односельчан.

У нас нет пока никаких данных о существовании в древности у славян (русских) возрастных операций на теле, но если они и были, то должны были в первую очередь относиться к обрядам совершеннолетия, так как ряд возрастных изменений, связанных с внешним обликом и одеждой, косвенно свидетельствует о следах каких-то «операций». Наибольшее количество сведений относится к манипуляциям с волосами и головным убором.

Как говорилось выше, русским (и восточнославянским) видом мужской стрижки был кружок (в скобку). Эта традиция нашла отражение в народных приметах: если у сына-первенца волосики образовывали кружок, то предполагали, что следующим ребенком тоже будет сын, если волосики загибались на затылке в виде косы, то ожидали девочку.⁴⁰⁵ В конце XIX в. парни перенимали городскую моду: разделяли волосы на пробор, не выстригали выемки на лбу, взбивали чубы, носили низкие шапки или шляпы полугородского покроя. Русские традиции практически не сохранили отчетливых следов действий с волосами парня даже в свадебном обряде, в отличие от белорусско-украинских традиций, где более или менее повсеместно существовали обычаи пострижения и поджигания волос на свадебном посаде. Подобные сведения у русских весьма редки и фрагментарны.⁴⁰⁶ Зато о правилах ношения и символике головного убора парня

можно сделать достаточно отчетливые выводы, касающиеся всех восточных славян: а) обязательность праздничного украшения на шапке (перья, ленты, цветы); б) обязательность ношения (головного убора) на гуляньях, в том числе и в помещении; в) однократные снимание или приподнимания шапки по ходу игры на гулянье — для поцелуя с девушкой (иногда шапку девушка могла держать в руках); г) отсутствие специальных запретов в будничной (трудовой) обстановке. Таким образом, головной убор парня в праздничной (или обрядовой) ситуации сохранял ритуальное значение с символикой холостого статуса и готовности к браку, а непокрытая голова в играх молодежи символизировала «брак». Многочисленные фольклорные «брачные» мотивы о волосах и шапке парня: например, русские свадебные и хороводные песни с зачином о «завивании кудрей молодца в три ряда» (парень стал женихом), их расчесывание невестой или матерью, сбивание девушкой шапки с головы молодца, просьба молодца в «беседе» сначала к вдове, затем к девушке поднять шапку (Дунай Иванович) и др. Шапка жениха была предметом особого внимания в свадебном обряде: девушки старались ее украсить (для выкупа), а дружки жениха — предупредить этот акт. В Новгородской губ., например, в свадебном поезде жениха были чины — *коллачник* и *подколлачник*, обязанностью которых было стеречь его шапку от подруг невесты.⁴⁰⁷ Приведенные данные говорят о том, что в период совершеннолетия волосы и головной убор парня несли ритуальную нагрузку, видимо, ничуть не меньше, чем девичьи, как это принято считать. Добавим, что среди поверий о «суженых» существовало и поверье о том, что «волосы вступающих в брак смешались на головах уже за три года до свадьбы»⁴⁰⁸ (т. е. они с этого времени уже суждены друг другу).

Об изменениях, происходивших в период совершеннолетия с волосами и головным убором девушки, существует как массовый материал, так и специальная литература. Однако целый ряд моментов в этих событиях еще требует дополнительного обобщения и анализа. К ним относится и попытка вычленения этапов — последовательности и семантики преобразований в их пространственно-временной приуроченности.

Так, неясным остается первый обрядовый акт преобразования прически в «совершеннолетнюю». Русские эт-

нографические сведения позднего времени различают будничное и праздничное убранство волос: в первом случае — одна или две косы в три пряди⁴⁰⁹ с вплетенными в них *уплётками* — тряпками, пеньковыми прядями, простыми лентами, по которым следили за ростом косы; ⁴¹⁰ во втором случае — распущенные или заплетенные и украшенные особым способом волосы. Скорее всего, первое специфическое для совершеннолетия оформление волос приурочивалось к принятому в данной традиции годовому времени перехода в этот возраст и составляло один из актов этого ритуала. Если это так, то первая совершеннолетняя прическа должна была иметь праздничный вид (см. дальше) и символизировать главный смысл происходившей перемены — готовность к браку. Судя по свадебному материалу, эту готовность демонстрировали распущенные (расчесанные) и украшенные волосы — обычай, несомненно, более древний, чем заплетение сложных кос (*плетни, бесчисленки* до 12 прядей), вместе с узлами, веревками, булавками и проч., символизировавшими, по нашему мнению, невинность, неприступность и готовность к «любви битве».⁴¹¹ Думается, что усложнение обрядовых действий с волосами (их многоэтапность) происходило в процессе развития свадебного ритуала, этнические и локальные различия которого у восточных славян обусловили и разнообразие способов оформления девичьих волос. Эта многопластовость отразилась и в обрядовом фольклоре и наиболее выразительно предстает в русских свадебных причитаниях: «С измала тебя, косонька, маменька плела, / На возраст тебе, косонька, я сама сплела, / Во последний день субботушки подруженьки плели»;⁴¹² «Не во сто прядей, не в тысячу, / Во едину только русу волосу» (т. е. распущенные. — Т. Б.);⁴¹³ «Заплели русы косы во единый плетень, во бесчисленный»;⁴¹⁴ «Как с корня-то вы тугохонько, / Посреди косы все мелехонько, / Под конец косы три узла свяжи».⁴¹⁵

Распущенные или заплетенные специальным образом волосы получали различную смысловую нагрузку в разных ритуальных ситуациях. Во многих русских областях девушкам полагалось распускать волосы к причастию, в отдельных районах это делали только сироты: в Воронежской губ., например, круглая сирота полностью распускала волосы к молебну на великий пост, потерявшая одного из родителей шла с полузаплетенной косой, ос-

тальные заплетали и украшали косу полностью.⁴¹⁶ Распускание и расчесывание волос перед венцом в свадебном ритуале означало «вступление в брак». Характерен в этой связи запрет на косу согрешившим до брака (или запоздренным в этом) девушкам, особенно широко бытовавший в некоторых белорусских районах: брак этих девушек как бы состоялся, но ненормальным образом, вследствие чего они не имели права ни на девичью косу, ни на женскую замужнюю прическу и соответствующие головные уборы, а распущенные волосы покрывали платком⁴¹⁷ (*покрытка*). Особым образом причесывались и повязывались старые девы (о чем мы говорили выше) и вдовы; у последних существовали особенности в оформлении головы при вторичном выходе замуж. И, наконец, «магическое» значение заплетенных и распущенных волос (девичьих и женских) проявлялось при совершении различных ритуалов. Так, существовало поверье об увеличении мук роженицы в случае, если о наступлении родов узнает девушка, что предписывало последней расплести косу, расчесать и распустить волосы.⁴¹⁸ Распускание волос было обязательным при женских обрядах вызова дождя, опахивании, отпугивании «нечистой силы» в предпасхальную неделю и т. п. Символика волос/косы играла большую роль в девичьих гаданиях: «замыкание косы» на замок («суженый, приди — отомкни»), заплетение косы и прятание гребня («суженый, приди — расчеши»); в Вологодской губ. девушки плели в канун рождественского сочельника 12 кос и на каждую загадывали имя возможного жениха: при совершении гадания на перекрестке «жених брался за косу».⁴¹⁹ В Костромской губ. девушка при гадании на Андрея (30 XI) единственный раз в году заплетала косы по-бабьи.⁴²⁰

Представления о косе/волосах как одном из средоточий девичьей красоты, невинности и брачных возможностей породили разнообразные магические приемы стимуляции ее роста (включая вербально-музыкальные формы); коса символизировала девичье «Я» — *красу/красоту/волю*⁴²¹ и стала персонифицированным объектом молодежных весенних обрядов под названиями Коса, Красота, Девушка, Невеста. Эти обряды являлись важной частью календарных, и в то же время в них можно предполагать трансформированные признаки молодежных и женских переходных обрядов (см. гл. II, § 5). О головных уборах девушки существует обширная литература,

освещающая их стадиальную динамику, а также различные аспекты социальной и ритуальной значимости. Некоторых касались и мы в специальных статьях, посвященных семантике и символике вещественных атрибутов в единстве традиционных культурных комплексов.⁴²²

Большой интерес представляют свидетельства о ритуализации физиологических признаков совершеннолетия, не получившие пока отражения в научных исследованиях. О подобных мужских признаках прямых сведений чрезвычайно мало, но в табуированном виде или иносказаниях они присутствуют в обрядовых играх и фольклорных образах.⁴²³ Тем более ценны реальные факты, которые не только подтверждают, но и расшифровывают фольклорную символику. Так, например, в Рязанской губ. до конца XIX в. держался обычай, который, по словам жителей, прежде был «в большом ходу»: когда у сына появились первые признаки усов, родители сажали его на плетень или на забор, разделяющий их землю с соседней, и дочь соседа проводила мокрой веткой/прутом по усам парня.⁴²⁴ Смысла этого обычая население не помнило, но его семантика выявляется из бытовавшей, например в Воронежской и Смоленской губ., свадебной песни следующего содержания: конь с молодым врывается в сад к девушке, и девушка (или ее мать) стегает веткой калины (шишкой хмеля) коня — по бедру, молодца — по лицу, отчего оно становится румяным, а глаза начинают блестеть.⁴²⁵ Очевидно, что перед нами отражение магического наделения юноши здоровьем, силой и красотой, являющимися необходимым условием его зрелого состояния. Необходимость усов и бороды для зрелого/брачного статуса парня отразилась в русской песне, где теща с иронией относится к зятю-недорослю: «Уж ты зять, ты мой зять. . ., / у тебя нет ни усов, ни бородушки» (троицкая).⁴²⁶

Повсеместно распространенным в России был обычай девушек (а в некоторых областях и молодых) белить себя и румяниться. Эта народная косметика до сих пор не обращала на себя внимания: возможно, ей невольно приписывается позднее происхождение или заимствование из моды высших слоев общества.⁴²⁷ Однако этот обычай имеет древние корни и ритуальный смысл, о чем свидетельствуют заговоры и свадебный фольклор, акты свадебного ритуала и правила хороводных игр. Распространение этого обычая у русских подтверждается обря-

довым фольклором, в первую очередь свадебными песнями и причитаниями. Из последних явствует, что белиние и румянение лица (иногда сурмление бровей) было необходимым условием внешнего вида девушек — подруг невесты, самой невесты (в определенные моменты ритуала — на девшишнике, после бани, после венца) и ближайших к невесте (молодой) женских свадебных чинов (сваха и др.). Например, в песнях и приговорах: «А нам гривна золота девкам на белилички, / А другая серебра девкам на румянички» (песня дружка, если хорошо платит за величание, г. Псков; разрядка везде наша. — Т. Б.); ⁴²⁸ «Без белил будь белёшенько ... / Без румян румёшенько» (невесте на девшишнике, Рязанская губ., Данковский у.); ⁴²⁹ «Во тереме девушка полоскалася, / Что белилами набелилася, / Что румянами нарумянилася» (невесте на девшишнике, Калужская губ., Малоярославский у.); ⁴³⁰ «Набелимся, нарумянимся, сядем под окошком...» (сваха и невеста, Орловская губ., Орловский у.); ⁴³¹ «В зеркало-то бы вы погляделись, белильцем-то побелились, румянцем-то порумянились» (приговор невестиной свахе, Тульская губ., Калязин. у.). ⁴³² Причитания обычно связывают белила и румяна невесты с баней: «Во чистой во паруше... / На первом-то окошечке все мазила румяные, / На втором-то окошечке — все белилечка белые, / А на третьем-то окошечке — моя девья красота» (Волог. губ., Тотем. у.). ⁴³³ В песне-причете из Псковского уезда белила и румяна называются «мылами». ⁴³⁴ С водой, умыванием и мылом связаны акты свадебного ритуала в различных областях России: подарки и деньги жениха на белила; ⁴³⁵ принос жениха невесте — зеркало, гребень, мыло, белила-румяна (общерусск.); севернорусский свадебный акт после венца *умываться*, когда сваха с приговором «на бело умыться, хорошо снарядиться во белые белила, в красные румяна» кладет притиранья на стол и все гости начинают «умываться»; ⁴³⁶ обычай *белигся* наутро после брачной ночи у колодца: девки, молодые, молодые бабы и ребятишки окачивались водой ⁴³⁷ (см. также § 3).

Этот свадебный акт в свою очередь связывается с севернорусским девичьим обычаем обхода дворов под названием «Умойте», происходящего на рубеже весны — лета: их одаривают различными девичьими принадлежностями туалета и украшениями. ⁴³⁸ В один ряд с обря-

довым действием становится, таким образом, обычай белиться и румяниться для участия в хороводах и играх — обязательное условие для девушек (и молодых), бытовавшее не только в северных и центральных областях, но и в южной России. «В Курской губернии были чрезвычайно развиты белила и румяна. Девушки для танков (начинались с весны. — Т. Б.) белили и красили лица как маски. На щеках нарисованы красные пятна — у иной в форме круга, у другой — овала, у третьей — полосочками и т. д. ... По стародавним обычаям, появление женщины, не набеленной и не нарумяненной, казалось чем-то просто немыслимым и невозможным».⁴³⁹ В различных районах Севера и Юга России белились и румянились молодые, что также нашло отражение в фольклоре: «Я белил, румян купил, набелиться б ей велел: / Набелись, моя милая, нарумянься, душа» (Тульск. губ., Епифановск. у.);⁴⁴⁰ «Что не Дарья ходит по терему, / Не Петровна по высокому, / Она белицется, румяницется» (Арханг. губ., Пинежск. у.).⁴⁴¹

Даже исходя из приведенных свидетельств, мы вправе считать раскрашивание лица одним из древних ритуальных обычаев, несомненно связанных с переходными обрядами совершеннолетия и брака, символика которого в совокупности обозначала различные аспекты «брачного состояния»: здоровье, как наделение им космически-природными стихиями (белила → серебро → месяц; румяна → золото → солнце; вода → роса, огонь);⁴⁴² сексуальная энергия в потенции (девушка) и реализации (молодица); плодородие. Верно и то, что в исследуемое время этот обычай исчезал повсеместно, в первую очередь под влиянием городской культуры: так, в Маклаковской вол. Енисейского у. считалось, что обыкновение белиться и румяниться было в старину, а теперь «разве как гуляца найдется».⁴⁴³ Символика взаимного наделения здоровьем и половой энергией в трансформированном виде сохранилась в мотивах русских хороводных песен, где девушка или парень ударяют друг друга по лицу.

Румяный, здоровый цвет (*краска*) лица имел, по народным представлениям (что верно и физиологически), у девушки тесную связь с таким важным признаком совершеннолетия (и половой интенсивности), как регулы: «Когда у девушки первый раз месячные, мать ударяет ее по лицу, чтоб была румяной»;⁴⁴⁴ когда мать надевает на дочь в первый раз поневу, отец одновременно ударяет

ее плетью или хворостиной (ср. выше: удар по лицу должен вызвать румянец у парня). Постоянные упоминания о белилах и румянах во время бани невесты можно сопоставить с представлениями о начале совершеннолетия и верованиями в его физиологические признаки. В средне-русской зоне с первым появлением месячных начинали мыться (в бане): «заневестились... так и моются» (разрядка наша. — *Т. Б.*); регулы назывались *моются*, *на рубахе*: «Одну рубаху в девках сняла, одну к венцу... Рубах пять сняла — тогда забрюхатила»; «На пасху рубаху сняла, потом на вербную... И все — отмылась»; «Отниму (ребенка от груди. — *Т. Б.*), недель пятнадцать пройдет — замоюсь, рубахи три-четыре — и сыму (снова забеременеет. — *Т. Б.*)». ⁴⁴⁵ «Снять рубаху», «отмыться» означало окончание менструального цикла — временно или навсегда. ⁴⁴⁶ Повсеместно существовали магические приемы привораживания парней и мужей печеным, изготовленным на воде, оставшейся от мытья запачканной «красками» сорочки с приговором, совершавшимся в бане (вариант: лепешка/пряник, пропитанный ботом); магические способы «передачи» болезненности и длительности регул через банную воду или стиранную рубаху, «кражи» регул и т. п. ⁴⁴⁷ С помощью рубахи со следами крови «избавлялись» от нежелательных родов (воду с кровью льют на каменку бани с заклинаниями). ⁴⁴⁸ Считалось, что девичья болезнь, так называемая «бледная немочь», развивалась, если «мать упесет краски в землю» (умрет в день регул дочери или смерть совпадет с первым их появлением). ⁴⁴⁹ Отметим, что название *моётся* известно было населению р. Аладырь (группа «марковцев»), считавшемуся нерусским (потомки русских переселенцев, почти полностью растворившихся в местной среде). Появление регул означало здесь конец детства — *дзелька стала*, и старые жители звали этих девушек «агасками» «по имени какой-то женской покровительницы, выбивающей кровь». ⁴⁵⁰

Регулы имели различные иносказательные названия: наиболее общими у восточных славян являлись производные от одежды — типа *плáтно* и *на рубахе*. С первым их появлением (в прошлом, видимо, приписываемым традицией к определенному времени года) происходили изменения в поясной одежде, например надевание поневы и нижних юбок под рубаху, полотенец и фартуков — поверх рубахи. ⁴⁵¹ Менялась и манера поведения: в Тульской губ.,

например, с одеванием нижней поневы девушка «получала право» кланяться взрослым;⁴⁵² специфичной и разнообразной становилась походка — от степенной, величавой, до дробной (частой) походочки — и жестикация. С символикой «красок» — признака молодости и здоровья — связан и такой южнорусский элемент рубахи, как «красные пельки», — передняя грудная вставка девичьей и молодой рубахи; «перестала красные пельки носить» означало «состариться».⁴⁵³

О ритуализации частей тела, связанной с брачной символикой пика молодости, свидетельствуют многочисленные элементы молодежной одежды (покрой, цвет, детали оформления), способ ее ношения, украшения и, разумеется, терминология. К числу самых общих признаков такого рода относятся шейные украшения у девушек — бусы, перлы, ожерелки, нагрудники, заборонники, украшение ворота рубах, девичьи рубахи типа *рукава* и *пуповиха*, доходящие до груди;⁴⁵⁴ оформление цветом или вышивкой груди, плеч, залопаток и локтей; перья, цветы, ленты на голове (головном уборе), богато орнаментированные пояса и передники. Добавим к этому общерусский обычай девушек подкладывать *хлопки* (вату) под грудь, подчеркивать половые признаки покроем платья и дополнительными элементами у талии (сборы, шнуры, махры, банты и т. д.).

Особую роль в символике возраста совершеннолетия играл пояс. Парни опоясывались не так, как взрослые мужики: первые — всегда по нижней одежде, вторые — по верхней; узоры на поясах молодежи и взрослых различались, девушки часто вышивали на поясах, даримых парням, целые послания, что заменяло в позднее время символику орнамента. «Брачная» символика развязанного пояса в свадьбе и фольклоре дополняется погребальным обычаем не перепоясывать умершего (или развязывать на нем пояс), если оставшийся из супругов еще может вступить в новый брак, и молодых людей, умерших неженатыми.

Возможно предположить, что какие-то действия в прошлом производили с руками и ногами совершеннолетних и вступающих в брак. Косвенным указанием на это являются многообразные пеленания рук невесты и перевязывания рук новобрачных, невероятная длина рукавов у рубах, в которых невеста причитала, под названиями *плакальные*, *долгорукавки*, *махавки* и др. Замеча-

ется особое внимание к правой руке (стороне тела?) девушки: свадебная шубка — *длинный рукав* (правый);⁴⁵⁵ перевязывание куском пояса правой руки, правой груди и правой ноги невесты в бане;⁴⁵⁶ взаимное мытье невестой и подругами правой руки в бане;⁴⁵⁷ перемена местами гуляющей холостой и супружеской пары — девушка гуляла справа от парня, жена — слева от мужа (ср. также заплетение левой косы по-девичьи, правой по-бабьи и т. п.). Действия переходного свойства, производимые с ногами, относятся в основном к девушке и ярче всего, как и полагается, выступают в свадебном обряде; например, почти обязательное дарение невесте обуви от жениха (наряду с женским головным убором, туалетным набором, шубой и др.) и обычай забрасывания обуви.⁴⁵⁸ Социальная мотивировка этого дарения как знака «подчинения чужой воле» — не единственная. Об архаичной семантике обычая говорят некоторые весенние игры молодежи, в частности масленичное разувание девушек парнями и забрасывание их обуви на печь или на крышу/поветь.⁴⁵⁹ В игровом фольклоре образ разутой (босой) и без пояса девушки символизирует ее брак (грех);⁴⁶⁰ близкое (или сходное) значение имели такие мотивы хороводных песен, как наступление молодца на ногу девушке, порча башмака, мокрый чулок и проч.

Символикой «чужой воли» объясняют обычно и покрытие головы невесты мужской шапкой или ее самое — покрывалом от жениха. Но как объяснить в таком случае «странности» повязывания женским платком головы жениха, надевания платка ему на плечи или пришивания на спину?⁴⁶¹ Скорее всего, подобные действия находятся в одном ряду с мужскими элементами в одежде невесты, переряживанием свадебных гостей (мужчин в женщин и наоборот) и относятся к форме травестизма — архаичного переодевания с многозначной символикой, широко развитого в восточнославянской обрядности, и особенно среди молодежи. В молодежном травестизме, и в частности в свадебном ритуале, на первый план выступает брачная символика. Подтверждения этому находим даже в бытовой практике общественных наказаний за прелюбодеяние. Так, в Самарской губ. пару, уличенную в недозволенной связи, переодевали — мужчину в женское платье и наоборот — и в таком виде водили по улицам.⁴⁶² В Новгородской губ. на парня, пойманного с поличным у забе-

ременевшей от него девушки и не желающего на ней жениться, надевали сарафан и вытаскивали на улицу, «стараясь скликать всю деревню»; когда же его заводили в собственный дом, мать кричала: «Не надо эту девуку!».⁴⁶³

В качестве обрядов совершеннолетия можно рассматривать свадебные акты довенчального этапа; их «внесвадебное» (не в рамках ритуала) происхождение в большинстве случаев недоказуемо. Поскольку развитых мужских обрядов переходного типа в русской свадьбе нет, приведем наиболее значимые девичьи акты, среди которых, пожалуй, первое место занимают различные действия с водой и огнем. «Водные» ритуалы получили, как известно, максимальное развитие на Севере в виде баенного обряда, но заметим, что происходящее в бане имело отношение не только к воде, но также к огню. В причитаниях воля, красота — олицетворение девичьего «Я» в виде птицы — либо уплывает по реке, либо улетает, «убоявшись жару», в некоторых севернорусских местностях красота в виде кудели поджигали; в среднерусских районах невеста залезала в печь (баню), но не мылась там. Состав лиц, топивших баню и ходивших в нее с невестой, был различен в разных районах, но с точки зрения этого акта как переходного они разделяются в основном на две категории: «испытываемых» (подруги невесты) и «производящих испытание» (мать, крестная, сваха, колдун и др.). В качестве аналогии к водным обрядам может служить олонецкий обычай первого хождения девушек к «святому» источнику с какой-либо пожилой женщиной, которую они после этого называли *божѣтка* (вторая крестная).⁴⁶⁴ Обряды с водой, как мы показали выше (§ 3), имели продолжение в послевенчальном цикле, в то время как символика огня в акциональном плане практически не прослеживается.

Менее закрепленным, чем свадебная баня, оказался южнорусский обряд «скакания» в поневу (пояс или сарафан) или надевания поневы: он находился то внутри свадебного ритуала, то вне его, соотносился то с девушкой-невестой, то с реальной невестой, то с молодой. ⁴⁶⁵ Обрядование в поневу девушки сохраняло следы приуроченности к определенному времени года и праздничному событию в общине; в Рязанской губ., например, существовало два срока для первого надевания поневы — пасха и усенья.⁴⁶⁶ Это мы склонны считать архаичным обычаем, носившим групповой, общественный характер:

всех девушек, достигших возрастной нормы, публично переводили в категорию совершеннолетних в одно время. Если девушке нельзя было надевать поневу (не достигла физиологической зрелости или находилась в состоянии регул), ее «посвящение» откладывали на год.⁴⁶⁷ Подобную одежду девушка не шила сама (шили подруги, сестры); ткань ей дарили, в том числе, как мы показали выше, бывали случаи общественной складчины на поневу. Обычай коллективного изготовления одежды для невесты закрепился в свадебном акте «шитья приданого/даров» подругами (общерусск.). В одевании поневы обязательным элементом была имитация насилия, носившая, как и сопротивление девушки,⁴⁶⁸ ритуализованный характер; одевание происходило в одном из «нечистых» помещений (баня, амбар), после чего девушку выводили на улицу, на всеобщее обозрение.⁴⁶⁹ Возможно, существовала специальная, «переходная» понева для первого одевания, так как в большинстве случаев девушка после этого обряда снова надевала сарафан, а молодица (в этих же районах), бывало, носила сарафан до рождения ребенка, после чего ей полагалась взрослая понева, соответствующая уже другому статусу.⁴⁷⁰

О специальных общественных празднествах по случаю совершеннолетия девушки или парня в русской традиции нам неизвестно, но на всех крупных (больших) праздниках общины, с петровок (лето) до крещенья (зима), происходила демонстрация имеющихся в наличии «невест» и «женихов» (см. гл. III, § 3). Кроме этого, известны южнорусские обычаи общественного предложения девушки, достигшей возраста «невесты» (или перешедшей его): ее водили по селу с вопросом «надо ли?».⁴⁷¹ Эти обычаи ассоциируются с названием средне-севернорусской «надолбы» (переспелая или согрешившая девушка) и с украинским обычаем возить вошедшую в совершеннолетие девушку в корыте или в санях по селу с криком «поспела, поспела!» (т. е. девушку можно сватать).⁴⁷² Приведенные примеры говорят по крайней мере о том, что община фиксировала и наступление, и конец девичьего совершеннолетия. Безусловно, многие переходные акты девичьего совершеннолетия трансформировались в молодежные календарные обряды, в игровые формы хоровода и посиделок (см. гл. II, § 6; гл. III, § 3).

К архаическим переживаниям возрастного символизма совершеннолетия с полным основанием можно отнести

некоторые обрядовые формы, существовавшие в рамках женской обрядовой системы. Так, в Орловской губ. первое появление регул отмечалось специальным сборищем: все женщины села собирались в один дом, жарили яичницу, пили водку, а после пиршества расстилали на полу рубашку девушки и плясали на ней с песнями⁴⁷³ (ср. в § 3 этой же главы: способ оповещения о целомудренности невесты). Во Владимирской губ. (Вязник. у.) наступление регул отмечалось игрой *в молодые*: подружки выбирали «невесте» — созревшей девушке — «жениха» из старших девушек и отводили их в полóвню (овин), где оставляли на ночь *молодиться*.⁴⁷⁴ В той же губернии девушку во время регул обливали водой или поджигали ее рубашку, сажали на снег, приговаривая: «Очищайся, раба божия, белым снегом».⁴⁷⁵

Символические браки с переодеванием внутри девичье-женских групп — одно из распространенных обрядовых действий на вечеринках, в хороводных играх, в игрищах. В Тульской губ. (Веневский у.) на второй день начала осенних посиделок выбирали четырех девиц, двух из которых наряжали «женихами» (видимо, из старших девушек), а двух — «невестами» (из новеньких?) и отправляли в соседнюю деревню на другие посиделки. Там их встречали как жениха с невестой на свадьбе: сажали на почетное место, угощали, заставляли целоваться.⁴⁷⁶ В Курской губ. близкий по смыслу обряд происходил публично в виде танóчного шествия под названием «молодцев водить». Перед танком шли четыре девушки — *бабули*: первая пара бабуль изображала «молодцев», вторая — «молодушек». На молодых была мужская одежда (но косы не спрятали), в руках они несли колокольца с привязанными полотенцами (ср.: в Новгородской и Вятской губ. жених всегда ходил с колокольчиком). Молодцами рядились просватанные девушки (т. е. старшие), которым после троицы предстояла свадьба.⁴⁷⁷

Девичьи и девичье-молодичные союзы имели продолжение в свадебном ритуале: обособление невесты в этом кругу (до венца), постоянное присутствие около нее ближайших подруг (в украинско-белорусских свадебных традициях среди них обязательно были и молодичи), значение девишника как обязательного акта довенчального этапа (у всех восточных славян). Во многих русских областях ритуальная связь девушек и молодых как младших и старших подруг явственно выступает в кален-

дарных обрядах замкнутого (тайного) характера,⁴⁷⁸ в совместных весенне-летних гуляньях и хороводах, на посиделках, отразилась в песенном фольклоре и в некоторых формах послебрачных обрядов (ср. § 3 — опевание молодежи в девичьем кругу, их рассказы девушкам о своей брачной жизни и т. д.). К числу девичье-женских объединений относятся и особые узы кумовства. Известно, что кумовство допускало различные половозрастные сочетания: кумились девушки между собой, девушки и молодницы, девушки и парни (реже), молодницы со взрослыми женщинами, женщины и мужчины между собой. В разных областях были локальные варианты коллективных кумлений, происходивших в весенне-летний период. Иные имели специфические названия (например, южно-русское *моргостье/моргоски*).⁴⁷⁹ Один из видов девичьего кумовства носил название *посестрие*. «В некоторых селах сохранился еще обычай *посестрие* (разрядка наша. — Т. Б.), который в замужестве переходит в *подружие*. Девушки одного возраста зажигают свечи, становятся перед ними молча и долго кладут земные поклоны. Затем становятся друг против друга, произносят взаимные обещания верной дружбы и три раза целуются в губы и плечи со словами: „Будь же ты моя названная, младшая (или старшая) сестра, милее братцев единоутробных, милее батюшки родного“. Отношения эти — крайне тесные: тайн нет, помогают друг другу, справляют хозяйственные обязанности, посредницы при ссорах в семье, следят за мужьями и т. д.»⁴⁸⁰ (Тамбов. губ.). В этом обычае обращает на себя внимание оппозиция мужчинам, даже самым близким — отцу и братьям, что роднит его с троичными ритуалами календарного цикла (см. гл. II, § 6). В других районах *посестрие* состояло только в обмене крестами и волосами (вырывали у себя по волосинке, прикладывали к голове подруг и приглаживали рукой),⁴⁸¹ на свадьбе «крестовая» подруга сидела справа от невесты.⁴⁸² На Псковщине обычай *посестренились* состоял прежде всего в обмене волосинками с головы.⁴⁸³

В отличие от девичьих и женских объединений, устойчивость, обрядовая и бытовая наполненность, внутреннее единство которых прослеживаются постоянно (изменяя формы в пространственно-временных границах), в русской среде не наблюдается отчетливых мужских объединений, в том числе и юношеских. Нам пока неизвестны русские союзы парней типа украинской «громады».

Русская свадьба также не дает достаточного материала для реконструкции какого-либо подобия союза: даже парнишник/мальчишник существовал далеко не везде и обычно бывал крайне невыразителен — пили и пели песни. Более того, выявленные нами данные о нем относятся в основном к районам, пограничным с иноэтничным населением, что уже само по себе настораживает: в Бежецком у. Тверской губ. (соседи — карелы),⁴⁸⁴ в Новолоджском у. С.-Петербургской губ. (среди финских народностей),⁴⁸⁵ в Сольвычегодском у. Вологодской губ. (с коми-зырянским населением)⁴⁸⁶ и т. д. Фрагментарны сведения XIX—XX вв. и о русском побратимстве.⁴⁸⁷

Едва ли не единственным развитым и повсеместно в России распространенным видом мужского союза с некоторыми архаичными формами ритуализованного — военного/борцовского — поведения в мирной бытовой ситуации предстает организация кулачного боя. Другие известные нам виды мужских состязаний, типа конских ристалищ, взятия «снежного города» и т. п., во-первых, фиксируются не везде, во-вторых, являлись частью отдельных праздничных комплексов (масленица, день Флора и Лавра). Кулачные бои происходили в течение святочно-петровского полугодия, точнее, в это полугодие они были возможны или обязательны в праздничные даты, воскресенье или иные дни. Приведем примеры. «Парни и подростки от 10 лет на масленицу устраивают бой на базарной площади».⁴⁸⁸ «На праздниках происходит преддрачие, а затем и драки между парнями».⁴⁸⁹ «На масленицу кулашные бои стенка на стенку, где присутствуют (жители. — Т. Б.) обою пола и любого возраста».⁴⁹⁰ «На троицу — борьба. В круг молодежи входят борцы: сначала подростки, к оставшемуся победителю выходит постарше, затем дерутся парни. Победителю девушка надевает венок».⁴⁹¹ «В Курострове на страстную субботу и в 1-й день пасхи происходят кулачные бои».⁴⁹² «Встреча масленицы — драки и кулачные бои».⁴⁹³ «Молодые парни дерутся (с начала святок до последнего дня масленицы. — Т. Б.). Место драки — ручей, разделяющий концы деревни, Погост и Заручей. Начинали драку подростки, бросая камни, палки и дразня обидными выкриками, после этого начиналась рукопашная. Собирались зрители».⁴⁹⁴ «Существовали кулачные бои между жителями разных деревень и внутри одной, если ее части разделены оврагом или ручьем. Бои происходят между

крещением и масленицей. Если дерутся деревни, то на поле, их разделяющем. Начинают подростки, потом подходят парни, взрослые и даже старики. Дерутся все вместе стена на стену. Бой пачинается по уговору, идет несколько минут, затем отдыхают». ⁴⁹⁵ «О масленице драки на катушках (горках. — Т. Б.) около ручья, а в звонельную субботу (на светлой неделе — Т. Б.) — на кладбище, куда собирается молодежь поиграть». ⁴⁹⁶ «Происходят драки холостой молодежи, иногда из-за девиц, иногда просто так; раньше дрались каждое воскресенье, соседние деревни — стенка на стенку на поле между деревнями». ⁴⁹⁷

Интереснейшие подробности об организации боев и поведении их участников в Воронежской губ. (Нижнедевицкий, Новохоперский, Коротоякский уу.) сообщаются в специальной работе Г. И. Фомина. Автор оговаривается, что кулачные бои были приняты только среди русского населения («малороссы редко дерутся»). В с. Б. Верейка обычно бились жители центра деревни против одноподверенцев других концов: в бою принимало участие все население мужского пола, от детей до глубоких стариков, «слезающих с печи, как только услышат гомон боя». Бойцы составляли круг, в центре которого бились опытные «бородачи», ближе к кругу — молодые и на окраине круга бились подростки, «проходящие школу кулачного боя». В с. Давыдово в 1925 г. жители сражались с пятью деревнями, противники выступали со знаменами. На время боев прекращалась всякая работа, начинался праздник: все зрители, от матерей с грудными детьми до старух одевались по-праздничному. У кулачников были строгие правила боя: нарушившего запрет на употребление любого орудия подвергали самосуду, в перерывах и после боя поддерживалась мирная атмосфера — противники курили, обсуждали подробности, никто ни на кого не должен был иметь «сердца». Победителя окружают почетом, ему низко кланяются, величают по имени-отчеству. У кулачников свои терминология и «жаргон». ⁴⁹⁸

В Орловской губ. кулачные бои происходили на святки, масленицу, а также с великого четверга до Красной горки. На бой внутри деревни выходило с «каждого двора по человеку». В субботы на масляной и святой неделях шел «всеобщий бой»; по селу ходили глашатаи и кричали: «Выходи скорее на улицу, мужики велели идти на кулачки». Не идущего штрафовали на полтинник. Все-

общий бой — бой между селами, происходивший на их границе. Зрители стояли или сидели недалеко от границы.⁴⁹⁹ На Брянщине «каждую масленицу деревня на деревню билась кулаками; на рождество билась на кулачках, границей был мост на реке».⁵⁰⁰

Подчеркнем основные черты кулачных боев и их организации.

Бой был крупным общинным событием: демонстрация мужской силы и мужества, школа обучения молодежи. Бой происходил либо в праздник, либо день боя становился праздником. На время боя мужчины составляли союз военизированного типа с возрастной иерархией — каждая возрастная категория участвовала в определенных для нее пространственно-временных границах (начало, середина, конец боя; центр—окраина места битвы) и играла свою роль (подростки «задирали», молодежь начинала бой, взрослые его «решали», старики помогали советами, обсуждали). Бойцы составляли структурное единство — с «военачальниками» (руководители — организаторы боя, победитель), правилами поведения, языком. Подростки и молодежь представляли младшие группы этого союза, их включение в ядро зависело от военного испытания, а возможность роста — от личных бойцовых качеств. Бои разделялись на внутриобщинные и межобщинные, т. е. символически воспроизводилась битва с врагами; «чужими» сначала были свои односельчане (жители разных концов), затем соседи (возможно, жители деревень, входящих в одну волость или приход). Ритуальность и символичность битвы очевидны: социальных причин для драки нет, дерутся не по злобе — все остальное время отношения были самые мирные (что не исключало кровавых последствий таких битв, когда противники входили в раж). Местами боев «своих — чужих» являлись внутридеревенские и междеревенские границы — овраг, река, поле, мост.

Есть основания предполагать, что организация кулачников — трансформированный реликт «мужского союза воинов» (см. выше, § 1), в максимальной степени сохранивший некоторые архаичные традиции подобных объединений. В русской среде существовали и иные силовые и состязательные игры (кроме упомянутых конских бегов и атак снежных городов), среди которых не последнее место занимали игры в яйца, шар, мяч, развившиеся в некоторых северных районах в грандиозные мужские

состязания с ведущей ролью молодых групп.⁵⁰¹ Но ни одна из мужских игр не выдерживала сравнения со значением и масштабами кулачного боя.

* * *

Приближение и наступление возраста совершеннолетия⁵⁰² индивидуально осознавалось на уровне естественных реакций самоощущения, вызывающих соответствующие изменения в поведении: начинали сторониться подростков, стремились к объединению с себе подобными, стыдились детского языка и разговоров, сдержаннее вели себя. В своем половом кругу подсмеивались над недозрелыми, скрывали свои недостатки и обсуждали достоинства друг друга.

Достижение совершеннолетия предполагало наличие признаков, в совокупности составлявших идеальный тип — стереотип — девушки и парня в традиционном сознании. По бытовым (практическим) крестьянским меркам, готовые для брака «жених» и «невеста» должны быть рослыми, дородными, физически крепкими, работающими, веселыми и почтительными к старшим. В Средней России, например, восхищение девушек вызывали такие юношеские качества: «Какой у тебя, Дунька, жених-то, ровно бык: здоровый, большой, краснорожжий».⁵⁰³ Опозитивированные фольклорные образы девушки и молодца представляют по сути те же типы, доведенные до максимального совершенства: блестящие глаза, соболиные брови, жар в лице, коса до пят, кудри в три ряда по плечам и т. п. И, надо сказать, что вид девушки и парня на гулянье вполне соответствовал фольклорным портретам, особенно это относилось к девушке: набеленное, нарумяненное (и даже насурмленное) лицо, пышный головной убор и праздничный наряд, специальная (*частъя*) походка с колыханием груди и вилянием бедрами. Для девушек достижение «заветного» образа было насущной необходимостью, поэтому они прибегали к разнообразным ухищрениям: недоросшую косу удлиняли *кбсником* — палочкой с нанизанным бисером,⁵⁰⁴ лентами, махрами; редкие волосы искусным образом заплетали, например *лопатиб*, до 18 прядей, перевивая украшениями,⁵⁰⁵ надевали несколько рубах, сарафанов, чулок, чтобы казаться толще (наряду с демонстрацией богатства и собственного рукоделия); малорослая подкладывала что-либо в обувь, на-

девала короткую одежду, из которой она как бы «выросла»,⁵⁰⁶ и т. д.

В семье о совершеннолети дочери первой узнавала мать: «Ведь ты уже волосами обросла», — говорила, например, она, не пуская дочь на улицу в одной рубашке.⁵⁰⁷ Мать же преподавала первые уроки нового поведения, которые относились ко всем сторонам жизни и к различным физическим состояниям девушки (запреты, приметы и проч.); она же, как правило, обучала новым молитвам,⁵⁰⁸ различным магическим приемам для поднятия девичьей «славы», и сама совершала многие из них втайне.⁵⁰⁹ Дочь-невеста имела преимущества перед другими сестрами, еще не вошедшими в возраст совершеннолетия, старшая «невеста» — перед младшей: ей полагались лучшие наряды, чаще разрешалось гулять в трудовые будни (иногда она даже освобождалась от тяжелой работы). Младшая сестра обычно одевалась в ее обноски; если же сестры находились в хороводе, то младшая не имела права заговаривать с парнями.⁵¹⁰ Русское население довольно строго придерживалось обычая выдавать дочерей по старшинству (по присловью «через сноп не молотят»), поэтому младшая сестра, особенно если она была красивее старшей, должна была держаться в тени: ее прятали, когда приезжали сваты, часто не пускали в хоровод и на посиделку, пока старшая не выходила замуж. Физические недостатки и необычные склонности, а также плохая репутация семьи девушки часто служили серьезным препятствием к браку: уродство, немота, слепота, глухота, идиотизм, заразные болезни, пороки, распутство или «колдовские» свойства родителей, а наряду с этим — интерес совершеннолетней девушки к грамоте (для девочки это было позволительно) или к религии.⁵¹¹

Переход в совершеннолетие резко менял отношение семьи и общинного коллектива к «женихам» и «невестам».

В семье совершеннолетние дети (в основном парни) получали некоторое «право голоса», самостоятельного (без надзора) исполнения ряда работ; им доверялось иногда распоряжаться каким-либо имуществом и деньгами при купле-продаже. Парней начинали приглашать во взрослые мужские компании на места их сбора, допускали к мужским разговорам и играм (в позднее время все игры в основном сводились к картам); на улице могли называть по имени-отчеству и поздороваться за руку.

Девушки составляли общинную гордость, на них возлагались особые надежды. Односельчане старались улучшить их репутацию в своем и в соседних селах; женщины приглашали в «игрицы» и песенницы на свадьбы.

Существовал традиционный церемониал прилюдного поведения молодежи. При встрече на улице молодые люди кланялись, обменивались приветствиями и вопросами друг о друге и членах семьи, хвалили наряды. В конце XIX в. в разных местностях входило в моду пожатие руки, называние на «вы»; парни, ходившие на заработки в города, приносили оттуда «великатное» обращение, очень нравившееся девушкам. Народная психология сформировала идеал манеры (стиль) поведения «женихов» и «невест». Так, в парне ценились умение наряжаться — щегольство, ухарство, острословие, разбитной или небрежный характер обращения с девушкой; не выходили из понятий нормы и даже весьма поощрялись питье и готовность к дракам. Поведение девушки требовало более сложной комбинации свойств: с одной стороны, она должна была держаться скромно и с достоинством, с другой — обладать темпераментом, необходимым для роли «сударушки» парня. Удержать это равновесие девушке бывало очень трудно: общественное мнение и будущий брак требовали от нее сдержанности и чистоты, а нормы внутригруппового поведения — игровой раскованности. При этом «игровые» качества, ценившиеся как первостепенные в холостой жизни, для брака были не только несущественны, но и опасны, а подруга парня далеко не всегда становилась его женой (см. гл. III, § 3).

Итак, подчеркнем, что мы рассмотрели те аспекты возрастного символизма и поведенческие нормы молодежи, которые имели общественное значение, т. е. в них в той или иной степени принимали участие община или семья: в деле организации, руководства, подготовки, помощи, непосредственного наблюдения и т. д.

«Космический» цикл возрастных процессов обусловил их связь с календарным временем, главным содержанием которого был труд.

¹ См., например: *Лавровский Л.* Коренное значение в названиях родства у славян. Спб., 1867. С. 4, с. 100, примеч. 4.

² *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка, М., 1978. Т. 1. С. 200 (далее: *Даль*).

³ Такого деления народонаселения в России придерживалась и официальная статистика (Энцикл. словарь / Изд. Ф. Л. Брокгауз, И. А. Ефрон. Спб., 1899. Т. XXVII-а. С. 91; далее: *Брокгауз—Ефрон*).

⁴ Специального сбора и исследования требуют народные представления об утробном и младенческом возрастах. Так, например, архаичным является термин *рученец*, связанный с природно-биологическим отсчетом времени. Этим словом назывались: первая степень возраста, условный срок младенца и матери после родов, беременности; был рученец теленку, поросенку и сами животные назывались при этом «рученец» (*Даль*. 1980. Т. IV. С. 111; рязан., калуж., тамбов., пензен.). Интересно сопоставить с этими данными и название выросшего льна, который «брали» обеими горстями/руками — *ручѣнь*, *ручѣшник* — 2—3 горсти; см.: *Радченко Е. С.* Материальный быт населения Воскресенского уезда в некоторых видах промысла и домашнего производства (ткачество) // *Культура и быт населения центрально-промышленной области: Этнологические исследования и материалы*. М., 1929. С. 55.

⁵ *Даль*. Т. IV. С. 464; Словарь русских народных говоров. Л., 1979. Вып. 15. С. 388 (далее: СРНГ); Курск. губ.; с. 393, Пермск., губ.; Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении // Собр. Г. И. Куликовский. Спб., 1898. С. 108—109, Вытегор., Лодейноп. уу. (далее: *Куликовский*); Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанск. обл.). М., 1969. С. 425 (далее: Словарь рязанский); *Даль*. 1979. Т. II. С. 226; 1980. Т. III. С. 16; СРНГ. 1970. Вып. 5. С. 288—290; Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда. Сообщ. В. Н. Чернышев. Спб., 1900. С. 120, Холмы (далее: *Чернышев*); *Куликовский*. С. 13; СРНГ, 1972. Вып. 9. С. 96. Слово «жевжик» обозначало подвижного ребенка и в украинском и белорусском языках.

⁶ Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. А. Подвысоцкий. Спб., 1885. С. 91, Онежск. у. (далее: *Подвысоцкий*); *Ефименко А. Я.* Семейно-юридический быт крестьян Крайнего Севера / АИЭ, К-V, оп. 1, № 631, л. 38 об. (далее: *Ефименко* — АИЭ); ср. в Приангарье: младенец до года — *ребенок*, в год — *водовик* (*Сабурова Л. М.* Культура и быт русского населения Приангарья: Конец XIX—XX в. Л., 1967. С. 186; далее: *Сабурова*); *Меркурьев И. С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979. С. 45, Умба (далее: *Меркурьев*).

⁷ *Даль*. Т. II. С. 71; СРНГ, 1982. Вып. 18. С. 251.

⁸ *Даль*. Т. II. С. 344; Словарь рязанский. С. 213; СРНГ. Вып. 15. С. 394. Ср.: глагол *кузгать/казгать* — кудахтать, гоготать.

⁹ СРНГ. 1981. Вып. 17. С. 130—131, Арханг. губ. (ср. *лопанка* — новорожденный или молодой олень).

¹⁰ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья XIX—начала XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 162 (далее: *Бернштам*. 1983); Архив ВГО, р. 47, № 10, л. 1, Ярослав. губ. (Ростов. у.) (далее: ВГО); Словарь рязанский. С. 556; *блэвен* — глухой (Смоленский областной словарь / Сост. В. Н. Добровольский. Спб., 1914. С. 29 (далее: Словарь смоленский); *блэзна* — обмен чувств, наваждение, обычно связывалось с нечи-

стой силой (Архангельский областной словарь. Изд. МГУ. М., 1982. Вып. 2. С. 30; далее: Словарь архангельский).

¹¹ Словарь рязанский. С. 51.

¹² ВГО, р. 23, № 87, Василь-Сурск. у.

¹³ ГМЭ, ф. 7, д. 301, л. 1, Никольск. у.

¹⁴ ВГО, р. 47, № 10, л. 1, Ростов. у.

¹⁵ *Сурхасо* Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX—начало XX в.). Л., 1977. С. 43 (далее: *Сурхасо*).

¹⁶ Типа «годовик», «первогодник», «третьяк» и т. п. Такие названия бытовали широко у украинского населения в конце XIX в., но и там они выглядят вторичными; см.: Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / Обр. Зенон Кузеля / Магер. до українсько-русской етнології. Львів, 1906. Т. VIII. Львів, 1907. Т. IX. С. 83—101 (далее: Дитина).

¹⁷ СРНГ. Вып. 5. С. 299, Волог., Пермск., Костром. губ.; Словарь рязанский. С. 262, 498.

¹⁸ Словарь смоленский. С. 43; Словарь рязанский. С. 498.

¹⁹ В Сибири бытовал термин *недолегок* (*Зегрее В. А.* Роль семьи в закреплении и передаче опыта хозяйственной деятельности русских крестьян Сибири (конец XIX—начало XX в.) / Земледельческое освоение Сибири в конце XVII—начале XX в. Трудовые традиции крестьян. Новосибирск, 1985, с. 115); *Куликовский*. С. 64, Петрозав. у.; ср. южнорусск.: *неокуненкокий* — *хилый слабый* (Словарь рязанский. С. 337).

²⁰ *Куликовский*, с. 142, Заонежье; так же звали полугодовую овечку.

²¹ СРНГ. 1969. Вып. 4. С. 13.

²² ГМЭ, ф. 7, д. 890, л. 2; ср. выше: *жевжик* — «ребенок».

²³ *Подвысоцкий*. С. 57; СРНГ. 1977. Вып. 12. С. 22, Арханг. губ.

²⁴ Приведенные термины, будучи одновременно и социально-хозяйственными (названия наемных работников), встречаются во множестве этнографических, исторических работ, а также во всех областных словарях.

²⁵ Олонецкое диалектное *смотрей* — «нянька» (*Куликовский*. С. 109, Ладва); в Сибири — *нянька* (*Зегрее В. А.* Роль семьи... С. 116). Если женщина занималась на тяжелую сельскохозяйственную работу, она называлась по-мужски — *казак*. Казачиха исполняла только женскую домашнюю работу и считалась временным членом той семьи и общины, где работала. Войдя в совершеннолетие, девушка-казачиха имела все девичьи права: участие в гуляниях и собраниях молодежи (*Калинин И.* Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губернии // ЖС. 1913. Вып. III—IV. С. 246—248; далее: *Калинин*).

²⁶ *Куликовский*. С. 132; ГМЭ, ф. 7, д. 890, л. 2, Олонец. губ.; д. 369, л. 71, Волог. губ. (Тотем. у.); ВГО, р. 47, № 10, л. 1, Ярослав. губ. (Ростов. у.); *Сабурова*. С. 186; *Огурцов Н.* Масленица в Пошехонском уезде (дер. Кладово, Давыдовской вол.) // ЭО. 1909. № 1. Смесь. С. 67.

²⁷ *Сабурова*. С. 186; *Покровский Ф.* Образцы народного говора Нижегородской губернии / ЖС. 1911. Вып. I. С. 47, Макарьевск. у.

²⁸ *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959 (далее: *Трубачев*). С. 150.

²⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 890, л. 2, Вытегор. у.

³⁶ *Подвысоцкий*. С. 87; СРНГ. Вып. 17. С. 333; вып. 18. С. 249; вып. 17. С. 330.

³¹ ВГО, р. 6, № 53, л. 6; ГМЭ, ф. 7, д. 137, л. 4; *Ефименко* — АИЭ. Л. 38 об.

³² ГМЭ, ф. 7, д. 152, л. 10, Волог., Тотем. уу.

³³ *Трубачев*. С. 39. Об индоевропейских значениях этого слова см. также: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // *Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте*. М., 1984. С. 92—93.

³⁴ *Трубачев*. С. 40.

³⁵ В западнославянской терминологии известно и название «пахолок»: *pa-zoľ* — «подросток», «мальчик» (*Трубачев*. С. 188).

³⁶ *Словарь рязанский*. С. 116—117; СРНГ. Вып. 17. С. 21, Владим., Пермск. губ., Сибирь.

³⁷ СРНГ. Вып. 17. С. 18, Арханг., Олонец. губ. и др.

³⁸ Там же. Вып. 4. С. 148—149, Олонец., Новгород. губ. (Черепов. у.), Ярослав., Пермск., Нижегород. губ. Слово «верстать» отразилось и в причитаниях невесты: ВГО, р. 47, № 3, л. 6 об., Ярослав. губ. (Мологск. у.). Древнерусское «верста» имело пространственно-временное, в том числе и возрастное, значение: «юн верстою = молод годами» (*Русская хрестоматия: Памятники древнерусской литературы и народной словесности / Сост. Ф. Буслиаев*. М., 1881. С. 250. Примеч. к гл. 15 «Домостроя»: «... а егда будут в совершене возрасте... женят сынов своих по своей версте»). Ср. об отсутствии у восточных славян слова «верста» как обозначении возраста (*Гавлова Е.* Славянский термин «возраст», «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // *Этимология*. 1967. М., 1969. С. 36—39).

³⁹ *Даль*. Т. I. С. 200; ГМЭ, ф. 7, д. 1288, л. 2, Пензен. губ. (Городищенск. у.); *Зверев В. А.* Брачный возраст и количество детей у русских крестьян Сибири во второй половине XIX—начале XX в. // *Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII—начало XX в.* Новосибирск, 1985. С. 74.

⁴⁰ *Даль*. Т. II. С. 218, Север.

⁴¹ *Даль*. Т. IV. С. 76, пермск.; ВГО, р. 41, № 46, л. 20 об., 38, Тверск. губ. и уезд; *Даль* Т. I. С. 310: *выросток* (донск.) — не присягнувший на военную службу; *Даль*. Т. IV. С. 12, псковск., тверск.; *Словарь архангельский*. Т. 2. С. 70. Название «куна» более сохранилось как метафора в обрядовом фольклоре и актовых памятниках (*Подвысоцкий*. С. 117).

⁴² *Подвысоцкий*. С. 9, 98, Арханг. губ. (Холмог., Пинежск., Шенкур. уу.); *непрочѣта* — «непечата» = девственна: с этим связано и выражение «на прочеке» (*Подвысоцкий*. С. 101); *Куликовский*. С. 27, Олонец. губ. (Петрозав. у.); *Ефименко* — АИЭ, л. 38 об., Арханг. губ.

⁴³ *Куликовский*. С. 132, Олонец. губ. (Петрозав., Каргоп. уу.); *Подвысоцкий*. С. 9, Арханг. губ. (повсеместно); *Даль*. Т. III. С. 340; *Словарь архангельский*. С. 69. См. *венница* — девушка на выданье, невеста с приданым: *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии: Свадебные чины (словарь Б—М) // *Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте*. С. 143, Полесье.

- ⁴⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 1431, л. 2, Рязан. губ. (Егорьевск. у.).
- ⁴⁵ Там же, д. 890, л. 2, Вытегор. у.; *Куликовский*. С. 21, Петро-
зав., Лодейноп. уу.: *девичить, девчаться*.
- ⁴⁶ ВГО, р. 41, № 46, л. 20 об., Тверск. у.
- ⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 1288, л. 2, Городищенск. у.
- ⁴⁸ СРНГ. Вып. 8. С. 48.
- ⁴⁹ ЛОААН, ф. 849, № 267, л. 28 об.
- ⁵⁰ *Подвысоцкий*. С. 51, Арханг. губ. (Холмог., Шенкур. уу.).
- ⁵¹ *Куликовский*. С. 80, Олонец. губ. (Выгозеро).
- ⁵² *Подвысоцкий*. С. 53, Арханг. губ. (повсеместно); *Чернышев*.
С. 151, Москов. у., Радомля: «Моя дочь сидела в девках до 24 года»
(курсив наш. — Т. В.).
- ⁵³ СРНГ. Вып. 15. С. 58, Арханг. губ. (Онежск. у.); так же на-
зывали и старую деву.
- ⁵⁴ АИЭ, н-1, оп. 2, № 881, л. 3, Поморье, зап. Т. А. Бернштам;
Даль. Т. 1. С. 467, новгор.; с. 468, южнорусск.
- ⁵⁵ В Тверской, Псковск. губ. выражение «сесть маком» имело
значение «быть в затруднительном положении», в Смоленск. губ. —
«пропасть, погибнуть» (СРНГ. Вып. 17. С. 306). О символике рас-
сыпанного/посеянного мака → брака см. нашу статью: Обряд «рас-
ставание с красотой» (к семантике некоторых элементов мате-
риальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Па-
мятники культуры народов Европы и европейской части СССР.
Л., 1982. С. 58. (Сб. МАЭ; Т. 38).
- ⁵⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 1452, л. 4—5, Рязан. губ. (Зарайск. у.).
- ⁵⁷ *Бернштам*. 1983. С. 120 и примеч. 114.
- ⁵⁸ Словарь рязанский. С. 117, 193.
- ⁵⁹ *Топоров В. Н.* О происхождении нескольких русских слов //
Этимология. 1970. М., 1972. С. 23—37.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ *Тревер К. В.* Древнеиранский термин «рагна» (к вопросу
о социально-возрастных группах) // Изв. АН СССР. Сер. истории
и философии. 1947. Т. IV, № 1. С. 73—85; *Топоров В. Н.* О про-
исхождении... С. 23—37; *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси
и Востока. М., 1978. С. 20—21.
- ⁶² *Трубачев*. С. 95.
- ⁶³ Там же. С. 106—108.
- ⁶⁴ В некоторых украинских традициях «женихом» назывался
только знакомый (ухажер) девушки, а посватавшийся уже назы-
вался «молодой» (*Данковская Р. С.* Свадебные обряды у малорос-
сов Грайворонского уезда в 1870-х годах // ЭО. 1909. № 2—3. Смесь.
С. 146, примеч. 1).
- ⁶⁵ *Сабурова*. С. 183. По одному из эквивалентов термина «сол-
датки» — «воиниха» — можно судить о сохранности в русской тра-
диции и названия «воин» (СРНГ. Вып. 5. С. 31, Костром. губ.,
Кологрив. у., XIX в.).
- ⁶⁶ СРНГ. Вып. 17. С. 96, Волог., Костром., Тверск., Москов.,
Владим., Курск., Смолен. губ.; Ленингр., Кемеров., Иркут. обл.
- ⁶⁷ Там же. С. 93, Север, Новгор., Пермск. губ. Сибирь.
- ⁶⁸ Там же. С. 94; *лобан*: Самар., Саратов., Воронеж., Рязан.,
Калуж., Волог., Пермск. губ.; *лобарь*: Курск. губ.; *лобанья*: Нов-
гор., Самар. губ. (Хвойнинск. у.).
- ⁶⁹ *Куликовский*. С. 50, Олонец. губ. (Занежье, Коштуга).
- ⁷⁰ ВГО, р. 47, № 16, л. 4, Борисоглебск. у.

⁷¹ СРНГ. Вып. 7. С. 313—317, Арханг., Волог., Олонец, Новгород, Костром., Ярослав., Владим., Тверск., Пермск. губ., Урал, Сибирь. На Севере девочку-подростка также называли *девонька* или *девчдишка* (*Подвысоцкий*. С. 41).

⁷² *Трубачев*. С. 115—117.

⁷³ СРНГ. Вып. 7. С. 313—317. Из южнорусских областей отмечены: Курск. губ. (Обоянский у.), Воронеж. губ.; из западнорусских — Смолен. губ.

⁷⁴ *Трубачев*. С. 90—94. Приводятся точки зрения А. Преображенского, К. Буга, Н. Трубецкого, М. Фасера.

⁷⁵ СРНГ. Вып. 18. С. 221, Смолен. губ.; с. 225, Арханг., Новгород, Пермск., Брянск., Курск. губ.; с. 227, Арханг., Волог., Новгород, Тверск., Пермск., Москов., Владим. губ. и др.; с. 228, Урал и Сибирь. См. также: *молодица* — «до рождения ребенка, в течение 10 лет, в течение 40 лет, пока не состарится» (*Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. С. 173, Полесье).

⁷⁶ СРНГ. Вып. 17. С. 350.

⁷⁷ Там же. Вып. 18. С. 251. В Архангельской и Рязанской губ. эти слова обозначали только «мать».

⁷⁸ Сербскохорватско-русский словарь. М., 1970. С. 262; Болгарско-русский словарь. М., 1966. С. 324—325. Ср. также: *момик* — матушкин сынок (Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» / Ред. Б. Д. Гринченко. Київ, 1908. Т. II. С. 443).

⁷⁹ Слово «мата» в значении «подруга» зафиксировано в 1970 г. в Курганской обл., а как название женской кофты было известно в южнорусских районах еще в начале XX в. (СРНГ. Вып. 18. С. 20—21).

⁸⁰ Там же. Записи 1903—1970 гг.: Костром., Пензен., Саратов., Тамбов., Воронеж., Царицынская губ., Киров., Свердл., Ср.-Уральск., Чкалов. обл., Урал, Зауралье, Новосибир., Нарыпск., Томск., Кемеров. обл.

⁸¹ *Куликовский*. С. 85, Петрозав. у.; *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 51—52 и примеч. 12, Поморье, Новгород. губ. Социальная дифференциация породила ряд специфичных локальных терминов для «женихов — невест» типа: *единѣц* — хороший богатый жених, обычно единственный сын (СРНГ. Вып. 8. С. 320, Волог. губ.); *богачунья* — невеста с хорошим приданым (*Куликовский*. С. 5. Каргоп. у.); *деревенщица* — невеста, получающая в приданое пахотный участок (*Подвысоцкий*. С. 37). Если получавшая в наследство землю выходила замуж в соседнюю деревню, говорили, что она «уносит землю». Крестьяне старались не допускать таких браков, приговаривая: «земля с собой не уносится» (*Подвысоцкий*. С. 178, Холмог., Пинежск., Шенкур. уу.).

⁸² Заговор на «славу» см., например: *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинега // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. С. 48.

⁸³ ГМЭ, ф. 7, д. 230, л. 2, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 356, л. 9; д. 369, л. 17, Волог. губ. (Тотем. у.).

⁸⁴ Там же, д. 369, л. 67—68, Волог. губ. (Тотем. у.).

⁸⁵ *Куликовский*. С. 4, 27. Петрозав., Лодейноп., Вытегор., Каргоп. уу., Заозерье; газ. «Архангельск». 1910. № 59; ГМЭ, ф. 7,

д. 369, л. 69, 71, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 1784, л. 2, Ярослав. губ. (Пошехон. у.); д. 8, л. 17, Владим. губ. (Меленков. у.); д. 59, л. 2, Владим. губ. (Шуйск. у.); д. 1470, л. 3 об., С.-Петерб. губ. (Ново-ладож. у.); д. 1464, л. 16, Рязан. губ. (Скопинск. у.); д. 526, л. 9—10, Калуж. губ. (Козельск. у.), и др.

⁸⁶ *Бернштам*. 1983. С. 162 и примеч. 62.

⁸⁷ СРНГ. Вып. 8. С. 277, 283, Олонец, Костром., Пермск. губ.; вып. 9. С. 58—59, Олонец, Волог., Новгор., Псковск., Смолен. губ.

⁸⁸ СРНГ. Вып. 9. С. 219, Оханск. у.

⁸⁹ СРНГ. Вып. 17. С. 381, Арханг. губ. (Поморье, Шенкур. у.), Волог., Ярослав. губ.; *масегить* — иметь любовные отношения.

⁹⁰ СРНГ. Вып. 8. С. 199, все северные области, Вятка, Поволжье, Рязан., Псковск. губ.

⁹¹ *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. 1982. № 1. С. 22—34.

⁹² СРНГ. Вып. 17. С. 21, Арханг. губ., центральные обл., Сибирь; *Словарь рязанский*. С. 116—117, южнорусск. обл.; *Словарь архангельский*. Т. 2. С. 69; *Псковский областной словарь*. Л., 1983. Вып. 5. С. 44 (далее: *Словарь псковский*).

⁹³ СРНГ. Вып. 17. С. 18, Арханг. и другие северные обл., южнорусские обл. (например, Тульская), казаки-некрасовцы.

⁹⁴ *Даль*. Т. I. С. 322, Тверск., Уфимск. губ.

⁹⁵ *Словарь рязанский*. С. 493.

⁹⁶ *Даль*. Т. III. С. 310, Арханг. губ.

⁹⁷ *Даль*. Т. IV. С. 177.

⁹⁸ *Даль*. Т. II. С. 305—306, общерусск.; *Меркурьев*. С. 85, Арханг. губ. (Поморье); *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора*. Л., 1981. С. 11.

⁹⁹ *Даль*. Т. III. С. 185, 222.

¹⁰⁰ *Даль*. Т. II. С. 526.

¹⁰¹ *Миненко Н. А.* Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири XVIII—первой половине XIX в. // *Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII—начало XX в.* Новосибирск, 1985. С. 89—90.

¹⁰² Там же. С. 90.

¹⁰³ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 284, Одоевск. у.

¹⁰⁴ *Словарь рязанский*. С. 295: «молодка, молодуха — малоупотребительно».

¹⁰⁵ *Даль*. Т. I. С. 496.

¹⁰⁶ ЛОААН, ф. 176, № 2, л. 6; *Меркурьев*. С. 45.

¹⁰⁷ СРНГ. Вып. 18. С. 223—224.

¹⁰⁸ Там же. Смолен., Саратов. губ.; *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии... С. 172, 174, Брестск. обл.

¹⁰⁹ СРНГ. Л., 1966. Вып. 2. С. 31, Арханг. губ. (Поморье); на Средней Двине так называли и холостого парня.

¹¹⁰ СРНГ. Вып. 18. С. 225, 227—228, все северные области, Ярослав., Костром., Тверск., Псковск., Москов., Рязан. губ., Урал, Сибирь.

¹¹¹ Там же. С. 225, 227—228. Ср. широкоизвестное присловье: «Бабий век — 40 лет»; *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии... С. 193, Полесье.

¹¹² Например, в Пермской губ. женщину в первые 5 лет замужества называли *молодушка*, а затем, до женитьбы сына, — *молодуха* (ЛОААН, ф. 104, № 461, л. 43, Соликамск. у.).

¹¹³ СРНГ. Вып. 2. С. 31 и далее.

¹¹⁴ ВГО, р. 6, № 53, л. 5. Во Владимирской и Рязанской губ. слово «молодуха» было малоупотребительно (Словарь рязанский. С. 285).

¹¹⁵ ВГО, р. 6, № 53, л. 8.

¹¹⁶ См.: *Тулъцева Л. А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. Представление о «юнице» — женщине, остающейся молодой весь период женской потенции, было характерно для эпохи тотемизма (*Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 43).

¹¹⁷ Словарь смоленский. С. 220.

¹¹⁸ См., например: *Подвысоцкий*. С. 2.

¹¹⁹ СРНГ. Вып. 2. С. 19—20 и далее, Олонец, Тверск. (Корчевск. у.), Пермск. (Соликамск. у.), Волог. (Кадников., Тотем. уу.) губ. и др.

¹²⁰ *Жених*: СРНГ. Вып. 9. С. 124, Арханг. губ.; С. 126, Пермск. губ. (Оханск. у.), Олонец. губ. (р. Свирь); ВГО, р. 29, № 24. Называние «женихом» старика бытовало на границе Вятско-Пермского края, в Вятской губ. и чету за 50 лет в большой семье могли называть «молодыми» (СРНГ. Вып. 18. С. 227). *Жонка*: СРНГ. Вып. 9. С. 125, северные и верхневолжские области; «жонка — женщина из простонародья, замужняя или вдова» (АГВ, 1847, № 4, с. 148). Видимо, одним из архаичных (диалектных?) названий замужней женщины было *мужбгица* (см.: Влияние христианства на семейный быт русского общества: В период со времени появления «Домостроя» / Исслед. Д. Дубакина. СПб., 1880. С. 79).

¹²¹ СРНГ. Вып. 7. С. 313—317.

¹²² *Куликовский*. С. 13, Олонец. губ. (Петрозав. у.).

¹²³ *Кокоезь* — замерзать, обратиться в кокову = шишку (*Подвысоцкий*. С. 68, Арханг. губ., Онежск. у.); ЛОААН, ф. 104, № 81, л. 24 об., Волог. губ. (Устюжск. у.).

¹²⁴ *Модеть* — нить, иставать (ЛОААН, ф. 104, № 81, л. 32, Волог. губ.). Ср. *модельный* — хилый, гнилой, слабый, старый и т. п.: Арханг. губ. (Холмог., Шенкур. уу.); Олонец., Волог., Тверск., Псковск., Рязанск., Тульск. губ., Дон, Ср. Урал (СРНГ. Вып. 18. С. 195—196).

¹²⁵ *Даль*. Т. II. С. 108, Тверск., Псковск. губ.: *кила* — отсталый от работы. Ср. также: *кила* — болезнь от «дурного глаза» (у человека и животного), нарост на деревьях, растениях.

¹²⁶ Собирательное женское — дряхлые бабы (Словарь смоленский. С. 20).

¹²⁷ СРНГ. Л., 1965. Вып. 1. С. 272, Калуж. губ.; на Севере (Арханг., Олонец., Новгород. губ.); в верхневолжских и южных областях это слово обовначала злого и жестокого старика, злого колдуна или вообще было бранным (там же, с. 273).

¹²⁸ СРНГ. Вып. 7. С. 147, Владим. губ.; *Чернышев*. С. 112, Москов. губ. (Холмы).

¹²⁹ *Куликовский*. С. 22; СРНГ. Вып. 8. С. 366. Происхождение этих слов дискуссионно (см., например: *Фасмер М.* Финские заимствования в русском языке: По поводу статьи проф. А. Л. Погодина // ЖС. 1907. Вып. II. С. 77—85).

¹³⁰ Быт крестьян Тверской губ. Тверского уезда / Сообщ. свящ. Н. Лебедева // Этнографический сборник: Собрание местных этно-

графических описаний России (далее: ЭС). Спб., 1853. Вып. I. С. 178.

¹⁸¹ ГМЭ, ф. 7, д. 712, л. 29, Новгород. губ. (Борович. у.).

¹⁸² См.: Рихтер Е. В. Русское население западного Причудья (очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 219.

¹⁸³ Этимологический словарь славянских языков. М., 1977. Т. 4 (далее: ЭССЯ). С. 277. В Нижегородской губ. (Макарьевск. у.) еще в конце XIX в. этими словами называли чертей (ВГО, р. 23, № 82).

¹⁸⁴ СРНГ. Вып. 5. С. 116—117, 121, Арханг., Новгород., Владим., Ярослав. губ.

¹⁸⁵ Там же. Вып. 4. С. 102, Ярослав. губ. (Угличск. у. и др.); ГМЭ, ф. 7, д. 440, л. 14, Вятск. губ. (Сарап. у.); д. 1724, л. 31, Тверск. губ. (Зубцов. у.); Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 29 (далее: Зорин).

¹⁸⁶ Подвысоцкий. С. 145.

¹⁸⁷ СРНГ. Вып. 5. С. 320, Тверск., Ярослав., Курск. губ.

¹⁸⁸ ЛОААН, ф. 176, № 2, л. 76, Орлов. губ. и уезд.

¹⁸⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 440, л. 6, Вятск. губ. (Сарап. у.); СРНГ. Вып. 5. С. 31, Костром. губ. (Кологрив. у.). У донских казаков солдатка называлась *жалнёрка* (СРНГ. Вып. 5. С. 66).

¹⁴⁰ СРНГ. Вып. 15. С. 344, Владим. губ.; Даль. Т. II. С. 651—652, Арханг. губ.

¹⁴¹ Даль. Т. IV. С. 317, 458, Костром., Псковск. губ., южнорусские обл.

¹⁴² СРНГ. Л., 1983. Вып. 19. С. 244, Арханг. губ. (Каргоп. у., Поморье).

¹⁴³ Материалы лексикографические по новгородским говорам // ЖС. Спб., 1898. Вып. III—IV. С. 397, 406.

¹⁴⁴ ЛОААН, ф. 104, № 843, л. 29.

¹⁴⁵ См., например: Этнография имен: Сб. статей. М., 1971; Ни-
конов В. А. Имя и общество. М., 1974, и др.

¹⁴⁶ В различных русских районах эта основная традиция могла несколько варьироваться или иметь свои особенности. Так, в Приангарье, например, «не только молодежь, но и детей полагалось называть не полуименем, а полным именем» (Сабурова. С. 188). В Тверском у. с совершеннолетия начинали звать *увеличительно* (Быт крестьян Тверской губ. // ЭС. Спб., 1853. Вып. I. С. 185).

¹⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 435, л. 36, Вятск. губ. (Орлов. у.); д. 440, л. 70, Сарап. у.; д. 712, л. 29, Новгород. губ. (Борович. у.); д. 1726, л. 4, Тверск. губ. (Зубцов. у.).

¹⁴⁸ Там же, д. 539, л. 1, Калуж. губ. (Медынск. у.).

¹⁴⁹ Там же, д. 1735, л. 4, Тульск. губ. (Елифанов. у.).

¹⁵⁰ Там же, д. 526, л. 8, Калуж. губ. (Козельск. у.).

¹⁵¹ Там же, д. 958, л. 29, Орлов. губ. (Болхов. у.); д. 1086, л. 5, Орлов. губ. и уезд.

¹⁵² ГМЭ, ф. 7, д. 937, л. 8, Орлов. губ. (Болхов. у.).

¹⁵³ Там же, д. 977, л. 4—5, Орлов. губ. (Брянск. у.).

¹⁵⁴ Звонков А. П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда / Тр. Этногр. отд. ОЛЕАЭ. М., 1899. Кн. IX, вып. 1. С. 31 (далее: Звонков).

¹⁵⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 23, л. 6—7, Владим. губ. (Меленков. у.); д. 8, л. 17 (Владим. у.).

- 156 Там же, д. 1450, л. 28, Рязан. губ. (Зарайск. у.).
- 157 *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. IV. С. 102.
- 158 ГМЭ, ф. 7, д. 1832, л. 1, Ярослав. губ. и уезд.
- 159 Там же, д. 1464, л. 2, Рязан. губ. (Скопин. у.).
- 160 Там же, д. 1452, л. 3, Рязан. губ. (Зарайск. у.).
- 161 Там же, д. 1464, л. 16, Рязан. губ. (Скопин. у.).
- 162 Там же, д. 1331, л. 20, Пензен. губ. (Керенск. у.).
- 163 Там же, д. 558, л. 2, 8, Костром. губ. (Буйск. у.).
- 164 ВГО, р. 41, № 70, л. 1, Тверск. губ. (Бежецк. у., русские).
- 165 ГМЭ, ф. 7, д. 1724, л. 22, Тверск. губ. (Зубцов. у.).
- 166 Там же, д. 567, л. 2—3, 10, Костром. губ. (Варнавин. у.).
- 167 Там же, д. 440, л. 15, Вятск. губ. (Сарап. у.).
- 168 *Бломквист Е. Э.* Полевые материалы, собранные в Ростовском уезде Ярославской губ. в 1922—23 гг./АИЭ, ф. 10, оп. 1, № 5 (далее: *Бломквист — АИЭ*).
- 169 ГМЭ, ф. 7, д. 1724, л. 14, Зубцов. у. (д. Тупицыно).
- 170 *Зорин С.* 36—37. Приводя эти данные, автор оговаривается, что «официальная статистика России проводила учет брачности населения без разделения по национальностям, вследствие чего ее данные не могут дать точного представления о времени вступления в брак русского населения Среднего Поволжья» (с. 37).
- 171 Там же. С. 38, табл. 6—8. Таблицы дают представление о браках в «младшем» и «среднем» возрастах для девушек (с 16 до 20; с 21 до 25 лет) и в «среднем» возрасте для юношей (с 21 до 25 лет).
- 172 Там же. С. 38—39.
- 173 *Ефименко — АИЭ*, л. 93—93 об.—94. Сведения общерусского масштаба почерпнуты ею из статистических данных, опубликованных в «Санктпетербургских губернских ведомостях» (1872, № 284).
- 174 *Ефименко — АИЭ*, л. 84.
- 175 Там же, л. 86.
- 176 Там же.
- 177 Там же, л. 87 об.
- 178 АИЭ, К-1, оп. 2, № 876, л. 4, 14, 43; № 881, л. 3; № 885, тетр. 2, л. 10, зап. Т. А. Бернштам в 60—70-е годы.
- 179 Там же, № 874, л. 31; № 881, тетр. 5, л. 26, 40.
- 180 *Шмаков И. Н.* Свадебные обычаи и причитания в селениях Терского берега Белого моря // ЭО. 1903. № 4. С. 55—56.
- 181 ГМЭ, ф. 7, д. 301, л. 1, Волог. губ. (Никольск. у.).
- 182 Там же, д. 317, л. 44, Волог. губ. (Сольвычег. у.).
- 183 Там же, д. 395, л. 2, Волог. губ. (Устюжен. у.).
- 184 ВГО, р. 7, № 78, л. 110, Волог. губ. (Вельск. у.).
- 185 ГМЭ, ф. 7, д. 814, л. 2, Новгор. губ. (Черепов. у.); д. 137, л. 4, Волог. губ. и уезд.
- 186 Там же, д. 686, л. 18, Новгор. губ. (Белозер. у.).
- 187 Там же, д. 745, л. 11, Новгор. губ. (Тихвин. у.).
- 188 Там же, д. 890, л. 2, Олонец. губ. (Вытегор. у.).
- 189 Там же, д. 1470, л. 3—3 об., 6 об., 11, С.-Петерб. губ. (Новолодож. у.).
- 190 *Зверев В. А.* Брачный возраст... С. 74.
- 191 *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 182—183, 224.

¹⁹² *Зверев В. А.* Брачный возраст... С. 77, табл. 1.

¹⁹³ Там же. С. 86.

¹⁹⁴ По официальным данным последней четверти XIX в., земледельческие (т. е. южные) области отличались и самой высокой брачностью: 9—11 браков на 1000 жителей; в северных областях — 8—9 браков, в Петерб. губ. — 5, в Новгород. и Ярослав. губ. — 7,1, в Псковск. — 7,3 (*Брокгауз—Ефрон*. С. 95).

¹⁹⁵ *Семенова Л. Н.* Очерки истории быта и культурной жизни России: Первая половина XVIII в. Л., 1982. С. 18 (далее: *Семенова*).

¹⁹⁶ *Брокгауз—Ефрон*. Спб., 1891. Т. IV^a. С. 567.

¹⁹⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 1470, л. 3, С.-Петербур. губ. (Новолодож. у.); д. 8, л. 21, Владим. губ. и уезд.; д. 1736, л. 34, Тульск. губ. (Одоевск. у.); ВГО, р. 41, № 69, л. 3 об.; № 70, л. 1, Тверск. губ.; Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский // Зап. РГО по отд. этнографии. Т. XXIII. Спб., 1894. Ч. II, вып. 1. С. 359—360; ВГО, р. 42, № 32, 45, Тульск. губ. (Богородицк. у.) и др.

¹⁹⁸ *Зонков*. С. 31—32.

¹⁹⁹ *Ефименко* — АИЭ, л. 106 об.—107, Арханг. губ. (Холмог. у.).

²⁰⁰ *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // ЖС. Спб., 1911. Вып. 2. С. 233—246; см. также нашу статью «Обряд крещения и похороны кукушки» (Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. 36. С. 179—203).

²⁰¹ ЛЮААН, ф. 176, № 2, л. 78 (Север, Поволжье, однодворцы).

²⁰² ГМЭ, ф. 7, д. 937, л. 13, Болхов. у.

²⁰³ Там же, д. 1450, л. 28, Зарайск. у.

²⁰⁴ *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста... С. 49—51, Поморье.

²⁰⁵ *Ганцкая О. А., Лебедева Н. И., Чижикова Л. Н.* Материальная культура русского населения западных областей (во второй половине XIX—начале XX в.) // Тр. Ин-та этногр. М., 1960. С. 61. (Н. С.; Т. LVII) (далее: *Ганцкая—Лебедева—Чижикова*).

²⁰⁶ *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста... С. 51; ГМЭ, ф. 7, д. 567, л. 2—3, Костром. губ. (Варнавинск. у.); д. 814, л. 5, Новгород. губ. (Черепов. у.); д. 301, л. 1, Волог. губ. (Никольск. у.); д. 1724, л. 14, Тверск. губ. (Зубцов. у.); д. 23, л. 10, Владим. губ. (Меленков. у.); д. 435, л. 13, Вятск. губ. (Орлов. у.); д. 977, л. 4—5, Орлов. губ. (Брянск. у.); д. 501, л. 5, Калуж. губ. (Медын. и Жиздрин. уу.); *Зорин*. С. 33, Среднее Поволжье.

²⁰⁷ *Сурхаско*. С. 44.

²⁰⁸ Там же. С. 48.

²⁰⁹ Так, например, постановление волостного суда 1875 г. (Онежск. у.) по поводу жалобы девицы, прижившей ребенка, на его отца, определило взыскание с него содержания на сына до 15-летнего возраста (*Калинин*. С. 231).

²¹⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 137, л. 4, Волог. губ. и уезд. (Поченгский приход).

²¹¹ *Семенова*. С. 31.

²¹² *Александров В. А.* Сельская община в России (XVIII—начало XIX в.). М., 1976. С. 304—305.

²¹³ *Ефименко* — АИЭ, л. 106 об. «В 16 лет должен обработать 1/4 тягла и платить 1/4 оброка. В 17 лет получает земли на пол-тягла и 1/2 оброка; в 18 лет — полное тягло и оброк» (Приход

Станиловский на Сити. Ярослав. губ., Мологского уезда. // ЭС. Спб., 1853. Вып. I. С. 140).

²¹⁴ ВГО, р. 10, № 40, л. 80, Вятск. губ. (Орлов. у.); р. 24, № 5, Новгород. губ. (Черепов. у.); *Ефименко* — АИЭ, л. 117, Пермск. губ. (Шадринск. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 468, л. 6, Казан. губ. (Спасск. у.); д. 1724, л. 22, Тверск. губ. (Зубцов. у.).

²¹⁵ *Семенова*. С. 27.

²¹⁶ *Ефименко* — АИЭ, л. 107 об.—108.

²¹⁷ Там же, л. 106 об., 110—110 об., Арханг. губ.

²¹⁸ Мнение Н. В. Зорина (см.: *Зорин*. С. 42—43). Свидетельства о довольно частых браках мальчиков-подростков и взрослых девиц имеются и в финско-карельских источниках, где они объясняются нехваткой рабочих рук в хозяйстве малых семей (*Сургаско*. С. 44).

²¹⁹ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... С. 224.

²²⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 137, л. 4, Волог. губ. и уезд.

²²¹ ВГО, р. 41, № 64, Тверск. губ. (Корчев. у.).

²²² ГМЭ, ф. 7, д. 8, л. 20 об.; ЛОААН, ф. 104, № 78, л. 4, Владим. губ.

²²³ АИЭ, К-1, оп. 2, № 885, тетр. 2, л. 10, Поморье, зап. Т. А. Бернштам; «Из 10 браков в одном только девушка выходит замуж — непорочной» — сообщение из Вологодской губ. члена по крестьянским делам присутствия (ВГО, р. 7, № 79, 1882 г.).

²²⁴ «В большей части губернии девичьему целомудрию не придается строгого значения. Имеющая ребенка может скорее выйти замуж — значит, не будет неплодна, а неплодность всегда приписывается жене» (*Иваницкий Н. А.* Материалы для этнографии Вологодской губ. // Тр. этногр. отд. ОЛЕАЭ. М., 1890. Т. IX, вып. 1. С. 63, Волог. губ.); АИЭ, К-1, оп. 2, № 880, тетр. 2, л. 7 («гуляли по 3—4 года, до детей»); № 874, л. 31, Поморье; *Бернштам*, 1983. С. 113; ВГО, р. 24, № 5, Новгород. губ. (Черепов. у.); ГМЭ, ф. 1, оп. 2, № 384, л. 147, Арханг. губ. (Печора), старообрядцы: «Наноси хоть столько ребят, сколько шишек на бору, — не ходи только в церковь» (начало XX в.).

²²⁵ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... С. 217.

²²⁶ ВГО, р. 14, № 27, Казан. губ. (Чебоксарск., Свияжск. уу.): обстригают косу в хороводе, мажут ворота, мажут «росным ладаном», чтобы заставить родить (неродихи пьют этот ладан, чтобы забеременеть), выкашивают посеянный ими лен и т. д.

²²⁷ ЛОААН, ф. 176, № 2, л. 111.

²²⁸ Там же.

²²⁹ См., например: *Словарь псковский*. Вып. 3. С. 126 и карта, Псковск. губ., повсеместно; СРНГ. Вып. 4. С. 197, Новгород., С.-Петербур., Смолен. губ.

²³⁰ Кстати, этот факт широко отразился в русской художественной литературе.

²³¹ *Кон И. С.* К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6. С. 101.

²³² Там же. С. 99—100.

²³³ *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.

²³⁴ Там же. С. 67 и далее (включая карты).

²³⁵ Дитина. Т. IX. С. 68.

- ²³⁶ Там же. С. 106.
- ²³⁷ Там же. С. 68.
- ²³⁸ *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. II. Всенародная агрономия. Спб., 1905. С. 161 (далее: *Ермолов*); *Чернышев*. С. 130, Москов. у. (Радомя).
- ²³⁹ См., например: Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Зап. РГО по отд. этнографии. Спб., 1873. Т. 5. № 60. С. 196, и др.
- ²⁴⁰ *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956. С. 184 (далее: *Нидерле*).
- ²⁴¹ *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество... С. 235.
- ²⁴² *Ермолов*. Т. I. Всенародный месяцеслов. Спб., 1902. С. 458.
- ²⁴³ *Дитина*. Т. IX. С. 106.
- ²⁴⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 1078, л. 32, Орлов. губ. и уезд: повитуха читала заговор от злого духа.
- ²⁴⁵ ВГО, р. 7, № 29, Волог. губ. (Вельск. у.); волосы у матери брали из правой косы, чтобы ребенок был «привязан к ней всю жизнь» (ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 101, Орлов. губ. и уезд).
- ²⁴⁶ ВГО, р. 15, № 20, Калуж. губ.; р. 19, № 16, Курск. губ.; р. 32, № 19, Псковск. губ. (Холмск. у.), и др.
- ²⁴⁷ *Смирнова М.* Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицыно, Курганской волости, Сердобского уезда, Саратовской губернии // ЭО. 1911. № 1—2. Смесь. С. 253 (далее: *Смирнова*).
- ²⁴⁸ ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 103, Никольск. у.
- ²⁴⁹ Там же, Орлов у.
- ²⁵⁰ Там же, л. 102. Карелы подобные действия производили с пуповиной (*Сурзаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел: Конец XIX—начало XX в. Л., 1985. С. 29, 50, примеч. 13).
- ²⁵¹ В старообрядческих семьях пояс надевался сразу по рождении и не снимался: считалось большим грехом снять пояс, чем крест. (*Ганцкая—Лебедева—Чижикова*. С. 69, западнорусские обл.).
- ²⁵² ВГО, р. 28, № 11.
- ²⁵³ ЛОААН, ф. 104, оп. 1, № 862, л. 2, юго-зап. часть Томск. губ. (сведения Н. Потанина).
- ²⁵⁴ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... С. 256, Зап. Сибирь.
- ²⁵⁵ *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губ. // ЭО. 1894. № 1. Смесь. С. 121—127; Полевые материалы экспедиции кафедры фольклора Муз. училища им. Н. А. Римского-Корсакова при Ленингр. гос. консерватории в Псковскую обл. (архив кабинета фольклора).
- ²⁵⁶ Село Бобровки и окружной его околоток. Тверской губернии, Ржевского уезда // ЭС. Вып. 1. С. 255.
- ²⁵⁷ *Смирнова*. С. 255.
- ²⁵⁸ В южнорусских областях ребенок, донашивающий одежду старших братьев/сестер, назывался *подносок* (Словарь рязанский. С. 422); *Ганцкая—Лебедева—Чижикова*. С. 48. В южнорусских областях мальчики ходили без штанов очень долго. Один старик вспоминал, что, будучи женихом, 18 лет, ходил в рубахе до колен и венчаться поехал в тяжелых штанах (из толстой льняной ткани, обычно полосатой) — подарке невесты (*Ганцкая О. А., Лебедева Н. И., Парникова А. С.* Материальная культура сельского

населения южновеликорусских областей (XIX—начало XX в.) // Тр. Ин-та этногр. М., 1960. С. 237. (Н. С.; Т. LVII) (далее: *Ганцкая—Лебедева—Парникова*).

²⁵⁹ ВГО, р. 10, № 26, л. 5, Вятск. губ. (Яранск. у.); ВГО, р. 38, № 5, Смолен. губ. (Сычевск. у.); ВГО, р. 9, № 19, Воронеж. губ. (Коротоякск. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 587, л. 1, Костром. губ. (Галич. у.) и др.; *Ганцкая—Лебедева—Чижикова*. С. 60, Псковск. обл.; *Горелов В. А.* «Горюны» (Путивльский р-н Сумской обл.) // Тр. Ин-та этногр. М., 1960. С. 273. (Н. С.; Т. LVII).

²⁶⁰ *Яковлев Н.* Материалы по одежде донских казаков // ЭО. 1916. № 1—2. С. 50.

²⁶¹ На Украине, например, возраст 6—7 лет, когда мальчик получал название *пастух*, означал конец детства (Дитина. Т. IX. С. 142).

²⁶² Смоленский этнографический сборник. С. 349—350; в Юхновском у. девочка глотала дымок от зажженной пряжи.

²⁶³ *Ганцкая—Лебедева—Чижикова*. С. 48, западные области.

²⁶⁴ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 106 (далее: *Маслова*).

²⁶⁵ *Бернштам*. 1983. С. 74, 78.

²⁶⁶ В составе профессиональных мужских групп они участвовали в традиционных календарных обрядах: в Курском у. той же губернии, например, мастеровые, включая подростков, в первый понедельник великого поста *полоскали зубы* — опохмелялись, а затем устраивали гусиные, петушиные, собачьи и кулачные бои (ВГО, р. 19, № 12).

²⁶⁷ Пример: *Снесарева Г. П.* Традиции мужских союзов в их позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг. М., 1963. Вып. 7, II. С. 155—202.

²⁶⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 1109, л. 2, Орлов. губ. и уезд: «начинали с ребятишек, потом — парни, затем — все остальные»; д. 336, л. 22—23, Волог. губ. (Сольвычег. у.): «сначала подростки»; д. 339, л. 28, Волог. губ. (Яранск. у.); д. 401, л. 50, Симбир. губ. (Ардатовск. у.): «начинают подростки».

²⁶⁹ Данное нами разделение на южный и северный регионы условно и приведено только как общая тенденция. Случаи реального и символического обычнее всего выступали смешанно и существовали на значительной территории расселения русских. Так, например, у жителей Нижегородской губ., живших в Астрахани сапожным промыслом (середина XIX в.), был такой обычай: 15 баб садились верхом на длинный шест и скакали по улице, передняя размахивала окровавленной сорочкой молодой; рядом шли мужики и били в сковороды и лукошки. В случае греха молодой сорочку надрывали и вешали на шесте (ВГО, р. 2, № 75); в Калуж. губ. рубаху расстилали на улице и девушки плясали на ней (ГМЭ, ф. 7, д. 519, л. 19). В Тульск. губ. (Одоевск. у.) оказавшейся не девственницей до брака давали скамью о 3 ножках (ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 198); в Ярослав. губ. (Попехон. у.) молодая выходила мести пол в рубахе со следами крови (ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 25, самые северные деревни). Но особенно выразительны и развиты эти обряды были у украинцев (освидетельствование в коморе, вынос рубахи к столу или

вывешивание ее на видном месте, поднятие «красного флага» в виде ленты, плахты и т. д.).

²⁷⁰ В Орлов. губ. (Болхов. у.) били хорошую посуду, если молодница была «честна», и плохую, если наоборот (ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 200).

²⁷¹ *Подвысоцкий*. С. 144, Онежск., Холмог., Шенкур. уу.

²⁷² ЛЮААН, ф. 176, № 2, л. 225, Шуйск. у.

²⁷³ ВГО, р. 33, № 11, Зарайск. у.

²⁷⁴ ВГО, р. 14, № 86, Свияжск. у.

²⁷⁵ Быт крестьян Тверской губернии, Тверского уезда // ЭС. Вып. 1. С. 191.

²⁷⁶ *Бернштам*. 1983. С. 130, низовья Сев. Двины.

²⁷⁷ *Куликовский*. С. 86. Более распространенный вариант обычая, когда молодые утираются рубахами друг друга.

²⁷⁸ ВГО, р. 32, № 26, Псковск. губ. и уезд; Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 154, Ростовск. у.

²⁷⁹ *Дилакторский П.* Свадебные обычаи и песни в Тотемском уезде Вологодской губ. // ЭО. 1899. № 3. С. 165.

²⁸⁰ ЛЮААН, ф. 176, № 17, л. 46—47, Рыбинск. у. (Копринск. вол.).

²⁸¹ Там же, № 2, л. 195, Гороховецк. у.

²⁸² ГМЭ, ф. 7, д. 59, л. 6, Шуйск. у.

²⁸³ ЛЮААН, ф. 176, № 2, л. 225, Шуйск. у.

²⁸⁴ *Селиванов В. И.* Год русского земледельца. Владимир, 1902. Т. II. С. 86, Рязан. губ. (Зарайск. у.) (далее: *Селиванов*); *Вертепов Г.* Материалы для этнографии поморов Архангельской губернии // ЭО. 1901. № 1. С. 97.

²⁸⁵ ВГО, р. 1, № 47, Арханг. губ. (Поважье); ГМЭ, ф. 7, д. 720, л. 12, Новгор. губ. и уезд; Остринский приход Виленской губ. // ЭС. Вып. 1. С. 239.

²⁸⁶ ВГО, р. 9, № 27, Воронеж. губ. (Коротоякск. у.). В Волог. губ. родители молодой приезжали осенью на барана (ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 186).

²⁸⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 56, л. 7—8, Владим. губ. (Шуйск. у.).

²⁸⁸ Свадебные обычаи крестьян Пинежского уезда // АГВ. 1898.

№ 15.

²⁸⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 567, л. 27, Костром. губ. (Варнавин. у.); ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 194, Волог. губ. (Тотем. у.).

²⁹⁰ ВГО, р. 41, № 42, л. 38 об., Новоторжск. у.

²⁹¹ ГМЭ, ф. 7, д. 621, л. 10, Чухлом. у.

²⁹² *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 107, Волог. губ. (Палемская вол.).

²⁹³ ГМЭ, ф. 7, д. 18, л. 28, Гороховецк. у. (Мстѣра). В Новгородской губ. жениха принято было *лосать* — бить ногами и пачкать (ВГО, р. 24, № 6, Борович. у.).

²⁹⁴ ВГО, р. 29, № 32.

²⁹⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 1145, л. 5 об.

²⁹⁶ Там же, д. 917, л. 7—8, Орлов. губ. (Болхов. у.).

²⁹⁷ ВГО, р. 41, № 42, л. 38, Тверск. губ.

²⁹⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 1436, л. 40—41, Рязан. губ. (Егорьевск. у.).

²⁹⁹ Там же, д. 1807, л. 6 об., Ярослав. губ. (Ростовск. у.).

³⁰⁰ Там же, д. 595, л. 43, Костром. губ. (Галич. у.): «молодые откупаются орехами и пряниками».

³⁰¹ ВГО, р. 6, № 22, л. 26, Владим. губ. (Юрьевск. у.): «дразнят молодых».

³⁰² *Тулъцева Л. А.* Вьюнишники.

³⁰³ *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 107—108, Волог. губ.

³⁰⁴ См. нашу статью «Обряд „крещение и похороны кукушки“» // Материальная культура и мифология. Л., 1981. (Сб. МАЭ; Т. 37).

³⁰⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 1470, л. 28, С.-Петербур. губ. (Новоладож. у.).

³⁰⁶ Там же, д. 1807, л. 5 об., Ярослав. губ. (Ростов. у.).

³⁰⁷ Там же, д. 609, л. 2—5, Костром. губ. (Солигалич. у.).

³⁰⁸ ЛЮААН, ф. 176, № 28, л. 585, Пензен. губ. (д. Ченцово).

³⁰⁹ *Зеленин Д. М.* Обрядовое празднество... С. 238—241.

³¹⁰ «Родильница считается полупокойником» (*Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 62); роженица просила благословения у родных и предков (симв.-альтырк.), иногда прощалась со всем светом: «Простите меня, уютнички..., мать-сыра земля, батюшка с матушкой» и т. д. (ЛЮААН, ф. 176, № 30, л. 87, Пензен. губ.). При особо тяжелых родах оба супруга по очереди просили прощения у мира (мужиков и баб, собранных в мабу): «Мирушко, православный народушко, простите за беззаконность» (ЛЮААН, ф. 176, № 30, л. 97, Казан., Орлов., Пензен. губ.).

³¹¹ См., например: *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1. С. 54—131.

³¹² Село Липицы и его окрестности. Тульской губернии, Каширского уезда // ЭС. 1854. Вып. II. С. 87, 91.

³¹³ ЛЮААН, ф. 716, № 30, л. 97, 90.

³¹⁴ Отсылаем читателя к обширной литературе по одежде восточнославянского населения, где выделяются работы Н. П. Гринковой, Н. И. Лебедевой, Г. С. Масловой. См. библиографию в указанной книге Г. С. Масловой «Народная одежда...».

³¹⁵ О женских сборищах мы еще будем неоднократно говорить.

³¹⁶ ВГО, р. 29, № 70.

³¹⁷ *Кокосов А.* Беседки // ВГО, р. 29, № 51, 1871. Ср. статью А. Я. Кокосова: Зап. РГО по отд. этнографии. 1869. Т. II. С. 401—416.

³¹⁸ *Дмитриева С. Н.* О роли субстрата в сложении этнических групп Русского Севера (по материалам фольклора и изобразительного искусства) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов. М., 1978. С. 271.

³¹⁹ ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 185, Волог. у.

³²⁰ В 1866—1867 гг. в Арханг. губ. зарегистрированы 81 мужчина и 6 женщин, вступивших в брак после 50 лет (*Ефименко — АИЭ*, л. 89); ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 468, л. 7.

³²¹ См., например: *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обычаях, обрядах... Спб., 1900. Т. I, вып. 1 (далее: *Шейн*. Великорусс). С. 742, Саратов. губ. (Сердобск. у.). На Украине про стариков, переставших спать вместе, говорили: «Они уже и руки помыли» (Дитина. Т. IX. С. 83).

³²² Например, в Тверской губ.: ВГО, р. 41, № 46, л. 14 об. В старообрядческой среде выстригали макушку и у подростков.

³²³ СРНГ. Вып. 1. С. 223, Нижегород. губ. (Макарьевск. у.), Урал.

³²⁴ Там же, Казан. губ. (Свияжск. у.).

³²⁵ ВГО, р. 9, № 4, л. 4, Воронеж. губ.; р. 41, № 46, л. 13 об., Тверск. губ. и уезд.

³²⁶ Гринкова Н. П. Одежда «тузовлян» Ржевского уезда // Этнография. М.; Л., 1926. № 1—2. С. 83—96, Тверск. губ.

³²⁷ ЛЮААН, ф. 176, № 30, л. 34.

³²⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 872, л. 3 об., Черепов. у. В западнорусских областях название «запан» носил, наоборот, фартук девушек и молодых женщин (ВГО, р. 38, № 4, Смолен. губ., Сычевск. у.). В Вятской губ. (и в Приуралье) запан носили и мужчины: Маслова Г. С., Станюкович Т. В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX—начало XX в.) // Тр. Ин-та этногр. М., 1960. С. 17. (Н. С.; Т. LVII).

³²⁹ Ганцкая—Лебедева—Парникова. С. 225.

³³⁰ ВГО, р. 38, № 8, Юхновск. у.

³³¹ ВГО, р. 6, № 19, л. 4, Судогодск. у.

³³² Анучин Д. Н. Сани, лошади и кони, как принадлежности погребального обряда // Древности: Тр. Московск. археол. о-ва. М., 1890. Т. XIV; Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян // Сб. ОРЯС. Спб., 1891. Т. XIX; Зеленин Д. К. 1) Народный обычай «греть покойников» // Сб. Харьковск. ист.-филол. о-ва. 1909. Т. 18. С. 256—274; 2) Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; 3) Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. Пг., 1917; Завойко Г. К. Верования, обряды и обычай великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3—4. С. 81—178 (далее: Завойко); Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края: Второй этногр. сб. Кострома, 1920. Вып. XV (далее: Смирнов. 1920), и др.

³³³ Седакова О. А. 1) Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 123—130 (далее: Седакова. 1979); 2) Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 246—261, и др.

³³⁴ «Женщины берегут подвенечный „доскуток“ к смерти; если ничего не оставалось, тогда готовят смертну рубаху» (Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 14).

³³⁵ Завойко. С. 88, Судогод. у. (Б.-Григоровск. вол.).

³³⁶ Быт крестьян Воронежской губ., Нижегородского уезда / П. Малыхин // ЭС. Вып. I. С. 225; Быт белорусских крестьян // ЭС. Вып. II. С. 209.

³³⁷ ЛЮААН, ф. 176, № 28, л. 57, Волог. губ. и уезд; л. 96, Костром. губ. (Солигаличск. у.); л. 137, Орлов. губ. и уезд.

³³⁸ Смирнов. 1920. С. 39, Костром. у. В Полесье священника на похороны приглашали только в случаях совершеннолетия умершего (Седакова О. А. Материалы... С. 247—255).

³³⁹ Завойко. С. 90; Смирнов. 1920. С. 28. В Полесье старики также обряжали и погребали детей (Седакова О. А. Материалы... С. 256). См. то же у карел, вепсов, коми-ижмцев (Сургаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 64, 83; Строгальщикова З. И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петро-

заводск. 1986. С. 68—69; *Терюков А. Н.* К изучению погребального обряда коми-ижемцев // Полевые исследования Института этнографии 1980—1981 гг. М., 1984. С. 222).

³⁴⁰ *Завойко*. С. 90—92.

³⁴¹ *Маслова*. С. 85. Подвенечная рубаха нередко использовалась во всех переходных ситуациях — болезнь, роды, смерть (там же, с. 41—42).

³⁴² Там же. С. 86.

³⁴³ *Смирнов*. 1920. С. 30; *Маслова*. С. 87. У белорусов и украинцев фартук надевали.

³⁴⁴ *Завойко*. С. 93.

³⁴⁵ Там же; *Маслова*. С. 87.

³⁴⁶ *Маслова*. С. 96. Не исключался и красный цвет.

³⁴⁷ Там же. С. 54—55; с. 89, Север.

³⁴⁸ *Маслова*. С. 176 (Приложения И. И. Шангиной).

³⁴⁹ Там же. С. 87.

³⁵⁰ Полевые материалы экспедиции кафедры фольклора Музыкального училища им. Н. А. Римского-Корсакова в Псковскую обл. в 1970-е гг.; *Маслова*. С. 98, 202 (Приложения И. И. Шангиной), Пензен. губ. В Рязанской губ. родные умершего одевались в белую одежду (*Мансуров А. А.* Описание рукописей этнологического архива. Рязань, 1933. Вып. 5. № 435).

³⁵¹ *Маслова*. С. 98—99.

³⁵² Там же. С. 99.

³⁵³ Там же. С. 86. Ср. с обычаем обрезания пуповины на предметах.

³⁵⁴ *Завойко*. С. 94—95; *Смирнов*. 1920. С. 34; ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 81, Волог. губ. (Грязовецк. у.); л. 96, Костром. губ. (Солигаличск. у.).

³⁵⁵ Село Давшино, Ярославской губ., Пошехонского уезда / А. Архангельский // ЭС. Вып. I. С. 24—25.

³⁵⁶ Село Липицы и его окрестности Тульской губ., Каширского уезда / Свящ. П. Троицкий // ЭС. Вып. I, с. 92; ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 41, 96, 139.

³⁵⁷ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... С. 265.

³⁵⁸ *Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 123. Болеть — странствовать (арханг.), болен — *духовен* (псковск.) (*Буслаев Ф. И.* Русская народная поэзия. Спб., 1861. Т. 1. С. 199).

³⁵⁹ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 127.

³⁶⁰ *Седакова*. 1979. С. 127.

³⁶¹ *Покровский Н. В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Тр. IV археолог. съезда в Одессе. Одесса, 1887. Т. III. С. 339. Ефрем Сирин говорил о воскресении в «совершенном возрасте» (*Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и их влияние на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 46—47).

³⁶² Ср. также верования, что умерший ребенок 2—3 лет становится ангелом, а 7 лет — идет в рай как праведник (ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 57, Волог. губ.).

³⁶³ *Завойко*. С. 87.

³⁶⁴ Послание архиепископа новгородского Василия к епископу тверскому Федору // Русская хрестоматия: Памятники древнерусской литературы и народной словесности / Сост. Ф. Буслаев. М., 1881. С. 175 (XIV в.).

³⁶⁵ После Страшного суда супруги будут жить в селениях «праведных», так как женатым и после смерти лучше, чем одиноким (ЛЮААН, ф. 176, № 26, л. 205, Ярослав. губ., Пошехон. у.).

³⁶⁶ «Земля не принимает неразродившуюся: если баба умрет, то в могиле родит (разрядка наша. — Т. Б.), прижмет ребенка и умрет» (Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 60—61).

³⁶⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 1132, д. 18, Орлов. губ. (Болхов. у.).

³⁶⁸ См. рассказ о пяти садах загробного мира (Шарко Е. Из области суеверий малороссов Черниговской губ. // ЭО. 1891. № 1. С. 174). Праздное состояние-блаженство праведников всех возрастов обычно символизировали красный и зеленый цвета: сад, оперенье и уборы райских птиц (Сирий, Алконост); покрывала, одежда (Покровский Н. В. Страшный суд... С. 358—359). Ср. символику этих же цветов в обрядах и обрядовом фольклоре, например «красно-зеленое виноградьё».

³⁶⁹ Покровский Н. В. Страшный суд... С. 339.

³⁷⁰ Бернштам. 1983. С. 46.

³⁷¹ «Если девушку пособоруют, а она выздоровеет — ей грешно выходить замуж» (ГМЭ, ф. 7, д. 972, л. 16, Орлов. губ., Севск).

³⁷² Гришкова Н. П. Одежда западной части Калужской губ. // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. III, вып. 2. С. 26.

³⁷³ Подвысоцкий. С. 58—59, Арханг. губ. О «черничестве» как социальном явлении см.: Тульцева Л. А. Чернички // Наука и религия. 1970. № 11.

³⁷⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 1726, л. 23—24, Тверск. губ. (Зубцов. у.).

³⁷⁵ Сельская поземельная община в Архангельской губ. // АГВ. 1886. № 3. С. 2.

³⁷⁶ Зорин. С. 58; Сельская поземельная община... С. 2.

³⁷⁷ Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973. С. 99. Любопытно, что в таком случае сверхъестественным «хозяином» дома считалась бабка-домовица, а не домовой (Завойко. С. 104, Владим. губ.).

³⁷⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 32, л. 59, Владим. губ.; д. 686, л. 19, Новгород. губ. (Белозерск. у.); д. 1726, л. 23—24, Тверск. губ.; Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. С. 341.

³⁷⁹ Иваницкий Н. А. Материалы... С. 63.

³⁸⁰ Ефименко А. Я. Исследование народной жизни. Вып. I. Обычное право. М., 1884. С. 15, 107.

³⁸¹ Там же. С. 11.

³⁸² Тихонов В. П. О семейных дележах по смерти отца (в Козловской вол., Сарапульского у., Вятской губ.) // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1891. С. 74. Вып. III. (Тр. этногр. отд. ОЛЕАЭ; Т. XI, вып. II), Вятск., Казан. губ. (Лапшевск. у.); Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В. Общественный и семейный быт... С. 95—96.

³⁸³ Подвысоцкий. С. 88, Холмог. у.; Зорин. С. 59, Среднее Поволжье.

³⁸⁴ См., например: Бернштам Т. А. Девушка-невеста... С. 50—51, Поморье.

³⁸⁵ Волость Покровско-Сидцкая, Ярославской губ., Моложского уезда // ЭС. Вып. I. С. 99.

³⁸⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 1355, л. 17, Пензен. губ. (Краснослободск. у.).

³⁸⁷ Маслова. С. 13, 18.

³⁸⁸ «Партии „нищенствующих“ состоят из отпов—дочерей либо невест—женихов. Подаяние предают, и деньги идут на свадьбу. Экономическое состояние их весьма удовлетворительное» (*Тихомиров Н. А. Особая форма нищенства // ЖС. 1895. Вып. I. С. 122. Ходили из двух волостей Шенкурского у. в Вельский у.*).

³⁸⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 1728, л. 23—24, Тверск. губ. (Зубцов. у.).

³⁹⁰ Там же, д. 32, л. 59, Владим. губ. (Меленков. у.).

³⁹¹ Там же, д. 930, л. 2, Орлов. губ. (Болхов. у.).

³⁹² Там же, д. 301, л. 1, Волог. губ. (Никольск. у.).

³⁹³ Там же, д. 274, л. 30, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 588, д. 6, Костром. губ. (Буйск. у.).

³⁹⁴ Там же, д. 667, л. 11, Нижегород. губ. (Макарьевск. у.).

³⁹⁵ Там же, д. 357, л. 9, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 1350, л. 4, Пензен. губ. (Краснослободск. у.) и др. У старообрядцев носить бусы считалось грехом: «Гад обовьется на том свете вокруг шеи» (*Ганицкая—Лебедева—Чижикова. С. 68*).

³⁹⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 541, л. 7, Калуж. губ. (Медынск. у.).

³⁹⁷ ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 22—25, среднерусские обл.

³⁹⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 251, л. 7, Волог. губ. (Кадников. у.).

³⁹⁹ Там же, д. 720, л. 12; д. 767, л. 15; д. 833, л. 10 об.; д. 716, л. 4.

⁴⁰⁰ Там же, д. 890, л. 4 об., Вытегор. у.

⁴⁰¹ *Подвαιοцкий. С. 71*, Арханг. губ.; СРНГ. Вып. 7. С. 271, Арханг. губ.

⁴⁰² ГМЭ, ф. 7, д. 1724, л. 34, Зубцов. у.; *Зорин. С. 59*.

⁴⁰³ ГМЭ, ф. 7, д. 628, л. 4.

⁴⁰⁴ Там же, д. 11, л. 3, Владим. губ. и уезд.

⁴⁰⁵ ВГО, р. 7, № 15, л. 65 об., Волог. губ.

⁴⁰⁶ Например, в Тверской губ. жениху после возвращения из бани немного подстригали волосы (ВГО, р. 41, № 70, л. 18, Бежецк. у., Рыбинская вол., русские); в Пензенской губ. у парня перед венцом была *печь*: его мыли два друга, после чего расчесывали волосы и одевали во все чистое (ГМЭ, ф. 7, д. 1329, л. 15, Керенск. у.).

⁴⁰⁷ *Синоверский М.* Новгородская свадьба первой половины XIX в. // ВГО, р. 24, № 53. В Себежском у. (Витеб. губ.) посаженный отец жениха снимал и надевал ему шапку при поклонах на дороге в церковь (там же, р. 5, № 7).

⁴⁰⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 660, л. 8, Нижегород. губ. (Василь-Сурск. у.).

⁴⁰⁹ По сведениям из Псковской обл. (Пыталовск, Великолукск., Красногорск. р-ны), в прошлом девушки до 17—19 лет плели одну косу, а как становились «невестами» — две косы (*Ганицкая—Лебедева—Чижикова. С. 56*).

⁴¹⁰ Смоленский этнографический сб. С. 138.

⁴¹¹ См. нашу работу: Обряд «расставание с красотой» // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. (Сб. МАЭ; Т. 38).

⁴¹² ВГО, р. 47, № 49, л. 77, Ярослав. губ. (Рыбинск. у.).

⁴¹³ Там же, р. 109, № 165, л. 4 об., Север.

⁴¹⁴ Там же, р. 47, № 3, л. 10 об., Ярослав. губ. (Мологск. у.).

⁴¹⁵ Там же, р. 109, № 165, л. 4 об., Север.

⁴¹⁶ Там же, р. 9, № 4, л. 12 об., Нижнедевицк. у.

⁴¹⁷ Там же, р. 11, № 4, Гроднен. губ. (Бельск. у.); р. 21, № 3, Могилев. губ. (Гомельск. у.), и др.

⁴¹⁸ По поверью жителей Новгородской губ. (Черепов. у.), ро-

женица мучается за каждый волосок на голове девушки (ЭО. 1890. № 3. Библиография. С. 201).

⁴¹⁹ АИЭ, К-V, оп. 1, папка 99, № 2, зап. А. К. Супинского 1946 г., Бабаевский р-н.

⁴²⁰ *Смирнов Вас.* Народные гадания Костромского края (очерки и тексты) // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края: Четвертый этногр. сб. Кострома, 1927. Вып. ХLI. С. 57, № 270.

⁴²¹ См. нашу статью «Обряд „расставание с красотой“».

⁴²² См. «Орнитоформная символика у восточных славян» и «Обряд „расставание с красотой“».

⁴²³ На наш взгляд, изучение и выявление переходных элементов такого рода на фольклорном материале должно вестись без разделения фольклора на обрядовый и необрядовый.

⁴²⁴ ГМЭ, ф. 78, д. 1446, л. 16, Зарайск. у.

⁴²⁵ ВГО, р. 9, № 4, л. 10, Воронеж. губ.; Смоленский этнограф. сб. // Сост. В. Н. Добровольский. № 233.

⁴²⁶ См., например: *Чернышев*. С. 96, № 9, Москов. губ.

⁴²⁷ Г. С. Маслова (см.: *Маслова*. С. 30) делает вывод, что косметика употреблялась главным образом в небольших городах и среди крестьян северной и центральной России, но это неверно.

⁴²⁸ *Шейн*. Великорусс. С. 543, № 779. Предполагаем, что правильное звучало бы: «серебра — на белилочки, золота — на румянички».

⁴²⁹ Там же. С. 563, № 1865.

⁴³⁰ Там же. С. 591, № 1955.

⁴³¹ Там же. С. 617, № 2067.

⁴³² Там же. С. 633, № 2133.

⁴³³ Там же. С. 430, № 1455. В Вологодском уезде эти три «элемента» находятся в бане в «чарочках золоченых» (там же, с. 434, № 1470).

⁴³⁴ Там же. С. 546, № 1789.

⁴³⁵ Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. С. 130—131, Арханг. губ. (Пинежск. у.); при свадебном костюме из Сольвычегодска из коллекции ГМЭ народов СССР имеются костяные корочки для белил и румян (*Маслова*. С. 162, Приложение И. И. Шангиной).

⁴³⁶ *Жаравов А.* Сельские свадьбы Архангельской губ. // Москвитянин. М., 1853. Т. IV, кн. 2, № 14. С. 103, Шенкур. у. и др.

⁴³⁷ Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю. Л., 1926. С. 149 (Кологрив. у.).

⁴³⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 141, л. 8, Волог. губ. (Кириллов. у.): ходят в день Аграфены Купальницы. В эти же дни моются росой, чтобы быть белыми и румяными (общерусск.).

⁴³⁹ *Руднева А. В.* Курские танки и карагоды: Таночные и карагодные песни и инструментальные танцевальные песни. М., 1975. С. 94—95 (далее: *Руднева*).

⁴⁴⁰ *Шейн*. Великорусс. С. 586, № 1930.

⁴⁴¹ Там же. С. 336, № 1174. Песня широко известна как свадебная и масленичная.

⁴⁴² Значение огня для «таянья и шаяния» (горения, румянца) лица выступает в заговорах.

⁴⁴³ ЖС, 1897. Вып. I. С. 124—125, с. Усть-Тунгуэски. Ответ на вопрос, «какие косметические средства употребляются в народе»,

помещенный: ЖС, 1892. Вып. I. С. 153. Кстати, в с. Казачинском Енисейской губ. девушки еще румянились бодягой.

⁴⁴⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 972, л. 15, Орлов. губ. (Болхов. у.); Мансуров А. А. Описание рукописей... № 435, Рязан. губ.

⁴⁴⁵ Словарь рязанский. С. 188, 494.

⁴⁴⁶ СРНГ. Вып. 19. С. 67, Владим., Калуж., Рязан., Костром. губ.

⁴⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 15, л. 16, и д. 29, л. 12, Владим. губ. (Вязниковск. у.); д. 65, л. 3—4, Шуйск. у.; ВГО, р. 23, № 8, Нижегород. губ. (Сергачск. у.). То же на Украине, Подольская губ. и др. (ВГО, р. 30, № 23, л. 99—100; Дитина. Т. IX. С. 75—76).

⁴⁴⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 541, л. 8, Калуж. губ. (Медын. у.).

⁴⁴⁹ СРНГ. Вып. 7. С. 316, Вятск. губ. (Уржумск. у.).

⁴⁵⁰ Сокольников Н. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // ЭО. 1911. № 3—4. С. 171—172.

⁴⁵¹ ГМЭ, ф. 7, д. 660, л. 3, Нижегород. губ. (Василь-Сурск. у.); д. 937, л. 1, Орлов. губ. (Болхов. у.); ВГО, р. 28, № 17, Пензен. губ. (Наровчатск. у.), и др. Девичья понеза надевалась справа налево, а женская — наоборот (Маслова. С. 44—45).

⁴⁵² ГМЭ, ф. 7, д. 1736, л. 34, Одоевск. у.

⁴⁵³ Гришкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 41.

⁴⁵⁴ ВГО, р. 1, № 54, Арханг. губ. (Шенкур. у.). На свадьбе у невесты расстегивали рубаху на груди или оставляли «подевичьи» до венца (Крестьянское искусство СССР. Т. 2. С. 125, Кеврола; с. 142, Сура; Арханг. губ.).

⁴⁵⁵ Маслова. С. 39, Курск (XVIII в.).

⁴⁵⁶ Козырев Н. Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде, Псковской губ. // ЖС. 1912. Вып. I. С. 79—80.

⁴⁵⁷ Супинский А. К. Свадебный обряд у русских (АИЭ, К-V, оп. 1, папка 95, № 3, Волог. обл., Ковжинск. р-н). Зап. 1945—1948 гг.

⁴⁵⁸ Маслова. С. 66.

⁴⁵⁹ Новые поступления в фольклорный архив Каф. русской литературы Горьковского университета. 1978—1982 гг. Календарные обряды. Ч. 1. / Сост. К. Е. Корепова. Горький, 1982. № 302, 303, Краснооктябрьский р-н (далее: Нов. поступ.).

⁴⁶⁰ ВГО, р. 7, № 56, л. 16: «девка по саду ходила, красна по зелену, / в одних она чулках и без пояса» (Волог. губ., Сольвычег. у., Грищенская зимняя).

⁴⁶¹ Маслова. С. 34.

⁴⁶² ВГО, р. 34, № 15, с. 58.

⁴⁶³ ГМЭ, ф. 7, д. 718, л. 7 об.—8, Кирилловск. у.

⁴⁶⁴ Куликовский С. 2, Каргол., Пудожск. уу. Возможно, этот обычай обязан своим возникновением христианским омовениям в Иордани.

⁴⁶⁵ Маслова. С. 44—45.

⁴⁶⁶ Ср. обычай приурочивания всех свадеб к одной праздничной дате, например, к Михайлову дню (8 XI) — местному престолу (Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю. С. 10, Тамбовск. губ., Моршанск. у.); Мансуров А. А. Описание рукописей... № 435.

⁴⁶⁷ Лебедева Н. И. Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки. Ч. I // Мемуары этнограф. отд. ОЛЕАЭ. 1927. Вып. 2. С. 28.

- 468 ВГО, р. 33, № 19, Рязан. губ.
- 469 *Лебедева Н. И.* Одежда западной части Калужской губ. // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. III, вып. 2, Мосальск. у.
- 470 *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки... С. 46, Рязан. губ.
- 471 *Маслова С. 44,* Калуж., Тульск. Орлов. губ.
- 472 *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество... С. 244—245, Новгород-северский у. В Полтавской губ. на домах, где были девушки на выданье, окна и двери украшали узором из красной, синей и желтой краски (ВГО, р. 31, № 21, с. 3—4).
- 473 ГМЭ, ф. 7, д. 1134, л. 11, Орлов. у.
- 474 Там же, д. 29, л. 10.
- 475 Там же, Вязьников. у.
- 476 *Успенский Д. Н.* Посиделки (в Тульской губ. Веневского у.) // ЭО. 1891. № 3. Смесь. С. 228—230.
- 477 *Руднева С. 95.* Таюк записан в 1948 г.
- 478 Типа обряда «крещение и похороны кукушки».
- 479 СРНГ. Вып. 18. С. 256: моргостье происходило обычно от недели жен-мироносиц до семика (Калуж., Орлов. губ.).
- 480 *Звонок С. 48.*
- 481 Во время экспедиции на Онежском берегу (1969 г.) я была участницей подобного посестрия с местными жителями.
- 482 АИЭ, К-V, оп. 1, папка, 95, № 20. Зап. А. К. Супинского.
- 483 Словарь псковский. Вып. 3. С. 136, Гдовск. р-н.
- 484 ВГО, р. 41, № 70, л. 9.
- 485 ГМЭ, ф. 7, д. 1470, л. 20 об.
- 486 Там же, д. 316, л. 3, Афанасьевская вол.
- 487 Например, в Волог. губ.: «Побратимство существует, но довольно ограничено» (*Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 62).
- 488 ГМЭ, ф. 7, д. 1342, л. 116, Пензен. губ. (Краснослободск. у.).
- 489 Там же, д. 700, л. 17, Новгор. губ. (Белозерск. у.).
- 490 Там же, д. 1486, л. 31, Саратов. губ. (Хвалынский. у.).
- 491 Там же, д. 336, л. 22—23, Волог. губ. (Сольвычег. у.).
- 492 Газ. «Архангельск», 1908, № 94, Арханг. губ. (Холмог. у.).
- 493 *Копаневич И. К.* Как проводится масленица в Псковской губ. (РО БАН. 25.4.1, л. 839 об.).
- 494 ГМЭ, ф. 7, д. 399, л. 26—27, Волог. губ. (Яренск. у.).
- 495 Там же, д. 401, л. 50, Симбир. губ. (Ардатов. у.).
- 496 ГМЭ, д. 399, л. 28, Волог. губ. (Яренск. у., с. Усть-Вышь).
- 497 Там же, д. 634, л. 71, Москов. губ.
- 498 *Фомин Г. И.* Кулачные бои в Воронежской губернии. Воронеж, 1926.
- 499 ГМЭ, ф. 7, д. 1109, л. 2—3, Орлов. у.
- 500 Словарь брянский. Л., 1976. Вып. 1. С. 55 (дд. Устать, Заулье).
- 501 См. нашу статью: Мяч в обрядовом фольклоре и играх молодежи // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 162—171.
- 502 Опыт реконструкции переходных обрядов совершеннолетия автор развивает в специальной серии статей.
- 503 ЛЮААН, ф. 176, № 2, л. 9, Владим. губ. (Сузд. у.).
- 504 Словарь смоленский. С. 350.
- 505 СРНГ. Вып. 17. С. 135, Курск. губ. (Обоянск. у.).
- 506 Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю. С. 27 (общерусск.); Быт крестьян Тверской губ. // ЭС. Вып. 1. С. 186.
- 507 ГМЭ, ф. 7, д. 1470, л. 3 об., С.-Петербур. губ. (Новоладж. у.).

⁵⁰⁸ В Ростовском уезде Ярославской губ. девушку учили молиться в день Кузьмы-Демьяна (1 XI): «Научи меня, господи, и прясть, и ткать, и узоры брать» (*Ушаков Д. Н.* Сведения о некоторых поверьях и обычаях в Ростовском у. Ярославской губ. // ЭО. 1904. № 2. С. 162).

⁵⁰⁹ «Поднимать славу» — северный обычай ворожкой стараться повысить лестное мнение о девушке: чтобы хорошо говорили, чтобы она правила парням и скорее вышла замуж. Способов поднятия славы было множество: *Куликовский*. С. 85, Олонец. губ. (Петрозав. у.).

⁵¹⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 1086, л. 5, Орлов. губ. и уезд.

⁵¹¹ ЛОААН, ф. 716, № 2, л. 103, среднерусск. обл.; № 26, л. 202, Пензен. губ. и уезд; ф. 849, № 267, л. 20—22, 24, 28 об.—29, южнорусск. и поволжск. обл.





Глава II

ТРУДОВЫЕ РОЛИ И ОБРЯДОВЫЕ ФУНКЦИИ

1. Половозрастное разделение хозяйственных занятий

Нужда в рабочих руках — основная проблема в крестьянском хозяйстве, будь то сельскохозяйственная или промысловая община, устанавливала главный трудовой закон — работать по мере («до последних») сил, вследствие чего все возрастные категории общины (независимо от пола) рассматривались с точки зрения их трудоспособности. Этот закон регулировал включение в хозяйственную деятельность подростков и выключение стариков, что в свою очередь определяло их статус, права, обязанности, отношение к ним общинного и семейного коллектива.

Подростки. Как мы уже говорили, вне зависимости от природно-географических и хозяйственных различий русских областей дети приобщались к трудовым навыкам рано, по существу в самом начале подросткового возраста. Подростковые термины хозяйственного происхождения — главный социальный показатель включения детей в труд, и, пожалуй, самой ранней и распространенной детской профессией общинного (не семейного) значения была пастьешская — *подпасок* (главным образом мальчишковая).

В сельскохозяйственных областях мальчишки — *пахолки/пахорки, бороноволоки, навошки* — помогали в пахоте, бороныбе (в этих видах работ они обычно управляли лошадью), севе, молотье, косьебе, ставили вежи (*вешали*)

между засеянными участками, вывозили навоз на поля. С 8—12 лет они становились подсобными работниками или полупайщиками в рыболовных, охотничьих, различных ремесленно-промысловых и отхожих артелях.¹ Так, владимирские офени брали своих 11-летних сыновей в качестве «сторожей» товара, уходя с ними на Украину, на Волгу, в Сибирь;² в верхневолжских (например, в Костромской) и Пермской губ. мальчиков 10—12 лет отдавали в отхожие артели или в услужение («в жильцы») в Петербург.³

Девичьи трудовые названия — *нянька, пестунья, казачиха* и др. — говорили о широко развитых в России семейных обязанностях старших сестер 4—5 лет и институте наемного труда девочек 8—12 лет для домашних, полевых и иных работ. Девочек постепенно подключали ко всем женским видам крестьянского хозяйства: грести сено, собирать колосья при жатве, помогать в вязании снопов, дерганье и трепание льна. Из домашних работ их прежде всего обучали прядению и ткачеству на самой грубой, обычно из очесов льна, «гребной пряже» (сотканый из нее толстый холст носил название *гребенина*).⁴ Если в семье не было подростков-мальчиков, девочки становились бороноволоками и навощиками в земледельческих работах;⁵ дети и подростки исполняли все взрослые трудовые роли, если семья была бедна или в ней отсутствовал кто-либо из взрослых.⁶ В города девочек 10—12 лет привозили для присмотра за детьми; труд подростков обоего пола применялся и на производстве.⁷ Подростковое отходничество можно считать специфическим явлением позднего капиталистического периода, сыгравшим наряду со взрослым отходничеством большую роль в размыкании сельской общины и нарушении ее многих функций. В конце подросткового возраста мальчикам уже разрешалось самостоятельно боронить, пахать, молотить, в 15—16 лет — косить; в артелях они нередко переходили на положение полноправных пайщиков. Девушки к 15—17 годам также были практически полностью включены в соответствующие их социальному статусу виды домашнего и крестьянского хозяйства.

Тяжелый крестьянский труд, которым подростки занимались рядом и нередко наравне со взрослыми, социальные уродства позднего капитализма, разлагающая атмосфера отходничества и т. д. крайне отрицательно сказывались на подростках, на их отношении к труду и его

результатам. В мужском коллективе отхожих артелей подросток получал непосильную для него психологическую нагрузку, искажавшую представления о мире взрослых, о своей к нему причастности, об отношении к женщине и т. п. При активном и раннем включении подростков в хозяйственную деятельность нарушались традиционные нормы поведения, соответствующие данному возрасту: работающие мальчики предъявляли отцам требования на совместное владение имуществом, называли взрослых уличным уставом (что им запрещалось), даже пристраивались к взрослым компаниям во время досуга и праздников.⁸ Нарушался принцип необходимости подросткового обособления полов, особенно при совместном исполнении хозяйственных обязанностей, вследствие чего развивались преждевременные формы отношений. Так, например, на Севере, где мальчики и девочки совместно занимались пастьбой и были лишены взрослого наблюдения, они имитировали «семейную жизнь»: строили «дома» — палашки с печкой из дерна, подражая взрослым, пили и играли в любовь; устраивали в лесу посиделки и разбивались на парочки.⁹ По мнению сельской интеллигенции и наблюдателей деревенской жизни, тяжелый крестьянский труд, с одной стороны, формировал у подростков ранние искаженные взгляды и взрослое поведение, а с другой — тормозил (или нарушал) физиологическое наступление половой зрелости.¹⁰

Старика. В большинстве районов Европейской России нормальным считался перевод стариков с определенного возраста на легкие хозяйственные работы: мужчины занимались починкой сельскохозяйственного, промыслового и иного инвентаря, чего-либо в доме, изготовлением различных орудий, изделий ремесленно-кустарного производства (но не отхожего промысла); старухи пряли, ткали, нянчили детей и т. п. «Старые люди, по укоренившейся привычке к труду, будучи не в силах исполнять настоящие крестьянские работы, занимаются переборкой, пересмотром, кстати и исправлением разных хозяйственных принадлежностей... Все гоношат что-либо».¹¹

На значительной территории Европейской России уважение к старикам ослабевало с потерей ими здоровья и физической силы, вследствие чего старики, особенно мужики, чтобы сохранить свои семейные права и социальный престиж, продолжали работать до 60—70 лет. Во

многих земледельческих областях, как только старик начинал слабеть силами, он лишался звания и прав большака — главы семьи; вышедшие из тягла переставали принимать участие в общественных судах и сходах, жеребьевках при выборе общих севцов, дележе сенокосных, рыболовных угодий и т. п., хотя, как правило, появлялись на всех подобных сборищах.

Выход из тягла повсюду переводил стариков в разряд немощных, в описываемый период положение последних во многих областях России было крайне тягостным: ¹² «Беспольными членами ... считаются старики. К ним относятся без всякого уважения..., особенно, если они слабы умственно и физически». ¹³ Иногда их практически предавали забвению; в Вологодской губ., например, «вышедшие из годов» не имели права просить пищи: «сядут пить чай — пригласят — напьешься, а нет, так и так просидишь». ¹⁴ «К старикам относятся скверно, если те не могут работать: им не стирают, обделяют (сноха может кормить и обстирывать тайком)». ¹⁵ «Ныне, со временем частых разделов семей, многие стали обращать внимание на непочтительность детей к родителям». ¹⁶ Если дом принадлежал старому большаку (т. е. был построен при нем или получен в наследство), то завещать (передать) его лично он не всегда имел право, так как зачастую считалось, что дом — общинная собственность, поскольку обычно строился «помочью», и любой взрослый мужчина в семье имел равные с большаком права на него. Тот из сыновей, с кем оставались жить родители, обязывался перед общиной их содержать и кормить, но исполнение этих обязательств зависело от имущественного состояния семьи и ее нравственного климата. Жалобы стариков общинный сход разбирал только в крайних случаях, так как нищентво было распространено повсеместно и старики всегда могли им прокормиться. Положение старух, отстающих от полевых и домашних работ, было еще безнадежнее; многие из них до наступления критического возраста начинали копить лен и холст, как невесты, чтобы одеваться и кормиться их продажей. ¹⁷

Подобное отношение к старикам отмечается и в некоторых земледельческих районах Сибири: «Положение стариков нередко оказывается незавидным..., поэтому они старались хоть сколько-нибудь поработать..., чтобы свой хлеб есть. Вообще к середине XIX в. наблюдается ослабление отцовской власти, возрастает значение и ав-

торитет молодых членов семьи». ¹⁸ «Многие из стариков, доживая до 80 и 90 лет, не остаются праздными, а по крайней мере лежат под овином, значит — сушат хлеб, ходят за скотиной, либо ловят рыбу, а старуха ... в летнюю пору ведет домашность, нянчит с ребятами и ходит в лес за коровами, ... а зимою, сидя на печке, не оставляет прялки». ¹⁹

Иная ситуация преобладала в промысловых, промышленных и сравнительно поздно заселенных районах России, например в Поморье, на Урале, в Среднем Поволжье, отдельных сибирских областях, среди казаков (Дон, Кубань), а также в старообрядческих общинах. ²⁰ Здесь авторитет и права стариков сохранялись в силу той или иной традиции, вызванной различными социальными факторами — переселенческими связями, имущественной, административной властью, религиозным уставом «старчества» (старообрядцы) или всеми вместе, поскольку часто эти факторы совпадали и обуславливали друг друга. В средне- и южнорусских областях затяглые (не несущие тягла) старики были большим подспорьем в хозяйстве; считалось, что без стариков «двор не разбогатеет», что отразилось в присловье: «Есть старик, так бы убил, а нет старика — так бы купил». ²¹

Взрослые. Экономическую базу общинному коллективу обеспечивали взрослые семейные и молодежь.

Употребляя выражение «экономическая база общины», мы имеем в виду не только тот факт, что хозяйства отдельных семейств составляли общинную экономику, а трудовые роли членов семьи не различались в пределах данной общности. Общинная трудовая деятельность выражалась в целом ряде работ, которые только и можно было выполнить всем миром, например: строительство и починка общинных изгородей, мостов, дорог, магазинов (повсеместно), крупных рыболовных сооружений, горожение поскотины — лесного пастбища, в лесных областях — подсечное земледелие. Многие из перечисленных работ считались мужскими, но обычно в них принимало участие все работоспособное население. В Новгородской губ., например, для выгораживания *осёка* (поскотины), производившегося весной, от каждого дома выделялось определенное число людей из мужчин, женщин и молодежи, между которыми распределялись все работы; ²² теми же силами здесь осенью заготавливались дрова: мужчины рубили лес, а женщины собирали «сучьё». ²³

Сообща вывозили навоз на поля: мужики возили, а бабы вилами разбивали его, чтобы лежал ровно.²⁴

Поджог и подсека леса производились для посева зерновых культур и льна. Процесс назывался «поднятие», «прятание навина», «катанье», а само поле — «навина», «огнище», «на валах», «льнице», «валеница», «лядина» и т. п. В возделывании «обчин» — коллективных общинных полей — принимало участие все взрослое население и подростки: мужчины вырубали лес (за год до этого), поджигали пни, катали бревна и складывали в *костры*, женщины вместе с подростками заметали (по-северному *запахивали*) поле еловыми ветками и огораживали его. Поскольку пахать и боронить необходимо было еще остывшую землю (подсечное земледелие полу- или беспашенное), то женщины и подростки помогали в этом мужчинам, а на льнице подростки помогали и в севе.²⁵ Совместными усилиями сажали поздней осенью по только что выжженным и нераспаханным участкам (*по лядам*) репу.²⁶

Общинный характер носили различного вида *помочи* (средне-севернорусск.), или *толоки* (западно-южнорусск.): при постройке дома, в жатве, сенокосе, вывозе навоза на поля, обработке урожая хлеба (дожинки, домолотки и др.), льна и конопли, в заготовке продуктов, уборке дома и т. д. Все подобные коллективные работы носили, как известно, и конкретные названия, по видам работ: *навозница, капустаки, супрядка, попрядуха, избомытье* и т. д.

В рассматриваемый период половая дифференциация основных сельскохозяйственных работ на значительной территории России была крайне нечеткой. Вывод Н. А. Миненко относительно этого положения в Западной Сибири может быть приложим и к Европейской России: «резкого разграничения мужских и женских работ в земледельческих районах... не существовало».²⁷

По имеющимся данным, более или менее единообразным по России предстает перечень мужских и женских сельскохозяйственных и иных работ.

В земледелии и полеводстве мужчины занимались заготовкой орудий труда, обработкой полей — бороньбой, пахотой, севом всех зерновых культур, конопли, льна, вывозом урожая, удобрения, молотьюбой, укладкой урожая в овин. Мужчины были основной рабочей силой при косье и вывозе сена с полей; в домашнем скотоводстве

на них лежал уход за лошадьми, а в домашнем хозяйстве — заготовка дров, починка домов, разнообразного инвентаря и т. п. Преимущественно мужскими, как известно, были различные лесные промыслы (от охоты до смолокурения), отхожие — торговые и ремесленные, крупные рыбо-зверобойные (в Поморье, на Ладожском озере, Каспийском море, сибирских озерах и реках) и др. Мужскими были многие, условно говоря, внеземледельческие сельские профессии — пастуха, мельника, пасечника, кузнеца, гончара и т. п.

Сведения относительно же *н с к и х* работ неоднородны и противоречивы, и главная причина кроется в том, что женщины могли в случае нужды заменить мужскую силу практически во всех видах сельскохозяйственных и многих других работ. Особенно усугублялось это положение в земледельческих областях и там, где мужское население было втянуто в отхожие промыслы. Приведем в качестве примеров свидетельства середины—конца XIX в. из разных русских областей (разрядка всюду наша. — *Т. Б.*). «В Малоархангельском, Ливенском, Новосильском, Мценском уездах (Орловской губ. — *Т. Б.*) и вообще от Тулы до Калуги бабы и девки не косят и не пахут; от Серпухова и Калуги до Ярославля и Владимира бабы исправляют все работы: косят, жнут, молотят, часто пахут».²⁸ «Баба, помимо женских работ, исполняет и мужские — косит, пашет, молотит, овин насаживает, косу отбивает. . . Занимается промыслами — плотничает, складывает печи, делает глинобитные постройки, ездит за дровами. . . Так как отхожие промыслы у крестьян очень развиты, вся тяжесть земледельческих работ лежит на женщинах».²⁹ «Бабы пахут, боронят, жнут, косят сено. Мужики говорят: это — бабье дело».³⁰ «Рожь сеют мужчины; овес, горох и яровые — бабы. . . , мать лен бабе помогает мужчина, треплет она одна».³¹ «До просушки земли крестьяне заняты городьбой и поправками построек; бабы сушат на солнце оставшуюся рожь».³² «Земледельческие работы лежат на стариках, женщинах и детях. Настоящий крестьянин (т. е. взрослый мужик. — *Т. Б.*) предпочитает труд посторонний, даже самый тяжелый — бурлачество на Волге».³³ Аналогично русским нормам распределялись работы в земледелии и у других восточных славян. В Галиции, например, «мужик только возделывает землю, сеет зерно и лен; все прочее — бабы».³⁴ «У белорусов-поleshуков

женщина никогда не станет: косить, пахать, возить, подавать снопы, веять, сеять. Мужчина не захочет: копать огород, брать лен, жать (вязать снопы помогает). Собираение сена — общая работа»; «Украинская женщина не косит, не пашет; уборка хлеба — общая работа»; «В Слободском уезде женщины и девицы пашут, а местами и сеют (с 15 лет). Мужчины в это время занимаются мелкими работами по хозяйству».³⁵

В полуземледельческих и промысловых районах Севера, где земледелие и полеводство были естественным образом ограничены, сельскохозяйственное трудовое профилирование выглядело более четким: «Работа женщин на полях — уборка хлеба и сенокос — помогают в молотье».³⁶ «Хлеб жнут исключительно женщины; мужики в это время косят сено».³⁷ «Женщины сено не косят, только убирают, хлеб жнут, но снопов не возят».³⁸ «Пашней занимаются одни мужики, бабы и девки — большая редкость».³⁹ Зато женский труд становился значительнее в промысловом хозяйстве: большую роль играли женщины в различных видах рыболовства, объединяясь в артели, например в Поморье, где они также наравне с мужчинами производили и орудия труда — сети;⁴⁰ в районах с развитым скотоводством женский труд также не уступал мужскому.

На мужском труде, как известно, зиждились основа, стабильность, благополучие хозяйства — семьи и общины. Отсутствие необходимого для его ведения количества мужских рук в семье неизбежно вело к ее упадку, а смерть единственного кормильца в малой семье — к нищете. Сохранение большой семьи на Севере и в Сибири определялось в первую очередь необходимостью поддерживать равновесие между человеческим и экономическим воспроизводством, что было особенно актуальным в сложных или экстремальных природно-климатических условиях. Большая семья представляла собой своеобразный «коллектив в коллективе», достаточно замкнутый и экономически независимый; его функционирование зависело от четкого распределения трудовых ролей, обеспечивавших слаженный хозяйственный ритм. В большой семье традиционное половозрастное разделение труда прослеживается гораздо явственнее, чем во многих земледельческих общинах с преобладанием малых семей. Особой четкостью в этом отношении и экономиче-

ской крепостью отличались семьи и общины старообрядцев. В таких семьях мужчины составляли хозяйственную артель, во главе которой стоял большак — глава семьи; в Курском у., например, была известна так называемая «семья Сафрона» из 42 человек, управляемая выборным старшиной Сафроном, который распоряжался всеми работами, но сам в них не участвовал.⁴¹

Роль женского труда в хозяйстве общеизвестна. Повышение его общественной значимости происходило в тех случаях, когда благодаря ему не нарушалась экономическая база общинного коллектива при отсутствии мужчин. Подобные ситуации — стихийное перераспределение мужской и женской доли в труде и эффективной экономической отдачи последней — складывались в районах массового отходничества, как земледельческих, так и промысловых. В зависимости от видов, характера, дальности и длительности отхода последний лишал общину мужских рук на различные сроки и в разные годовые сезоны, что в свою очередь обуславливало диапазон принимаемой на себя женщинами мужской доли труда. В разных районах это перераспределение имело свои особенности. Общими его последствиями были повышение товарности женских занятий, их доли в уплате семейных и общественных податей, исполнение женщинами ряда сельских административных обязанностей, что было особенно заметно в северных, западных и центральных русских областях.⁴²

Повсюду в России совершеннолетняя молодежь принимала участие во всех видах мужских и женских работ, соответственно половым ролям. Однако можно говорить об известном распределении работ внутри половых групп молодежи и их соотношении с другими взрослыми категориями. Покажем это распределение на земледельческом хозяйстве северных областей, в целом мало чем отличавшееся от такого же в других областях России.

Парни вместе с молодыми мужчинами принимали активное участие в бороньбе, пахоте, косьбе, вывозе сена и урожая с полей, молотье; молодые и взрослые мужики готовили рабочий инвентарь, сеяли, сушили и укладывали хлеб в закрома.⁴³ Удобрение полей, заготовка дров, уход за лошадьми и т. п. производились обычно совместными усилиями. После уборки хлеба у парней работы было мало,⁴⁴ и они охотно уходили в отходники.

Девушки и молодницы были основной рабочей силой в жатве, уборке овощей, в бранье и всей последующей обработке льна, осенней стрижке овец и т. д.⁴⁵ На Мезени женщины занимались веянием зерна (очищение от соломы и мусора) в решетках-*полотухах* из березовой коры: их либо подвешивали в воротах на гумне — на ветру, либо трясли в руках.⁴⁶ В отличие от парней у девушек после уборки хлеба работы было много: сбор овощей, стрижка овец, льноводческие процессы, которые производились ими наряду и наравне с женщинами. Девушки и женщины занимались также с осени до весны тканьем, вязаньем, шитьем одежды, вышивкой. На женщин и девушек падала основная забота о домашнем скоте: полностью в осенне-зимний (стойловый) период и совместно с пастухом (там, где его держали) — в весенне-летний период. Если скот пасся далеко и без пастуха, женщины и девушки жили в избах на пастбище.⁴⁷

Молодежь обоего пола, как известно, приглашалась в первую очередь на все виды общественной помощи — прополку, жатву, косьбу, заготовку овощей. Девочек и парней повсеместно приглашали на разные домашние работы типа *печебитье* (установка печи), *избомытье* или *большемытье*. Участвуя в различных полевых работах, женщины получали соответствующие им хозяйственные названия, указывающие на специфику их труда: *жнея*, *грабей/гребей* (гребущая сено),⁴⁸ *мётница* (при мятье льна),⁴⁹ *гуменница* (присматривающая за молотильным сараем или овином).⁵⁰

В семье женщины во время полевых работ подчинялись большаку, в домашнем хозяйстве женскими работами распоряжалась большуха, которая и сама, как правило, участвовала во всех работах, помимо того, что в ее руках находились *квашня* (печенье хлеба) истряпня. Большуха держалась за свою власть гораздо крепче, чем мужчина-большак: почти не бывало случаев, чтобы свекровь, например, добровольно уступала *большину* (власть. — Т. Б.) невестке.⁵¹

* * *

Известно, что так называемые «трудовые обряды» выполнялись не только одновременно с реальной хозяйственной деятельностью, но и отдельно от нее, предшествуя ей или подводя ей итог. Без них в народном со-

знании было немыслимо никакое трудовое действо и тем более — его успешная реализация. Весь календарный цикл был пронизан обрядами, так или иначе направленными на обеспечение нормального хода хозяйственного воспроизводства, но они никогда не были чисто трудовыми, так как, по архаичным представлениям, любое нормальное воспроизводство зависело в первую очередь от ненарушаемости ритмического единства космоса и социума, а это требовало постоянного внимания к религиозно-магической стороне жизни. Поэтому понятие «трудовые обряды» мы включаем в «космический» контекст, не ограничивая их утилитарно-практическим значением, как это обычно происходит в исследованиях, придерживающихся «трудовой» концепции В. И. Чичерова.

Анализ трудовых обрядовых функций мы начинаем с весенне-летнего периода, где они образуют неразрывное единство с трудовым процессом и дают наиболее четкое представление о его половозрастной дифференциации. Несколько слов следует сказать о русском календаре основных сельскохозяйственных работ. Он имел значительные региональные различия в силу широтных климатических и природно-географических особенностей, традиционных систем землепользования и землевладения, различий в зерновых культурах, травосеянии и т. д. Весьма заметны поэтому локальные различия в сроках вспашки, посева и уборки хлебов, молотбы, вывоза навоза, ремонта инвентаря и других работ. Община не только следила за сохранностью основного земельного фонда, но и за календарем всех земледельческих работ: все должны были соблюдать установленные сроки пахоты, сева и т. д. Региональные и локальные особенности обрядовых трудовых функций находились в зависимости от сезонно-аграрного календаря, т. е. практического опыта, но наряду с этим сохранялись народные представления о максимально благоприятном времени свершения тех или иных работ и средствах символической помощи. С такими представлениями связаны, в частности, обычаи выгонять скот на «первую траву» в Егорьев день независимо от природно-климатической конкретной ситуации, гадания о сроках лучшего сева⁵² и т. п.

2. Мужские обрядовые функции: земледельце, охрана общественного благополучия

Общерусской (и восточнославянской) традицией предстает символическая и м и т а ц и я всех главных полевых работ, которая в исследуемое время проводилась, как правило, всеми взрослыми членами семьи. В ряде северных местностей, например, этот обычай был приурочен к страстной неделе (чистый четверг): мужчины (и женщины) выходили перед восходом солнца на улицу и изображали пахоту, бороньбу, молотьбу, косьбу и т. д., иногда просто потряхивая орудиями, иногда разыгрывая сцены полевых работ в доме.⁵³ Подобные сцены у русских разыгрывались также ряжеными на святках или на масленице.⁵⁴ Символические семейные *заборанивание*, *запашка/заориванье* и *засев* производились и в поле непосредственно перед настоящими работами. Они обычно совершались тайно (вечером, ночью); запахивалось или засевалось две-четыре полосы. В некоторых среднерусских областях первая весенняя пахота — *метка* — производилась сохой (без бороны) продольными полосами: после первой полосы-борозды пахарь делал передышку, съедал просфору и через некоторое время продолжал работу⁵⁵ (символическая имитация сливалась с настоящей пахотой). На Смоленщине пахарь в конце поля делал «магическую петлю».⁵⁶ Есть некоторые основания предполагать в семейных запашках и засевах (а также заканчивании сева и т. п.) не только обрядовую символику, но и пережитки захватных способов владения землей, когда подобные акты являлись знаком земельной собственности. Захватное владение предполагало соперничество, а потому производилось тайно и всеми способами магической защиты в совокупности.⁵⁷

Возможно, с этими пережитками была связана и традиция выбора общинного засевальщика, существовавшая в России практически повсеместно. Выбор засевальщика — голосованием или жеребьевкой — происходил на общем сходе взрослых мужчин, за исключением больных и бобылей. Не выбирали в засевальщики и стариков, «чей черед вышел» (хотя они и присутствовали на сходе). В вытянувшем жребий (выбранном) видели проявление «милости божьей», он принимался «счастливым на веру»; бывало, что эту функцию выполнял священник («божий человек»)⁵⁸. Роль засевальщика мог исполнять

один и тот же человек каждый год, слывший «легким на руку» или происходивший из семейства, считавшегося самым дружным, благополучным, удачливым; в таком случае это право переходило по наследству.⁵⁹ В Тверской губ. запахивать, засевать и выгонять скот за деревню ежегодно выбирался один человек в селе.⁶⁰ Эта традиция отразилась в фольклоре. Приведем смоленскую весеннюю обходную песню, содержание которой имеет аналогии и в других русских песнях:

Сидят мужичьё, мужи честные,
Они радют раду добрую...
«А хто ж у нас щасливый муж,
Щасливый муж, хозяинушка?
И он жа у нас на за па ш и ч к а х,
И он у нас на за се в ы ч к а х»⁶¹

(разрядка наша. — Т. Б.).

В большинстве случаев символический засев (по А. Б. Зерновой, «парадный засев») в поле не был отделен от настоящего сева значительным временем: он обычно производился накануне его, в полнолуние, в один из «легких» дней, либо к вечеру (поскольку после него нельзя было делать никакой другой работы), либо рано утром (и тогда за ним следовал праздничный обед). Если же засев непосредственно предшествовал севу, то общинный засевальщик разбрасывал несколько пригоршней, после чего на своих полях начинали сеять представители всех семейств. В отдельных районах сохранились воспоминания об одновременном засеве всеми семейными севцами, без общего выборного севца.⁶²

Выбор семейного севца также происходил путем жеребьевки, имевшей обязательную связь с обрядовым печением/хлебом, изготовлявшимся в какой-либо из ритуально значимых дней — 9 марта (40 мучеников), средину великого поста, чистый четверг; иногда этим печением была просфора.⁶³ Жребий в виде крестика из лучинки, конопляного семени, монеты и т. п. запекали в «жаворонки», «кулички», «кресты»; член семьи (мужчина), который обнаруживал жребий в своей доле, становился севцом независимо от возраста — от ребенка до старика; правда, ребенок или старик были чаще символическими засевальщиками, т. е. разбрасывали первые пригоршни (тогда же выбирались и семейные жнеи — см. § 3).⁶⁴

Подчеркнем еще раз, что запашка и засев носили в исследуемое время обрядовый, символический характер: по различным приметам, связанным с ними, судили об успехе всех последующих работ. Единовременное засеивание семьями во главе с общинным засеивальщиком — явление, возможно, позднего времени (поскольку в отдельных областях эта традиция отсутствовала), но сочетание коллективных и индивидуальных обрядовых функций в этом процессе прослеживается также и на уровне семейного коллектива у всех восточных славян: засеивал один, а сеяли все взрослые мужчины. При этом действовала система различных примет, запретов и правил, например не давать взаймы семян перед посевом, не сеять, если в селе есть покойник, не сеять одновременно на соседних полосах (у одного не взойдет), не сеять новыми и старыми семенами сразу или семенами со старого поля.⁶⁵

Символика обрядовых функций мужчин при обработке земли и севе сохраняет следы мифологического представления об этих занятиях как о «половом акте и оплодотворении» земли (аналогично представлениям других народов мира). В бороньбе и пахоте еще было возможно участие обоих полов: мужчины, парни (в бороньбе — и подростки), женщины и девушки. Конечно, все это имело и социально-экономическую подоплеку: эти трудоемкие работы требовали участия всей семьи, а боронование имело двойное назначение — дополнительное к пахоте и самостоятельное при заделке семян. Однако совмещение (или возможность замены) половозрастных функций имело также и обрядовую обусловленность. В бороновании (а также и в пахоте) обрядовые функции мужчин и женщин не повторяли, а дополняли друг друга, что особенно четко проступает в характере вербальной части обрядов: первые произносили просительные молитвы (к богу), вторые — заговоры и заклинания. Взаимодополняемость мужских и женских обрядовых функций в бороньбе и пахоте отразилась также и в символике орудий (бороны и сохи) при использовании их в различных обрядовых ситуациях в течение года и в приписывании им «мужских» и «женских» частей.

Боронование и пахота в известной степени противостояли севу: последний мыслился и с к л ю ч и т е л ь н о мужским делом, а участие в нем женщин, даже в случае жизненной необходимости, все равно рассматривалось

в народе как «грех». Приведем два крестьянских мужских высказывания на этот счет, северного и южного происхождения: «С землей работать не ее (бабы. — Т. Б.) дело. Землю только поганит... Ей вот только жать да косить»; «Самим Господом положено, чтобы сеял мужик, потому бабе сеять грех (разрядка наша. — Т. Б.)». ⁶⁶

Символика сева как «оплодотворения» не всегда явна при посеве зерновых (возможно, это было связано с представлением о различиях в «половой» природе отдельных растительных культур), сеяние которых иногда производилось дифференцированно — мужчинами или женщинами, и всегда открыта — при посеве льна и конопли (в них преобладало «женское начало»: лен — «женская» культура в целом, у конопли оплодотворенные стебли — «женские»). Так, при посеве зерновых символику можно усмотреть во всем комплексе обрядовых действий: необходимость сеять босым, нести зерно в незавязанном мешке или старых штанах, будучи при этом без пояса, ⁶⁷ класть яйца в зерно или в штаны сеятеля, крошить их во время посева или зарывать в землю (все это не исключало и символику другого рода, например «кормление» земли). Посев льна и конопли в каждом действии выглядел совершенно недвусмысленно: семена несли в *замашных* штанах (*замашка* — «мужские» стебли конопли и ткань из этих стеблей), перекинутых через плечо или подвешенных на шесте, ⁶⁸ посев производился без штанов или в обнаженном виде, ⁶⁹ или мужик в таком виде объезжал конопляное поле на лошади. ⁷⁰ На Брянщине при посеве льна хозяин надевал женский фартук. ⁷¹

Высший мифолого-религиозный смысл и значение мужских обрядовых функций при севе сосредоточены, на наш взгляд, в словесных приговорах, произносимых при начале этих работ, так как сам посев производился молча (или с потаенной молитвой). В исследуемое время эти приговоры сводились в основном к христианской формуле типа: «Благослови/зароди, Господи» или молитве «Отче наш» (характерно для всех восточных славян). Данные о пространных текстах не столь многочисленны. Приведем полностью приговоры из нескольких верхневолжских губерний.

- а) Народи, Господи, с полосьмины три осьмины,
Народи, Господи, на птиц небесных,

На всю нищу братию,
И на всех православных

(разрядка здесь и далее наша. — Т. Б.).⁷²

- б) Пошли, Господи, милость свою
На всякую долю,
На нищую долю,
На птиц небесных,
На свое семейство.⁷³
- в) Пошли, Господи, в поле хлебá,
На дворе живота,
На всех голодающих,
На воров, на немощных, на скот.⁷⁴

Дополним эти тексты близкими, но более короткими приговорами из других русских и восточнославянских областей: «Дай, бог, на всякую долю — мне и птицам» (Сибирь);⁷⁵ «Роди, боже, на всякого долю — и бідного, и богатого» (Украина);⁷⁶ «Дай же, боже, каб на лето урадзило» (Белоруссия).⁷⁷

И развернутые, и короткие приговоры обращены к «господу», т. е. к моно-божеству, и выражены в христианской форме, но считать их только христианскими по происхождению нельзя, хотя бы памятуя о том, что в языческо-христианском синкретизме народных верований основная идея всегда была архаична независимо от формы. Сопоставим поздние тексты с древнейшей дошедшей до нас предпосевной молитвой славян (скорее всего, восточных), содержащейся в арабском источнике конца IX—начала X в. (Ибн-Русте и Гардизи): «Кладут просеянные зерна в ковш, поднимают его к небу и говорят: Господи, ты, который снабжал нас пищей, снабди нас ею и теперь в полной мере (в изобилии)». ⁷⁸ Перед нами — языческая молитва по сути, и за обращением славянина-язычника к «господу» стоит, видимо, обращение к одному богу — творцу молний, выделявшемуся в древнейшей славянской религии, согласно сведению Прокопия, уже в VI в.⁷⁹

Основной смысл славянской молитвы «об изобилии» (хлеба) сохраняется во всех поздних текстах, что косвенным образом говорит об архаичности и важности мужской функции сеяния и ее связи с главной сакральной силой. Обратим внимание на раскрытие темы «изобилия» в поздних словесных формулах: просьба о даровании хлеба/пищи не только всем людям (по социальной шкале — богатым, бедным, нищим, ворам), но также

птицам (и скоту). Влияние христианства здесь очевидно,⁸⁰ но вполне допустимо также увидеть в этом следы мифологических представлений о птицах, судя по верованиям и обрядам, весьма многозначных. Во-первых, птицы выступают в качестве не просто «вестников», но непосредственных участников — «носителей» времен года: они либо сами «отмыкают весну» и «приносят ее из-за моря», либо «просят ключи у бога»; они же «уносят за море зиму/осень» (см. веснянки). Кормление птиц, «принесших весну», составляло важнейшую часть весенних обрядов (см. ниже, § 3). Во-вторых, птицы олицетворяют души умерших предков, прокормление которых также входило в заботу людей в течение круглого года (единство мира живых и мертвых). Идея в целом прокормления находила продолжение в ритуале общинных праздников, когда происходило не только первоочередное кормление нищих, богомольцев, но и разбрасывание пищи на полях — для птиц.⁸¹

После посева в некоторых районах мужчины наряду с женщинами (обычно в составе семьи) принимали участие в хождении по полям, иногда — в катаниях по ниве, в ритуальных трапезах. В Вятской губ. после папши и посева яровых в деревне устраивались *ссылки*: со всех жителей собирались мука, масло и за день готовилась еда. Ссыпались 30—40 человек; если деревня была маленькой, сходилось две-три деревни в одну избу. В почетном углу садились старейший, уважаемый член общества, староста, мужики «красной стороны деревни». На божнице зажигали свечу и ставили рядом с ней тарелку каши.⁸²

Специфически мужскими были обряды при насаживании овина. Сведения об овинных обрядах были в свое время обобщены С. В. Максимовым, видевшим в овиннике одного из «домашних духов».⁸³ М. М. Громыко расширила сакральное значение овинника, связав его со стихией огня (солнца).⁸⁴ Словесные обращения к овиннику (или овину) сопровождали начало укладки снопов в овин и окончание просушивания; первые выражались в форме молитв-приговоров о благополучном просушивании хлеба,⁸⁵ вторые — в форме благодарности — произносились при ритуальной трапезе, устраиваемой по окончании работы и носившей специальные названия; например, в Вологодской губ. — *кружок*,⁸⁶ в Костромской, Новгородской губ. и Сибири — *овинные именины*,⁸⁷ в Орловской губ. — *кормление овина*,⁸⁸ во Владимирской

губ. — *овин-имениник*,⁸⁹ в Калужской губ. — *поминовные риги*⁹⁰ и т. д. В этой ритуальной трапезе, как правило, участвовала только мужская часть семьи (включая детей и стариков), что указывает на мифологический смысл акта: жертвенное кормление мужчинами огня-солнца в благодарность за урожай и его сохранность. Есть свидетельства, что разжиганием огня в овине занимались опытные мужчины или старики, так как это требовало особого искусства; бывали случаи, что хозяин изображал «овинника»: в Московской губ. во время «молебна по овинам» на святой неделе он залезал в подпол и оттуда отвечал священнику на троекратный возглас «Христос воскрес!».⁹¹

Важнейшие мужские обряды в процессе земледельческих работ относились, таким образом, к посеву зерновых и льно-конопляных культур и к окончанию обработки первых, т. е. оформляли обеспечение хлебом во всех его видах — ярового, озимого, овса, гречихи и т. п. Эта роль заключалась, как можно понять из общей ситуации и обрядового контекста, в установлении связи с сакральными силами, от которых зависел урожай, — в первую очередь со стихией солнца/огня. Известно, что персонафикации этой стихии в позднем христианском пантеоне были представлены рядом святых и в нем главные места занимали Илья и Егорий. Преобладающее значение Ильи отразилось в обряде «завивания бороды» (сенокосного и жатвенного): его образ встречается чаще всех других.

Формы и содержание мужских обрядовых функций в земледелии свидетельствуют, что ритуальная связь мужчин с сакральными силами высшего ранга осуществлялась посредством молитвенного (призывного) обращения, результатом которого как бы являлся «договор», обеспечивающий прокормление человеческого и животного мира. Установление этого договора при посеве, благодарность за урожай и надежда на дальнейшую поддержку (на следующий год) выражались в вербальной и действенной формах.

Важная роль мужских функций и их специфика в аграрных обрядах всеобщего благополучия ярко проявляются в таких общественных мероприятиях, имевших не только аграрный смысл, как прекращение или профилактика эпидемий и эпизоотий, а также обетная благодарность за избавление от стихийных бедствий — засухи, пожара, градобитья и т. п. В этих слу-

чаях происходили коллективные обряды мужчин и женщин, резко различавшиеся между собой.

Одной из главных мужских функций этого рода являлось добывание («вытирание») трением огня, носившего названия *живой, новый, деревянный*. В ряде северных, верхневолжских и южных районов России вытирание живого огня сочеталось с вырыванием *земляных ворот*: «мужики во время падежа жгут кости всех палых животных, потушив огонь в селе»; «был способ вырывать земляные ворота (в месте, где кто-либо когда-то зарыл палых коров) и прогонять скотину по этому коридору».⁹² Судя по воспоминаниям, записанным в XIX в., вытирание живого огня производилось ранее тайно, но уже в то время это таинство соблюдалось далеко не везде: на добывании присутствовала нередко вся деревня и даже активно помогала в сборе горючего материала, а в процессе вытирания участвовали не только взрослые мужчины и парни, но и подростки и старики. В ряде местностей огонь даже не вытирали, а зажигали обыкновенным образом (спичками) или добывали при помощи ручного токарного станка, но население скептически считало, что такой огонь «не имел силы».⁹³ В вырывании земляных ворот принимала участие вся община.⁹⁴ Представление о значении мужских обрядовых действий с огнем будет неполным, если мы не добавим к ним функцию вытирания живого огня для возжигания его в избах и печах после погашения его в некоторые ритуальные дни весной (благовещенье, предпасхальные дни) и для обновления осенью, а также на первой девичьей посиделке. Эта мужская функция была обычна для двух дней равноденствия — весеннего и осеннего (21 марта и 21 сентября).

Сугубо мужскими были обряды «обетных благодарностей» в виде изготовления обыденных крестов, строительства часовен или обыденных храмов, за христианскими формами которых просматривается традиция постройки святилищ в языческую пору.⁹⁵

Важнейшую роль играли коллективные мужские обходы дворов, предшествующие основным аграрным занятиям — земледелию и скотоводству. Мужские обходы (как и обходы других половозрастных групп) происходили весной и зимой; зимние обходы были стабильны, зафиксированы практически повсеместно в России, а весенние происходили «по случаю/обету» и т. п. В не-

которых местностях верхневолжского бассейна в XIX—начале XX в. существовала уже вымирающая традиция так называемых «егорьевских» обходов. Более постоянными были весенние обходы в областях русско-белорусского пограничья — волочешников или лалынщиков/волынщиков. На обходах необходимо остановиться, дабы полнее уяснить смысл обрядовых мужских функций в целом и обходов в частности.

Волочешные обходы привлекли внимание фольклористов и этнографов еще в прошлом веке; они изучались и изучаются как самостоятельное явление и в совокупности с зимними обходами, получая различную интерпретацию. Н. М. Никольский полагал, что в основе волочешного обряда лежал полевой обход, постепенно впитавший многие другие весенне-летние обходы.⁹⁶ Это утверждение не лишено оснований, тем более что полевые обходы характерны для славянской аграрной обрядности вообще (особенно они развиты у южных славян); у восточных славян они приняли позднюю форму крестных ходов и молебнов на полях. Тесным образом были связаны с полевыми обходами некоторые летние общинные праздники, получившие в севернорусских и верхневолжских областях название *мльба*⁹⁷ (см. гл. III, § 2).

Советские исследователи обычно рассматривают волочешный обход наряду с зимними на основании общего структурного элемента — колядования. Большинство исследователей начиная с Д. К. Зеленина так или иначе связывали любую форму восточнославянского колядования с культом предков-опекунов. К выводу о символическом тождестве всех колядовщиков с предками пришла Л. Н. Виноградова, в работе которой содержится достаточно полная сводка всех имеющихся интерпретаций колядного обхода и мнений о его происхождении.⁹⁸ Мы ничего не имеем против утверждения о связи культа предков с обходными обрядами, поскольку верования русских (восточных славян) в единство мира живых и умерших обусловили всеобщую пронизанность поминальными мотивами всех видов обрядности, естественно, сильнее звучащих в календарных циклах, связанных с темой «умирания и воскресания». Однако отождествление колядников с духами предков вызывает у нас серьезные возражения.⁹⁹ Вместе с тем серьезного внимания заслуживают предположения о связи обходов с переходными обрядами, о которой свидетельствует половозрастной со-

став обходных групп.¹⁰⁰ И ответ на вопрос В. Я. Проппа «кто же их уполномочил выступать в этой роли?» («вершителей судеб». — Т. Б.) следует искать именно в этой связи, тем более что и сами колядовщики смотрели на свое занятие как на «религиозную обязанность».¹⁰¹

Для того чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, надо принять за исходное особый ритуальный статус обходчиков — живых людей, отличающихся от остального коллектива «высшими полномочиями» сакрального характера. Эти полномочия достаточно ясно выражены в волочечной формуле типа «нас Господь послал» и в содержании волочечных (о колядных — далее) песен, как бы задающих программу (расписание) сельскохозяйственных работ и человеческой жизнедеятельности «свыше» и сообщающих о возможности ее сверхблагополучной реализации с помощью «божественных сил». Смеем утверждать, что волочечный обряд — не акт простого магического (заклинательного) воздействия, предполагающий непосредственное обращение человека к духам (или «божествам») с выговариванием себе благ (такого обращения и нет в песнях), а миссия сообщения «высшей воли», о которой они узнали тайным и чудесным образом. Такое «знание» могли получить люди, прошедшие специальный обряд посвящения.

В восточнославянской среде были распространены легенды о хождении по селам (полям) христианских святых (обычно в них доминировал образ Христа с популярным в данной традиции святым помощником — Петром, Николаем, Егорием, Ильей); эти легенды возникли под влиянием апокрифов «Христос плугом орал» и «Апостольские обходы». Святые помогали бедным, истинно верующим и трудящимся в поте лица своего (пахали и сеяли за них), наказывали несправедливых, нерадивых и жадных. Несомненно, что легенды об обходах святых воздействовали на календарные обходы, усиливая в них христианскую сторону (святые покровители, церковные праздники, припевы типа «Христос воскрес» и др.). На этом фоне обходчики как бы исполняют роль «пославших их» святых покровителей, за христианскими образами которых стоят высшие сакральные силы с преобладанием светлого начала.

Сакральное знание волочечников касалось всех основных аграрных занятий (земледелие, скотоводство,

пчеловодство) и жизненной сферы (дом, семья, дети, брак), отчего в волочебном обходе ритуальная функция мужчин предстает универсальной. Универсальный смысл весеннего обхода не мог не отразиться, на наш взгляд, на его названии — «волочебный», толковавшемся различно. Мы склоняемся к символическому значению слова «волочить» = боронить: обход совершал символическое очерчивание «своей» территории (земли) и «заборанивание» (запахивание) села, т. е. коллектива общины, от воздействия враждебных сил.¹⁰² Другие названия обходчиков того же типа — «волынщики» и «лалынщики» — требуют дополнительного исследования, но, скорее всего, они содержали тот же смысл, семантически выраженный через сакральную функцию звука — либо специфического инструмента (волынка), либо голоса (припев-восклицание *лалынь*).¹⁰³

К мужским обходам относятся еще два верхневолжских весенних обхода — егорьевский и вьюнишний, оба они носили в народе название «окликаний». Егорьевский обход генетически восходит к циклу весенних обрядов, у восточных славян (главным образом у белорусов и украинцев) приуроченных ко дню Егорья и сливающихся с пасхой, а у южных славян и поглощающих ее.¹⁰⁴ Специального обобщения и исследования восточнославянских (или русских) мужских обрядов «егорьевского» круга (весеннего и осеннего периодов) не производилось — они обычно описываются или рассматриваются только в весеннем варианте и в потоке всей обрядности.¹⁰⁵ Ритуальная роль мужских групп в этом цикле весьма значительна: обходы волочебников, в песнях которых образ Егорья—Юрия занимает почетное, если не главное место, обряды начала полевых работ, подготовки скота к пастбищному периоду и др. Егорьевское окликание даже в поздней традиции не обходилось без участия взрослых мужчин, которое, по воспоминаниям, в прошлом было преобладающим (если не исключительным).¹⁰⁶ Особая и ведущая ритуальная роль взрослой мужской группы выявлена при исследовании вьюнишного обхода: эта роль состояла в утверждении молодых «на миру, в качестве членов данного общества в их новом социальном статусе».¹⁰⁷ Для вьюнишных песен, так же как для волочебных (обходных), характерны эпический строй и сходные сюжетные образы. Территориальная (Поволжье) и временная (весна) бли-

зость егорьевского и въюнишного окликаний наталкивает на мысль о возможной их принадлежности к одному типу весенних мужских обходов. Углубленное исследование покажет, были ли восточнославянские мужские обходы функционально дифференцированы, как эти два, или более характерным являлся универсальный обход типа волочебного. Пока что можно говорить об этнически-региональных различиях в эволюции обрядовой системы.

Святочные мужские обходы у русских были не столь выразительны и структурно оформлены, как волочебные, но зато они бытовали повсеместно. Главные отличия святочного мужского обхода от обходов других половозрастных групп заключались в песенном репертуаре. Во-первых, их песни, как правило, отличались развернутым сюжетом;¹⁰⁸ во-вторых, рождественские сюжеты содержали мотивы общественного благополучия, аналогичные волочебным: благопожелания дому-семье, предстоящим бракам и новым молодым семьям; в-третьих, мужским песням святочного круга был присущ эпический стиль, свойственный и волочебным песням.¹⁰⁹ Таким образом, ритуальные функции мужчин в волочебном и рождественском обходах были идентичны и состояли в утверждении статуса общины и обеспечении ее нормальной жизнедеятельности.

В отличие от России на Украине и в Белоруссии святочный обход под названием «коляда», «колядование» был преимущественно (или исключительно) мужским, с четкой структурной групповой организацией, ролевой иерархичностью, постоянством сюжетного состава.¹¹⁰

Несколько слов следует сказать об обрядовых мужских функциях скотоводческого круга. В поздней традиции эти функции распределялись между пастухом и отдельными семействами, при этом женщина занималась крупным и мелким рогатым скотом и птицей, мужчина — лошадьми. Пастушество было развито практически во всех русских областях, за исключением отдельных лесных районов, где сохранялись древние формы свободного и полусвободного выпаса. Рассмотрение пастушеских функций и обрядов семейного коллектива не входит в наши задачи; перечислим практические и ритуальные обязанности мужчин в общинном скотоводстве. Во-первых, мужчинами производился подсчет скота и вырезание общинных бирок (иногда эту функцию выполнял пастух, производя подворную запись на палке); бывало, что

каждая улица имела свою бирку со знаком улицы. В этом социальном знаке был заложен как размер оплаты пастуху, так и символическая плата пастуха сверхъестественным силам (например, лешему) за охрану скота. Размер любой оплаты зависел от пола и возраста скота.¹¹¹ Во-вторых, мужчины руководили выгораживанием пастбища и обрядом первого выгона скота, нередко исполняли и обряд обхода. И, в-третьих, мужчины организовывали празднества скотоводческого круга — конные ристалища, омовения лошадей (день Флора и Лавра), убийство и съедение жертвенного животного (см. гл. III).

Итак, выделяются две основные обрядовые функции мужчин, имевшие жизненно важное для всего коллектива значение. Обе они имели универсальный характер, включая и все трудовые заботы. Первая функция принадлежала особой ритуальной группе, получившей и общавшей коллективу особое знание. Этому знанию приписывалась высшая действенная сила, и недаром его сообщение имело эпическую форму вещания, т. е.шло как бы «сверху вниз». Вторая функция требовалась в особых, угрожающих ситуациях (неурожай, мор, стихийные бедствия); она исполнялась всеми взрослыми мужчинами (а иногда и всей мужской частью села) и вербально выражалась в молитвенно-заклинательной форме обращения «снизу вверх». Пока невозможно сказать, насколько древней была коллективность сакрального знания и соответствующего ритуального поведения; возможно, когда-то оно было привилегией избранных. Какие-то признаки «жречества» видятся нам в сочетании коллективных и индивидуальных обрядовых функций в позднее время: в засевах (общинный засевавший и индивидуальные засевавшие с приговорами), в структуре обходного обряда (руководитель—группа) и манере пения (сольный запев и хоровой припев обходных песен) и т. д. Стихийность и неоформленность славянской языческой обрядовой системы, ее полиморфизм, усиленный христианством, не позволяют провести четкое разграничение обрядовых функций и других форм коллективного и индивидуального поведения; поздний материал во всяком случае показывает, что сосуществовало и то и другое. Нам было важно показать, что коллективные обрядовые функции играли чрезвычайно важную и особую роль в земледельческой общине и были связаны с сакральной силой верхнего ранга.

это отнюдь не снимает ни сложности самой проблемы, ни предположения о более архаической роли женщины в обрядовом оформлении основных земледельческих процессов. В источниках и в научной литературе по аграрной обрядности в основном собраны и описаны женские обряды, что одновременно облегчило и осложнило нашу задачу, так как потребовалась систематизация огромного материала для выделения общих признаков и локальных особенностей женских обрядовых функций.

Представления о женской природе земли лежат в основе всех женских обрядов, пронизывающих всю земледельческую сферу. Их весенне-летний набор можно с известной условностью разделить соответственно двум последовательным этапам: обряды, предшествующие полевым работам; обряды, сопутствующие им.

Первая группа обрядов была связана не только со встречей весеннего времени года, пробуждением земли, природы и стимуляцией ее расцвета, но и с подготовкой человеческого коллектива к органическому взаимодействию с природными изменениями. Образно говоря, взрослые женщины руководили обрядовым поведением всего общинного коллектива в этот переходный, неопределенный для природы и человека период; эту роль мы бы назвали «организацией весны», ибо, как говорили русские крестьяне, «весна (вар.: год, небо, бог) дает урожай, а не пашня».¹¹²

Организация весны проходила в несколько этапов, в которых коллективные обряды чередовались и сочетались с индивидуальными, в значительной степени повторяемыми первыми. Последовательность этапов в целом была созвучна естественному ходу весны, но каждый из них мог содержать (в разных областях) как бы разновременные обряды, не выходявшие тем не менее из общего весеннего обрядового набора.

Первый этап начинался с призыва весны как времени года. Судя по многочисленным данным, в этих призывах принимало участие все население, кроме взрослых мужчин; несмотря на многие общие черты и единый смысл производимых обрядов, каждая половозрастная категория обладала и особой обрядовой ролью. Интенсивнее всех выступала женская часть общины — взрослые женщины (в том числе пожилые и старухи) и совершеннолетние девушки. Роль первых была значительно разнообразнее: они обучали девушек весенним песням

призыва и пели их вместе с ними (в помощь, для усиления эффекта и для «подстраховки»); изготовляли ритуальное печенье для различных функциональных надобностей участников — детей, подростков, мужчин, молодежи и т. д.

Одним из основных женских обрядов раннего весеннего периода было «кормление» весны в широком смысле — как поры года и состояния природы: земли, воды, растительного и животного мира.¹¹³ Обряды кормления по существу начинались с призыва весны, но, постепенно набирая силу (по мере прилета птиц, таяния снега, появления первых почек, зелени, вскрытия рек), выделялись в пласт самостоятельных обрядов активного кормления и стимуляции роста. В этих обрядах взрослые женщины также играли главенствующую роль. Они приготавливали ритуальную еду каждой природной стихии, поскольку последние не только различались между собой, но и смысл их кормления мог быть различен: одних кормили с просьбой исчезнуть или не вредить (например, мороз как олицетворение зимы и голода,¹¹⁴ диких зверей), других — для появления и роста (растительность, птиц). Одновременно с кормлением природы кормили друг друга, детей, скот; поедание людьми или домашним скотом ритуального хлеба (каши), предложенного вначале птицам или растительности, трапезы на воздухе — вблизи мест ритуального кормления стихий — символизировали также максимальное слияние человека с весной, землей и растительно-животным миром. Время призыва можно рассматривать одновременно как возраст отрочества весны, которую заботливо выращивают до совершеннолетия. Рубеж совершеннолетия весны связывался с пасхой, на которой повсеместно начинались гулянья на открытом воздухе и обряды под названием «встреча весны».

По народным представлениям, чистота/девственность весны (природы), подготавливающейся с наступлением совершеннолетия к браку (расцвету) аналогично подобному переходному состоянию в человеческом мире (свадьба, брак), повышала опасность воздействия «темных сил». Мотивы противостояния им были ведущими в оздоровительных, очистительных и обережных женских обрядах, которыми был наполнен ранний весенний период (пост), и достигали апогея в преддверии пасхи (чистый четверг).

С пасхи начинаются обряды второго весеннего этапа, непосредственно связанные с полевыми работами. В них в свою очередь мы выделяем обряды, имевшие отношение к мужским работам и дополнявшие мужские обрядовые функции, и обряды, сопровождавшие женские земледельческие занятия. К функциям, дополняющим мужские обряды, можно отнести изготовление ритуального печенья со жребиями для выбора семейных севцов, приготовление еды для трапезы в поле (после пахоты, бороньбы, сева), для праздничных обедов в период полевых работ и т. д., освящение в церкви зерен/семян к посеву; магическое соучастие в полевых обрядах мужчин. Известные нам данные говорят о своеобразном «обрядовом дуэте» в процессах бороньбы и пахоты; эти данные пока немногочисленны, но достаточно выразительны и архаичны по форме. Смысл совмещения мужских и женских обрядовых функций восходил, на наш взгляд, к мифологическому представлению о пахотно-посевном цикле как акте зачатия. Напомним, что женские функции при этом не дублировали, а дополняли мужские. Так, в Тулуновском у. Западной Сибири еще в начале XX в. муж вывозил в поле на бороне жену, которая сидела на ней *космачом* (т. е. распустив волосы) и читала заговор.¹¹⁵ Известны обычаи, когда женщина, впрягшись в соху, проводила запашную полосу;¹¹⁶ женщины произносили заговоры (и производили некоторые действия) перед ответственными полевыми работами мужчин и т. п. С. В. Максимов художественно описал участие женщины в мужских работах, говорящее об их подспудной главной роли: «Припомнилось (мужику. — Т. Б.), что молились бабы морозу в великий четверг, чтобы не бил он овса»; «мелькнет надежда: взойдет хлеб — пошлю бабу повалиться в жниве, пусть-де отдаст ей силу на пест, на молотило, на кривое веретено»; «бабы ... учили отобрать сотню зерен, учили отобранные эти зерна положить между мокрыми тряпками и держать в теплой избе»; «все соблюло, что заповедано».¹¹⁷

После посева (и посадки овощей) весна вступала в пору наивысшего расцвета, а состояние земли мыслилось как «оплодотворенное». Сообразно с этими представлениями следует рассматривать женские функции этого периода, по формам во многом сходные с предшествующими. Смысл производимых в это время обрядов сводился к стимуляции роста плода земли и охраны его

от всевозможных неблагоприятных воздействий. Созревание урожая (в широком значении — хлеба, овощей, льна, конопли) включалось в картину всеобщего произрастания, цветения и плодоношения, и женские обряды воссоздавали символические ситуации с вадьбы (брака), беременности и родов (нивы, растительности) по мере роста, созревания и снятия хлебов.

В этом свете прежде всего осмысляются такие широко известные обрядовые формы, как хождение по полям с «поздравлением нивы», «слушанием ее» (как растет плод), совместными с ней трапезами, катанием по ниве. Катание по ниве — действие, проходящее красной нитью в период созревания и заканчивавшееся с уборкой последнего снопа; в различные этапы по ниве (траве) катались женщины, девушки, молодежь и даже мужчины (группами и в одиночку), но смысл их катания был различен. В период весеннего расцвета и созревания урожая женское катание по полям символизировало максимальное слияние с природой/землей и стимуляцию успешного развития происходящих с ней процессов, отдачу земле своей силы и получение таковой же от нее. Этот общий смысл включал поздние рациональные толкования катания женщинами, например: чтоб спина не болела, чтоб быть здоровой и т. п. В одном из северных заговоров от спинной боли эта связь нивы с женщиной видна особенно отчетливо: «Жниво ты мое, жниво, как ты росло, колосилось, не боялось ты солнца горячего, также и моя спина не боялась бы солнышка горячего и дождичка проливного». ¹¹⁸ Время колошения ржи считалось благотворным для человеческих родов: «ржица-матушка колосилась, // во ржи свинушка поросилась, // семьдесят поросят»; ¹¹⁹ в это время в поля ходили кататься молодухи и беременные женщины.

Ведущая роль женщин в обрядах беременности и вынашивания плода нивы является совершенно естественной и соответствующей таковым же их функциям в семейно-брачных отношениях человеческого коллектива. Поэтому вывод В. К. Соколовой о том, что «делать все, что полагалось для дальнейшего роста всходов, должны были сами хозяева (т. е. мужчины. — Т. Б.), а исполнение этих обрядов женщинами и девушками — свидетельство угасания традиции», обоснователен. ¹²⁰

В течение июня—июля, исключая некоторые неблагоприятные дни, женщины занимались сажанием овощей

(«если посадит овощи мужик, то они зацветут, но не дадут плода»¹²¹), а также пололи лен, гряды и т. п. Обрядовое поведение при посадке овощей напоминало мужское при посеве льна/конопли: женщины раздевались, садились на грядки с приговорами, обегали их голыми, с распущенными волосами и проч. Прополка полей (льна) сопровождалась трапезами, кормлением земли яйцами, творогом, обрядами стимуляции роста (подкидыванием вверх яиц, ложек) и заговорами.

На период от посева до колошения хлеба или льна приходились женские специфические сборища — *ссыпчины*, *братчины*, обычно они приурочивались к неделе жен-мироносиц. «В воскресенье... устраивается женская шипшина. Девушки не допускаются. В основе — молитва и пожелание хорошего урожая льна. Распорядок определенный; хозяйка дома варит пиво в пасху. В старину женщины сбрасывали головные уборы и плясали простоволосые. Принимали участие все женщины; в описываемое время — только определенная часть села»;¹²² «Бабьи» братчины или ссыпчины в Нижегородской губ. устраивались по возрастам (по 10 человек), но все компании ходили друг к другу;¹²³ такой же характер носили женские сборища в Московской,¹²⁴ Костромской,¹²⁵ Курской, Калужской и Орловской губерниях.¹²⁶ Отличительной чертой этих собраний были непременно земледельческий состав пищи — в первую очередь различные каши, которые варились из незрелой ржи,¹²⁷ и хмельные напитки. Женщины либо объединялись в несколько братчин по возрастам, либо в одну, независимо от возраста.¹²⁸ Все это свидетельствует об архаичности сборищ, происходивших соответственно этапам созревания урожая и носивших ритуальный характер женской стимуляции процессов всеобщего произрастания. Как правило, эти сборища не назывались «праздник» (даже если приходились на воскресенье), а имели особые названия. Только в севернорусской зоне земледельческие ссыпчины с изготовлением многопудовых хлебов (сыра), как и мужские с «жертвоприношениями», стали частью больших общинных праздников (см. гл. III, § 2).

Жатве, как пахоте и севу, предшествовал символический *зажин*, исполнительница которого в семейном коллективе обычно выбиралась тем же способом, что и засевальщик. Общинной зажинальщицей должна была быть женщина здоровая, опытная, пользующаяся уважением

и слышная честной: часто ею становилась старая дева, вдова, «легкая на руку», или почтенная мать семейства; зажинальщица также не должна была «носить временной» (т. е. иметь регулы) и спать с мужем. Обращает внимание сходство этих требований с теми, которые предъявлялись к повитухам. В некоторых северных и центральных районах общинная зажинальщица избиралась на специальном женском «сходе для зажину» или на общем сходе, избирающем также и севца.¹²⁹ Зажин старались не производить в праздник;¹³⁰ укладывали 3—5 снопов крестом, чтобы избежать *перезина* («колдовского» способа перевода урожая на себя).¹³¹ На следующий день начиналась жатва.

Косьба и жатва являлись самым горячим трудовым временем в земледельческом хозяйстве: недаром этот период повсеместно в России назывался «страда». Предполагаем, однако, что в этом названии, помимо его прямого смысла — мучиться при тяжелом труде, содержался и иносказательный, который мы попробуем раскрыть ниже. В большинстве этнографических и фольклористических работ принято считать, что в жатвенном цикле русских обрядами оформлялись только начало и конец работы — зажин и дожинки/отжинки, но сам процесс был сугубо трудовым, о чем якобы дополнительно свидетельствуют жатвенные (жнивные) песни, набор которых, как считают, случаен, а содержание отражает реальные заботы (тяжелый труд) или обычные — необрядовые — темы женской жизни. Следует заметить, что, несмотря на многочисленную литературу по жатвенной обрядности, она не исследовалась во всем объеме, т. е. в системе этно-лингвистических и фольклорно-этнографических данных, хотя попытки комплексного исследования в отечественной науке предпринимались.¹³²

Период жатвы совпадал с летом, которое в большинстве русских традиций называлось «межень», «межонное время», в значении переходного времени, промежутка между основными сезонами — весной и осенью. К Иванову дню (иногда к Петрову) заканчивались обряды «проводов весны», символически воспроизводящие проводы девичества на первом этапе свадебного ритуала; состояние земли-нивы в короткий период лета (от Иванова—Петрова дня до Ильи—Успенья) как бы соответствовало безвременности нивы — «молодухи».¹³³

Основной рабочей силой на жатве были девушки и

молодые женщины. Такой состав был обусловлен самой работой, требовавшей молодого, сильного организма, но имел также и ритуальный смысл: максимально благополучные роды ожидались от молодых, здоровых существ, чьи совместные с нивой усилия должны принести ожидаемый результат и в снятии урожая. Вспомним, что во Владимирской губ. молодница, родившая первым сына, называлась одинаково с жатвой — р ж а н и ц а (гл. 1, § 1). У восточных славян достаточно многочисленны обрядовые действия на поле, как бы имитирующие роды. В качестве примера приведем такой обряд из Калужской губ.: молодница (по первому году), сжав первый сноп, садилась около него, покрыв себя и сноп новым полотенцем, после чего обращалась к свекру и свекрови со словами: «Открой меня, матушка, похвали меня, батюшка»; когда свекровь ее открывала, она говорила: «Тебе, батюшка, сноп, тебе, матушка, платок» (и подавала).¹³⁴

Сам процесс жатвы символически имитирует «роды нивы», раскрывающиеся в комплексе коллективных женских функций и вербально-музыкального оформления (приговоры, молитвы, заклинания, песни). Заметим, что пение при работе серпом разрешалось только женщинам; различались песни «бороздные», «межовые», собственно «полевые». Все это безусловно имело особый ритуальный смысл, объяснение которого в полном объеме возможно лишь при тщательном исследовании большого комплексного материала.

Жатва начиналась сходными у всех восточных славян приговорами, произносимыми как отдельной жнейей, так и всем коллективом жниц, типа «благослови, боже, ниву зажать», «роди, поле, жито»; эти приговоры выступают в качестве формульных зачинов зажиночных песен. В некоторых белорусских песнях сохранились обращения к природным стихиям создать благоприятные условия для жатвы: к ветру — не дуть или раздуть непогоду, к солнцу — скорее закатиться (не печь сильно), а к месяцу — светить.¹³⁵

Идея «родов нивы» отразилась в мелодике жатвенного цикла и в манере исполнения словесных формул и песен. Известно, что для значительной части восточнославянского массива было характерно так называемое «гуканье» жатвенных песен — крик, сопровождавшийся интонационными возгласами, оханьем/уханьем. Песенному «гуканью» был тождествен коллективный крик жниц при

зажине и дожине, с обращением к солнцу, зафиксированный в севернорусских областях,¹³⁶ где песенного гуканья не было. Гуканье производилось с такой силой, что его слышали в соседних деревнях; возгласы («у!», «гу!», «эй!») могли находиться в конце, в повторах, в середине пения, шли глиссандированно вверх, или без глиссандо, сразу на определенный интервал — квинту или октаву.¹³⁷ Важность коллективного звукового выражения видна и в том, что на поле любое сольное пение было либо партией в хоре, либо частью хора: песня «переходила» от одной жнеи к другой, две жнеи всегда пели двухголосно, образовывались переключки жней и хоров, так же как и криков.¹³⁸ Многообразие коллективных зовов, возгласов, кличей, криков-обращений, направленных в открытое пространство, вверх, уже само по себе свидетельствовало о свершении важного события, имевшего природно-космическое значение.

В жатвенном пении содержались прямые указания и на характер происходящего. В мелодику песен включались интонации стога, жалоб, исполнялись плачевые попевки или причитания, при которых женщины падали на сжатый сноп;¹³⁹ на витебско-псковском пограничье часть жнивных песен называлась *ржаные сиротки*.¹⁴⁰ Эти факты, казалось бы, говорят о событии, имеющем отношение к смерти.¹⁴¹ Однако с похоронными элементами сочетаются ликующие интонации конца жатвы, например в однофразовых ритуальных напевах-формулах или словесных кличах типа «благослови, боже» и «слава богу, что жито пожали». Совмещение этих противоречивых признаков указывает на событие, амбивалентное жизни и смерти, каковым могло быть переходное состояние — свадьба/брак, роды. Тематика жатвенных песен кажется случайной только на первый взгляд или в изоляции от всего ритуально-символического контекста жатвы. Привлеченный нами песенный материал показал, что при всем разнообразии сюжетов в них можно выделить значительную группу, составляющую основу восточнославянского жатвенного фонда, подавляющая часть которой разделяется на «девичьи» и «молодичные» сюжеты с темами свадьбы и брака (см. гл. II, § 5). Таким образом, жатва как роды могла содержать в названии «страда» и символический смысл «родильных мук нивы».

Обряды дожинок (отжинок) мы рассматриваем как следующий этап, соотносимый с «родинами» — оформле-

нием родившей (последнее место на ниве и последние колосья) и ребенка (верхушки последних колосьев). Повсюду в России (и у других восточных славян) роль дожинальщиц, как правило, исполняли женщины, начинавшие жатву. Их взрослый статус и положительные качества соответствуют таковым же, предъявляемым к категории бабок-повитух. Возможно, с функцией нивы — родившей бабы (см. гл. 1, § 3) и связывается название последнего снопа во многих областях — *баба/бабка* (так же назывался и сноп льна).

Вариативность дожиночных обрядов и терминологии (региональная и локальная), их деформация не всегда позволяют вычленил все акты родин: обычно развитие одного из них поглощало другие. Так, например, соотношение оставшегося места на ниве с женским началом заметно лишь при таком сравнении: «Последним жнут овес. Когда останется несжатое место размером с женский платок, на нем вяжут бороду» (разрядка наша. — Т. В.).¹⁴² Думается, что такое северо- и средне-русское название дожиночного акта, как «каша»,¹⁴³ может быть сопоставлено с ритуальной послеродовой кашей. В последних колосьях принято видеть олицетворение «духа нивы». На наш взгляд, в обрядах с ними следует различать два последовательных акта: оставление (несжатие) самих колосьев и оформление их верхушек. Стебли колосьев на несжатом месте, скорее всего, предстают как «пуповина нивы», что объясняет противоречивый характер обрядового поведения в конце жатвы: либо та (иногда — тот), кому пришлось сжинать последние колосья, подвергается насмешкам, оскорбительному или унижительному обращению, либо, наоборот, вызывает всеобщее уважение, и считается, что ее ожидает благополучный год. Восточнославянский материал не изучен настолько, чтобы делать какие-либо основательные выводы, поэтому мы отсылаем к обрядам «последних колосьев» у народов Европы. Символика «обрезания пуповины» видится нам в обрядах бросания серпов в последние колосья, в мотивах отсекания «головы», «обрезания хвоста», в иносказательных названиях колосьев — «шея», «хвост» (у европейских народов), «коса», «борода» (у славян). Обрезание освобождало «родившегося» от нивы, и ему приписывалась способность убежать, вследствие чего у европейских народов были распространены такие табуированные формулы при этом обряде,

как *схватить/свалить/поймать* какое-либо животное (волк, козел, бык, конь, петух и т. д.).¹⁴⁴ Вещественная (атрибутивная), жестовая и образно-словесная символика обрядов последнего снопа и колосьев у всех народов сохраняла следы архаичного табуирования всего происходящего; ее устойчивость была вызвана чрезвычайной важностью этого трудового процесса для настоящей и последующей жизни, поэтому ритуальный смысл оказался глубоко запрятанным и трудно поддающимся расшифровке, тем более что и самый смысл был почти утрачен носителями.

За верхушками колосьев — «родившимся ребенком» — стоит многозначный образ, трактованный по-разному — дух хлеба, земли, нивы, солнца, огня, будущего урожая и т. п. Исходя из восточнославянского материала, мы подчеркиваем в нем прежде всего признаки мужской природы, каковы бы ни были его смысловая насыщенность, терминологическое и видовое разнообразие оформления верхушек (антропо-зооморфное, растительное, комбинированное).¹⁴⁵ Обряды и обрядовый фольклор, относящийся к «богу в жите», подчеркивают сексуальный, оплодотворяющий характер «родившегося»: его названия — *спорыш*,¹⁴⁶ *рай*, необычайная подвижность (он бегаёт по селу, полю, дому), похотливость (название *коза/козел*), эротика (во Владимирской губ. оставшиеся колосья завивали *на бородку* или *на постельку*), изготовление из верхушек мужских символов (например, шапки), обряд *женитьба серпа*.¹⁴⁷ Об особой игривости «родившегося» косвенным образом свидетельствуют эротические обряды молодежи вокруг несжатого снопа, гадания, различные соревнования, шутивно-игривые (и не всегда безобидные) наказания, отмечавшиеся, кстати, у всех европейских народов.

Добавим, что по аналогии с человеческим миром высшая миссия нивы, как и женщины, состояла в рождении сына; уместно привести при этом польское поверье, что девушка не теряет девственности, если родит мальчика;¹⁴⁸ русские термины говорят о сохранении молодости женщиной, рождающей мальчиков (см. гл. I, § 1). Мужская природа «бога в жите» подтверждается, на наш взгляд, и таким северным поверьем: «Если парень сорвет бороду — к безголовью скота, если девка — родит ребенка (т. е. будет оплодотворена. — Т. Б.), если конь съест — на здоровье».¹⁴⁹ Таким образом, дожинальные

обряды как бы оформляли социовозрастные перемены с нивой: роды, дряхление («тебе, нивка, гной»), смерть — возрождение (молодость), о чем мы будем говорить в § 6 настоящей главы. Такой нам представляется символика «неясного межобрядового ритуала завивания».¹⁵⁰

Символическая и реальная миссия нивы (роды — снятие урожая) совершались посредством объединенных усилий и ритмов природной и человеческой — женской — жизнедеятельности. После родов должно было произойти символическое же разъединение этих усилий и ритмов, поскольку в дальнейшем «пути» женщин и нивы расходились. Это разъединение, высвобождение женской энергии после «утраты силы» в родах призваны были символизировать обряды катания-кувыркания по ниве, сопровождавшиеся словесными приговорами формульного типа: «нива, отдай силу». Вариативность этой формулы у восточных славян представлена от «чистого ядра» (приведенной формулы) до развернутого предъявления многих требований или объяснений, для чего и на какой срок нужна сила. Для русских было характерно произнесение этих формул во время кувыркания, в украинско-белорусских и некоторых западнорусских традициях оно не было с ним связано.¹⁵¹ Иной характер дожиночного катания по ниве — кувыркание (т. е. как бы обратное движение) и другие по смыслу словесные приговоры по сравнению с катанием (и текстами) послепосевного этапа свидетельствуют о двух самостоятельных обрядовых актах, оформлявших различные состояния земли и соответствующих им женских функций. Получение назад своей силы жницы добывались и другими способами: вербально-магическим утверждением своего здоровья типа: «два поля выжала, а силы не ubyло»;¹⁵² акционально — обвязывали колосьями поясицу или хлестались ими. Характерно, что женщины стремились вернуть здоровье не только себе, но и всем, кто участвовал в выращивании урожая, например, приговаривая: «Кто пахал — тому силку, а кто сеял — тому две, а кто жал — тому все»; «кто пахал — тому силу, кто бороновал — тому две»¹⁵³ и т. п.

Подытожим наши рассуждения. Практическая и символическая реализация весенне-летнего земледельческого процесса осуществлялась коллективом всех взрослых женщин. Апофеозом этих усилий являлась жатва, обрядовый пафос которой состоял в концентрации мифолого-

религиозных идей вокруг космически-природного акта рождения. В результате рождения появлялся дух мужской природы, от которого зависело продолжение жизни и ее главное условие — урожай (хлеб насущный). Жатвенный фольклор восточных славян подтверждает космический характер происходящего, он предстает как апофеоз всего календарного попевочного словаря; более того, в жатвенном песенном цикле найдены наиболее существенные архаические признаки календарного пения.¹⁵⁴ Неразрывность последовательных этапов «рождения», их спрессованность на небольшом отрезке времени, деформация и модификация обрядов приводили к сильной перегруженности жатвенной обрядности символикой, ее смещению и искажению; все это отразилось в запутанности и непоследовательности обрядовых действий, их утрате, вариативности терминологии (вплоть до противоречий) и различных вещественных олицетворений, скупой перенасыщенности обрядового фольклора.

Не забудем, что на женщине лежала также практическая и ритуальная забота о скоте. Эта тема достойна специального исследования, и мы лишь обращаем внимание на обилие и ответственность женских обрядовых функций в скотоводстве, тесно связанных с сельскохозяйственными. Мало того, что хозяйка обслуживала свою скотину весь стойловый период. Она выполняла первые функции обхода и, бывало, сама пасла до окончания сева, после которого нанимался пастух.¹⁵⁵ Многочисленны были ритуальные действия с отелившейся коровой; в Костромской губ., например, корову *обходили* через каждые 9 доений, плотно закрывали окна и дверь и, стоя против нее с подойником, в котором горела свеча, читали молитву, одновременно прижигая корове уши, правую и левую сторону по три раза.¹⁵⁶ Каждая хозяйка должна была либо уметь сама *отводить (править) порчу* от скота, либо вовремя обратиться к знающим людям, а способы «порчи» было великое множество, и особый соблазн представляли коровы («отнятие молока»). От самой хозяйки требовались опрятность, специальная одежда и определенное поведение.¹⁵⁷ Помимо скота, на женщине лежали все обязанности по уходу за домашней птицей. Слитность ритуалов скотоводческо-птицеводческого круга очевидна (в частности, «курий бог» в хлеву, протаскивание плохо несущихся кур сквозь мужские штаны или женскую рубаху аналогично оглаживанию этой же одеждой больных

коров),¹⁵⁸ но в поздней традиции эти сферы уже обросли своими ритуалами и «покровителями» и были достаточно дифференцированы.

4. Женские обрядовые функции: прядение—ткачество, охрана общественного благополучия

К сфере сугубо женских занятий относились все процессы выращивания, сбора, обработки льна и конопли, а также стрижка овец и обработка шерсти, происходившие в разные годовые сезоны. Эти работы были самыми трудоемкими в женском производстве, требовали огромных усилий, сложного и многообразного обрядового поведения. Удельный вес женского прядения и ткачества в крестьянском хозяйстве в прошлом был очень велик: в земледельческих областях прядево и домашние ткани не только требовались в огромном количестве для семьи (одежда, постель, полотенца, различные обряды и т. д.), но шли на продажу, на вклады в церковь, на оброк помещикам; напомним древнее свидетельство арабского происхождения (Ибн-Русте) о том, что славянские князья брали дань холстами и полотенцами,¹⁵⁹ а еще в начале XX в. на Севере женщины расплачивались полотенцами с коновалами, пастухами и т. д.¹⁶⁰ Фабричное производство, особенно в конце XIX—начале XX в., несколько снизило процент товарного изготовления домашних тканей, однако в крестьянском быту они занимали доминирующее место: «Раньше лен вячил (изнуял. — Т. Б.)», — говорили на Псковщине.¹⁶¹ Неудивительно, что женский труд по обработке растительных волокон, шерсти и ткачеству сохранял максимум обрядовых правил, которые выполнялись с неукоснительной обязательностью и последовательностью не только самими женщинами, но и мужчинами: в ряде процессов, например в валянии сукна, мужчины работали вместе с женщинами.¹⁶²

Обрядовые функции в период выращивания льна/конопли были немногочисленны и аналогичны таковым же в выращивании урожая: хождение по полям с тврогом и его разбрасывание (чтоб лен был белым),¹⁶³ катание по льнищу, пение песен, приговоры. Когда женщина, например, стелила осенью лен на лугах, то приговаривала: «Улежи-ко, мой ленок, белый да мягкой, в китову жилу, в комарову кость, не бойся ни ветру, ни вихрю, ни ча-

«стого дождичка, жи красного солнышка».¹⁶⁴ Сбор конопли и льна, так же как и жатва, был оформлен песенным фольклором; песни назывались «конопляные», «льняные», делились соответственно рабочим этапам. Повсеместно в России все узловые этапы отмечались специальным обрядом либо в рамках семьи, либо всего женского коллектива общины. Уборка конопли (мужских стеблей) начиналась в западно- и южнорусских областях с половины июля, обычно с собинки баб, и дерганцы шли на лучшую пряжу, не уступавшую льняной.¹⁶⁵ Массовая уборка совпадала с периодом жатвы (начало—середина августа), и женщины выходили на эту работу по воскресеньям и праздникам; в северных районах лен с льница убирался после жатвы.¹⁶⁶ Все многочисленные этапы сбора и обработки культур — дерганье, добирки, околачивание, мочение, мятье, доминки, стлание, чесание, прядение — сопровождались обрядовым угощением с выпивкой; они производились женской помощью, получавшей специальные названия соответственно процессам обработки, из которых наиболее известными были *метницы*, *копотихи*, *супрядки* — сборища для обминки, обтрепки и прядения льна.¹⁶⁷ На Севере помощь для уборки льна называлась *пахать лен* и производилась по очереди у всех хозяек.¹⁶⁸

Прядение (все четыре процесса: чесание, дерганье, сучение и наматывание пряжи) производилось у всех восточных славян в период осеннего поста (филипповского — рождественского); отдельные работы продолжались до масленицы. До тканья нить (прядево) в мотках подвергалась дополнительной обработке — мочению (в щелоче — золе), белению; ранней весной прядево расстилали на снегу или мочили в открывшейся воде. Таким образом, прядение производилось в темное время года — с осени до рубежа зимы—весны — и в темное время суток — вечером, ночью. В прядении принимали участие все женщины, включая девушек, старух и даже девочек. Молодцам иногда давали прясть шерсть, чтоб «овцы лучше велись».¹⁶⁹ Местами для подобных работ служили «нечистые» (бани, гумна) или снятые на краю деревни помещения.

Ткачество начиналось с весны, хотя кросна могли ставить уже и осенью, до рождества, или зимой, в мясоед. В одних областях осенью—зимой женщины ткали только для себя, а весной — на семью,¹⁷⁰ в других — различные виды тканей ткали посезонно и по возрастам: так, во

Владимирской губ. в великий пост женщины ткали только холст, а девушки — пестрядь.¹⁷¹ Молодицы могли ставить кросна в доме матери.¹⁷² Но в основном ткачество приходилось на великий пост, начинаясь с масленицы или Евдокии (1 марта) и продолжаясь до посевных работ.¹⁷³ Для ткачества и шитья женщины собирались в домах по очереди: в будни — только из своей деревни, в некоторые праздничные даты — из разных деревень (по приглашению). Холсты белили либо солнцем и росой, растилая на лугу, либо замачивая в воде/реке (в восточнославянском песенном фольклоре это называлось «бель белить»). Для начала тканья требовался целый ряд благоприятных примет, общими из них для русской среды являлись «легкие» дни, полнолуние, раннее утро. Кросна нельзя было оставлять на ночь (кто-нибудь умрет); особо счастливыми считались дни, на которые в прошлом году пришлось праздники: в Полесье одним из таких дней, например, было рождество.¹⁷⁴

Прядение, ткачество и шитье одежды (изделий) оформлялись разнообразными и часто противоречивыми ритуальными действиями, свидетельствующими о многозначности верований, их породивших, и мифологических представлений, к ним относящихся. Однако можно утверждать, что для осмысления семантики женских обрядовых функций необходимо как разделение двух основных процессов — прядения и ткачества, так и восприятие их в неразрывном единстве. Поясним свою мысль. Исследование ритуальных связей и мифологических представлений, имеющих отношение к прядению, привело к выводу о его темной, «низовой» природе,¹⁷⁵ но в преобладающей «покровительниц» прядения Мокши—Пятницы—Богородицы последняя отличается «светлой» символикой (см. изображения Богоматери с пряжей и веретеном).¹⁷⁶ Прядение — как его сезонно-временное приурочение, так и обрядовое оформление, действительно, преимущественно связано с «темным» и «низом», но оно является лишь первым этапом «творения» — изготовление материала для последующего творения «видовых категорий», предметных сущностей, материализуемых ткачеством. Ткачество и шитье, как мы знаем, связаны преимущественно со светлым временем (годового сезона и суток), шитье (вышивание, вязание и проч.) — даже с праздником, а в фольклоре — с различными стихиями: солнцем, ветром, водой. По полесским

представлениям, начинать тканье следовало в дни, когда «свовался мир, свет»; основе/кроснам приписывалась продуцирующая, производящая сила, сидевшей за ними женщине — способность видеть мертвых.¹⁷⁷ Таким образом, в символике прядения и ткачества взаимосвязаны «верх» и «низ», светлое и темное, живое и неживое.

Прядение, ткачество и шитье нашли многообразное отражение в обрядах и обрядовом фольклоре, где мифологическое значение этих занятий как «творения мира» выступает либо в скрытой, большей частью иносказательной форме, либо в достаточно явной. Начнем с последней, тем более что она была присуща женским функциям, имевшим значение охраны общественного благополучия: изготовление обыденной нити/пряжи/холста (различных изделий из него — пелены, полотенца). Обыденная *новина* (собирательное название) изготавливалась при различных стихийных бедствиях того же порядка, при которых мужчины «вытирали» огонь, строили обыденные кресты или храмы: для профилактики — по обету (защитные), для охраны домов, селений и скота от возможных несчастий, в последнем случае такие холсты висели на всех воротах посотины и даже служили «знаками» селений (висели при въезде в них), поскольку содержали данные о количестве домов и фамилии жителей.¹⁷⁸ Ареальное распространение обрядов с новиной в XIX в., видимо, было неравномерным у восточных славян, но повсеместно известны были те или иные их виды. Так, широко бытовали обряды «четверговой пряжи» (нить, спряденная в великий четверг) для обматывания домов (обряд, ставший семейным). Д. К. Зеленин справедливо называл обряд «обыденного полотенца» (холста) общерусским (т. е. восточнославянским), но был неправ, считая, что он сохранился только у белорусов, связывая случаи его исполнения в Поволжье (Нижегородская и Казанская губ.) и в Приангарье с переселением белорусов в эти области.¹⁷⁹ Кстати, этот обычай был зафиксирован в Севском у. Орловской губ. еще до написания Д. К. Зелениным работы, в 1910 г., но почему-то не привят им во внимание.¹⁸⁰ А. Ф. Журавлев, основываясь на отсутствии данного обычая в севернорусской зоне (как предполагаемом «заповеднике» архаики) допускает мысль и о вторичности его в Полесье.¹⁸¹ Однако этот вопрос еще требует сбора данных и продуманного изучения, так как «обыденная новина» в своих разновидностях, как мы уже

говорили, распространена во многих русских областях, а на Севере были известны изготовления не только нитей и пряжи, но и пелены. В Вологодской губ., например, такая пелена делалась «по обету» на девятую пятницу: собирались женщины всего села тереть, пряхть и ткать, после чего совместно же ее мыли, белили в реке, пели и плясали.¹⁸²

Обыденная новина считалась «богоугодным делом» и относилась к самым «светлым» женским обрядам общественного значения (почти исключала негативную магию). Обычай положения ее в храм свидетельствует об известном равенстве этой женской функции мужской — в виде строительства обыденного храма. Обычай изготовления новины в один день, видимо, воссоздавал первичный миф — прформу творения, тем более что женщины обычно изготовляли ее вручную. Такой процесс (точнее, отдельные его части) сохранялся у восточных славян и в реальном производстве: например, обмолот льна и конопля руками, собиание шерсти и верчение нити руками, мятье льна и топтание холста ногами, плетение и ткање на руках. Уникальный случай коллективного изготовления ткани на пальцах зафиксирован еще в начале XX в. в Пензенской губ. под названием «живой стан».¹⁸³ Смысл изготовления обыденного холста и значение слова «новина» восходили к мифологическому представлению о сотворении нового — молодого — взамен старого, т. е. дать новую жизнь явлению отмирающему или зараженному недугом, опасностью и т. п. Символичен в этом смысле был обряд с новиной в Гродненской губ.: полотно сжигалось на костре, для которого все жители деревни несли из дома лучину, щепки и старые ткацкие принадлежности (каравлоды).¹⁸⁴ Д. К. Зеленин считал, что последние предметы «обозначали» жителей деревни, и мы думаем, что в данном случае он был недалек от истины.¹⁸⁵

В весенне-летний период производились женские групповые обряды от стихийных бедствий (мор, эпизоотия, градобитье, бездожде) «по обету» — за избавление, в память. Об обрядах положительного, так сказать, светлого содержания мы уже говорили. Остальные обряды, особенно от стихийных бедствий, представляли собой квинт-эссенцию женской негативной (колдовской) магии. К ним относятся в первую очередь *опахивание*,¹⁸⁶ *пахание реки, собиание росы, зарывание в землю животных*

(или их костей). Распространение этих обрядов в России имело свои ареалы — широкие и узкие.

Опахивание селений, судя по картографированию А. Ф. Журавлева, было распространено на южной и среднерусской территории, в Поволжье, в отдельных частях севернорусской зоны (Вологодской губ.). Относительно редким явлением оно предстает в Белоруссии и на Украине. Существование в прошлом широкого ареала этого обряда автор считает безусловным, исходя из наличия его у южных славян.¹⁸⁷ Примерно такое же распространение показывают обряды пахания реки (добавим Владимирскую губ.), но обряды «вызова дождя» существовали повсеместно — у русских и других восточных славян, различаясь по формам и названиям. Зарывание животных в землю как эквивалент опахивания было более свойственно средне- и южнорусским областям, но известно оно было (в особых формах) и северным русским: например, «троецыплатница» в Орловском у. Вятской губ.,¹⁸⁸ которая на пограничье Вятской и Вологодской губ. называлась *куречья мбьба*.¹⁸⁹ Заметим, что на Севере были известны и обычаи вытирания женщинами живого огня: в Череповецком у. живой огонь добывался по обету — в установленный праздник спасения от холеры (правда, случай записан уже в первой четверти XX в.).¹⁹⁰

Возрастной состав участниц этих магических обрядов был различен. В опахивании, паханье реки, вызове дождя заметно преобладание девственных женских групп: девочек, девушек, молодых, старых дев, составивших категорию естественной, первичной молодости, а также вдов и старух — категории, которой приписывалось возвращение статуса девственности. Все это говорит об особой роли такого статуса в данных сакральных ситуациях. Участие беременных молодых или парней в этих обрядах косвенным образом указывает на ритуальную связь их с половым актом. С другой стороны, нельзя пренебречь фактами поголовного взрослого участия жителей деревни в опахивании, кроме детей и стариков; нормативно-религиозная обязательность участия всего взрослого контингента в обряде выражалась в том, что отыскивали непришедшего и били.¹⁹¹ Любопытно, что перед нами, таким образом, как бы две формы (вида) опахивания: одна — более связанная с женским началом, т. е. с половым признаком, другая — с возрастным

признаком. Поскольку последние факты пока единичны, судить о степени большей архаичности одной из форм преждевременно (а может быть, архаичны обе).

В отдельных традициях женщины образовывали самостоятельные группы в общем обряде обхода (обычно на святки), однако их функции, судя по песенному репертуару, органичивались благожеланием семейному коллективу, включая холостую молодежь и молодые супружеские пары. Ситуативные (или окказиональные) обходы женщины совершали как группами, так и в одиночку, в основном для сбора коллективной ритуальной трапезы или чего-либо, необходимого для аграрных (и других) гаданий. Так, в Рязанской губ., весной, перед сажанием кур на яйца, хозяйки ходили по дворам и собирали по паре яиц со словами: «N, пожалуйста курочку да кочетка!». После захода солнца хозяйки клали яйца в шапку и говорили: «Матушка Кузьма-Демьян, зароди цыпляток к осени, курочку да петушка тебе зарежем».¹⁹²

Особой была роль женщины в организации ритуалов «умирания—воскресания» с персонажами, олицетворявшими различные природные стихии или сверхъестественные существа. К настоящему времени накоплен большой материал, свидетельствующий о крупных региональных различиях ритуалов этого типа: в названиях ритуальных объектов и их смысловом содержании (старики, русалки, Кострома, Варвара, Кузьма-Демьян и т. д.), в их видовом и вещественном воплощении, в половозрастном составе участников и др. Актуальной остается выдвинутая в свое время Н. П. Гринковой идея изучать эти обряды ареально, в окружении обрядового и фольклорного материала отдельных районов.¹⁹³ Такой комплексный подход поможет разобраться в степени и характере участия взрослых женщин в подобных ритуалах, семантике их функций и соотношении с функциями других, в частности молодежи. Заметим лишь, что в большинстве случаев наблюдается организующая и руководящая роль взрослых женщин в обрядах, приходящихся на рубеж летнего солнцеворота. Поскольку в исследуемое время эти ритуалы стали частью праздничных событий и в них в той или иной степени участвовали представители разных половозрастных слоев, мы еще будем возвращаться к ним по мере изложения.

Итак, женские трудовые обряды охватывали в совокупности все сферы хозяйственной деятельности и жизненного благополучия общины. Женское сакральное «зна-

ние» имело по сравнению с мужским более «земной» характер, было преимущественно магическим, т. е. более архаичным и всеобъемлющим. В известном смысле можно сказать, что женщины были «хозяйками» земли — ее внешнего и внутреннего (включая подземный) мира.

5. Обрядовые функции детей и стариков

Обрядовые функции детей и подростков в целом еще специально не рассматривались, хотя в науке о них имеется достаточно единодушное мнение как о вторичных, т. е. переходящих от взрослых по мере изживания серьезности обряда или утраты его смысла. Эта «вторичность», особенно на уровне обрядового фольклора, была отмечена еще в XIX в.¹⁹⁴

Нам думается, что в традиционной обрядовой системе дети и подростки занимали место, соответствующее их возрастному статусу, а точнее — представлениям о возможности их использования до совершеннолетия.

Достаточно архаичной предстает функция мальчиков-подростков в обряде засева: приведем белорусское поверье о том, что удачный сев зависит от невинности засевальщиков.¹⁹⁵ На русском материале такое же представление мы наблюдали в обряде выбора семейного засевальщика, в котором могли участвовать все члены семьи мужского пола, но предпочитали, чтобы выбор пал на мальчика или старика. Архаичность этой функции подтверждается обычаем святочного «засевания», особенно широко распространенного в средне- и южнорусских областях (а также в Белоруссии и на Украине), и формульностью словесного приговора при засевании у всех восточных славян: «Сею, вею, посеваю... Пошли, бог, всякую пашеницу». Эта формула перекликается с некоторыми весенними закличками детей и подростков, произносимыми при их обходах на масленицу: «Сейте, бороните, жните!»,¹⁹⁶ или призывающими птиц: «Весну принесите с сохой, с бороной».¹⁹⁷

Святочное засевание являлось формой обхода дворов, что также дает основания для предположения об архаичной роли детей и подростков в этих обрядах. Во всяком случае в поздней традиции устойчивой была специфика детского колядования: временная приуроченность (утром), репертуар песенных «колядок» (кумулятивные,

включавшие сказочные мотивы), особые виды, формы и названия съестного одаривания — *козули, кокурки, ви-тушки, баранчики* и т. д. Сам факт участия детей в обходных обрядах обусловил со временем и переход к ним некоторых элементов взрослых обрядов того же рода (главным образом песенного репертуара), что было явлением более или менее естественным.¹⁹⁸ Поэтому в поздней традиции в детско-подростковых обходах выделялись обряды, имитирующие взрослый обход, но представляющие по существу уже детскую игру; например: рождественские обходы *Козла петь, Луг кликать* (видимо, «плуг»), «окликание Егория» и въюнишник в некоторых верхневолжских районах,¹⁹⁹ винограде на Севере, «средокрестье» и «вербование».²⁰⁰ К детским обходам взрослые относились серьезно (например, в Поволжье первому славильщику на рождество хозяйка давала горсть льна на будущий урожай, а второго сажали на шубу мехом вверх, чтоб куры хорошо неслись или овцы были мохнатыми),²⁰¹ поэтому у нас есть основания отнести их к обрядовым функциям. К таковым же относим мы и различные «подсобные» роли детей и подростков во взрослых обрядах, например обегание с колокольчиком дома в чистый четверг или на Егория, чтобы скот с пастбища возвращался домой,²⁰² выбрасывание вербных веток из сосудов с освященным перед севом зерном,²⁰³ разбрасывание веток рябины и можжевельника по полям или втыкание их в дом накануне Иванова дня,²⁰⁴ помощь в выгоне мелкого скота на первый выпас²⁰⁵ и т. п. Дети и подростки были активной группой в женских весенних обрядах организации весны и кормления: «приманивали» птиц и имитировали их пение, «призывали» солнце, дождь; участвовали в различных стимулирующих и бережных обрядах — хлестании вербой, обливании, символизации трудовых процессов. Трудно сказать, в какой степени «детскими» по происхождению были такие весенние функции детей и подростков, как собирание хлама, дров и прочего для масленичных костров, колядование блинов, «крестов», различные игры с ритуальным печеньем в виде птиц и другие многочисленные в поздний период действия. Многие собратели и исследователи фиксировали на местах замечания жителей о переходе тех или иных обрядов в «детскую забаву», в том числе и перечисленных выше.

Имитация приводила к возникновению сходных обычаев, которых больше всего наблюдается в обходном ко-

лядовании: в поздней традиции детско-подростковое колядование пронизывает весь годовой цикл. Этому способствовало также использование взрослыми детей для своих нужд, в частности посылание их по домам для сбора друг друга или необходимых предметов. Особенно часто использовала подростков молодежь: созывание на вечеринку/посиделку, игрище (в северных районах зазывальщики назывались «стукальщики»), собрание для них по домам складчины и ритуальных предметов — *на лучинку* или *посулёного*.²⁰⁶ В этих функциях, возможно, вторичной архаизации подвергалась роль детей и подростков как вестников, аналогичная их весенним высматриваниям птиц и сообщениям о них. Предметом такой поздней модернизации этой функции может служить поморский обряд «стретин» (встречи) промышленников мурманского промысла, в котором подростки высматривали с высоких мест суда возвращающихся и сопровождающих их чаек.²⁰⁷ Своеобразно иногда использовали детей девушки в своих сборищах: в Вятской губ. они, например, с помощью мальчика (буквально рукой 3—4-годовалого ребенка) резали кур, поскольку женщинам резать скот и птицу считалось грехом.²⁰⁸

Если мы не можем с уверенностью доказать архаичность тех или иных детских обрядов, то по крайней мере можем говорить об их причастности к взрослым обрядам: мальчики допускались к мужским обрядам (засев, вытирание живого огня, кормление овина), девочки участвовали со взрослыми женщинами в ряде женских обрядов, подростки старшего возраста обоего пола иногда объединялись с молодежью. Половое обособление подростков сказывалось в некоторых районах и на детском колядовании: в Московской губ. мальчики посещали приятелей, девочки — подруг.²⁰⁹ Отсутствие четко выраженных самостоятельных переходных обрядов, вообще характерное для восточнославянской традиции, а также раннее включение подростков в труд неизбежно приводило и к довольно раннему их участию в сфере обрядовой жизни.²¹⁰ Здесь выскажем следующую гипотезу: возможно, концентрация самостоятельных детских обходов в святки отражала представления об этом периоде как времени «рождения», т. е. наиболее благоприятном для обрядового функционирования различных молодых групп, несущих идею обновления. Мотивы рождения (молодости) пронизывают святочный обходной репертуар детских и молодежных

групп («уродилась коляда», «коляда=молода» и проч.), причем в ряде детских колядок тема рождения и появления нового существа звучит в полный голос: «я, маленький птенчик, принес богу венчик», «маленький хлопчик принес богу снопочик», «как у нашего князя Володимира были кстинушки (крестины.— Т. Б.) почетные» (далее идет распространенный текст с зачином «как у месяца золоты рога») ²¹¹ и др. Мотив неземного рождения звучит, например, в таком зачине колядки: «я не мамкин сын» ²¹² (см. Эпилог).

Особыми чертами отличались обрядовые функции стариков, в целом входящие в разряд взрослых обрядов. В поздний период их обрядовые роли постепенно утрачивались в соответствии со снижением активной трудовой деятельности. Сказанное касалось в первую очередь мужчин. Следы их, видимо, большей обрядовой роли в прошлом — как глав и старейшин рода/общины (или даже «жрецов») — сохранялись лишь в некоторых обрядах и частично — в обрядовом фольклоре. К таковым можно отнести обходы — святочные и волочебные, обряды скотоводческого круга, функции по отсчету времени (главным образом счет лунного календаря) и определению примет сельскохозяйственного и промыслового года. Выше мы говорили о предпочтении выбора в засевальщики старика или ребенка по признаку невинности (у старика — вторичной чистоты). «Когда начали сеять озимые, стаскивали ветхого старика с печи — старинного пахаря... Поддержали ему руку одни, потрясли ее другие: Посей ты, дедушко, первую горсточку на твоё стариковское счастье» ²¹³ В некоторых областях старики ходили после посева «слушать ниву», ²¹⁴ иногда с пением христианских гимнов, возможно, заменивших собой какие-то древние тексты и песнопения. ²¹⁵ В верхневолжском бассейне у иноэтничного населения отмечена большая роль стариков в молитвенных обращениях перед посевом; мы не исключаем их воздействия на формирование славянских текстов (и напевов), тем более что первые свидетельства о таких молитвах славян относятся именно к этому региону. Старики могли участвовать в рождественских обходах, но в позднее время — главным образом с пением христославлений и коляд с обобщенным сюжетом «благополучия». Любопытно, что в последнем случае в колядах опускались концовки с обычными аграрными пожеланиями: видимо, сниженность жизнен-

ной энергии исключала возможность положительного действия магии или предполагала ее отсутствие в этом «ключе».

Оставалась значительной обрядовая роль стариков в некоторых родах деятельности внеземледельческого круга — пастушестве, индивидуальных ремесленных занятиях, рыболовстве.²¹⁶ Эти профессии, связанные со специфическим обрядовым знанием, которое, по народной традиции, можно было передать по наследству (или избранию), очень долго сохраняли авторитет старикам, являвшимся хранителями, и подчас единственными, необходимого в сельской среде знания. Народные представления об особой связи этих специалистов с «духами» максимально сближали их с категорией «колдунов», знахарей, к знанию которых прибегали во многих экстремальных случаях коллективного и индивидуального неблагополучия. К сожалению, нам мало что известно о степени участия этих лиц в общинных обрядовых функциях, но очевидно, что определенная зависимость коллектива (в силу верований) от их исключительных возможностей — положительного или негативного свойства — отвела им соответствующие роли в общем механизме обрядового функционирования.²¹⁷

Последнее еще в большей степени относилось к деятельности старух, которым приписывалась повышенная магическая «колдовская сила» в различного рода стимулирующих и обережных обрядах. Старухи «собирали росу» и гадали по ней о засухе и дожде, пели на полях акафисты от бездождья, молились под Новый год о благополучии и урожае;²¹⁸ во многих областях вместе с девушками совершали опаживание земли или реки;²¹⁹ для прекращения града выкидывали из окон кочерги и помела;²²⁰ для избавления от холеры «обмывали трех петухов по три утренних и три вечерних зорь»;²²¹ от различных стихийных бедствий зарывали в землю животных или их кости. Среди обрядов положительной магии укажем на участие старух в изготовлении обыденной новины или в катании наряды с девушками на донцах прялок в масленицу, «чтобы лен и конопля росли долгие».²²² В разных областях у старух были свои праздники, на которые они собирались для обращения к Богородице, Пятнице о помощи и здорье родным и всей общине. В эти дни они могли явиться в любой дом на угощение и отказать им в нем считалось грехом.²²³

Старикам (особенно старухам) чаще всего приписывались различные вредоносные действия: порча домашнего скота, пережины и заломы урожая, болезни, нападения вредных животных (грызунов) и насекомых — в поля, закрома и дома. Поэтому им принадлежала основная роль и в снятии колдовских чар: они лечили скотину, изгоняли вредителей, заговаривали болезни, *снимали пережин — делали отжин* и т. д.²²⁴

Несколько слов об архаичном обычае «убивания стариков», получившем максимальное и преувеличенное отражение в известной книге Н. Велецкой.²²⁵ В том, что подобные обычаи могли существовать в славянской среде (и не только в ней), сомневаться не приходится, хотя бы потому, что на ранних стадиях в коллективе действовали законы, призванные уравновешивать воспроизводство человеческого рода и продуктов труда. В поздней традиции о необходимости таких законов свидетельствует ежегодное ритуальное уничтожение «старого» мира (в совокупности отдельных его слагаемых), которое происходило у восточных славян либо в масленицу, либо на Ивана Купалу, либо в обе даты. Допустимо, что коллектив когда-то реально избавлялся от «непроизводительных» членов — больных (в том числе и детей), стариков, возможно, излишка женщин (девочек). Ритуальная смерть — одно из самых многочисленных, многообразных и ключевых обрядовых явлений в календарном году.

Максимальная насыщенность подобных ритуалов фиксируется повсеместно в весенне-летнем периоде, но попытка выделения в них ритуалов, имеющих отношение к различным половозрастным категориям, должна происходить в рамках всего этого «смертного» круга с учетом ритуализации человеком космически-природных явлений, жизнь и смерть которых происходила в едином с ним ритме.

В целом можно сказать, что детско-подростковые и стариковские обрядовые функции сближались на семантическом уровне «чистоты» (несозревшей или угасшей энергии): они имели отношение к сфере очищения, стимуляции и оберега, т. е. обнаруживали опосредованную связь с обрядами плодоносящего и воспроизводящего свойства. Группы детей и стариков были, с одной стороны, хранителями обрядов и обрядового фольклора, с другой — стихийными их трансформаторами, поскольку

дети сильно изменяли и преобразовывали в «детское» доставшееся им наследство, а в знании стариков либо не нуждались, либо использовали его частично.

6. Специфика обрядовых функций молодежи

Будучи переходной категорией, молодежь не обладала трудовыми обрядовыми функциями взрослых в том объеме, о котором мы говорили, но в составе взрослых половых групп парни и девушки исполняли свои обрядовые роли, в совокупности символизирующие либо девственность и чистоту, либо предбрачные игры и свадьбу природы (земли). Вследствие этого обрядовая роль молодежи в непосредственном трудовом процессе была более чем скромной и состояла главным образом в запретах или разрешении на игровое оформление трудовых процессов.

Запреты были различного свойства, локально и регионально варьировали. Приведем наиболее характерные. В южнорусских областях до запашки полей молодежи нельзя было петь, а пение вблизи полей даже считалось грехом. В Орловской губ. существовал запрет до Николы вешнего (9 мая) на пение на полях песен с припевом типа «лелим ле».²²⁶ От посева до колошения хлебов девушкам (и детям) не разрешалось скакать на досках (разновидность примитивных качелей с подскакиванием), так как в это время земля «была тяжела».²²⁷ Запрещались пение и пляски молодежи в полях во время их обходов, молебнов, поднятия икон.²²⁸ Но девушки и вдовы могли тайным образом способствовать урожаю, например, ходить ночью на родник (реку, ручей) с молитвами о дожде.²²⁹

В некоторых северных районах считалось, что боронить землю должны только холостые — подростки и парни. Возможно, в этом прослеживались представления о более эффективной силе воздействия на «холостую» землю нерастраченной половой энергии. В Тихвинском у. Новгородской губ. парни при бороньбе пели «заветную» песню «о Маше» (описание любовной истории) и весь процесс назывался «ходить за бороной и петь Машу»; девушки, помогавшие парням, пели в ответ «Экой, Ваня, разудала голова».²³⁰ Символика пахоты как акта зачатия присутствует во многих фольклорных формах, в том

числе и в сюжетах молодежных песен весеннего времени, например: молодец поит коня, но конь не пьет, и молодец берет печаль, что «нельзя вспахать пашню».²³¹ Борона использовалась в качестве игрового символа молодежи в течение всего года: известны игровые действия с бороной на святках, в масленицу, в свадебном ритуале.²³² В южнорусских областях во время петровского обряда «караулить солнце» молодежь делала большой круг из борон зубьями кверху, внутри которого она и развлекалась.²³³ В северных губерниях борона играла роль магического стимулятора для выхода девушки замуж: либо зуб бороны забивался в большой угол избы, либо девушка, положив его на голову, ходила по соседним деревням.²³⁴

Важную часть коллективных обрядовых функций в период созревания урожая (яровых и озимых хлебов) составляли гуляния молодежи в полях. Песенно-игровых сюжетов исключительно аграрного содержания при этих гуляниях было немного, но своеобразную «аграрную» роль исполняли любовно-брачные символы.

После посева яровых, на стадиях их всхода, колошения и цветения, происходили катания молодежи (девушек или девушек и парней) по ниве с приговорами типа «расти, трава, в лесу, а рожь к овину» (сев.: *выкатывать ржи*).²³⁵ Бывало, что они сопровождались гаданиями о замужестве. В период колошения хлебов молодежь ходила в поля с величаниями ржи. Эти величания развились в некоторых местностях в торжественные церемонии и игрища праздничного характера: например, «Колосок» во Владимирской губ., происходивший на троицу и духов день. По записи П. В. Шейна, таночное шествие, следующее за игрой «Колосок», объяснялось так: «Танок — ходить всем рядом и величать рожь» (разрядка наша. — Т. Б.).²³⁶ Не получила еще никакой интерпретации чрезвычайно интересная таночная игра «Красная Рожа», содержащая, по нашему мнению, в иносказательной форме символику «грехопадения растения» (роза, рожь?) в образе девушки.²³⁷ Предполагаем, что этот сюжет — игровое переосмысление аграрных обрядов с темой «муки растений», возделываемых человеком себе на потребу; эта тема получила развитие в апокрифических сказаниях и в виде легенд широко бытовала, например, у южных славян.²³⁸ На русском обрядовом материале следы «мук» улавливаются с трудом и их можно выяв-

лять лишь в контексте всей весенне-летней обрядности (и ее вербально-музыкальных компонентов); конечным итогом «мук» являются родильные муки нивы — жатва.

Хождения в поля учащались в период вознесения — троицы, перемежаясь с обрядами, оформлявшими иные трудовые занятия — сеяние льна, сажание овощей, вследствие чего ритуально-игровое поведение молодежи было многозначно и разнообразно по видам. Но в первую очередь вознесенско-троицкие «походы» были связаны с созреванием ржи и с посевом льна. Многие молодежные гулянья в полях обязательно включали трапезу, организовывавшуюся вскладчину, приносом из дома или собранную путем обхода дворов. «Накануне вознесенья парни и девки собирали складчину (яйца, масло, хлеб), а в само вознесенье за околицей стряпают яишницу. С ней ходят вдоль засеянных полей: остановятся, поедят и идут дальше, пока все не съедят. . . Потом девицы катаются по траве, приговаривая».²³⁹ «Через неделю после Красной Горки девки жарят сало, яишницу, а поев, бросают ложки и кричат: Родись, лен, такой-то здоровой!».²⁴⁰ «В семик девушки собирают яйца и делают общую большую яишницу (на урожай)».²⁴¹ «В вознесенье молодежь выносит и ставит украшенные березки на межах полей, где они стоят до конца жатвы. Около них веселятся, кидают вареные яйца, катаются и говорят: Уродись, рожь, чиста и высока!».²⁴² «На вознесенье пекут лестницы и молодежь ходит во ржи».²⁴³ «Перед семиком молодежь делает братчину».²⁴⁴ «В семик девушки партиями по возрасту ходят по селу и собирают яйца, молоко, масло, идут к реке, делают на костре яишницу, приходят парни».²⁴⁵ «В день сошествия св. духа девицы в ржаном поле . . . пекут блины, делают яишницу».²⁴⁶ «В Иванов день — девичья братчина всех девиц: идут с кашей и другими кушаньями в ржаное поле, обходят его кругом раз 8—10 и присаживаются есть».²⁴⁷ В этот же период девичьи складчины/братчины устраивались и в селе наряду с женскими.

Обряды вознесенья—семика—троицы не отделялись четко от ивановских и петровских, а при подвижности пасхалии нередко и сливались с ними в единый цикл. Поэтому в народе гуляния молодежи в период от вознесенья до Иванова дня (или Петра) часто объединялись под названием «молодежного праздника», хотя парни и девушки могли собираться и в будничные вечера. Моло-

Дежные игровые комплексы весенне-летнего рубежа были насыщены «переходной» символикой, свидетельствующей о порубежном состоянии стихий космобиологического мира и людей. Подобные состояния оформлялись хтоническими ритуалами «умирания—воскресания» под названиями «свадьба-проводы», «проводы-похороны» различных природных стихий, обрядами «культа предков». В троицко-семицкой обрядности, прощальном с девственностью цикле накануне летнего солнцеворота («всеобщего брака»), были сильно выражены оппозиция женский — мужской (девушка — парни) и единение женского коллектива («собрание сил»), обостренно звучала тема девичьего разгульного поведения, стремления удержать независимость — вплоть до отрицания брака. Эти идеи либо вплетались в календарно-аграрные коллективные обряды, в которых участвовали девушки, либо были ведущими в специфически девичьих или девичье-молодичных ритуалах. Ритуалы этого рода имели как общие черты, так и региональную специфику; некоторые были характерны только для отдельных локальных традиций.

Повсеместно у русских (как и у других славян и европейских народов) многозначную роль в весенне-летних обрядах играли растительные символы, прежде всего венки и украшенные деревца/ветви. Завивание венков из цветов, ветвей березы, рябины и других лиственных деревьев совершалось как в женском, так и в девичьем кругу, но функционально различалось: например, женщины не ходили с ними в поля с приговорами «на урожай и на лен», не гадали по ним об урожае, замужестве, смерти, это была сугубо девичья сфера.

В отдельных южнорусских и поволжских районах сохранялось ряженье человека в «растительность», ритуальный смысл которого был различен, соответственно чему ряженым становился парень или девушка.²⁴⁸ В среднерусских и поволжских областях было развито ритуальное ряженье березы (деревца, букета, ветки) в более или менее выраженное антропоморфное чучело с женскими или мужскими признаками. Остановимся сначала на женских растительных образах. Украшенная береза — главный девичий символ — носила различные женские названия: *весна, девушка, красота, невеста, баба, кума*. Действия с ряженой растительностью или деревом были часто связаны с полем: совершали с ним обход, ставили,

угощались под ним, гуляли или катались вокруг него, бросали, трепали и т. п.; в таких случаях в песнях, приговорах, гаданиях мотивы урожая — неурожая вплета-лись в тему жизни — смерти или любви — нелюбви. Обряды с различной растительностью были особенно раз-виты в Поволжье; приведем несколько записей из Ниже-городской губ. «Был обычай *весну провожать*. Делали из травы куклу, украшали цветами... Целый день водили хороводы, а вечером со смехом трепали ее».²⁴⁹ «Наря-жали в женский костюм березу, бросали в реку: уто-нет — неурожай, поплывет — урожаем. Называли это *похо-роны весны*».²⁵⁰ «В троицу девушки рядили куст (березу) из своих одежд».²⁵¹ «В петровское заговенье *хоронили весну*: делали куклу, клали на носилки, несли в поле и там трепали» (курсив наш. — Т. Б.)²⁵²

Наряду с девичьими (женскими) растительными сим-волами, в том или ином виде (и степени развитости) известными у русских (восточных славян) повсеместно, существовали иные ритуальные объекты, о происхожде-нии и половой природе которых пока можно говорить только предположительно. Наиболее характерны были они для того же поволжского ареала, от верховьев до среднего течения.

В некоторых местностях Лукояновского и Починков-ского районов (Горьковская обл.) до настоящего времени сохраняется обряд *похороны соловушки* (или *весны*), совершаемый на петровское заговенье. Наряженный шест или куклу из лопухов украшают венком, с пением несут в ржаное поле, водят вокруг него хороводы и бросают. «Со-ловушку» вырезали также из дерева «в виде птицы без крыльев», насаживали на шест, обвивали зеленью и несли в жито с песней «Провожали мы соловушку», чу-чело оставляли или разрывали в поле. По другим све-дениям, соловушку делали «на человека похожего». В похоронах участвовали женщины и девушки, парни пытались отбить «соловушку», хлеца исполнительниц красивой.²⁵³ В Пензенской губ. в XIX в. на второй—тре-тий день пятидесятницы происходили *похороны Горюна*: «Молодежь устраивает соломенное чучело и после раз-ных игр бросается с ним в воду».²⁵⁴ В Самарской губ. в последнее воскресенье перед петровым постом проис-ходили *похороны Чехони = весны*.²⁵⁵ Для перечисленных объектов характерны их неопределенная половая при-рода, узколокальное бытование, единство временного

исполнения обряда (петровщина) и мужские названий в соединении с объяснением двух из них как «похороны весны» (соловушка, Чехоня). Последняя связь дает основание предположить, что в русской календарно-обрядовой системе космобиологическое понятие весны (поры года, природы) на мифологическом уровне составлялось из «женских» и «мужских» стихий в стадии молодости (неопределенности, перехода), персонификация которых в поздней традиции прослеживается не только в календарных ритуалах, но и в молодежных играх.²⁵⁶

Немногочисленность юношеских объектов ограничивает возможности их интерпретации на русском материале, но нельзя не обратить внимание на связь поволжских образов с европейскими троицкими персонажами мужской природы типа «водяная птица» (ср. «соловушка»), «зеленый Джек» или «майский мужичок» (король).²⁵⁷

«Семик» и «семичиха» — наиболее частые названия ряженой пары в нижегородском Поволжье. Эту пару изображали либо чучела, либо чучело и человек. «К четвергу седьмой недели по пасхе молодежь делает семика с семичихою: чучело — в сарафане (одно. — Т. Б.) и в красной рубахе (другое. — Т. Б.). Утром в четверг их выносят с песнями в поле и ставят под дерево ... Присутствующие сначала садятся, потом составляют круг и пляшут под веселые песни; целуют „чучел“ и друг друга; поднимают плач, кружатся с неистовством... Кладут около них венки и уходят. На другой день собираются с вопросом: Как вы ночьку провели, молодец с молодичею? Кладут венки на головы „чучел“, идут к реке, там их разоряют, бросают и поют».²⁵⁸ «В семик молодежь рядит в „девицу“ березу, а девку или парня — в шутовской наряд „барабанщика“. Отправляются на луг, впереди ряженные — дерево и человек. На лугу становятся в круг и поют плясовую „Как притоптана травушка/да кто ее мял“. Вьют венки из березы и цветов, сквозь них целуются, меняются едой, чтоб лен родился».²⁵⁹ «Семика» также изображали: чучело на березе, березовая ветка, береза; с ним ходили по селу, а затем топили или сжигали.²⁶⁰ Пару всегда украшали венками, обходили с нею село и где-нибудь за околицей уничтожали.²⁶¹ В Вязниковском у. Владимирской губ. во главе шествия девиц с березкой, выпрашивающих по домам продукты для сладчины, шли две девушки, наряженные «семиком» и

«семичихою» (троица).²⁶² Иногда обряжали парня с девушкой — *женити с невестой*, бросали в воду венки.²⁶³

Во всех весенне-летних обрядах молодежи преобладают символы-образы и персонажи женской природы, мужские олицетворения редки и невыразительны. В песенном фольклоре этого цикла варьировались упомянутые выше мотивы девичьей вольной любви, несчастной любви, измены, тоски, отъезда, смерти и т. д. Береза как девичий символ приобретает признаки агрессивности, иногда — крайне враждебного отношения к мужскому началу: «Гей ты, березка.../ Мы тебя срубили.../ Сгуби и ты мужа,/ Сломи ему голову/ На правую сторону,/ С правой на левую».²⁶⁴ В западно- и южнорусских областях (главным образом в Полесье) идея смерти мужа входила в календарно-аграрную тему «умирания» в ритуале похорон под названием «Стрела» или «Сула»: «Ты убей, стрела, добра молодца»; этому ритуалу придавалось огромное значение в успехе урожая.²⁶⁵ Но очевидно, что обострение оппозиции мужской — женский являлось выражением биологического кризиса, свойственного как природному (растительному и животному), так и человеческому миру на рубежах солнцеворотов. Половозрастные ритуалы были призваны регулировать ситуацию в целом, а предотвращение аграрного кризиса было актуально для земледельца в первую очередь. Деформация ритуалов и эволюция их в игры приводила к утрате «враждебных» мотивов или к преобразованию их в противоположные: не любовь → любовь, не брак → брак, убить → не убить (оба последних мотива варьируются в песне обряда «Стрела»).

Символика молодежных обрядов купальско-петровского цикла говорит о «всеобщем браке». Нет нужды перечислять варианты русских обрядовых игр этого периода, остановимся на самых характерных: *караулить/встречать солнце* (южнорусск.), *Ярило — ярилки* (среднерусск., поволжск.), *петровщина* (севернорусск.). По существу они являлись региональными вариантами одного календарно-ритуального цикла.

Обряд караулить/встречать солнце происходил на петровское заговенье: он достаточно хорошо описан (см. ссылку на Лепера в гл. II, примеч. 233), поэтому мы добавим лишь некоторые подробности. В Орловской губ. один из актов этого обряда назывался *колесня*: на тайно добытые два колеса сажали бабу и парня, изображавших

невесту и жениха, и начинали играть «свадьбу», причем исполнялись все свадебные этапы, от сватовства до венчания. Чуть всходило солнце, бабы снимали сарафаны, распускали волосы и бегали в таком виде по деревне, преследуемые парнями; у неснявших одежду разрывали ворот рубахи или сдергивали пояса; девушки в это время свистели, плясали, пели.²⁶⁶ В Калужской губ. на петровское заговенье молодежь рядила куклу, которую, по словам жителей, «почему-то называли Купалой», с пением, пляской, присвистом несли ее к реке, где топили и бросали венки.²⁶⁷

В среднерусских (главным образом поволжских) областях, несмотря на название игр «ярилки», с образом Ярилы также нередко соединялся образ Купалы: «Иван Купала тоже называется Ярилиным днем»,²⁶⁸ «Ярила по-другому называется Иван Купальный».²⁶⁹ Подвижность весенне-летних праздничных дат пасхалии, их семантическая насыщенность и полифункциональность в сочетании с трудовой напряженностью этого времени сливали или смещали мифологические образы, ритуальные персонажи, их названия и сами ритуалы. Бывало, что заивание березы растягивалось от Егория до Петрова дня,²⁷⁰ Купало и Ярило появлялись уже в тройной обрядности, или вся «обойма» ритуальных похорон оказывалась приуроченной к петровскому заговенью: проводы весны, изгнание русалок, похороны Костромы, стариков и т. д. Вот как, в частности, варьировали сроки празднования Купалы и Ярилы в нижегородском Поволжье: «За неделю до Иванова дня — молодой Ярило, накануне Иванова дня — старый Ярило»; «Ярилин день сразу после заговенья» (петровского. — Т. Б.); «Через неделю после петровского заговенья — Ярило»; «Перед тройцей отмечали Ярилы»; «Провожали весну, этот праздник назывался Ярило».²⁷¹

«Петровщиной» в России обычно назывался период летних праздников, от Петрова дня (или заговенья) до Ильи (первого Спаса); к этому времени при благоприятных условиях уже поспевал первый урожай и пекли *новину* — новый хлеб. В масленичном фольклоре Петров день называется «налетием», т. е. новым годом, значение этого новогоднего рубежа в масштабах общерусской традиции было важнее святочного — зимнего солнцеворота (см. гл. III, § 2). На Севере «петровщиной» назывался весь весенне-летний период молодежных гуляний и со-

браний — от благовещения до «второго спаса» (6 августа),²⁷² что позволяет косвенным образом соотнести это название с обозначением времени весны—лета.

В сложном сплетении, локальной вариативности семантически близких ритуалов, максимальном сближении (снятии) полярностей на рубеже солнцеворота (жизнь — смерть, мужской — женский, молодой — старый, чистый — нечистый и др.) затруднительно говорить о специфике половозрастных ритуальных функций, особенно молодежи, к которой (как и к детям-подросткам) перешли многие из взрослых ритуалов, преобразившись в игру. Приведем единичные наблюдения на примерах, когда молодежь участвовала во взрослых обрядах, по преимуществу заключающихся в похоронах старых олицетворений (в момент наступления нового года). Во всяком случае массовые похороны «старых» происходят в нижегородском Поволжье, где подобные ритуалы были особенно развиты. «Старик делал две куклы — старика и старуху, вешал их: будто удушились, будто им масленицу жаль»;²⁷³ «Делали чучело — бабушку Варвару, ходят с ним по дворам, собирают яйца. Плачут и смеются: бабушка была повитухой. Несут в ржаном поле и там треплют»; «Старухи рядили Строму (Кострому. — Т. Б.), бабушку; сажали под окно, все клали что-либо на поминки. . . В ржаном поле ее треплют и солому разбрасывают по полю».²⁷⁴ Молодежь в изготовлении и действенном уничтожении этих старых персонажей обычно не участвовала; ее функция состояла в основном в звуковом оформлении (девушки имитировали вместе с женщинами плач, парни — смех, те и другие пели, свистели) и в а и г р ы в а н и и друг с другом (парни приставали и к женщинам).

Купальско-петровский обрядовый цикл нельзя рассматривать в изоляции от собственно трудового — начала снятия урожая в широком смысле (сенюкоса, жатвы и т. д.). Об этом в первую очередь говорит единство фольклорных форм обоих циклов: а) исполняются песни с тождественными или сходными сюжетами; б) сюжет появляется в одном из циклов «свой» напев, но содержит родственные, если не те же мелодические образования с напевом другого цикла, часто используются общие напевы-формулы;²⁷⁵ в) оба цикла либо содержат песенно-музыкальные аналогии свадебного и похоронного мелоса тех же областей, либо близкие к ним параллели.²⁷⁶

В косьбе, зажиночном и собственно жатвенном этапах ритуальная роль молодежи в акциональном плане была минимальна, что объяснялось символической аналогией этих процессов родам (см. § 3). Участие молодежи в этом космосоциальном акте выражалось фольклорными средствами, прежде всего в доминирующей плачевой интонации напева и «смертной» сюжетике сенокосных и жатвенных песен. Это явление было, по-видимому, универсалией для земледельческого фольклора и наблюдалось, в частности, у ближайших соседей русских — белорусов, литовцев, грузин: мелодика и сюжеты песен косьбы у этих народов обнаруживают тесную связь с сиротскими и рекрутскими песнями (причитаниями).²⁷⁷

Девушкам разрешалось петь песни только на пути в поле и по уходе с него: «Девушки жнут молча, запевают на дороге». ²⁷⁸ На Украине запрет на пение в процессе жатвы или сбора других культур сказался в названиях песен: так, в Черниговской губ. песни при уборке конопли разделялись на два разряда — *на работу* и *с работы*.²⁷⁹ Девушки не участвовали в жатвенных причитаниях и в полевых хорах. Молчание девушек при жатве может быть объяснено запретом участия в человеческих родах: в родах нивы их присутствие и активная роль носили как бы незаконный характер в отличие от взрослых женщин.

В необычных сюжетах девичьих жатвенных песен содержатся намеки на опасность для девушки атмосферы жатвы. Так, связь жатвы со смертью девушки от любви отразилась в песне (относимой фольклористами к жанру баллады), известной под названием «Параня». ²⁸⁰ Мотив какой-то угрозы звучит в песне «Не пускает меня мати... / Яровое выжинати». ²⁸¹ Слиянность жатвенных и смертных мотивов прослеживается, в частности, в таком явлении, как сходство (родство) жнивных и сиротских свадебных песен в восточнобелорусском Полесье. ²⁸² Еще больший интерес представляет разряд жатвенных песен, известных всем восточнославянским традициям, содержащих почти недвусмысленный текст о родах девушки. Мы имеем в виду следующие мотивы неблагополучия или бесчестия: а) у девушки «сменился голос»; б) она больше не может «носить красоту» (вар.: «ветер сдул»); в) девушка «заболела»; г) ночевала в поле/лесу; д) совершила «грех» (вар.: косвенно об этом говорит размовка с милым или его измена); е) принесла домой

ребенка с жатвы.²⁸³ К песням «девичьего греха» примыкают песни о «грехе молодежи» или о ее странном поведении: а) у нее «болит середина», и никто, кроме мужа, не догадывается истопить баню (предродовые схватки?); б) молодлица забыла в поле дитя; в) боится идти домой, как будто не оправдала надежд свекрови или боится ее «справедливого гнева», а потому желает ей свалиться с тына в крапиву (символика «греха»)²⁸⁴. Сюжеты вольного греха или смерти / брака девушки составляют значительную часть не только жатвенных, но прополочных, сенокосных песен, песен при уборке льна, конопли. «Полевые» мотивы такого же характера присутствуют в ряде игровых или бытовых песен, исполнявшихся в разное время года и при различных обстоятельствах: а) девушку увозят с поля замуж, убив отца и мать; б) двух девушек соблазняют два дворянина, братья девушек опаздывают на помощь и проклинаят сено; в) Иван дал за Марью «три копочки»; г) девки берут лен и боятся волка, появляется парень и тащит девушку в лес²⁸⁵ и др.

Собственно обрядовая роль девушек (и молодежи) начинается с дожинок. С девушками, как мы упоминали (§ 3), связаны обрядовые акты с венком нивы. Венок либо завивался из колосьев, трав и полевых цветов, либо его таинственным образом находили в поле, например на меже.²⁸⁶ В данном случае венки, по нашему мнению, символизировали важный ритуальный акт возвращения девственности нивы. Подобная символика имела место и в человеческом коллективе. На Полтавщине, например, родители, выдавшие замуж последнюю дочь или женившие сына, в конце свадьбы надевали венки на себя со словами: «Чтобы вы дождались надеть так, как за вас надевают на нас»²⁸⁷ (ср. возврат названия «молодые» родителям, оказавшимся в таком же положении, в Полесье). Завивание венков и действия с ними не были прерогативой исключительно молодежной группы: венки предстают универсальным символом девственности во многих обрядах. Так, в поволжских районах на троицу венки завивали все, даже старухи, и несли их на могилы.²⁸⁸ На русско-белорусском пограничье существовал троицкий обряд *венчание коров*, т. е. надевание венков на коров (и их хозяек): этот обряд символизировал вступление «в брак» домашнего скота.²⁸⁹ В дожиночном ритуале венки, видимо, символизировали возрожденную девственность как потенцию к новому браку и

оплодотворению земли/нивы в будущем году. Превращение нивы-бабы в ниву-девушку изображалось различными способами: сажали девушку в венке на сноп,²⁹⁰ пропивали венки²⁹¹ (как на свадебном зарученье. — Т. Б.), девушка несла сноп в руках или на голове в избу²⁹² и т. д.

Символика нивы — бабы и девственницы, старой и молодой — отразилась в одежде девушек и женщин (главным образом молодиц), надевавшейся на жатву. В одних районах в качестве такой одежды выступали различные устаревшие в данной местности типы одежды — понева, туникообразная рубаха, два фартука — спереди и сзади — с красным поясом.²⁹³ В северных областях существовала специальная жатвенно-сенокосная одежда, названия которой подчеркивали целомудренность, нетронутость невесты: *исцельница*, *целомошница* (пинежск.).²⁹⁴ Использовалась и одежда особого покроя, в которой «венчались, ходили на жатву и сенокос».²⁹⁵ Символика повышенного внимания к девственности в жатвенном цикле отразилась в поверьях, в частности в украинском поверье о том, что «в жниву у девушки не должно быть регул: если есть — значит, не девка».²⁹⁶ Но следует сказать, что сенокос и жатва, будучи тяжким физическим трудом, в действительности нарушали физиологические процессы у женщин, в том числе и регулы (усиливали кровотечение или прекращали менструальный цикл).

Обрядовая роль молодежи была значительна при завивании «бороды» и оформлении верхушек последних колосьев; о символическом значении этих актов мы уже говорили (см. выше, § 3). Характерно, что в Поволжье, где были часты мужские персонажи ритуальных похорон, девушки после жатвы хоронили Андропушку — соломенное чучело.²⁹⁷ Возможно, этот образ — контаминация «похоронных» персонажей и «духа хлеба» мужской природы.

К обрядовым функциям молодежи летне-осенних трудовых процессов относятся игры на помочах/толоках, собиравшихся и происходивших несколько иным образом, нежели взрослые помочи,²⁹⁸ особенно в северных и поволжских областях. Взрослые обычно собирались на помочь в сенокосе, жатве, молотбе и других работах по найму или по уговору, работали в будни или праздники. Молодежная помочь всегда организовывалась по при-

глашению, даже если девушки обязаны были отработать свой долг за избу на осенне-зимнюю посиделку в счет будущих летних работ, занимали свадебные головные уборы или одежду «за пожню» (т. е. за сенокос) и т. п.²⁹⁹ Молодежь выходила на помощь только в праздник — в воскресенье или в какой-либо локальный праздник (небольшой).³⁰⁰ На жатву обычно собиралась артель девушек и молодых, на косьбу — девушек, парней, молодых; в Архангельской губ. помощь на косьбу и жатву называлась *злебная борода*, *сенная борода*, *каша*.³⁰¹ Помощь начиналась обычно после обедни, т. е. в 8—9 часов утра, работали не более 3—4 часов,³⁰² приходили всегда в нарядной одежде, но на время работы могли ее снять, после работы снова одевались и являлись на угощение. В севернорусских областях помощь для молодежи практически всегда бывала с выпивкой, обычно с пивом — *пивная помощь*; если с молодежью работали и взрослые, то последним подавали дежень (мучное блюдо).³⁰³ Считалось, что работать в праздник — грех, но за водку (питье) можно.³⁰⁴ Бывало, что на помощь собиралась молодежь из многих деревень и вечером устраивалось большое гулянье.³⁰⁵ Отношения между нанимателями и помочанами-молодежью были тождественны отношениям хозяев и гостей на празднике; в некоторых местностях был даже обычай угощать и всех родственников помочан — *захребетников*.³⁰⁶ Следует сказать, что данный вид молодежьей помочи существовал далеко не везде даже в описываемых областях,³⁰⁷ но в целом коллективная молодежьная помощь была здесь очень развита.

* * *

Как и в земледелии, собственно трудовые акты прядения—ткачества—шитья, в которых девушкам приходилось участвовать наравне с женщинами, ритуально маркировались женщинами, а девушкам отводилась пассивная роль или накладывались различные запреты. Правда, окончание тех или иных прядильно-ткацких этапов отмечалось особым ритуальным поведением и девичьей группы: так, например, по окончании прядения или тканья, при расстилании новин на лугу девушки гадали о замужестве, богатстве (женщины — о смерти, болезни, дороге).³⁰⁸ Подобные циклы гаданий приурочивались также и к другим хозяйственным передышкам.³⁰⁹

Однако основные функции, воплощавшие ритуальный смысл поведения девичьей группы в ответственной женских занятиях, предстают в деритуализированных игровых формах, в первую очередь в рамках «хоровода» и «посиделки». Организация весеннего девичьего хоровода обнаруживает теснейшие связи с прядением — ткачеством.³¹⁰ Большинство хороводов набиралось под песню «Клубок ниток нашла», в котором выбор девушек или девушек — парней производился как бы «нанизыванием»: «клубок катится — нитка тянется».³¹¹ Практически повсюду в России отмечены песенно-игровые комплексы под названием «в веревочку» («веревочные песни»),³¹² в среднерусском (главным образом поволжском) ареале и в ряде южнорусских районов целый разряд хороводных песен назывался «основные», а сам хоровод — *основа* (на троицу, когда организовывался большой междеревенский хоровод).³¹³ В Красноуфимском у. Пермской губ. троичный хоровод изображал все процессы ткачества, соответственно которым назывались отдельные фигуры хоровода: *набивать, сновать, кишку снимать* (кишка — основа для холста, снятая со сновалок и сплетенная плетнем), *надевать, ткать* и т. д.³¹⁴ Формульные мотивы и образы прядения — ткачества — шитья, так же как игровые комплексы типа «Сеяла ленок», буквально пронизывают весь хороводный фольклор (завивание камки, перевивание ниткой, перенимание узоров); широко распространена песня, обычно исполнявшаяся на масленицу или троицу, о «непряхе», поставившей «кросна — девятую весну», в которых прорастает трава и заводятся куры.³¹⁵ Эта песня включается в круг поистине глобальной темы «пряхи — непряхи», отраженной в игровом комплексе «Дрема», содержащем архаичные следы переходных ритуалов и культа женского божества — покровительницы прядения — ткачества. В свете этих функций мы склонны трактовать южнорусский вид хоровода — *танок* как производное от «станок» (стан); добавочной аргументацией служит тот факт, что женские музыкальные инструменты в танке — *кугильмы* — изготавливались, как и части стана (основы, кросен), из одного материала — птичьих костей — и имели одни и те же названия.³¹⁶

К тому же мифологическому истоку следует, на наш взгляд, отнести все русские фонетические варианты термина «хоровод». Исследователи не раз отмечали, что возникшего на литературной почве слова «хоровод» в на-

родной терминологии не существует, более того: «Слово „хоровод“ нигде не понимают: ни в Новосильском уезде Тульской губернии, ни в Орловском, Мценском, Карачевском, Брянском уездах Орловской губернии».³¹⁷ Предлагались различные смысловые интерпретации этого слова, одна из которых представляется нам интересной и не лишенной оснований. Г. Ильинский полагал, что корневой основой термина «корогод» является праслав.-русск. *коргъ*, *корог* — «ряд»; корог + суффикс «од» дало «корогод» со значением «то, что связано или соединено в определенном порядке». Название «хоровод», по Г. Ильинскому, могло возникнуть из соединения двух слов — «корог» и «вод» со значением (добавим мы) «вести ряд»; последний термин, видимо, и дал лексему «хоровод».³¹⁸

Приведенное толкование кажется нам убедительным еще и потому, что слово «корогод» (и подобные ему) означали также в народной лексике толпу, сборище людей (стоящих в любом порядке), постановку скирд хлеба в поле, укладку снопов и копен хлеба для обмолота — рядов и,³¹⁹ а в игровом короходе участники становились в том порядке, которого требовал смысл игры — рядами, в линию, в рядочку или парами друг за другом; геометрический рисунок движения был тоже различен. Для собственно круговой постановки и движения существовал повсеместно термин «круг» («кружок»). К значению «ряда» и «круга» мы еще вернемся в Эпilogue.

Таким образом, хоровод предстает как «сотканный» девушками мир молодых, специфическое пространство, в котором молодежь воспроизводила различные переходные состояния и процессы стадии молодости.³²⁰ В этом и заключались ее календарно-обрядовые функции. Одновременно с этим в рамках хоровода совершались «переходные обряды», среди которых прядильно-ткацкая символика имела важное значение для девушки: прошедшая испытание становилась полноправным членом молодежной группы. В осенне-зимний период тема «прядения—творения» развивалась в молодежной организации на посиделке, с той разницей, что игровые комплексы с этими мотивами сочетались с реальной деятельностью по изготовлению пряжи, а вещественные атрибуты прядения (прялка, пряжа, гребень и проч.) широко использовались в символике отношений молодежи (см. гл. III, § 3).

¹ С этого момента подростков привлекали к промыслам и в Сибири; см.: *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 190; *Зверев В. А.* Роль семьи в закреплении и передаче опыта хозяйственной деятельности русских крестьян Сибири (конец XIX—начало XX в.) // *Земледельческое освоение Сибири в конце XVII—начале XX в. : Трудовые традиции крестьян.* Новосибирск, 1985. С. 114—122.

² ВГО, р. 6, № 53, л. 11 об., Вязников. у.

³ ГМЭ, ф. 7, д. 587, л. 3, Галич у.; СРНГ. Вып. 9. С. 174; *Ганцкая—Лебедева—Чижикова.* С. 14; мастера-каменщики из русского Причудья брали детей (или собственных сыновей) 15—16 лет в ученики; см.: *Рихтер Е. В.* Русское население западного Причудья (черты истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 41.

⁴ СРНГ. Вып. 7. С. 121, 125, Арханг. (Сев. Двина), Волог. губ. (Великоустуж. у.), Новгород., Ярослав. губ.

⁵ То же в Сибири (*Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 293; *Зверев В. А.* Роль семьи... С. 122).

⁶ На Гомельщине подростки и холостые парни в семье без дочерей жали вместе с матерью или же помогали в прядении, а дочери, за отсутствием братьев, помогали в мужских работах отцу (*Радченко З.* Гомельские народные песни // *Зап. РГО по отд. этнографии.* Спб., 1888. Т. XIII, вып. II. С. XXX).

⁷ *Анозина Л. А., Шмелева М. Н.* Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М., 1977. С. 63. В промысловых районах отходничество девочек имело различные сферы применения; *Рихтер Е. В.* Русское население... С. 48.

⁸ *Потанин Г.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотмы // *ЖС.* 1899. Вып. 2. С. 170—171.

⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 126, л. 1, Волог. у.; д. 400, л. 2, Арханг. губ. (деревни по Двине).

¹⁰ Там же, д. 686, л. 18, Новгород. губ. (Белозерск. у.).

¹¹ СРНГ. Вып. 7. С. 10, Олонец. губ.

¹² Еще в XVIII—первой половине XIX в. старшее поколение сохраняло преимущественные позиции в общине: их участие в общественной и хозяйственной жизни деревни было весомым и разносторонним. О стариках в Сибири см.: *Миненко Н. А.* Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири XVIII—первой половины XIX в. // *Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII—начала XX в.* Новосибирск, 1985. С. 89—104.

¹³ *Иваницкий Н. А.* Материалы для этнографии Вологодской губ. // *Тр. Этногр. отд. ОЛЕАЭ.* М., 1890. Т. IX, вып. 1. С. 55.

¹⁴ *Потанин Г.* Этнографические заметки... С. 180—181.

¹⁵ *Бломквист* — АИЭ, № 5, Ярослав. губ., Ростов. у.

¹⁶ ЭС. Спб., 1853. Вып. 1. С. 20. Нижегород. губ. и уезд.

¹⁷ *Потанин Г.* Этнографические заметки... С. 182.

¹⁸ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 152.

¹⁹ Сведения П. Школдина, Бурминская вол., сер. XIX в. Цит. по: *Миненко Н. А.* Роль крестьянской общины в организации сельскохозяйственного производства (по материалам Западной Сибири XVIII—первой половины XIX в.) // *Земледельческое освоение Сибири в конце XVII—начале XX в.* С. 53.

²⁰ Например, на Севере (*Бернштам*. 1983. С. 101—102), на Среднем Поволжье (*Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В.* Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973. С. 99), в Сибири (*Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 323—325).

²¹ *Селиванов*. С. 13, Рязан. губ. (Зарайск. у.).

²² ГМЭ, ф. 7, д. 754, л. 5—6, Тихвин. у.

²³ Там же, д. 754, л. 7.

²⁴ *Селиванов*. С. 32, Рязан. губ. (Зарайск. у.).

²⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 106, л. 8—9, Волог. губ. (Вельск. у.); д. 284, л. 6, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 172, л. 30—33, Волог. губ. (Грязовецк. у.); СРНГ. Вып. 4. С. 24, Олонец. губ. (Вытегор. у.) и др. См.: *Петров В. П.* Подсечное земледелие. Киев, 1968.

²⁶ *Вложквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточно-славянский этнографический сб. М., 1956. Т. 31. С. 315, примеч. 5.

²⁷ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... С. 117.

²⁸ Собрание народных песен П. В. Киреевского / Зап. П. И. Якушкина. Л., 1983. Т. I. № 454.

²⁹ Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. Спб., 1894. Ч. II. С. 345, Юхнов. у. (Зап. РГО по отд. этнографии; Т. XXII, вып. 1).

³⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 1424, л. 1—2, Псковск. губ.

³¹ *Потанин Г.* Этнографические заметки... С. 201, Волог. губ.

³² *Селиванов*. С. 9, Рязан. губ. (Зарайск. у.).

³³ ЭС. Спб., 1853. Вып. I. С. 12, Нижегород. губ. и уезд.

³⁴ *Головацкий Я. Ф.* О народной одежде и убранстве русинов или русских в Галичине и северо-восточной Венгрии // Зап. РГО по отд. этнографии. Спб., 1877. Т. 7. С. 515.

³⁵ *Зеленин Д. К.* Отношения между полами // ЛОААН, ф. 849, № 267, л. 11, 12, 17.

³⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 609, л. 7—8, Костром. губ. (Макарьевск. у.).

³⁷ ВГО, р. 1, № 49, Арханг. губ. (Шенкур. у.); ср. то же на Украине: «В Киевской губернии женщины никогда не косят, а мужчины не жнут» (ВГО, ф. 16, № 28).

³⁸ ВГО, р. 14, № 79, Казан. губ. (Тетюшск. у.).

³⁹ Волость Покровско-Сипцкая, Ярославской губ., Мологского у. // ЭС. Спб., 1853. Вып. I. С. 79.

⁴⁰ *Бернштам Т. А.* Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978. С. 129—131.

⁴¹ *Самоквасов Д. Я.* Семейная община в Курском уезде // Сборник народных юридических обычаев. Спб., 1878. Т. I. С. 11—12. (Зап. РГО по отд. этнографии; Т. 8).

⁴² *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Быт... С. 19; ВГО, р. 6, № 53, л. 12, Владим. губ. (Вязников. у.); *Бернштам*. 1983. С. 105—106. В районах с развитым льноводством доход от последнего покрывал значительную часть налогов (Смоленский этнографический сб. / Сост. В. Н. Добровольский. С. 346, Вяземск. у.); Памятная книжка Вологодской губ. на 1896—1897 гг. Вологда, 1897. Ч. I. С. 17 (Никольск., Грязовецк., Тотем., Устюжск. уу.).

⁴³ ГМЭ, ф. 7, д. 106, л. 8—11, Волог. губ. (Вельск. у.); д. 172, л. 30—33, Грязовецк. у.; «Пожилые и старики от сенокоса до жнитва спят» (ГМЭ, ф. 7, д. 127, л. 13, Волог. губ. и уезд).

⁴⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 776, л. 3, Новгород. губ. (Тихвин. у.).

⁴⁵ Там же, д. 141, л. 6—7, Волог. губ. и уезд; д. 106, л. 11, Волог. губ. (Вельск. у.); д. 157, л. 10, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 295, л. 13, и д. 312, л. 4, Волог. губ. (Никольск. у.) и т. д. См. то же на Украине (*Головацкий Я. Ф.* О народной одежде... С. 515).

⁴⁶ Сельская поземельная община в Архангельской губернии // АГВ. 1886. № 9. С. 4.

⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 400, л. 2, деревни по Сев. Двине около Красноборска.

⁴⁸ СРНГ. Вып. 7. С. 105, Арханг., Олонец. губ.; с. 129, Костром. губ.

⁴⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 157, л. 10, Волог. губ. (Тотем. у.).

⁵⁰ СРНГ. Вып. 7. С. 228, Псковск., Смолен. губ.

⁵¹ ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 39, 47, среднерусские обл.

⁵² В Сибири, например, распространенным было гадание по весу трех яиц от молодой курицы: больший вес первого яйца предвещал хороший урожай яровых от раннего сева (конец апреля), второго — от «никольского» (9 V), третьего — от позднего (15—20 V) (*Островский Н. В.* Сельскохозяйственные навыки сибирского крестьянства в период империализма // Земледельческое освоение Сибири... С. 28).

⁵³ АИЭ, К-V, оп. 1, тетр. 92, № 1, зап. А. К. Супинского 1924 г., Волог. обл. (Кириллов. р-н); *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX—начало XX в. М., 1979. С. 106—107 (далее: *Соколова*), Волог. губ. (Тотем., Кадников. уу.); Новгор. губ. (Черепов. у.).

⁵⁴ См., например, на святках (*Бернштам*. 1983. С. 160, Поморье; Нов. постул., № 329, Горьк. обл., Починков. р-н); на масленице (*Сабурова Л. М.* О картографировании материальной культуры русского населения Сибири // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 232).

⁵⁵ *Селиванов*. С. 14—15, Рязан. губ. (Зарайск. у.): вторая пахота — *перепашка* — делалась бороной поперечными полосами. В других областях первая вспашка называлась *взлет* или *подъем* и делалась осенью, весной пашню *двоили* (пахали второй раз), после вывоза навоза *троили*, только после этого шла посевная пахота (*Максимов С.* Куль хлеба и его похождения. М., 1982. С. 57). На Севере вторая пахота после боронования называлась *перепары* (ГМЭ, ф. 7, д. 106, л. 10, Волог. губ., Вельск. у.).

⁵⁶ *Клетнова Е. Н.* Записка о метах и знаках собственности Вяземского уезда // ЭО. 1916. № 1—2. С. 41, Смолен. губ. (далее: *Клетнова*).

⁵⁷ Ср. сибирские мирские приговоры типа: «косить сено начинать на показно время, ... в обет, к ночи отнюдь не косить, ... не закашивать лишка» (*Миненко Н. А.* Роль крестьянской общины... С. 45).

⁵⁸ ВГО, р. 7, № 76, Волог. губ. (Демянск. у.); *Зеленин Д. К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // ЖС. 1905. Вып. I. С. 3—4; *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932. № 3. С. 24.

⁵⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 22, Владим. губ., разные уезды.

⁶⁰ ВГО, р. 41, № 55, с. 7, Новоторжск. у. Не был ли это пастух, если вспомнить, что существовал обряд «засевания» пастухом в избе на святках?

⁶¹ Словарь смоленский. С. 247.

⁶² Бломквист — АИЭ, № 5, Ярослав. губ. (Ростов. у.).

⁶³ Успенский Д. Благовещенье (по народным поверьям и обычаям Тульской губ.) // ЭО. 1908. № 3. Смесь. С. 103: «Иногда эти просфоры берегут до уборки хлеба, кусочки ее кладут в основанье скирды, чтобы не заводились мыши».

⁶⁴ ВГО, р. 7, № 76, Волог. губ.; ГМЭ, ф. 7, д. 22, Владим. губ.; Соколова. С. 95, Волог., Костром., Москов., Саратов. губ.; Нов. поступ., № 427, Горьк. обл. (Лукоянов., Починков., Первомайск., Сергачск. р-ны).

⁶⁵ У русских — повсеместно; у украинцев см.: Крачковский Ю. Ф. Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 94; Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купьянского уезда Харьковской губернии // Сб. Харьковский. ист.-филологического о-ва. Харьков, 1907. Кн. 17. С. 83.

⁶⁶ АИЭ, ф. 22, оп. 2, № 2, л. 22, Вятск. губ.; ГМЭ, ф. 7, д. 491, л. 9—10, Калуж. губ. (Жиздрин. у.).

⁶⁷ Зернова А. Б. Материалы... С. 25.

⁶⁸ ВГО, р. 15, № 39, Калуж. губ. (Жиздрин. у.): штаны потом вешали в амбаре до уборки урожая.

⁶⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 313, л. 5, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 1516, л. 20, Симбир. губ. (Алатыр. у.); Зернова А. Б. Материалы... С. 26, Москов. обл.; Маслова. С. 116, Олонек. губ.

⁷⁰ Словарь смоленский. С. 340, Поречск. у.

⁷¹ Маслова. С. 116.

⁷² Соколова. С. 143, Тверск. губ. (Бежецк. у.).

⁷³ Зернова А. Б. Материалы... С. 25, Москов. обл.

⁷⁴ Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде (по этнографическим наблюдениям). Переяславль-Залесский, 1927. С. 51.

⁷⁵ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 75.

⁷⁶ Чубинский П. Труды этнографически-статистической экспедиции в Юго-Западный край. Спб., 1872. Т. III. С. 226. Каменец-Подольск. губ.

⁷⁷ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива имп. РГО. Пг., 1915. С. 969, Минская губ.; см. также: Виноградова Л. Н. Заклинальные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 15—18.

⁷⁸ Загосдер В. Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1987. Т. II. С. 115. Автор пишет о том, что эта молитва ассоциируется с «Отче наш» (с. 116).

⁷⁹ Проконий из Кесарии. Война с готами / Пер. с греческ. С. П. Кондратьева. М., 1950. С. 297.

⁸⁰ В церковном календаре было до десятка дней специального кормления нищих и странствующих, этот обычай был чрезвычайно развит в средневековой Руси. См. также в Евангелии о птицах, которые «не сеют». Ср. с этим: «В степных местах с 8 V начинались посевы пшеницы. Зажиточные поселения пекли обетные пироги и угощали ими бедных соседей и прохожих людей» (Сахаров И. П. Сказания русского народа. Спб., 1837. Ч. 1—2. С. 7).

⁸¹ Любопытно сопоставить с этим обычаем свидетельство Феопомпа (IV в. до н. э.) о венетах, которые «трижды перешагивали

поле и приступая к посеву, клали на землю какие-то пироги и лепешки. Они были приношением галкам, чтобы их умилистить — не выклеивать посеянных зерен. Если галки брали их дар — год будет мирным» (см.: *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. Слб., 1884. Вып. 1. С. 43). Ср.: «Старики для встречи прохажевого выходили (с обетным пирогом. — *Т. Б.*) на большие дороги и перекрестки. До обетного пирога никто не касался: его отдавали п т и ц а м» (*Сахаров И.* Сказания... С. 47).

⁸² ВГО, р. 10, № 40, л. 13 об., Орлов. у.

⁸³ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Слб., 1903.

⁸⁴ *Громыко М. М.* Трудовые традиции... С. 139—140.

⁸⁵ См., например: *Зернова А. Б.* Материалы... С. 141—142; ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 317, Новгород. губ. Эти молитвы при начале овиных работ почему-то не рассматривались в специальной работе О. А. Терновской (Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974. С. 144).

⁸⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 246, д. 23—24, Кадников. у.

⁸⁷ Там же, д. 577, д. 14, Ветлужск. у.; д. 710, л. 11, Борович. у.; *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь... С. 99, семейские Забайкалья.

⁸⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 976, л. 4, Болхов. у.

⁸⁹ Там же, д. 15, л. 16, Вязников. у.; д. 87, л. 14, Юрьев. у.

⁹⁰ Там же, д. 523, л. 14, Калуж. у.

⁹¹ *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 299; *Зернова А. Б.* Материалы... С. 23.

⁹² *Zelenin.* § 41—43; ВГО, р. 7, № 67, Волог. губ. (Кадников. у.); р. 14, № 27, Казан. губ. (Чебоксар. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 821, л. 37; д. 833, л. 3, Новгород. губ. (Черепов. у.); Село Голунь и Новомихайловское Тульской губ., Новосильского у. // ЭС. Слб., 1854. Вып. II. С. 105; *Минх А. А.* Свадебные, хороводные, плясовые и другие песни // *Тр. Саратовской ученой комиссии.* Саратов, 1911. Вып. 28. С. 56, Саратов. губ.

⁹³ СРНГ. Вып. 8. С. 16, Олонец. губ. (Лодейноп., Петрозав. уу.); АИЭ, К-V, оп. 1, папка 93, Волог. обл. (Черепов. р-н), зап. А. К. Супинского. Ряд крестьянских орудий служил одновременно в разных занятиях и для различных целей: таким был и *лучок* для изготовления веретен и для добывания огня (*Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 535).

⁹⁴ Такой способ был характерен для финно-угорских народов. См., например, прогон скота через «земляные ворота» у марийцев (*Крюкова Т. А.* Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола, 1956. С. 26). Напрашивается также сравнение с магическим приемом зарывания в землю для излечения (или оберега) у финно-угров.

⁹⁵ Ареал «обыденных храмов» — Московско-Новгородский, не южный; см.: *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы (русские народные обычаи) // *ЖС.* 1911. Вып. 1. С. 19—20. Д. К. Зеленин считал, что строительство «обыденных храмов» возникло по аналогии с «обыденными полотенцами». Мы считаем, что обыденным храмам предшествовали обыденные кресты, возводившиеся и в начале XX в.

⁹⁶ *Нікольскі Н.* Мітологія і абрадавасць валачобных песень //

36. прац сэкцыі этнографіі. Менск, 1931. С. 209—277, 353—361.

⁹⁷ СРНГ. Вып. 18. С. 249, Арханг. губ. (Онежск. у.); Волог., Ярослав., Костром., Вятск., Владим. губ.

⁹⁸ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзія заападных і восточных славян: Генезіс і тыпалогія колядавання. М., 1982. С. 135—236. Автор развівае мерненне болгарскага ученага Т. Жывкова.

⁹⁹ *Бернштам Т. А.* Прэдкі-опекуны ілі ўчаснікі пераходнага абрыда? // Годічная навучная сесія Інстытута этнографіі АН ССРСР: Краткае зместнае дакладоў 1983. Л., 1985.

¹⁰⁰ Календарныя обычаі і абрыды ў краінах зарубешняй Еўропы. М., 1973; 1977; 1978.

¹⁰¹ *Пропл В. Я.* Русскія аграрныя празднікі. Л., 1963. С. 54; *Шейн П. В.* Матэрыялы для вучэння быта і языка рускага населення заападнага краі. Т. I, ч. 1. Бытовае сямейнае жыццё беларусоў ў абрыдах і песнях. Спб., 1887. С. 573.

¹⁰² «На страстнай недэле совершаліся ў стародавнне годы ограднення полей от злых духов» (*Коринфскі А. А.* Народная Русь: Круглы год сказаній, поверій, обычаев і пословиц рускага народа. М., 1901. С. 213). У сербоў і македонцаў быў обычай «запахивания» села і яго імушества от злых сил. Так, еще в 30-е годы нашего века борозду вокруг села проводили на Георгиев день (*Нашуба М. С.* Обычаі і обрыды народа Югославіје у пролейном календарском циклу у 19-м і пачатком 20-ог века) // Гласник этнографског музеја. Београд, 1973. Т. 36. С. 172).

¹⁰³ *Земцовскі И. И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 133. См. также о «маршевом» ритме волочобных песен и их балтских параллелях. См. также нашу статью «Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян» // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики.* Л., 1986. С. 88.

¹⁰⁴ При подвижной пасхалии Егорьев день либо предшествовал пасхе, либо следовал за нею. Георгиевскому дню у южных славян посвящена обширная литература.

¹⁰⁵ Например: *Шаповалова Г. Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974; *Соколова.* С. 155—182.

¹⁰⁶ *Шаповалова Г. Г.* Егорьевский цикл... С. 131—134.

¹⁰⁷ *Тулъцева Л. А.* Вьюнишники // *Русский народный свадебный обряд.* Л., 1978. С. 122—133; *Соколова.* С. 134.

¹⁰⁸ Песни-небылицы, также исполнявшиеся мужскими группами, на наш взгляд, восходят к архаическим «переходным» испытаниям, но в поздний период их сакральная семантика полностью утратилась и они стали одной из фольклорных форм так называемой «смеховой культуры».

¹⁰⁹ О сюжетах мужских обходных песен рождественского круга см.: *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Винограде — песня и обряд // *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора.* Л., 1981.

¹¹⁰ См.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия... С. 40—109.

¹¹¹ *Богданов В. В.* Русская бирка и древнейшие элементы бирки у ее европейских сородичей // *ЭО.* 1916. № 1—2. С. 25—26.

¹¹² См., например: *Ермолов.* Т. II. С. 12.

¹¹³ Например, в Новгородской губ. (Демянск. у.) женщины выходили за околицу с хлебом и приговором: «Вот тебе, матушка-весна»; в Пензен. губ. (Саранск. у.) хлеб/пирог оставляли на ночь на разостланном холсте с подобным же обращением-приглашением (*Соколова*. С. 69, 75) и др.

¹¹⁴ *Соколова*. С. 68, Новгор. губ. (Демянск. у.). Весеннее кормление мороза было развито в ряде областей, расположенных в верхневолжском бассейне (Москов., Владим., Калуж. и юго-восточной части Новгор. губ. — там же, с. 107—108). Зимнее кормление было более распространенным в западнорусских районах: Псковск., Смолен. губ.; см., например: *Копаневич И. К.* Приметы и поверья в Псковской губернии (РО БАН. 25.4.1, л. 262, 263, Псковск., Торопец. у.).

¹¹⁵ *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири // Зап. Тулуновского отд. о-ва изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918. С. 12.

¹¹⁶ Фототека ГМЭ. Коллекция, собр. Л. В. Костиковым и А. Н. Павловичем в 1910 г. Арханг. губ. (Поморье), № 2637-13.

¹¹⁷ *Максимов С. В.* Куль хлеба... С. 60—61.

¹¹⁸ *Калинин И. М.* Заговоры, записанные в Онежском уезде Архангельской губ. летом 1912 г. (РО БАН. 45.8.225, с. 24, д. Пертома).

¹¹⁹ *Шейн*. Великорусс. № 1263, Калуж. губ. (Малоярослав. у.).

¹²⁰ *Соколова*. С. 187.

¹²¹ ГМЭ, ф. 7, д. 1006, л. 2, Орлов. губ. (Карачев. у.).

¹²² Там же, д. 452, л. 8—9, Вятск. губ. (Яранск. у.).

¹²³ ВГО, р. 23, № 82, Нижегород. губ. (Макарьевск. у.); № 89, 96, Нижегород. губ. (Лукояновск. у.).

¹²⁴ Там же, р. 22, № 17, Рязск. у.

¹²⁵ Там же, р. 18, № 21, Чухломск. у.

¹²⁶ В Калужской губ. на складчину собирались женщины от 17 до 40 лет из нескольких деревень (ГМЭ, ф. 7, д. 547, л. 2, Мешовск. у.).

¹²⁷ В Ярославской губ. каша из зеленой ржи называлась *ыразавица* (ЛОААН, ф. 176, № 31, л. 162, Попехон. у.).

¹²⁸ СРНГ. Вып. 18. С. 256.

¹²⁹ *Зернова А. В.* Материалы... С. 30, Москов. обл.; *Бломквист* — АИЭ, № 5, Ярослав. губ. (Ростов. у.); ГМЭ, ф. 7, л. 22, л. 4, Владим. губ., разные уезды. В Нижегородской губ. первый сноп зажинала мать (соврем. Починков. р-н) или «старуха с легкой рукой» (соврем. Чкалов. р-н). (Библиографический указатель фольклорного архива Кафедры русской литературы Горьк. ун-та. Вып. II, ч. 1. Календарные обряды / Сост. К. Е. Корепова, Ф. С. Эйдельман. Горький, 1977, № 306 (далее: Кал. обр.); Нов. поступ., ч. 1, № 647).

¹³⁰ *Бломквист* — АИЭ, № 5, Ярослав. губ. (Ростов. у.).

¹³¹ ГМЭ, ф. 7, д. 15, л. 16, Владим. губ. (Вязников. у.); д. 65, л. 2, Владим. губ. (Шуйск. у.).

¹³² *Тихоницкая Н. Н.* Коллективные земледельческие работы в сельской общине восточных славян (АИЭ, К-1, оп. 1, № 72); *Терновская О. А.* 1) Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 136—146; 2) Ареальная характеристика восточнославянской дожинальной обрядности // Ареальные иссле-

дования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 221—227; 3) Славянский дожинальный обряд (терминология и структура): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1977; *Земцовский И. И.* Мелодика...

¹³³ Имеются данные об особом брачном времени у македонских болгар, совпадающем с летом, — Петров/Ильин день — Успенье (*Волков Ф.* Свадебные обряды в Болгарии // ЭО. 1895. № 4. С. 47—49).

¹³⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 554, л. 7, Мосальск. у. Ср. также северный обряд первого обеда в поле, который молодница устраивала взрослым женщинам (гл. I, § 3).

¹³⁵ *Беларускі фальклор: Хрэстаматыя.* Мінск, 1977 (далее: БФ), с. 173—174.

¹³⁶ *Песни Пинежья: Материалы фонограммархива, собранные и разработанные Е. Гиппиус и Э. Эвальд.* М., 1937. Кн. 2. С. 439; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей... С. 30.

¹³⁷ *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 62—63.

¹³⁸ Там же. С. 37; *Земцовский И. И.* Мелодика... С. 143, 144.

¹³⁹ *Земцовский И. И.* Мелодика... С. 148, примеч. 30, Ярослав. обл. (Угличск. р-н); с. 154 и примеч. 41.

¹⁴⁰ *Пашина О. А.* Живые песни восточнобелорусского Полесья // *Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции.* М., 1983. С. 133.

¹⁴¹ Показателен в этом смысле объективный вывод музыковеда Ф. А. Рубцова, удивлявшегося, что праздничное лето интонируется плачем, символом которого как бы стал свирельный напев, названный им «Лето» (*Рубцов Ф.* Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М., 1973. С. 30—34).

¹⁴² ГМЭ, ф. 7, д. 312, л. 4, Волог. губ. (Кадников. у.).

¹⁴³ «Каша = завить бороду, т. е. созвать 30 жней, наварить им до 4 и более каш; эту толпу тоже называют „каша“» (ВГО, р. 1, № 10, л. 9, Арханг. губ., Пинежск. у.); *кашица* — угощение на жатвенной помочи: гречневая каша с бараньими потрохами (ГМЭ, ф. 7, д. 39, л. 1, Владим. губ., Меленков. у.).

¹⁴⁴ *Фрезер Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 492—514; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX—начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

¹⁴⁵ *Терновская О. А.* 1) Ареальная характеристика... Карта на с. 233; 2) Славянский дожинальный обряд... С. 6, 16, 17.

¹⁴⁶ Образ «спорыша» многозначен. В нем, безусловно, преобладает символика «удачи», здесь — залог будущего урожая; однако нельзя не учитывать его двойственного значения в беременности: спорышью пили либо для того, чтобы забеременеть, либо для выкидыша.

¹⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 65, л. 3, Шуйск. у.; *Терновская О. А.* Славянский дожинальный обряд... С. 13; см. также выше, гл. 1, § 4 (значение и символика мужского головного убора); *Зернова А. В.* Материалы... С. 31—32.

¹⁴⁸ *Дитина Т.* VIII. С. 32.

¹⁴⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 315, л. 15, Волог. губ. (Никольск. у., Подболотная вол.).

¹⁵⁰ *Терновская О. А.* Славянский дожинальный обряд... С. 16,

¹⁵¹ Терновская О. А. 1) Словесные формулы... С. 140; 2) К статье Д. К. Зеленина «Східно-словањські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 112—123.

¹⁵² Терновская О. А. К статье Д. К. Зеленина... С. 118, Волог. губ. (Черепов. у.).

¹⁵³ Кал. обр., № 306, Починковский р-н; Нов. поступ., № 637, Первомайск. р-н Горьковск. обл.

¹⁵⁴ Земцовский И. И. Мелодика... С. 148, 156.

¹⁵⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 106, л. 7, Волог. губ. (Вельск. у.).

¹⁵⁶ Там же, д. 600, л. 14, Костром. губ. (Галич. у., с. Мостище).

¹⁵⁷ Например, нельзя доить с непокрытой головой, без пояса, босой и т. п.

¹⁵⁸ Завойко. С. 121, 128, Владим. губ. (Вязников. у.). То же и в других русских областях.

¹⁵⁹ «Царь славян берет дань платьем. Царь объезжает их ежегодно. Если у кого из них есть дочь, обязан он давать по одному из платьев ее в год. Таким же образом обязан давать ему в год по одежде из платьев сына его... У кого нет ни сына, ни дочери, тот обязан давать по платью в год от жены или служанки» (Заводер В. Н. Каспийский свод... С. 124). Правда, замечает автор, термин, который переведен Д. А. Хвольсоном как «платье», может означать не только платье, но и вообще подарок, подношение.

¹⁶⁰ Архив АМДЗ, папка к-6, оп. 1, л. 3. Зап. Н. П. Лютиковой. Арханг. обл. (Мезен. р-н).

¹⁶¹ Словарь псковский. Л., 1976. Вып. 3. С. 136.

¹⁶² Лебедева Н. И. Прядение и ткачество восточных славян в XIX—начале XX в. // Восточнославянский этнографический сб. М., 1956. С. 533. (Тр. ин-та этнографии; Т. 31).

¹⁶³ ГМЭ, ф. 7, д. 492, л. 8, Калуж. губ. (Жиздрин. у.); д. 544, л. 7 об., Калуж. губ. (Мосальск. у.).

¹⁶⁴ Там же, д. 282, л. 3, Волог. губ. (Кадников. у., Васьяновск. вол.).

¹⁶⁵ СРНГ. Вып. 8. С. 8, Псковск., Смолен., Курск., Орлов., Тульск., Воронеж. губ., Урал, Дон.

¹⁶⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 106, л. 11, Волог. губ. (Вельск. у.).

¹⁶⁷ Там же, д. 157, л. 10, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 172, л. 30, Волог. губ. (Грязов. у.); д. 285, л. 5, Волог. губ. (Никольск. у.); д. 769, л. 3, Новгород. губ. (Тихвин. у.) и др. Супрядки — повсеместно.

¹⁶⁸ Там же, д. 874, л. 3, Новгород. губ. (Черепов. у.).

¹⁶⁹ Там же, д. 315, л. 16, Волог. губ. (Никольск. у.).

¹⁷⁰ С 15 ноября по 15 апреля — «на себя» (Смоленский этнографический сб. Ч. II. С. 341).

¹⁷¹ ВГО, р. 6, № 53, л. 13, Вязников. у.

¹⁷² Словарь псковский. Вып. 3. С. 70, Гдов. р-н.

¹⁷³ Лебедева Н. И. Прядение и ткачество... С. 489, 533; Селиванов. С. 2, Рязан. губ.; Быт крестьян Воронежской губ., Нижегородского у. // ЭС. СПб., 1853. Вып. I. С. 231; Архив АМДЗ, эксп. фонд, папка К-1, с. 12, Арханг. обл.

¹⁷⁴ Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством: Снование // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 231, 237.

¹⁷⁵ См., например: Иванов В. Мотивы восточнославянского

язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гра-
вюра и фольклор в России XVIII—XIX вв.: Матер. науч. конфер.
М., 1976. С. 268—287.

¹⁷⁶ Например: *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних
храмах греческих и русских // Тр. VII археологического съезда
в Ярославле. 1887. М., 1890. Т. 1. С. 179—181; *Нидерле*. С. 344,
рис. 98 (Софийский собор в Киеве).

¹⁷⁷ *Владимирская Н. Г.* Материалы... С. 231, 237, 242.

¹⁷⁸ *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у рус-
ского старожильческого населения Сибири (материалы по народ-
ной медицине и ветеринарии) // ЖС. 1915. Пг., 1916. Вып. IV.
С. 387; *Чеканинский И.* Енисейские старины и исторические
песни (этнографические материалы и наблюдения по реке
Чуне) // ЭО. 1915. № 1—2. С. 82—83, д. Выдрино.

¹⁷⁹ *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца... С. 1—20. Обыден-
ный холст ткался и на Украине (*Абрамов И.* Поверья, приметы
и заговоры жителей Новоград-Волинского и Заславского уу. //
ЖС. 1913. Вып. III—IV. С. 378).

¹⁸⁰ *Святский Д.* Крестьянские костюмы в области соприкос-
новения Орловской, Курской и Черниговской губерний // ЖС. 1910.
Вып. I—II. С. 16.

¹⁸¹ *Журавлев А. Ф.* К ареальной характеристике восточносла-
вянской охранительной магии (обряды при эпизоотиях) // Ареаль-
ные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 228—
229. Добавим, что мы не согласны с выводом автора о принад-
лежности обрядов обыденной новины только к скотоводческому
культу.

¹⁸² ВГО, р. 7, № 73, л. 33, Никольск. у.

¹⁸³ *Лебедева Н. И.* Пряжение и ткачество... С. 509, 535.
В тканье участвовало 11 женщин, в основе было 100 нитей; ис-
следовательница замечает, что при большем количестве женщин
можно получить ткань большей ширины.

¹⁸⁴ *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца... С. 2.

¹⁸⁵ Там же. С. 9.

¹⁸⁶ В поздней традиции обряд опахивания носил двойствен-
ный, «светло-темный» характер: ношение иконы, ладанки на
шеях участниц, подсвечники и свечи из церкви, крещение (*По-
меранцева Э. В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и
обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25—36).

¹⁸⁷ *Журавлев А. Ф.* К ареальной характеристике... С. 230.

¹⁸⁸ *Зеленин Д. К.* Троецпылатница (этнографическое исследо-
вание) // Памятная книжка Вятской губ. и календарь на 1906 г.
Отд. 2. С. 1—52.

¹⁸⁹ ВГО, р. 10, № 28, Торопецкий приход.

¹⁹⁰ АИЭ, К-V, оп. 1, тетр. 92, зап. А. К. Супинского, 30-е годы
XX в., Волог. губ. (б. Новгор.).

¹⁹¹ ГМЭ, ф. 7, д. 972, л. 16, Орлов. губ. (Севск).

¹⁹² *Селиванов*. С. 107, Зарайск. у.

¹⁹³ *Гринкова Н. П.* Обряд «вождения русалки» в селе Б. Ве-
рейка Воронежской области // СЭ. 1947. № 1. С. 184.

¹⁹⁴ *Капица О. А.* Детский фольклор: Изучение. Собрание. Об-
зор материала. Л., 1928. См. библиографию на с. 213—218.

¹⁹⁵ *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. С. 94,
Могилевск. губ.

¹⁹⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 282, л. 1, Волог. губ. (Кадников. у.). Заклички назывались *жаворонья*.

¹⁹⁷ Нов. поступ., № 411, 413, Горьков. обл. (Починков. р-н).

¹⁹⁸ У южных славян самостоятельность детских обходов полей была выражена отчетливо, особенно для вызова дождя (*Дебельковский Д.* Обичаји на Косовом Пољу // Српски етногр. зб. Београд. Књ. 7. С. 305; дети 7—10 лет).

¹⁹⁹ *Зернова А. Б.* Материалы... С. 15; ГМЭ, ф. 7, д. 591, л. 3, Костром. губ. (Галич. у.).

²⁰⁰ Словарь псковский. Вып. 3. С. 80, Гдовский у.; Нов. поступ., № 187—189, 191—197, 199, 430, различные районы Горьковской обл.

²⁰¹ *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд. С. 12, Саратов. губ. (Хвалынский. у.); *Зернова А. Б.* Материалы... С. 17, Москов. обл.

²⁰² *Соколова С.* 182, примеч. 2, Арханг. обл.; *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого у. Новгородской губ. // ЭО. 1894. № 1. С. 125.

²⁰³ ГМЭ, ф. 7, д. 231, л. 3, Волог. губ. (Кадников. у.).

²⁰⁴ Там же, д. 606, л. 8, Костром. губ. (Макарьевск. у.).

²⁰⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 224, л. 4, Волог. губ. (Никольск. у.). Обрядовая роль детей (особенно мальчиков) в скотоводческих занятиях возростала с их участием в пастушестве.

²⁰⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 231, л. 10 и д. 240, л. 59—60, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 567, л. 4, Костром. губ. (Варнавинск. у.). «Посульное» — еда, иногда — бытовые предметы.

²⁰⁷ *Бернштам Т. А.* Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада. Л., 1977. С. 113.

²⁰⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 452, л. 211, Яранск. у.

²⁰⁹ *Чернышев С.* 105, д. Харугино.

²¹⁰ Выяснение архаичности детских обрядов зависит от анализа молодежных и возможной реконструкции переходных обрядов.

²¹¹ Кал. обр., № 22.

²¹² Нов. поступ., № 71, Первомайский р-н (Зеленый городок).

²¹³ *Максимов С. В.* Куль хлеба... С. 59.

²¹⁴ *Соколова С.* 171, 187 (данные А. Б. Зерновой, 20-е годы), Владим. губ. (Муромск. у.).

²¹⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 1830, л. 29, Ярослав. губ. и уезд.

²¹⁶ См.: *Щепанская Т. Б.* Неземледелец в земледельческой среде: обрядовое поведение. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986.

²¹⁷ На оз. Онего, например, записан обряд умилоствления «духа озера» стариками накануне Николе Зимнего: два-три старика пьют песню, где просят Онего взять чуело соломенное, в портах и рубахе, «без жены, без детей, без материнских слез и причитаний» (ЭО. 1916. № 3—4. Смесь. Сообщения, с. 160). След жертвоприношения существа мужского пола?

²¹⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 30, л. 29 и д. 29, л. 2, Владим. губ. (Вязников. у.); д. 441, л. 28, Вятская губ. (Сарап. у.).

²¹⁹ ВГО, р. 23, № 97, пример № 194, Нижегород. губ.; р. 21, № 22.

²²⁰ Там же, р. 23, № 89, Нижегород. губ. (Лукоянов. у.).

²²¹ Там же, № 97.

- ²²² Там же, р. 9, № 14, л. 18 об., Воронеж. губ.
- ²²³ В качестве примера приведем «истошницу» — собрание старух и больших в пятницу на святой неделе в часовне, после чего они расходились по домам (ГМЭ, ф. 7, д. 803, л. 6 об.—7, Новгор. губ., Черепов. у.).
- ²²⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 339, л. 46, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 280, л. 2—3, Волог. губ. (Кадников. у.); ВГО, р. 23, № 97, Нижегород. губ.; р. 10, № 40, л. 13—14 об., Вятск. губ. (Орлов. у.), и др.
- ²²⁵ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- ²²⁶ Песни Дмитровского уезда Орловской губ., записанные В. Н. Добровольским // ЖС. 1905. Вып. III—IV. С. 291.
- ²²⁷ ВГО, р. 7, № 72, Волог. губ. (Тотем. у.). «Когда девушки скачут на досках, на перекладине нельзя стоять — умрешь» (ВГО, р. 7, № 75, Волог. губ., Яренск. у.).
- ²²⁸ *Бломквист* — АИЭ, № 5, Ярослав. губ. (Ростов. у.).
- ²²⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 1436, л. 15, Рязан. губ. (Егорьевск. у.).
- ²³⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 757, л. 4—6.
- ²³¹ Там же, д. 621, л. 17, Костром. губ. (Чухлом. у.).
- ²³² *Соколова*. С. 39, Орлов. губ. (Болхов. у.); с. 88, примеч. 43 (первый пример), Смолен. губ. (Юхнов. у.); с. 88, примеч. 43 (второй пример), Арханг. губ. (Пинежск. р-н); С. 89, примеч. 52, Арханг. обл. (Плесецк. р-н — Средняя Двина) и др.
- ²³³ *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2.
- ²³⁴ *Соколова*. С. 254—255, Арханг. обл. (Холмог., Онежск. р-ны); с. 260, примеч. 42, там же.
- ²³⁵ Сообщения // ЭО. 1916. № 3—4. С. 158, Заонежье.
- ²³⁶ *Шейн*. Великоорусс. С. 371, Муромск., Юрьевск. уу.
- ²³⁷ Там же. С. 363—364, № 1246, Орлов. губ. (Севск. у.); песня эта с припевом «леде ми» в другое время не поется. См. также песни «О Роже» (Белорусские песни, собранные П. В. Шейном. Витебск, 1869. № 129, 130, Лепельск. у.).
- ²³⁸ *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји // Српски етногр. зб. Београд, 1911. Књ. 17. С. 144—145.
- ²³⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 1830, л. 28—29, Ярослав. губ. и уезд.
- ²⁴⁰ Там же, д. 631, л. 27, Курск. губ. (Обоянск. у.).
- ²⁴¹ *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи...
- ²⁴² ВГО, р. 47, № 49, л. 15, Ярослав. губ. (Рыбинск. у.).
- ²⁴³ ГМЭ, ф. 7, д. 1467, л. 20, Рязан. губ. (Скопийск. у.).
- ²⁴⁴ ВГО, р. 23, № 89, Нижегород. губ. (Лукоянов. у.).
- ²⁴⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 29, л. 39, Владим. губ. (Юхнов. у.).
- ²⁴⁶ ВГО, р. 38, № 8, Смолен. губ. (Юхнов. у.).
- ²⁴⁷ Там же, р. 18, № 21, Костром. губ. (Чухлом. у.).
- ²⁴⁸ Например, ряженые парня «на Юрья» и обход с ним засеянных полей (ЛЮААН, ф. 176, № 28, л. 617, Пензен. губ., Чембарск. у.); девичий обряд «куста» в Полесье и др.
- ²⁴⁹ Кал. обр., № 259, Бутурлинск. р-н.
- ²⁵⁰ Там же, № 271.
- ²⁵¹ Нов. поступ., № 554, Первомайск. р-н.
- ²⁵² Там же, № 587, Воротынский р-н.
- ²⁵³ Кал. обр., № 261, 262, Новомихайловка, Мадаево; Нов. поступ., № 595, 604, 605; там же и д. Ризоватово Починковского р-на.

²⁵⁴ Пензенские епарх. вед. 1892. № 19 (сообщение А. Троицкого).

²⁵⁵ ВГО, р. 34, № 15, с. 89, Самарск. у.

²⁵⁶ Доклад «Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх» прочитан мною на III Проповских чтениях в Ленинграде 22 нояб. 1984 г.

²⁵⁷ *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 54—56. (ТИЭ; Т. 15, вып. 2, этногр. сер., № 5); *Фреаер Д.* Золотая ветвь. С. 142—158.

²⁵⁸ ВГО, р. 23, № 102, Василь-Сурск. у.

²⁵⁹ Там же, № 89, Лукоянов. у.

²⁶⁰ Нов. поступ., № 524, 544, 551.

²⁶¹ Кал. обр., № 266; 536.

²⁶² *Завойко.* С. 152—153.

²⁶³ Нов. поступ., № 589, Гагинск. р-н.

²⁶⁴ *Шейн.* Великорусс. С. 364, Владим. губ. (Вязников. у.).

²⁶⁵ *Гусев В. Е.:* 1) Вождение и похороны «Стрелы» в Восточном Полесье // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 103—104; 2) Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 63—76.

²⁶⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 1161, л. 4—5, Орлов. у. (Талызинская вол., с. Мыгрино).

²⁶⁷ Там же, д. 492, л. 7—8, Жиздрин. у.

²⁶⁸ Там же, д. 1445, л. 33—34, Рязан. губ. (Егорьевск. у.).

²⁶⁹ Нов. поступ., № 477, Сеченовск. р-н. Еще Ф. И. Буслаев предполагал идентичность образов (и названий) Купала и Ярилы (см.: *Амфигатов А.* Старое в новом. М., 1907. С. 36).

²⁷⁰ *Зернова А. Б.* Материалы... С. 26.

²⁷¹ ГМЭ, ф. 7, д. 663, л. 27, Лукоянов. у.; Нов. поступ., № 472, Арзамасский и Богородский р-ны; № 475, Лукоянов. р-н; № 478, Сеченовск. р-н; № 479, Шатковск. р-н, и др.

²⁷² *Едемский М.* Кулойско-Мезенский край (этнологические наблюдения в 1927 г.) // Изв. РГО. 1929. Т. 61. Вып. 1. С. 99, Арханг. губ.

²⁷³ Нов. поступ., № 329, Починков. р-н.

²⁷⁴ Там же, № 596, Лукоянов. р-н, № 594, 598, 603, Первомайск. р-н.

²⁷⁵ *Земцовский И. И.* Мелодика... С. 128, 129, 135 и др. — южнорусские обл., а также в Белоруссии и на Украине: сходство купальских и зажиночных песен.

²⁷⁶ *Пашина О. А.* Жививные песни... С. 132—133, бассейн Днепра: сходство свадебных и жививных песен; Песни, собранные П. В. Киреевским. Н. С. Вып. 1. Песни обрядовые. М., 1911. № 103, Рязан. губ.; № 212, 640: свадебные песни в качестве жививных и т. д.

²⁷⁷ Литовские народные песни / Сост. Я. Чюрльоните. Вильнюс, 1955. С. 50, 587, № 11, 13, 29, 30, 33, 45, 142; *Барамидзе Б. А.* Песни-плачи горцев Восточной Грузии // Тез. докл. Всесоюз. науч. сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований. 1970 г. Тбилиси, 1971. С. 180—181.

²⁷⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 141, л. 6—7, Волог. губ. и уезд.

²⁷⁹ *Мезерницкий П.* Народный театр и песни в г. Стародубе Черниговской губернии // ЖС, 1910. Вып. I—II. С. 90, № 1.

²⁸⁰ Собрание народных песен П. В. Киреевского. № 17, 406; на с. 288 — 9 вариантов из 6 сборников: южнорусские, севернорусские обл.

²⁸¹ *Магнитский В.* Песни крестьян села Беловожского, Чебоксарского уезда Казанской губ. Казань. 1877. № 6. С. 19.

²⁸² *Пашина О. А.* Живые песни... С. 133.

²⁸³ *Поэзия крестьянских праздников / Вступ. статья, сост., подг. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. (Библиотека поэта. Большая серия) (далее: ПКП), № 690; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск, 1981, № 522, 523, 525, 526, 530, 714; Беларускі фальклор. Мінск, 1977 (далее: БФ). С. 175—177, 185, 193; Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. № 56—58, 60; *Мажейка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1981. № 79, 94, 95, и др.*

²⁸⁴ Любопытен мотив о свекрови, свалившейся в крапиву. Многозначная символика крапивы содержит также понятие «греха»: на старообрядческой исповеди задавался вопрос, «не сбросила ли в крапиву», т. е. не совершила ли с кем грех (СРНГ. Вып. 15. С. 169, Олонец. губ.).

²⁸⁵ ПКП, № 686, 688; Собрание народных песен П. В. Киреевского. № 177, 212 (с вар.).

²⁸⁶ Например: «Паад мяжою вянок знайшлі»; «Каціўся вяночек по полю» (БФ. С. 187, Слуцкий р-н; с. 191, Виленск. губ.). См. также труды П. Чубинского, Я. Головацкого, П. Шейна и др.

²⁸⁷ *Весілля*: у 2-х книгах. Київ, 1970. Кн. 1. С. 144, отклицины.

²⁸⁸ Нов. поступ., № 547, Лукоянов. р-н.

²⁸⁹ *Словарь псковский. Вып. 3. С. 76, Великолукск. обл.; Быт русских крестьян // ЭС. Вып. II. С. 216, Витебск. губ.; Полевые материалы кафедры фольклора Муз. училища им. Н. А. Римского-Корсакова при Ленингр. гос. консерватории, Псковск. обл.: венки шлеп пастух; один из них обязательно вешали в хлеву.*

²⁹⁰ *Дмитриев.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян северо-западного края. Вильнюс. 1869. С. 249—253.

²⁹¹ *Тилолицкая Н. Н.* Коллективные земельные работы.

²⁹² ГМЭ, ф. 7, д. 295, л. 13; д. 312, л. 4. Волог. губ. (Никольск. у.).

²⁹³ *Ганцкая—Лебедева—Чижикова.* С. 54, Псковск. обл. (Пыталов., Остров. р-ны); Великолукск. обл. (Красногорск. р-н); *Лебедева И. И.* Приядение и ткачество... С. 527, примеч. 2, белорусы.

²⁹⁴ Архив АМДЗ, экспед. фонд, папка К-1, Арханг. обл.

²⁹⁵ *Ганцкая—Лебедева—Чижикова.* С. 54. В фондах ГМЭ народов СССР имеется живая одежда из Арханг., Олонец., Владим., Костром., Тверск. обл. (*Маслова.* С. 207, Приложения И. И. Шангиной). О свадебном характере летней одежды девушек см. нашу статью «Мяч в обрядовом фольклоре» (с. 167).

²⁹⁶ *Дитина.* Т. VIII. С. 73—74.

²⁹⁷ *Маслова.* С. 208.

²⁹⁸ Формы барщинного труда мы не анализируем.

²⁹⁹ См., например: *Вернигтам.* 1983. С. 56.

³⁰⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 769, л. 10, Новгород. губ. (Тихвинск. у.); д. 384, л. 1, Волог. губ. (Устьсымольск. у.); д. 124, л. 8, Волог. у.

³⁰¹ *Подвысоцкий.* С. 9—10.

³⁰² *Кторский.* Несколько слов о помочах в Вологодской губ. // ЭО. 1894. № 2. С. 174—175, Кадников. у.

- ³⁰³ ГМЭ, ф. 7, д. 285, л. 1—3, Волог. губ. (Никольск. у.).
- ³⁰⁴ Там же, д. 673, л. 5, Нижегород. губ. (Горбатов. у.).
- ³⁰⁵ Там же, д. 686, л. 21, Новгор. губ. (Белозерск. у.).
- ³⁰⁶ Там же, д. 451, л. 28, Вятск. губ. (Яранск. у.).
- ³⁰⁷ Например, в Устюжском у. Волог. губ. (ГМЭ, ф. 7, д. 394, д. 16).
- ³⁰⁸ См.: *Бломквист Е. Э.* Полотенце в русском быту. Л., 1926.
- ³⁰⁹ *Смирнов Вас.* Народные гадания Костромского края. С. 18, 32, 50 (№ 152) и т. д.
- ³¹⁰ См. нашу статью: К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6.
- ³¹¹ *Шейн*, Великорусс. С. 62, № 339, Новгор. губ. (Крестецк. у.); с. 353, № 1219, Пермск. губ. (Красноуфим. у.), и др.
- ³¹² Это название особенно широко бывало в севернорусских и поволжских областях. Его этимология и семантика связаны также с пространственным измерением, которое не исключает, а, наоборот, включает тему «прядения—ткачества»: измерение и творение космобиологического мира.
- ³¹³ *Шейн*. Великорусс. С. 367, Владим. губ., Шуйск. у. По объяснению жителей Нижегородской губ., основные песни были «караводными» (*Покровский Ф.* Образцы народного говора Нижегородской губ. // ЖС. 1911. Вып. 1. С. 35—36, 39, 48, Балахн., Лукоянов. уу.). Хоровод «Основа» организовывался в Саратовской губ. на пасху под песню: «Я основушку сную, / переметушку кладу» (*Минх А. А.* Свадебные... песни. С. 66).
- ³¹⁴ *Шейн*. Великорусс. С. 348—349.
- ³¹⁵ *Чернышев*. С. 96, № 9, Москов. у.; *Елагов*. Песни... № 34; Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. М., 1903. Т. IV. № 123, а и б (Зап. РГО по отд. этнографии; Т. XXVII); ГМЭ, д. 1056, л. 5—5 об., Орлов. губ. и уезд, и др.
- ³¹⁶ *Руднева*. С. 143.
- ³¹⁷ *Ильинский Г.* Из русской диалектологии // ЖС. 1907. Вып. I. С. 39—40 (автор приводит сообщение Будде).
- ³¹⁸ Там же. С. 39—42. Можно сравнить с болгарским значением слова «коровод»: целый ряд, порядок, в том числе и рядовая пляска.
- ³¹⁹ СРНГ. Вып. 4. С. 125.
- ³²⁰ К космической теме прядения—ткачества относится, по нашему мнению, восточнославянский песенный сюжет, в котором рыба (вар.: жаба, заяц) тклет красны, а рак ей помогает (но неудачно) (*Радченко З.* Гомельские народные песни. № 24, веснянка; *Мажейка З. Я.* Песні... С. 164). Возможно, образ рака (постоянного персонажа в этой песне) имеет отношение к тропику Рака, приходящемуся на летний солнцеворот.





Глава III

БУДНИ И ПРАЗДНИКИ

1. Повседневный образ жизни. Порядок в семье и общественные формы поведения взрослых

Традиционные представления восточных славян о времени, входящие в систему космогонических воззрений, — сфера народной культуры, лишь отдельные явления которой затрагиваются в современных исследованиях по верованиям, мифологии или календарным обрядам. Ученые XIX в. изредка обращались к этой теме, либо в историческом ракурсе (в частности, к эволюции христианских идей о счете времени и их отражении в русском официальном времясчислении и бытовой практике), либо в связи с проблемой взаимодействия народных «языческих» верований и апокрифической традиции. Оба аспекта дают по крайней мере основание для мнения о чрезвычайной сложности понятия «народный календарь», о необходимости осторожной его интерпретации при выделении так называемых «архаических» комплексов и представлений.

Вековые церковно-правительственные мероприятия по упорядочиванию календаря привели, как известно, к созданию православного календаря — «бытовых святцев», регламентирующих образ жизни, занятия и поведение людей соответственно христианским правилам и морали. Этот православный календарь постоянно расширялся путем включения новых святых и подвижников, событий

русской истории и религиозной жизни. Народные массы никогда не знали полного объема официального календаря, тем более что до начала XVIII в. государство календари не печатало. В разных слоях русского общества издавна большой популярностью пользовались рукописные календари, составлявшиеся на основе апокрифических сказаний разновременного происхождения: разнообразные Месяцесловы, Планетники, Беги небесные, Острологии, Лунники и т. п. Часть этих книг, несмотря на официальные запрещения, помещалась в Хронограф, Палеи, Четы-Минеи, даже в Номоканон (последней редакции), богато иллюстрировалась. В этих произведениях содержались апокрифические легенды о сотворении мира, о «разделении времен», об управлении ангелами стихиями природы и временами года, о делении дня и ночи на часы с «таинственными поклонениями» всех природных сил и существ творцу и проч.¹ В апокрифы попадали и народные верования, за счет которых подобные «календари» пополнялись подробностями обрядово-бытового порядка (в частности, рекомендациями выбора самого благоприятного времени для производства различных работ и жизненных событий; см. Лунник XV в. в указанной публикации В. Петца).

Материалы по восточнославянскому, в том числе и русскому народному календарю показывают, что к наиболее архаичным представлениям можно отнести поверья об антропоморфности космоса-времени, о его возрастных и частично половых изменениях и их взаимообусловленности с таковыми же в человеческом жизненном цикле. Последнее касалось всех календарных единиц, от суток до года, так что «половозрастной» признак был одним из самых существенных измерений времени.

Преимущественно женским временем предстает первая часть суток — утро (*двстань, рано*); важное значение его для женских занятий и религиозно-магических действий является общим для всей восточнославянской традиции: хождение за «первой» водой, умывание, стирка, верчение масла, ткачество, уход за скотом, «сбор росы» и др. Сакральность времени «рано» кульминируется в особо значимых весенних датах (благовещение, чистый четверг, Егорий) в рубежах годовых сезонов и жизненных циклов, о чем говорит, например, припев и запев типа «раным-рано», характерный для свадебных, ново-

годних и купальско-петровских песен. С женским началом связывалось также вечернее время суток (ср. обычай посиделок), среда и пятница, определенные недели, сосредоточенные в основном в «вечерней» части года — осени—зиме. Представления о мужском времени более противоречивы и неопределенны, но обычно с ним ассоциировались часть суток от восхода до заката солнца, вторник и четверг и, возможно, весеннее время — до летнего солнцеворота (см. Эпилог). Приведенные соотношения не говорят, разумеется, о четком «половом» делении времени года, тем более суток. Скорее всего, существовали представления о наиболее предпочтительном (удачном, необходимом) времени для активности мужской или женской деятельности и его постоянном чередовании.² Полагаем, что в основе этих представлений лежал реальный опыт наблюдения за космическими явлениями и его мифологическая интерпретация, связывающая светила — солнце и луну, а также планеты и созвездия, влияющие на жизнь людей, с той или иной половой природой, а также с внеполовым началом или андрогинностью.

Возраст времени связывался прежде всего с движением солнца и его активностью, но картина эта усложнялась представлениями о возрастных изменениях луны (хотя лунный календарь сохранился в отдельных традициях неравномерно). Более четким и универсальным в позднекрестьянской традиции предстает деление годового времени на стадии молодости (весна—лето) и старости (осень—зима).

Половозрастные соотношения времени и человека особенно характерны для будней, что имело глубоко сакральный смысл.

Народный термин *будни* (и его производные) употреблялся и как понятие рабочего времени, и как времени вообще (малого и большого), им определялись нормы поведения и «мир вещей». Единицей будничного времени был день, делившийся с движением солнца на части под названиями *уповод*, *упряжка/упруг*;³ со сменой уповода менялись формы деятельности людей, их передвижение в пространстве и поведение. Стереотип будничного поведения взрослых рассматривается нами на семейной единице, в которой были представлены все половозрастные слои.

Один из корреспондентов Тенишевского бюро, А. Балов, в течение года следил за жизнью и занятиями кре-

стьянской семьи Ефима Привозенцева из д. Иванцево Пошехонского у. Ярославской губ. Свои наблюдения он записал под названием «Ежедневный журнал работ семьи». Комментируя этот «Журнал», член бюро подытоживает: «Перед нами встает яркая картина уныло-однообразной жизни ... с ее бесхитростными радостями и скорбями».⁴

Раньше всех в семье вставали большак и большуха, оба молились, поднимали остальных и начинали заниматься своими делами. Приведем в качестве примера распорядок осеннего дня глав семьи из д. Сухово Владимирской губ. (Меленковский у.). Оба вставали в 4 часа утра; хозяин с 4 до 11 ездил за сеном, с 11 до 12 сметывал сено, с 12 до 14 ел и отдыхал, с 14 до 16 ездил за дровами, с 16 до 18 ел и отдыхал, с 18 до 21.30 чинил сбрую; хозяйка с 4 до 5.30 пряла, с 5.30 до 7 топила печь, с 7 до 9 кормила семью и убирала, с 9 до 11 пряла, с 11 до 12 убирала сено, привезенное мужем, с 12 до 13 ела и отдыхала, с 13 до 17 пряла, с 17 до 18.30 ела и отдыхала, с 18.30 до 21 трепала лен.⁵

Пока поднимаются и молятся (в разное время, смотря по возрасту) члены семьи, должен быть готов завтрак.⁶ Трудовой распорядок дня определялся с вечера предыдущего: главы семьи задавали утренние задания до обеда, хозяин — мужчинам, хозяйка — женщинам. Утренняя деятельность (первый уповод), от пробуждения до обеда, обычно протекала в пределах дома—двора независимо от сезона, за исключением горячей земледельческой страды. Всякому делу предшествовал *начал*: троекратное осенение, молитва; младшие члены просили у старших благословения на работу.⁷ Обедали (завтрак обычно представлял собой «сухую» закуску) в один-два стола: в первом случае сначала обедали мужчины, потом женщины, и бывало, что они ели стоя;⁸ во втором случае мужчины ели за *передним* столом, женщины — за *задним*.⁹ Перед едой все крестились и прочитывалась краткая молитва. Женщины всегда обслуживали мужчин, но глава семьи резал и раздавал хлеб, наделял мясом, начинал трапезу. Ели чинно, по очереди, разговаривать и смеяться было нельзя.¹⁰ В некоторых областях мыть руки перед едой имели право только мужчины.¹¹ Во время обеда большак расспрашивал, кто что сделал и давал задания на следующий уповод. Из-за стола выходили в том же порядке, что и садились. В осенне-зимний период женщины, как пра-

вило, работали дома (и во дворе), мужчины, в зависимости от рода местных сезонных работ и от возраста (старик всегда оставались дома), распределяли свою деятельность в пределах дома—двора или вне его (оценка конкретной ситуации и возможные изменения решались по ходу дела). В весенне-летний период земледельческие работы требовали ухода в поле всех работоспособных с раннего утра, но соответствие определенных видов работ уповадам и их половозрастное распределение сохранялось, так же как и перерывы между уповадами, с той разницей, что обед, полдник (а бывало, и ужин) происходили вне дома. Первый выход из дома на улицу сопровождался молитвой «божьему свету»; мужские и женские молитвы различались, так же как и формы нательных крестов.¹² Время перед ужином и после него взрослые, как правило, проводили дома, занимаясь уже менее значительными домашними работами, в разговорах с семейными подытоживая дневные дела и подготавливаясь к следующему дню; в это же время ходили в «будничные» гости. После ужина взрослые члены семьи готовились ко сну.

Таким образом, будничные уповоды разделялись молитвой, едой и отдыхом, так что рабочие длительные отрезки времени дня чередовались с короткими нерабочими — праздными. Последние были связаны с движением солнца: утренней зарей (пробуждение), полным восходом (работы до обеда, обед), высшей точкой стояния (полдник), закатом (ужин) и наступлением темноты (отход ко сну). Полдень и начало заката, всегда приходившиеся на рабочую часть дня, отмечались особо ритуализованным поведением (отдыхом, сном): *полдничанье* было более характерно для южнорусских областей, *сумерничанье* было известно практически повсюду.¹³

С движением солнца люди сообразовывали и свое перемещение в пространстве, более отчетливо выступавшее в осенне-зимний период. Как уже говорилось, до полного восхода все работали дома, с восхода до заката расширялось и «поле» деятельности, особенно мужчин (двор, улица, места за деревней), к сумеркам снова возвращались домой. Характерно, что не только различные ритуальные действия, но и хозяйственные дела, требовавшие перемещения, производились по солнцу — *пбсолонь*. В качестве примера приведем порядок обсчета скота в Вяземском у. Смоленской губ.: он начинался с крайнего пра-

вого двора по правой стороне, по солнцу, т. е. от востока; закончив правую сторону, переходили на левую и двигались в том же направлении кругом. Таким же порядком пастух *отживал* свои сроки в избах.¹⁴

В пределах дома члены семьи имели свои места для работы, отдыха и сна. Сведения об этом многочисленны и достаточно единообразны по России. Мужчины работали и отдыхали, спали днем и принимали гостей в будни в «мужской» части избы, включавшей *передний* (*красный, большой*) угол, сторону от него — к порогу, иногда — подполоть. Женщины (и дети) бодрствовали в «женской» части (*куть, печная, середь* и др.); их гости сидели у печи, порога, на собственно женскую часть заходили только по особому приглашению (как и к столу). Представители противоположного пола (даже в своей семье) не заходили без надобности на «чужую» половину; женщине сесть на коник (мужскую лавку) считалось неприличным.¹⁵ Появление же постороннего человека на женской половине было вообще недопустимым; например, в Вологодской губ. заход мужика на *середь* воспринимался как оскорбление всей деревне.¹⁶ Взрослые брачные пары обычно имели свои, отдельные от прочих членов семьи места для ночного сна — либо свои помещения (*пунька, камбра* и т. д.), либо на нарах, на специальной лавке под полатами, летом на полу; в некоторых среднерусских и южных местностях для них летом делалось во дворе особое помещение — *кровать*.¹⁷ Старики спали на (около) печи, на голбце, на заднем полу, у порога; дети и холостые — под полатами, на переднем полу.¹⁸ Даже поза во сне должна была быть различной для мужчин и женщин: на Севере, например, мужику полагалось спать навзничь, а бабе — ничком или на левом боку (чтобы можно было перекреститься);¹⁹ девушке ложиться навзничь считалось грехом.²⁰

В дворовой части также имелись мужские и женские помещения; из последних отметим сеник на повети и клетки, которых в большой северной избе бывало несколько: *снохины, свекровкина, девичья, общая женская*²¹ (в них находились орудия женских занятий, холсты, одежда и т. д.). В пределах деревни мужчины и женщины собирались на свои места для проведения досужего времени. Мужчины осенью и зимой арендовали избу на окраине (хозяину полагалось даровое угощение, отапливалось помещение сообща);²² весной и летом устраива-

лись на улице около этой избы. Такое место носило особое название: *деревня* (Новгор. губ.), *беседка* (Волог. губ.).²³ Частым местом сбора бывал трактир. Старики обычно весной и летом сидели на завалянке у дома, лежали на печи (осень—зима). Женщины в осенне-зимний период, как мы уже говорили, практически не покидали дома (ходили на досуге в гости), в весенне-летний — имели право сходить к чьих-либо ворот или на завалянке. Будничные собрания женщин типа «беседок» с тканьем-шитьем в некоторых местностях приурочивались к великому посту.²⁴

Динамика будничного (трудового и домашнего) поведения заметна в его недельной протяженности: с понедельника до четверга производились основные работы, в пятницу значительная часть времени отводилась уборке помещения к воскресенью, в субботу топили баню (печь) для мытья и стирки, подсчитывали проделанную работу,²⁵ меняли белье, наказывали виновных.²⁶

В году чередовались недели, запретные или предпочтительные для тех или иных занятий; эти представления, видимо, в большой степени сформировались и под влиянием апокрифов, в которых народные верования специфически трансформировались.²⁷ Недели назывались в народе по-своему (независимо от христианских календарных названий), бывали подвижными (если сохранялся счет и по лунному календарю). Считалось, что одни недели запретны или благоприятны для мужской деятельности, другие — для женской. Так, *железной* или *железницей* назывались либо «женская» неделя перед покровом, запретная для обработки пряжи («пенька не поддается моче»), либо — «мужская» перед весенней пахотой, предопределявшая ее успех по примете: если в *вербницу* (предпасхальная неделя) хорошо цвела верба — пашня будет удачной.²⁸ В *луковую* неделю, с рождения Богородицы, женщины убирали лук; *спасовки* (первые две-три недели августа) были временем жатвы; *куделица* — первой неделей прядения в филиппов пост;²⁹ с осени начинались недели-*свадебницы*. В дни поста и перед праздниками, по поверьям, даже минимальное нарушение в дозволенном виде работ могло привести к аномалиям или трагическому исходу в жизни людей и скота: рождаются уроды, калеки, мертвые.³⁰

Течение времени (суток, недели, месяца) требовало некоторых оттенков в этических и ритуальных формах пове-

дения, в досуге, перемены в будничной обстановке дома, в одежде. Существовал более или менее постоянный буднич- ный интерьер избы: все вещи имели свои места, назва- ния, приметы. В качестве общерусских можно выделить следующие: стол стоял в переднем углу *полюй* (выдвигали и накрывали скатертью на время еды), у рукомоynика ви- сели полотенца-*рукотерты*,³¹ одежда — *домашняя, ношáтая, расхожая, вылюдь* (последняя — для выхода на улицу и в будничные гости) — находилась в избе, праздничная — в клетн.³² В будни полагались иные, чем в праздник, приветствия и манера разговора: мужчины, к примеру, держались степенно, «разговаривали» правой рукой, за- сунув левую за кушак; бойкая речь с активной жестику- ляцией считалась «бабьей».³³ Социальная дифференци- ация сказывалась на приветствиях и обращении: духовное лицо и богатого односельчанина встречали *большим обы- чаем* — поклоном до земли, ровни обменивались *малым обычаем* — в пояс. При входе в чужую избу кланялись хозяевам и мужчины, и женщины, на улице женщина кланялась мужчинам (последние могли и не отвечать). Общение было пронизано разнообразными благопожела- ниями на все случаи жизни; преобладали формулы хри- стианского происхождения, типа «бог в помощь» (поже- лание в работе), «бог заплатит» (благодарность), «бог милостив» (утешение), «с богом» (согласие, прощание, начало любого дела) и т. д.

Нельзя было мешать работе пустыми разговорами, но на все ее виды и отдельные процессы, с учетом времени дня (месяца, года), полагалось произносить особые «ра- бочие» присловья, мужские и женские, большинство ко- торых имело значение заклинаний в символической (ино- сказательной) или прямой форме. Приведем несколько таких присловий на женские работы: *бельнько или бе- ленько вам* (стирает белье);³⁴ *цвётно платье на валеk* (полощет белье); *спóрина в квашню* (месит тесто);³⁵ *пряслина в крбсны, прямина в кросны, кривина в лес* (сует); *тонина в бердо* (ткет).³⁶ На все присловья име- лись ответы, и только в правильном обмене ими реали- зовывалось представление об удачном исходе дела/начи- нания. Одни работы надо было хвалить, другие — ни в коем случае; нарушение существующих правил в этом рабочем этикете свидетельствовало о «вредительстве», враждебном отношении, попытке испортить дело. Неко- торые важные хозяйственные процессы, например пе-

чение хлеба, приготовление молочных продуктов, сношение и проч., требовали избегания любого вмешательства (прихода, взгляда, слова), в противном случае прибегали к магическим приемам: в Вятской губ., например, женщина, которую «застали» за сбиванием масла, должна была вынести его к дороге и повесить на кол, чтобы прохожие «удивились» и этим поправили дело.³⁷

Будничный досуг, различаясь соответственно природе полов, носил у мужчин и женщин в целом замкнутый характер; на Севере, например, в будни возбранялось даже совместное гулянье (или стоянье) взрослых на улице.³⁸ Мужчины, в какое бы время года и где бы ни собирались, обсуждали хозяйственные и общественные заботы, слушали рассказы стариков, солдат, странствующих ремесленников, «сказывали» (анекдоты, сказки, былички), читали вслух, пели мужские песни, играли в карты, пили. Женщины никогда не бывали «праздны»: соединяя отдых с какой-либо работой, они обсуждали семейные дела, слушали рассказы богомолок, религиозное чтение, пели свои песни и т. д. В гости по будням ходили редко. Посетителям, пришедшим в свободное время, угощения не полагалось, это — не гости; если даже хозяин (хозяйка) скажет: «Чаю кушать», пришедший должен был отказаться: «Было дело».³⁹

Одной из главных особенностей будней являлось обособление мужчин и женщин, обычно объясняемое в науке принижением (бесправным) социальным положением женщины. Однако, как показывает материал, половое обособление в крестьянской среде сохраняло и архаичную семантику этого явления: представление о сакральной причастности полов к светлому и темному времени, его рождению и смерти, детству и старости, к внутреннему и внешнему пространству, «низу» и «верху».

В будни происходили похороны и различные «случаи» в крестьянской жизни: роды, сватовство и довенчальный этап свадьбы, отъезд (в отход, в дальние гости, на войну), возвращение, болезнь, переезд в новый дом. Каждая из этих ситуаций вносила изменения в будничный распорядок (нарушала его) либо одной семьи, либо семейно-родственного круга, либо всей общины. Мы приведем несколько примеров будничных событий, в научной литературе отмечавшихся крайне редко.

В Юрьевском у. Владимирской губ. неделя до отъезда на чужую сторону молодого мужика или парня называ-

лась *праздное время*: отъезжающий не работал или работал вполсилы, одевался в праздничную одежду, в любое время суток мог пить и ходить по гостям.⁴⁰ В Судогодском у. той же губернии существовал семейный обряд *отправление в дорогу*: мужчин старшего возраста — на работу, младшего — в чужие края. Уходящий, смотря по возрасту, благословлялся таким образом: младший у старшего, старший — у самого младшего, остающегося дома (у ребенка, только начавшего говорить, — *глузого*), формульным приговором: «Благослови меня, дедушка» (или: «Ваня, глупенькой»). При выходе из избы стряпухе велют «заслонить» на время печку (но так, чтобы огонь не погас).⁴¹ Особый ритуал прощания с родными и близкими в избе, с ними же и односельчанами — в селе, за околицей, с получением благословения у всех живых и мертвых на кладбище сопровождал отход на дальние промыслы, в одиночку или артелью.⁴²

Приезд солдата домой на побывку также сопровождался необычным поведением его самого и родных. Покажем это на описании из Самарской губ. Солдат останавливался в крайнем доме села и расспрашивал о своей семье, после чего просил хозяина сообщить ей о своем приезде. Встречать его шли жена и родные братья: первая несла нижнее белье, братья — верхнюю одежду. Войдя в дом, жена, не здороваясь, падала мужу в ноги с повинной (хотя бы и не была ни в чем виновата). Солдат здоровался с братьями, не обращая внимания на жену, пока ему на нее не указывали. Переодевшись, он шел домой в сопровождении хозяина избы и братьев, ведущих его под руки, жена шла сзади. В воротах их встречали мать и отец с иконой и хлебом-солью, а в доме снохи падали солдату в ноги и дарили подарки. В течение срока побывки на угощение в будни сходились родственники.⁴³

Длительное *праздное* (или *полупраздное*) время в будни выпадало на долю рекрутов. С определенного времени (в земледельческих областях, как правило, после полевых работ) они освобождались от работы до ноября (набора), получали право на праздничную одежду (в некоторых местностях была специальная «рекрутская» — тужурка и шапка набекрень),⁴⁴ собирались в группу (иногда рекруты из соседних деревень) и гостили поочередно друг у друга. Угощение рекрутам полагалось солидное: мясо, яйца, блины; за время их гулянья семьи

рекрутов нередко «ставили» до 4 ведер водки. Гулянья рекрутов отличались бесцеремонным и буйным поведением, с заходом без приглашения в любой дом и требованием угощения (отказать было нельзя), с драками, бесчинствами. Им прощали все выходки, так как подобное поведение считалось для них нормой. На проводы рекрутов приходила вся деревня, собирались родные и знакомые из соседних сел: это было большим (и трагическим) событием в общине.

Все перечисленные (и оставшиеся «за кадром») «случаи», несмотря на разницу социально-бытовых обстоятельств, их порождавших, объединялись рядом общих признаков и ритуальным оформлением, символизировавшими переходный, полубудничный-полупраздничный смысл этих событий: а) обособление (в семье, общине) — роженица, больной изолировались, их посещение было ограничено, к невесте «чувствовался холодок»,⁴⁵ жених и рекрут ходили, как изгой, с колокольчиком,⁴⁶ солдат не мог по приезде появиться в собственном доме и в центре селения; б) особые места в доме⁴⁷ и границы пространственно-временного передвижения; в) особые одежда, пища и нормы поведения.

Будни были временем активной жизни: труд, заботы, свершение важных жизненных событий — воспитание детей, помощь больным и немощным, родины, свадьба, похороны и др. В будни полагались умеренность в еде, календарная регуляция пищевого рациона, чему служило чередование говений и заговий. Бытовая обстановка будней была скромна, а формы проведения свободного времени — пространственно ограничены и негромки. Все эти нормы отражались также в вещественной, цветовой, жестовой, вербальной и музыкальной символике будней — от интерьера избы и до специальных бытовых (трудовых) песен, инструментальной музыки, «божбы» и ругательств.⁴⁸ Трудовой пафос будней достигал апогея в период сбора урожая, когда требовались как четкость распределения половых и возрастных ролей, так и их ритмический союз, вследствие чего мы выделили понятие «жатва» как высшее воплощение активной жизнедеятельности будней.

2. Праздники: систематизация, временные границы, поведение взрослых

Церковные и государственные мероприятия по упорядочиванию счета времени всегда носили социально-дифференцированный характер, поскольку власти прежде всего были заинтересованы в организации трудового времени трудящихся слоев общества. Знаменитые преследования церковью «языческих пиршеств» (главным образом их «неурочного, неподобного», времени и «непристойного» поведения), а также дней, считавшихся в народе запретными для различных работ (апокрифы), усиливались по мере роста государственности не только и не столько из-за живучести отдельных «поганых» обычаев, сколько из-за стремления ввести в четкие пределы границы рабочего и нерабочего времени и придать последнему истинно христианский характер. Воскресенье было основным стабильным регулятором соотношения (чередования) будничного и праздничного времени года; с воскресением Христа была связана пасхалия — система подвижных праздников: вознесение, троица (пятидесятница), семик, духов день, петровское заговенье. Тем самым пасхалия постоянно смещала даже многие «великие» праздники неподвижных дат, переводя их в разряд будничных событий, в которые требовалось лишь посещение церковных служб. В известной степени все это должно было сократить количество праздничных дней, ограничив их воскресеньями, церковными и гражданскими праздниками. Но несмотря на все усилия, традиционная праздничная система выходила за рамки церковно-гражданского календаря, а общее количество праздников в году достигало 140—150 дней (с незначительными вариациями по областям).⁴⁹

В этнографической науке классификация и систематизация праздников не производилась: под словом «праздник» обычно описывают все сколько-нибудь значительные ритуалы календарного и жизненного циклов, в том числе и те, что происходили в будни (родины, свадьба). Сложившееся положение затрудняет нашу задачу — привести хотя бы относительную систематизацию праздников, опираясь на доступную нам народную терминологию и классификацию праздничных ситуаций.

Основное значение слов *праздный/праздник* (от корня «праа»), существующих в южно- и восточносла-

вянских языках, — «порожний», «пустой» (от дел). В западнославянских языках обозначение праздника происходит от другого корня — «свят»: *światok* (польск.), *sviatok* (словацк.); аналогичные производные от того же корня сосуществуют со словом «праздник» в южно- и восточнославянских языках: *светац*, *свечаник* (сербскохорв.), *свят* (укр.), *святок*, *свято* (западно- и белорусск.), *святки* (рождественско-новогодний цикл в северно- и среднерусских областях).

Словами «праздник/свят» у русских назывались воскресенья, общинные и семейные (например, семейный «заветный», именины) торжества; термин «свят» имел, однако, более широкое значение и закрепился также за особо значимыми в данной традиции ритуальными днями и циклами, в которые работа могла и не прекращаться («свят-день» — благовещенье, рождественские, весенние святки и др.). В качестве праздников — а часто и под таковыми названием — выделялись мужские, женские, молодежные и девичьи сборища/гулянья; о собраниях парней под этим названием сведений практически нет.

Общинные праздники — приходские, волостные, деревенские (местные) — повсюду в России разделялись на *большие/главные/годовые* и *малые/полупраздники*. Это деление имело место у всех восточных славян.⁵⁰

К большим относились различные по происхождению праздники: а) церковные — храмовые (престольные), пасха с двенадцатыми (рождество, троица, Иванов, Петров, Ильин дни и т. д.); б) не установленные церковью — святки, масленица, *заветные* (варианты названий: *обетные, оброчные, обреченные, заказные*), 8—10-я пятницы (по пасхе), *кануны*. Наиболее чтимыми праздниками у русского крестьянства были святочный цикл (от рождества до крещенья), пасха, троица, петровское заговенье, храмовые и заветные.

Праздники, в одних областях считавшиеся большими, в других либо не праздновались так, как им было «положено», либо относились к малым или к праздникам отдельных половозрастных категорий; иногда они вообще не входили в разряд праздников. Эта неоднородность праздничной картины была характерна и для Европейской России, и для Сибири. Так, в Енисейской губ., по А. Макаренко, не было единого праздничного цикла: праздник одних местностей считался «полупраздником» в других, а в третьих он попадал в разряд будней; неко-

торые большие праздники, например третий спас («всём праздникам праздник»), только назывался таковым, а справлялся как полупраздник (для Европейской России подобное отношение было к благовещенью).⁵¹

Рождество в качестве большого праздника почиталось практически повсеместно, но праздновалось всей общиной в течение нескольких дней там, где оно было одновременно храмовым (престольным) праздником. Степень «праздничности» и длительности святок была различной даже в пределах одной губернии; например, в Новгородской губ.: в Тихвинском у. святки праздновали три дня,⁵² в Белозерском у. на святках не работали два дня (рождество и Новый год) и «особых празднеств не было»,⁵³ а в Череповецком у. не праздновалось даже рождество, т. е. не варили пива и на второй день приступали к работе.⁵⁴ Во многих северно- и среднерусских областях святки считались «молодежным праздником» (молодежь работала мало), а взрослые, как говорили на Пинеге, «будничали все рождество». ⁵⁵ В западно- и южнорусских областях святки, начиная с рождества, отмечались еще скромнее (даже молодежь): «святки не празднуются», «святки празднуются не так шумно, как масленица», святки «проходят скучно/тихо». ⁵⁶ В Калужской губ. в святки можно было до сумерек работать.⁵⁷

Масленица, при всем разнообразии и варьировании составляющих ее ритуалов и длительности (от одной-двух недель до одного дня),⁵⁸ повсюду была одним из самых больших праздников; в западно- и южнорусских областях она совершенно затмевала святки и по размаху участия в ней молодежи. В Московской, Владимирской, некоторых местностях Орловской и других губерниях большим праздником считалась троица;⁵⁹ в большинстве же русских районов троица (вместе с семиком) слыла «девичьим праздником». Из церковных самым большим была пасха: минимальный срок ее празднования — три дня, но во многих областях не работали всю святую (светлую) неделю. Однако заметим, что в некоторых районах даже этот праздник не имел основных праздничных признаков, например в Яранском у. Вятской губ. «на святки, пасху и масленицу гостей не приглашают и особых кушаний нет». ⁶⁰

Храмовые праздники имело любое селение, село с церковью (в несколько приделов) справляло по два-три «престола» в год; в качестве храмового праздника

справляли и «часовню». Вот, например, как праздновали несколько престолов смежные селения одного из районов Поморья—Онежского берега. В д. Тамица во всех четырех концах были свои престолы: в Верховье — масленица, в Серетье — троица, в Низу — заговенье (петровское), в Зареке — пасха; жители всех концов ходили в гости друг к другу.⁶¹ Д. Кянда тоже делилась на четыре конца: на Вое праздновали 3-й день пасхи, в Заболотье — 2-й день Петра, в Верховье — петровское заговенье, в Низовье — Ильин день; сверх того, вся деревня справляла два храмовых праздника — первый день крещенья и петровское заговенье.⁶² Русские переселенцы на новом месте справляли престольные праздники, которые они «вынесли из старины» (прежней родины, из старых приходов), отличавшиеся ббльшим разгулом по сравнению с «новыми» праздниками.⁶³

Заветные праздники, устанавливавшиеся миром (их возникновение — еще живая традиция в XIX в.), были распространены повсеместно и, появившись, становились, как правило, важным событием в жизни общины. В севернорусских и верхневолжских областях подобные праздники получали также названия *богомолье*, *молебствие*, *мольба* — *мольба на полях*, *пить мольбу* (здесь мольба-пиво. — Т. Б.), *править мольбу*.⁶⁴ Заветные праздники были разнородны по происхождению («явление иконы», эпидемия, эпизоотия, градобитье, пожар и т. п.), по времени появления, по степени стабильности — постоянные или *временные*⁶⁵ (народная терминология) и, как мы видим, по названиям, но всех их объединяли три основных признака: они были христианскими по форме, происходили в весенне-летнее время и возникали по случаю. Однако «неслучайность» их появления сказывается в том, что постоянные и временные заветные праздники повсюду приурочивались либо к 8—10-й пятницам по пасхе, либо к петровской—ильинской неделям, т. е. вливались в архаический праздничный цикл летнего солнцеворота, объединяясь с канунами, пятницами, петровками.⁶⁶

Возникновение заветных праздников — проявление регенерирующей способности традиционной культуры, сохраняющей под христианизированной формой архаическое содержание. Широкое распространение получили также и семейные заветные праздники — они обычно приурочивались к воскресеньям.

Практически повсеместно в России ко всем большим праздникам варилося пиво или другой хмельной напиток (мед, сусло). В севернорусских, поволжских и отчасти в среднерусских областях словом «пивной» назывались все праздники — большие, малые, семейные и отдельных половозрастных групп.⁶⁷ Снижение роли пива (даже в больших праздниках) и исчезновение названия «пивной» замечается в районах, где было плохо с хлебом: например, «пивные праздники не были в чести в Архангельском уезде».⁶⁸ В перечисленных областях были распространены и братчины — как название всех праздников.⁶⁹ Устраивались братчины и по часовенным приходам, они назывались либо по имени святых, чей день праздновался, — *егорьевские, власьевские*, либо по обету — *молебные братчины*; иногда такие братчины устраивались у крестов, священных сосен.⁷⁰

К малым относились праздники: а) справлявшиеся одной из деревень, составлявших волость или приход; б) «преддверие» (канун) или продолжение больших праздников;⁷¹ в) особо чтимые дни в данной традиции: «мы в такие дни будничаем, а святым празднуем»; «отмечают святых, чтобы не грешить».⁷² Малыми, как мы видели, могли быть и большие праздники. Приведем примеры. «Святки и Иван Купало не празднуются»; «Ильинскую пятницу можно праздновать, а кто не боится грома и молнии — не празднует»; «Специальных праздников начала и окончания летних работ нет».⁷³ Большинство полевых праздников считалось «полупраздниками», и, как правило, их отмечали в семейном кругу: «Окончание молотбы празднуется как семейный праздник»; «Дожинки — жепский праздник».⁷⁴ То же можно сказать относительно кормления овина (домолотная каша, рижные именины и т. д.). Однако в некоторых местах основные этапы полевых работ отмечались празднеством всей общины, например: «Ссыпки (кладчина. — Т. Б.) со всего села на еду после папки и посева»; «Угощение, песни, пляски после отжинок».⁷⁵

Во многих областях «малыми» праздниками называли кануны перед большими, но значимость их была нередко больше: суббота перед троицей, кануны рождества, крещения, нового года (сочельники), петровского заговенья.⁷⁶ Тихое, смирное поведение в кануны контрастировало с разгулом самих праздников.⁷⁷ «Ассортимент» малых праздников был велик за счет разнообразных ритуальных

ситуаций, сливавшихся с бытовым православием и происходивших в будни, что отразилось в пословице: «Сколько дней у бога в году, столько святых в раю, а мы, грешные, им празднуем».⁷⁸

«Праздник — есть долг богу»,⁷⁹ своего рода «безвременье», по определению В. Н. Топорова, — состояние, «когда время останавливается, когда его нет».⁸⁰ Архаические представления о вневременности праздника выражались прежде всего в снятии обычного деления на уповоды всего праздничного времени, а также в длительности больших общинных и межобщинных праздников: они продолжались в течение нескольких недель, с тем чтобы каждая деревня, входившая в общину, стала в определенный день центром праздника. Покажем это на примерах.

В огромном Усть-Сысольском у. Вологодской губ. приходы были разбиты на десятки, каждый десяток имел свой большой праздник, на который приходили из соседних десятков, существовал и общеприходский храмовый праздник.⁸¹ В Никольском у. Вологодской губ. 16 деревень Подболотной вол. справляли покров по очереди, и при этом жители каждой деревни говорили: «У нас сегодня первый, пятый или двенадцатый покров»; в Тотемском у. той же губернии деревни Калининской вол. неделю праздновали рождество Богородицы — «оспожинки» (8 IX).⁸² В общинах Буйского у. Костромской губ. по неделе продолжались праздники Михаила Архангела (8 XI) и Николая Зимнего (6 XII), а в Варнавинском у. той же губернии столько же — введенье (21 XII).⁸³ В Юрьевском у. Владимирской губ. рождество начинали праздновать с конца ноября, по неделе в каждом селе, составлявшем общину, собственно рождественская неделя выпадала на долю одного села.⁸⁴ Интересно движение населения в празднующем приходе Покровско-Сицкой вол. (Ярослав. губ.). Приходский праздник повсюду начинался в своем селе, после службы переходили гостить в ближайшие села, затем в дальние. Навстречу в таком же порядке двигались жители дальних сел. После полного обхода тем же путем возвращались домой. Получалось «встречное» движение, продолжавшееся по приходу на праздник Николая Зимнего, например с 6 по 19 декабря.⁸⁵

От трех и более дней длились храмовые праздники в западных и южнорусских областях — Калужской, Туль-

ской, Курской, Орловской, при этом жители соседних уездов последних двух губерний часто ходили в гости друг к другу.⁸⁶ Даже в самую горячую, страдную пору в земледельческих областях большие праздники — храмовые, заветные, пятницы, петровки — справлялись от двух и более дней. По два-три дня гуляли петровки, прокопьевскую и ильинскую пятницы в Костромской, Вятской губерниях;⁸⁷ от трех до пяти дней справляли храмовые (под названием «веселые») праздники в Ярославской губ.⁸⁸ В Новгородской губ. почти все большие праздники приходились на лето, праздновали сразу от двух до десяти деревень, составлявших единство (т. е. соответственно — столько же дней).⁸⁹ В Тигинском приходе Новгородского у. было 22 деревни; каждая из них «праздновала с пивом» до трех раз в год, остальные ходили в гости.⁹⁰ До пяти дней длились летние праздники в земледельческих областях Севера: в Вологодской губ. «пить мольбу» ходили друг к другу соседние деревни или волости;⁹¹ волостями — общинами в несколько деревень — справляли пивные весенне-летние праздники жители Курострова в Холмогорском у., крестьяне Шенкурского и Вельского уездов.⁹² Поднятие икон и крестные ходы происходили в течение месяцев и охватывали сразу несколько деревень; например, в Ковернинском крае (Костромская губ.) чудотворную икону Богоматери носили с весеннего Николы (9 V) до 15 июля.⁹³ Жители деревни, по которой проходило шествие, не работали и уходили в празднующую деревню — праздновали «всем миром», «со всем народом».⁹⁴ Поселения многих северных областей собирали свои *сборные, съезжие* праздники, длившиеся от двух дней до недели; иные села справляли по два-три таких праздника в год.⁹⁵

Таким образом, сроки больших праздников были различны, в зависимости от количества деревень, принимавших в них участие и составлявших общинное единство, но даже для одного села (деревни) минимальное время празднования составляло два-три дня. Добавим к этому, что праздник часто и «замирал» постепенно: в ближайшие воскресенья еще продолжалась праздничная гуляба — *отданы* праздника. В любом случае большой праздник занимал официальное будничное время и не соответствовал церковному правилу «праздновать в подобное время» (т. е. в указанное), установленному еще в XIII в.⁹⁶

Особое место в системе праздников занимают специ-

альные мужские и женские сборища, характерным признаком которых являлась ритуальная трапеза типа «жертвоприношения» различным стихийным силам и святым «шокровителям».

Севернорусские и верхневолжские мужские праздники с убийством и съедением животного (быка, коровы, барана) происходили в летний—раннеосенний период и были в исследуемое время приурочены к Ильину (Петрову) дням;⁹⁷ в эти же дни устраивались мужские трапезы с мясом и в других областях.⁹⁸ Мужские братчины устраивались в дни других святых — Макария, Модеста—Власия, Флора—Лавра, Прокопия.⁹⁹ В Олонецкой губ., где подобные праздники были особенно распространены и обычно происходили в воскресенье («баранье воскресенье»), они бытовали и как общинные «пиры», сливаясь с местными храмовыми праздниками, и как собственно мужские сборища. В последнем случае наблюдается их эзотерический характер: еще в конце XIX в. они совершались в особом месте, вне пределов деревни, и существовал строгий запрет на участие в них женщин; по легенде из Петрозаводского у., один мужик дал своей жене косточку от жертвенного животного, после чего «медведь много бед наделал».¹⁰⁰ Ритуалы животных жертвоприношений, приуроченность их к летне-осеннему периоду, преобладание или исключительность мужского состава — признаки, роднящие эти праздники с подобными же у финно-угров, что говорит о возможном их формировании у северных русских под влиянием иноэтнического окружения лесной зоны. Однако у нас нет оснований исключать и славянские истоки некоторых архаичных элементов, связанных со скотоводческим культом и получивших в лесном таежном ареале новый стимул к развитию. Так, в северных и поволжских районах бытовали общинные складчины на мясо и питье перед сносом и жатвой,¹⁰¹ в которых участвовало только взрослое население;¹⁰² подобные ритуальные сборища представляются нам архаичными и для славян.

Женские праздничные собрания фиксируются у русских практически повсеместно, и везде их ступение наблюдается в поздневесеннее время, от недели жен-мироносиц (2—3-я по пасхе) до семика—троицы (что нередко сливалось). Отличительными чертами этих различных по содержанию сборищ являлись растительный состав трапез, разделение участниц по возрастам под назва-

ниями *братчины*, *ссыпчины* и хождение их друг к другу в гости; в севернорусских и поволжских областях к этим праздникам варилось пиво.¹⁰³ В южнорусских областях (примерно на территории расселения летописных вятичей) женские весенние сборища носили название *моргобсье/моргосье/моргоски* и объединяли исключительно замужних женщин: их поведение и песенно-вербальные формы носили повышенно магический, колдовской характер.¹⁰⁴ К разряду женских праздников относятся также летние *кузьминки* (1 VII), в той или иной степени развитости существовавшие в поволжских областях, *куречья мольба*¹⁰⁵ и др.

Женские сборища с земледельческой трапезой и таким же напитком (солодовое пиво, хмель, брага), известные всему русскому населению, следует рассматривать в кругу общинных праздников с изготовлением специальных блюд из различных растительных и молочных продуктов путем ссынок, складчины. В поздний период такие общинные празднества сохранялись только в отдельных традициях: например, изготовление одной общиной 5—6-пудового каравая и сыра (творога) для «всего мира» на Илью в Кадниковском у. Вологодской губ.,¹⁰⁶ ссыпки мукой и маслом 2—3 деревень и приготовление общей трапезы, на которую взрослые сходились в одну избу (тарелка каши стояла и на божнице), в Орловском у. Вятской губ.¹⁰⁷ и т. д.

Мужские и женские празднества объединяло несколько признаков: складчина, избегание противоположного пола, ритуал «кормления покровителей», приготовление хмельного напитка. Анализ мужских и женских праздников привел нас к предположению, что в основе их лежали специфические ритуалы, восходящие, видимо, к жреческо-культурным отправлениям: «жертва», связь со скотоводческо-аграрными циклами, магия предотвращения стихийных бедствий или обеспечения благоприятных условий,¹⁰⁸ половые избегания, табу и проч. Эволюция некоторых из них в общинные праздники — следствие утери половыми группами своей эзотеричной ритуальной роли (ее «омирщение»), возрастания социально-обрядовой роли общины. Общинные праздники этого рода можно условно назвать «скотоводческими» и «земледельческими». Так, в Вельском у. Вологодской губ., по словам жителей, были «праздники скоту, гороху, репе» (и другим культурам); в Каргопольском у. Архангель-

ской губ. в «горохов день» (6 VIII) жители, одевшись в праздничное платье, шли в гороховое поле, потчевали друг друга; в «репный праздник» (29 VIII) ничего не пили и песен не пели, но размах *столования* был большой, угощали бедных и нищих.¹⁰⁹ Возможно, ранее из таких аграрных веж и вырастали большие праздники летне-осеннего периода, главным образом пятницы и кануны.

Исследователи чаще говорят о кануне как времени, предшествующем какому-либо празднику (предпраздник), справедливо отмечая в нем следы «арханчского времени», дату празднования и содержание которого некогда определяли специальные «знающие» люди.¹¹⁰

В восточнославянской лексике слово «канун» имело ряд значений, относящихся к погребально-поминальному и праздничному кругу. Для первого это слово было практически универсальным: им назывались молитвы, вещественные атрибуты, еда, питье, поминальные сроки.¹¹¹ В праздничной номенклатуре слово «канун» по-разному бытовало в этно-региональных традициях. Например, на Украине, в западно- и южнорусских областях оно обозначало только праздничный напиток — мед.¹¹² В севернорусской зоне оно, напротив, употреблялось очень широко: напиток, трапеза, сосуды, в которых в складчину варили пиво, праздничный пир; «канунчиками» назывались люди, варившие пиво и руководившие его распитием на пиру.¹¹³ Так, в Неленге (Арханг. губ.) каждый крестьянин имел свой канун: варил пиво, привозил его вместе с баряниной и хлебом на погост (в данном случае — в центральную деревню общины с церковью. — Т. Б.) и ставил столы;¹¹⁴ в Вологодской губ. в каждый пивной праздник крестьяне несли пиво в церковь, называлось это — *прийти с кануном*.¹¹⁵ В Шенкурском у. каждая деревня погоста (общины) по очереди варила пиво и все остальные деревни шли в нее *на канун*; если канун был приходским праздником, то пиво варили даже на соседние приходы и потчевали всех нищих и богомольцев.¹¹⁶ Если *съезжшой* праздник шел в селе три дня, то в первый день угощали только своих; на второй — *ходили по пивам* — всей родней к соседям; на третий день шли в кабак.¹¹⁷ Среди святых более связанными с кануном-праздником оказываются Никола, Михаил, Илья; образ первого, «варящего канун», отразился в волочечных песнях.¹¹⁸ Кануны-братчины, в том числе и часовенные (см.

выше) под названиями «никольщина», «михайловщина», «егорьевщина», «власьевщина», прежде были широко распространены по всему Верхнему Поволжью и Северу, могли объединять только мужчин или всех взрослых. Поздние кануны — большие праздники общины — происходили в основном в летнее время, часто сливались с пятницами (прокопьевской, ильинской) и заветными праздниками. Итак, канун — большой праздник — образует таежный ареал и составляет одну из особенностей севернорусской культуры. Кануны-праздники были развиты и у русского населения Сибири.¹¹⁹

В «программе» больших праздников важное место занимали торги, ярмарки с сопутствующими им формами народных развлечений и зрелищ. Это — специальная область исследований, смыкающаяся также с темой «деревня—город», поднимать которую не входит в наши задачи.¹²⁰ Скажем лишь несколько слов.

Базары и ярмарки имеют свою сложную историю развития и формирования, где народные традиции вынуждены были «считаться» с ходом экономической истории, официальными постановлениями и т. п. Как бы то ни было, крупные сельские торги и базарные мероприятия происходили в большие праздники, главным образом в храмовые, когда длительность праздника была максимальной.¹²¹ В этот промежуток времени центральным днем для сельских базаров обычно являлся четверг: сведения о четверговых базарах и ярмарках имеются практически из всех русских областей. Посещение торгового места считалось обязательным и одним из самых важных событий праздника. Торговое село составляло праздничный центр не только своей общины (волости, прихода), но и многих других общинных или административных единств, находящихся иногда на значительном расстоянии. На городскую (уездную, губернскую) ярмарку жители ближайших к нему селений приезжали на несколько дней целыми семьями, устраиваясь у родни, знакомых или в различного рода ночлежных и гостиничных заведениях. В поздней традиции очень важным моментом было первое посещение базара/города молодыми, которое часто происходило на масленицу; иногда муж обязательно водил свою молодницу в трактир. В Ковернинском крае на дни «четверговых» базаров в ярмарочные недели вознесенья, Ильи или покрова прекращались школьные занятия, происходили диспуты со старообрядцами; для ни-

щих и бедных жителей округи устраивалась общая трапеза.¹²²

Значение праздника народное мнение определяло так: «Мы целый год трудимся для праздника».¹²³ Требовалось обязательное участие в празднике всех взрослых жителей села, являющегося центром праздничного события общины, за исключением больных (особенно пособоровавшихся), калек и старых дев. К уклоняющимся от праздников односельчане относились подозрительно или с крайним неодобрением: из-за них «бог может послать кару на все селение».¹²⁴ Метафорическое значение праздника села как «центра мира» выступает в стремлении жителей созвать на свой праздник как можно больше народу: «плохо, когда на празднике мало гостей».¹²⁵ Праздник не только допускал, но и всячески поощрял приход людей со стороны — «чужих», «незванных»; в Новгородской и Вологодской губ. они так и назывались — *сторона*.¹²⁶ По-видимому, этот обычай имел дохристианское происхождение, так как церковь в своих поучениях предупреждала: «Не ходить на пиры незванными».¹²⁷ Более того, праздник представлял собой «общественную милостыню»; на него стекались нищие, странствующие и богомольцы, которые допускались к столованьям в первую очередь, а уже после них пировали свои; во Владимирской губ. принято было на рождество оделять одеждой бедных.¹²⁸ Подобные столованья достигли особого размаха в северных и поволжских областях. Так, престольный праздник «спас в Раменье» в д. Першимский починок (в 20 верстах к северу от г. Вельска) собирал якобы до 10 тыс. богомольцев, которых кормили и поили в течение трех дней;¹²⁹ на праздничные столованья в Онежском у. богомольцы приходили за 50—100 верст;¹³⁰ общие трапезы для бедных жителей округи устраивались в Костромской губ.¹³¹ и т. д. Имущественное расслоение в поздней русской деревне сказывалось на отношении к празднику, в частности на требовании всеобщего участия в нем: во многих местностях распространялся компромиссный обычай — обязательное празднование в своей деревне и уход в соседние (даже составляющие одну общину) только молодежи, молодых и старших членов семьи; обязательным считалось присутствие молодых зятьев.¹³²

Любой праздник (от воскресенья до большого) сопровождался преображением всего дома, внешнего облика людей и их поведения. К воскресенью убирали и мыли

в избе, добавляли в божницу (*гябло, часовня*) праздничные иконы; к большим праздникам мыли (по-северному *большемытье*) и «наряжали» дома — подновляли резьбу, роспись, добавляли новые изображения, открывали «праздничный» вход (с «улицы»),¹³³ зажигали лампы/свечи во всех местах двора, где находились иконы и кресты, подметали задворки и «улицы» вдоль дома. В избе развешивали праздничные полотенца, «картинки», выдвигали стол на середину и накрывали его скатертью, убрали в клеть будничную одежду и утварь. На праздник надевали лучшую — *годовую, добрую* — одежду. В праздник менялись система приветствий, обращений друг к другу (даже мужа к жене), названий (преобладали величания по имени-отчеству), содержание разговоров (о насущных хозяйственных делах и печальных событиях старались не говорить).

Собственно праздничное поведение взрослых заключалось в следующем: полная праздность («день свят и дела наши спят»), постоянное столованье с приемом гостей и хождением в гости,¹³⁴ питье и пение песен. Несоблюдение этих норм поведения определялось понятием греха.¹³⁵

Перечисленные признаки праздника совершенно не совпадали с христианскими, главным из которых было благочестие — молитва, трезвость, посещение церкви. Картина посещения церкви в XIX в. во время больших церковных праздников поразительно напоминает такую же во времена Владимира Мономаха, что явствует из сравнения двух высказываний, относящихся к упомянутым временам: «Видим ведь игрища утопанные, с такими толпами людей на них, что дают друг на друга, а церкви стоят пусты»¹³⁶ (начало XII в.); «Двадцатые праздники празднуются гульбищами, а в церкви пусто»¹³⁷ (конец XIX в.; разрядка наша. — Т. Б.). Подобные сообщения имеются и из других областей.¹³⁸ Добавим к ним живое слово — «поучение» священника М. Легатова, произнесенное перед прихожанами одной из нижнедвинских волостей в день богомолья: «Сегодня из вашей деревни явилось в храм божий ровно столько человек, сколько необходимо для поднятия святых икон для следования по вашим полям».¹³⁹ Сибирские крестьяне нередко и работали в большой праздник¹⁴⁰ (то же наблюдалось и в Поморье).

К праздникам приготавливалась еда и варилось пиво в огромных количествах — до 30—40 корчаг (особенно

в северных и поволжских областях).¹⁴¹ Праздничный обед состоял из 7—10 блюд под названиями *перемена*, *пбставы* (арханг., волог., пермск.), *семиблюдки* (новгор.)¹⁴² и др. Питье составляло едва ли не самый главный признак праздника: недаром, как мы говорили, во многих русских областях все большие праздники назывались «пивные». Церковь пыталась ограничить потребление пива на праздниках, предписывая «не пить до обеда, не пить более двух-трех чаш» (в начале и конце праздничного пира, во имя Христа и Богородицы).¹⁴³ Однако питье предшествовало пиру и сопровождало всю гульбу: пили круговую, начиная с хозяина, перед новой переменой блюд в каждой гостевой избе.

За пиршественным столом питье было тесно связано с пением. В Ветлужском у. Костромской губ. после очередной подачи пива мужчины затягивали новую песню и прерывали ее на время подачи, такое сочетание называлось *песенная подача*¹⁴⁴ (ср. русское выражение «сколько пива, столько песен» и наоборот).¹⁴⁵ На заветных праздниках в Тихвинском у. Новгородской губ. песенная подача происходила и после обеда, на берегу реки. Мужчины затягивали песню, во время которой один кричал: «Пива!»; из деревни бабы несли пиво в ведре и обносили всех одной чашей по очереди, так подавали несколько раз в процессе исполнения одной песни; «уж после этой песни и пива поют что попало и пляшут».¹⁴⁶

По-христиански полагалось исполнять во время праздника божественные песни («доброгласную псалтырь») вместо «бесовских», т. е. песен светского содержания. В описываемое время жанровый состав праздничных застольных песен был разнообразен: за столом преимущественное право петь имели мужчины, поэтому звучали в основном «мужские» песни различного содержания. Источники свидетельствуют, что по крайней мере в начале—середине XIX в. за столом и после него в обычае было петь старины, духовные стихи, псалмы, тропари и др. По сообщению К. Молчанова (начало XIX в.), в Архангельской губ. пожилые пели старины во время храмовых праздников, длящихся 4—5 дней.¹⁴⁷ В конце XIX в. в Вологодской губ. помнили, что «в прежнее время существовал обычай петь за столом псалмы; ныне это вывелось, а если сохранилось, то лишь в немногих местах: божественное пение бывает за столом по праздникам, но редко»;¹⁴⁸ в Архангельской губ. старики пели

старины по престольным праздникам, «куда собирался вместе народ из разных деревень».¹⁴⁹ Среди русского населения Сибири этот обычай к изучаемому времени также исчезал: «Старины прешь зався пели, а нонче уш не поютца, разле ретко-ретко поют старики на троицу»; «празнишной день выйдешь, старики и робята собярутца: Спой, Микандра, про турецку конпанью. Вот и поешь» (Енисейск. губ.).¹⁵⁰

Яркой формой праздничной обрядовой культуры мужской части крестьянского общества (взрослых мужчин и парней) были различные представления, от игр и забав до вполне развитых «театрализованных» зрелищ. Этот пласт — огромная область исследования, включающая такие темы, как «смеховая культура» и «народный театр», которым посвящена большая специальная литература. Однако надо заметить, что массовые «дотеатральные» формы, питаемые архаичными истоками языческо-христианского синкретизма, еще полностью не выявлены. Уверена, что их анализ мог бы многое дополнить и воссоздать из области народных верований, социальных мужских организаций (типа «жреческих» действ, переходных обрядов и т. п.). Судя по имеющимся данным, мужские представления обычно исполнялись в святки — масленицу: на святках местом действия становилась посиделочная изба, на масленице — изба или улица. Степень бытования этих форм у русских была неодинакова: в одних районах преобладали «языческие» игры, в других — христианские мистерии; повсюду фиксируются также исторические сцены типа «Разбойники», «Степан Разин», «Ермак Тимофеевич» и, по народному выражению, «срамные зрелища».¹⁵¹

В праздничное время сохранялось половое обособление: мужчины и женщины «гуляли» отдельно: в гостях сидели за разными столами (мужики за столом, бабы в углу, молодежь на улице); переходили из дома в дом своими партиями, пели свои песни — в определенное время и в соответствующих местах. Разгул праздника, естественно, мог нарушать все границы. Однако общинные праздники типа братчин, видимо, допускали ритуальное половое общение взрослых, о чем, например, говорит такое выразительное свидетельство конца XIX в. из Вятской губ.: «Во время братчины в Хорошевской волости (Ветлужский край. — Т. Б.) совокупляются в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие

родственники. Бывали также случаи и с родными — братья с сестрами (все женатые) и грехом не считали» (разрядка наша. — Т. В.),¹⁵² Подобные сведения — чрезвычайная редкость, хотя косвенных (символических) свидетельств о следах праздничного «свадьного греха» имеется достаточное количество, главным образом относящихся к масленице и Иванову—Петрову дням (обычай типа масленичного «целовника» молодухек, эротических шуток над неуспевшими пожениться в мясоед, Ярилиных игрищ, в которых участвовали взрослые и совершеннолетняя молодежь и проч.). Связь этих отношений с эйфорией после питья отразилась, в частности, в широкоизвестной русской игре молодежи *пиво варить*: выбор партнеров с символикой всеобщего «переженивания», эротическая недвусмысленность песни и телодвижений; по определению священника из Новгородской губ., в этой игре «скачут, буди беси перед заутреней».¹⁵³

Опьянение было главным условием праздничного состояния (без пива нет праздника, связь пива с пением и пляской, пиво и половые отношения),¹⁵⁴ и ярким свидетельством важной роли пива (питья) на празднике предстает название праздничного напитка — *канун*, единое для всех восточных славян.

Слово «канун» в качестве названия праздника, видимо, появилось у русских не случайно. В нем, как нам кажется, архаизировались элементы праздника-тризны (древнерусск.) или праздника-славы (южнославянск.),¹⁵⁵ главным содержанием которых было поминовение-почитание умерших, чтобы сохранить мир и единство живых и мертвых, обеспечить продолжение рода и пропитание. В восточнославянском мире не были развиты семейные «славы» и не было такого названия вообще, но по смыслу и характеру проведения южнославянским славам-*заветинам* (сельским) соответствовали и восточнославянские общинные праздники — храмовые, заветные, пятницы, кануны, имеющие сакрального покровителя, считавшегося предком рода—общины. Севернорусский канун в наибольшей степени приближался к славе-заветине: вспомним, что он охватывал либо всех мужских членов общины (родоначальников?), либо общину в целом. Судя по названиям канунов-братчин, основными «предками-покровителями» русских общин предстают Никола, Михаил, Илья, Егорий. Св. Георгий был одним из самых популярных покровителей и у южнославянских «слав».¹⁵⁶

Итак, со словом «праздник», как мы видели, была связана иерархическая шкала ситуаций: от ежедневного кратковременного отдыха в будни (полудничанье и сумерничанье) до полного выключения из обычного порядка жизни и хозяйственной деятельности всего общинного коллектива на несколько дней. Праздное время взрослых значительно превышало время будней, чередуясь с ним и постоянно прерывая его, что свидетельствовало не столько о социальной, сколько о сакральной необходимости подобного чередования для нормального круговорота жизни и смерти («течения времени»).¹⁵⁷

В древности цикличность будней—праздников (жизни—смерти),¹⁵⁸ несомненно, должны были определять «жреческие институты», о которых у восточных славян нам ничего неизвестно, кроме отдельных косвенных сообщений, например, о том, что праздниками у них руководили старцы.¹⁵⁹ Анализ восточнославянских обходных обрядов показывает, что в их ритуальные комплексы входили элементы, условно говоря, «жреческого» характера, содержащиеся главным образом в обходах взрослых мужчин — волочечных. Подробные «сводки» волочечных песен о календаре сельскохозяйственных работ, о днях в персонафицированных образах «святых помощников», о временных рубежах представляют собой по существу расписание календарного года в чередовании будней—праздников.¹⁶⁰ Объявления о праздниках содержатся и в святочных обходных песнях, хотя их исполнителями в исследуемый нами исторический период были не только взрослые, но и молодежь и даже подростки: «Уродилась коляда накануне рождества» (колядка); «Ехать Василью да Новому году» (овсень, щедровка) и др. По масленичному фольклору, важными аграрно-сезонными вехами весеннего календаря предстают пасха, семик, духов день, Петров день.¹⁶¹ Эволюция календарной системы и ее ритуального наполнения происходила у восточных славян неравномерно, со значительной локальной вариативностью внутри каждого из этнических массивов. В результате у русских оказался более развитым в обрядовом отношении праздничный цикл святки—масленица, генетически связанный с зимним солнцеворотом, у украинцев (и частично — у белорусов) — Купало-петровки, оформляющие летний солнцеворот. Так или иначе оба рубежа

были главными вехами в сезонно-аграрном календаре восточных славян, которые отмечались праздниками высшего разряда («первопраздниками»), причем первый (масленица) максимально сакрализовал состояние «не-жизни» (конец урожая, конец — начало года, конец «света»), а второй — «жизни» (новый урожай — новый год). Для обоих циклов характерна мифологизация совмещения половозрастных признаков или полное их игнорирование (см. Эпилог).

3. «Время жизни» молодежи

Пожалуй, ни на одном уровне функционирования традиционного коллектива не сказались так выпукло особенности возраста молодежи, как в ее соотношении с ритмом буднично-праздничного времени взрослых. Отличия в образе жизни и нормах поведения молодежи, имеющие мировоззренческую мотивированность, столь велики, что выделяют ее в качестве особой группы и противопоставляют коллективу взрослых.

Будничные правила жизни и распорядок в семье для молодых ее членов совпадали со взрослыми лишь отчасти и только в светлое, рабочее время суток: раннее вставание (родители будили сыновей и дочерей), одновременная еда, соответствующая полам загруженность уповодов, свои места в избе, за столом и т. п. Однако уже перерывы в работе (отдыхи), включая полудничанье и сумерничанье, молодежь проводила по-иному: парни и девушки имели право обособляться от взрослых (в осенне-зимний период покидать избу), игнорировать семейные трапезы и угощаться в своем кругу, собираться на традиционных местах встречи,¹⁶² даже слегка принарядиться (девушки). Вечернее (и ночное) время полностью принадлежало молодежи. Таким образом, будничные состояния «не жизни» взрослых ее не касались, а время «жизни» — бодрствование — распространялось на большую часть суток. Выпадали из будничных права молодежи на полупраздничную одежду, внешний вид и еду (угощения),¹⁶³ а вечерний досуг мог совмещаться с работой (осенняя посиделка),¹⁶⁴ что было в основном запрещено для взрослых.

Существенно отличались от взрослых и нормы поведения молодежи по воскресеньям и во время общинных праздников: а) девушки могли собираться на воскресные беседы с работой (с так называемой «чистой» — шитьем,

вязанием, выпиванием); б) в подготовке к большим праздникам молодежь выполняла лишь вспомогательные задания взрослых; в) действовал запрет на участие молодежи в общем застолье: девушек угощали закуской отдельно (подруги — хозяйки избы), а парни пили с мужиками;¹⁶⁵ г) днем молодежь гуляла по селу группами (девушки и парни отдельно) и демонстрировала свои качества: девушки «выставлялись на обозрение», ходили «хороводом» по домам, парни показывали мужскую удаль — пили, дрались и т. п.

Сделаем первое обобщение: молодежь существовала не в рамках оппозиции взрослых будни — праздники (за исключением труда), а в специфической временной системе, в которой будничное и праздное (досужее) время находилось в иных соотношениях и имело отличное от взрослых наполнение. Эта временная система, по народным представлениям, была необходима для стадии роста — процесса, более подчиненного космобиологическим, нежели социальным законам и потому требующего некоторой изоляции, свободы и ориентации на жизнь (без жестких чередований и перерывов). При таких условиях, считалось, молодежь должна успешно выполнить свою основную социальную задачу — нормальный переход в полноценное взрослое состояние. Время, которое отводилось молодежи на этот переход, и ее особый статус в общине — по сути основные признаки «переходных обрядов» совершеннолетия, когда-то, возможно, и происходивших в определенные сроки, но в обозримый исторический период растягивавшихся в среднем от 1 года до 5 лет (см. гл. I, § 2). Образ жизни молодежи в течение «перехода» носил повсеместно в России название «игра», указывающее на его сакральный характер, так как этим же термином обозначались у взрослых только ритуальные формы поведения.¹⁶⁶ Полный объем игры молодежь проживала в течение одного календарного года начиная с весны. Если игра не заканчивалась браком по истечении нормативных сроков, считалось, что перехода не произошло, и традиционное мнение относилось человека к разряду социально аномальных (независимо от имущественного положения семьи).

Игра имела свои временно-пространственные измерения, обуславливающие динамику отношений и форм поведения молодежи в течение года в соответствии с природными ритмами.

Весенне-летний период. Весна, как мы помним, начиналась с «призывов», продолжавшихся во время великого поста. Реальное пробуждение природы символически отождествлялось с рождением (детством, юностью) мира, которому в человеческом коллективе соответствовал возраст молодежи. Представления о чистоте и девственности этого периода отражались на формах отношений и поведения молодежи: наблюдается максимальная обособленность парней и девушек, редкость совместных сборищ и их, как говорили в народе, «постный» характер (без эротических игр и поцелуев). Досужее время молодежь проводила либо в своем семейном, либо в половом кругу. Девушки объединялись в ритуальные группы с женщинами в обрядах «призывов»; в южнорусских областях девичьи «заклички» весны (гуканья) символизировали одновременно и призывы к собственному обновлению (рождению, пробуждению): особенно показательны в этом отношении переключки с гуканьем девушек отдельных деревень, как бы оповещающих мир о своем появлении. В целом этот ранневесенний этап можно охарактеризовать как стадию «разминки, пробы сил» молодежи, ее состояние накануне совершеннолетия, требующее изоляции половых групп.

С пасхи (точнее, со светлой недели) начинается качественно новый этап: обряды «встречи весны» сочетаются с выходом молодежи на открытое пространство — улицу — и первыми групповыми сближениями. «Совершеннолетие» весны знаменовало совершеннолетие человеческого возраста, о чем, например, девушки оповещали специфическим образом — всю светлую неделю звонили на колокольне; в народе так и говорили: «сообщали о своей созревшей поре и желании выйти замуж».¹⁶⁷ Правила игры требовали выхода на улицу и участия в весенних гуляниях всей молодежи. Отсутствие кого-либо без уважительных причин (особые девичьи запреты, болезнь) считалось грехом, и за это молодые люди могли поплатиться неудачным браком, безбрачием, вдовством или иными трагическими обстоятельствами; кроме того, их могли заклеймить как больных или слабоумных, что определяло всю их дальнейшую судьбу.¹⁶⁸

Выход на улицу девушек — начало их групповой организации, функционирование которой в весенне-летний период происходило на открытом пространстве. Для обозначения этой организации мы пользуемся

литературным термином «хоровод», обобщающим наиболее распространенные в России народные названия весенне-летних молодежных сборищ на улице — *карагод* (с вариантами), *круг*. Хоровод был универсальной формой игры (жизни) молодежи, в рамках которой она выполняла свои ритуальные функции в календарно-трудовых обрядах коллектива (см. гл. II, § 6) и проводила собственный досуг, состоящий из повседневного общения и игр (в узком значении) с разнообразной возрастной (переходной) символикой. Отношения молодежи внутри хоровода на бытовом и ритуально-игровом уровнях имели свою динамику, отражавшую процесс «переходных обрядов» и достигавшую кульминации к летнему солнцевороту. В этом процессе выделяются два основных этапа по степени группового сближения парней и девушек в хороводе, индивидуального (парами) — в бытовой обстановке и семантике ритуально-игровых комплексов.

Первый этап начинался с символического знакомства и объединения девушек одной общины в единую группу. Порядок приема в группу и поведение в ней зависели от местной традиции, но практически повсюду фиксируются следующие общие моменты: торжественный выход празднично одетых девушек и их ритуальный проход к месту сбора (особым образом отмечались переходы через рубежи, разделяющие части села), набор обязательных жестов и словесных формул приветствий (поклоны, обращения с просьбой о разрешении присоединиться и др.)¹⁶⁹ и групповое построение. Проход по деревне совершался медленным шагом; бывало, что девушки разных частей селения шли к месту встречи со «своей» песней, обращение друг с другом было степенным и церемонным. Все участницы объединялись в группу в определенном порядке: впереди стояли либо старшие по возрасту «невесты», либо дочери зажиточных крестьян, либо самые молодые (или красивые) девушки. На Севере группу, как правило, возглавляли представительницы рода первопоселенцев — «коренных фамилий».¹⁷⁰ Если община состояла из нескольких поселений, то первыми всегда были хозяйки места сбора. После построения происходило первое движение группы по селу — в виде особого шествия, с песнями или без них.¹⁷¹ В любом случае это движение имело свой хореографический рисунок и обязательно совершалось вдоль села — из конца в конец

«улицы».¹⁷² Обычно девушки шли вереницей, не держась за руки (в северных районах руки держали перед собой, с перекинутыми через них шальями или полотенцами),¹⁷³ преобладали размеренные, спокойные, плавные линии движения, напоминающие плавание утицы¹⁷⁴ или извивания змеи («ходят, як гадюка»)¹⁷⁵. Названия таких шествий происходили от исполняемых песен: *Улица, Вутица, Лўзи* и т. д.¹⁷⁶ В зависимости от размеров общинного единства на шествия собиралось от нескольких десятков до нескольких сот участниц — девушек и молодых по первому году. В многолюдных поселениях и уездных городах составлялись шествия по «концам», «улицам»; соединяясь вместе, участницы становились в несколько рядов, образуя колонны, на Севере называвшиеся *столбы, застенки*.¹⁷⁷ В Курске, например, где подобных шествий — танкв — бывало до 10—15, на большие праздники к шести холмам сходились танки из соседних деревень общим числом до 500 участниц;¹⁷⁸ считалось, что каждая девушка и молодая женщина (до 30 лет) непременно должна пройти в таночном шествии не менее одного раза в течение трех дней (и муж не мог не отпустить жену).¹⁷⁹ В некоторых местностях шествия из соседних деревень не имели права петь песни на центральном месте сбора: цели на пути к нему и по выходе за околицу; на общем месте сбора хороводы разных деревень стояли отдельно, парни ходили по всем хороводам.¹⁸⁰

Шествия были начальным, но не единственным видом хороводного гуляния на его первом этапе; в качестве общерусской традиции можно назвать такие игровые формы хоровода, как качание на качелях (парни устраивали качели и раскачивали девушек), состязания яйцами и мячиками (девушки, молодые, парни),¹⁸¹ *рядовые* или *круговые* игры с мотивами сеяния, роста, созревания («*Мак*», «*Просо*», «*Лен*»), в которых парни обычно не участвовали.

Как правило, весенние гуляния молодежи происходили в воскресенье — *гулящие, игровые*,¹⁸² но хоровод на улице мог заводиться и в будничные вечера. Немало сведений и о том, что молодежи разрешалось гулять по селу только в большие праздники, вследствие чего хоровод собирался лишь несколько раз за весну—лето.¹⁸³ Так, например, в Пошехонском у. (Ярослав. губ.) хоровод чередовался по волостям в следующие весенне-летние праздники:

в Мусорской вол. — на святой, в Фомино воскресенье, на троицу; в Ермиловской вол. — на девятую пятницу (д. Ветки), на девятую субботу (д. Верецагина), на девятое воскресенье (д. Девякина), на Ильин день (дд. Швецова, Крикова, Якушина);¹⁸⁴ по существу весной здесь заводилось всего три праздничных хоровода. Зато со встречей весны начиналось постоянное групповое общение молодежи во время будней, включая рабочее: днем — в совместных хозяйственных занятиях,¹⁸⁵ на досуге — у колодцев, реки, на полевых межах; вечером — на «задах» деревни, у леса, на полянах, возвышенных местах (*горка, венец*).¹⁸⁶

Рубежом первого этапа хоровода можно считать троицу: символика молодежной игры характеризует это время как пик девичьей зрелости и активности, совмещающей такие оппозиционные настроения девушек, как влечение к мужскому началу и агрессивность по отношению к нему, готовность к браку и отрицание его, стремление к общению с парнями и организация эзотеричных ритуальных групп.¹⁸⁷ Символом самостоятельности, вольности и одновременно — скромности девичьего статуса стала береза, столь активно участвующая в троицких календарных обрядах, под названиями *Весна, Девушка, Невеста* (см. гл. II, § 6). Природа вступала в период наивысшего расцвета — «брака», соответственно чему в молодежном хороводе нарастали насыщенность и напряженность эротично-хтонических мотивов, присущих семантике брачных отношений. Парни включались в хороводные игры с мотивами соперничества, противостояния, состязания в любовных битвах (*Бъяре, Приступлю я к городу*; песенно-плясовые комплексы с сюжетами борьбы молодца с девицей, молодцев за девицу, игры в шахматы, взаимных загадок и невыполнимых заданий и проч.). Особый разряд составляли игровые комплексы с символикой «переходных обрядов» (девичьих, юношеских), на значительной территории России исполнявшихся уже не в однополем, а в общемолодежном кругу.¹⁸⁸ Символика «брака», объединяющего всю группу молодежи — аналогично готовящемуся «браку» космических (природных) стихий, предстает в первую очередь в порядке набора в хоровод и выбора партнеров — друг за другом, в результате чего все участники оказываются как бы взаимно пережененными (многие из перечисленных выше песенно-плясовых комплексов, а также такие круговые игры, как *Заиньки, Угушные, Капуста, Хмель, В столба, Вьюн,*

Горе-Горюн и др., известны либо повсюду в России, либо в региональных вариантах). Тенденция к обособленности полов в последний раз на первом этапе ритуализируется в троицких обрядах, как бы олицетворяющих «последние часы» девичьей воли перед свадьбой (ср. свадебный девишник).¹⁸⁹

Второй этап хоровода по времени значительно уступал первому: он приходился на период летнего солнцеворота, между подвижными датами троицы—петровского заговенья. Сближение молодежи достигало наивысшей фазы и в трудовых буднях, и в праздничных игрищах. «Молодежь встречается на поле, сенокосе, толоках, отделяются парами — жируются (заигрывают. — Т. Б.), кувыркаясь на спину, гоняются (друг за другом. — Т. Б.)». ¹⁹⁰ «Когда поспеют ягоды, девицы ходят за ними, а парни сзади с гармонью ломаются по кустарникам. Потом сходятся вместе — борются, толкаются. . . Все разбиваются на пары, творят, что хотят». ¹⁹¹ В местностях по среднему течению Сев. Двины общение молодежи во время сенокоса и летней дойки имело специальное название — *красованье*. Девушки ездили доить коров на островные пастбища, где и оставались ночевать в избушках; туда приезжали парни. Они пугали девушек, разбойничали, выламывая крышу и двери, хлестали их прутьями, после чего катались по лежащим на полу девушкам «от стены к стене», и все разбивались на пары. ¹⁹²

Летние игрища петровок носили поистине «языческий» и космический размах: раздвигаются границы общинного социума — в игрищах сходятся молодежь не только соседних сел, приходов, волостей, но даже уездов; гуляния охватывают большие пространства, сакральные центры (кладбище, храм), происходят на территориальных рубежах (игрища на деревенских межах, на почитаемых природных «святынях» — берег водоема, возвышенность, лесная поляна). В тех районах, где в подобных игрищах участвовал весь коллектив общины — Иванов день, ярилки, петровки (см. гл. II, § 6), молодежь днем обычно гуляла в своем селе, а к вечеру уходила на коллективные сборища. В это время особенно строго действовало правило обязательного выхода на игрище: уклонение могло навлечь беду не только на самого нарушителя, но и на весь молодежный коллектив; судя, например, по украинскому фольклору, группа, дабы избежать опасности, закликала нарушителя: «Котора не вийдя на Куцайла, /

Щоб вона сіла и не встала». ¹⁹³ Поведение молодежи в хороводе резко менялось с наступлением сумерек и в отсутствие зрителей: парни хватали и бросали девушек наземь, задирали подошлы, выносили из круга на руках; парни разных деревень дрались из-за девушек. К ночи хоровод разбивался на парочки, уходившие в укромные места *стоять* или *сидеть*. В целом община не контролировала отношения молодежи на этих игрищах, а родители не имели права запрещать своим детям (особенно девушкам) в них участвовать: летний солнцеворот был поворотной точкой в игре молодежи, символизируя совершившийся переход девушки во взрослое состояние, дающий право на брачные отношения. ¹⁹⁴

После петровок летние игрища на открытом воздухе собирались крайне редко и к спасову—успеньеу дням, как правило, прекращались вовсе: на последнем гулянии все участники прощались низким поклоном «до следующей весны». ¹⁹⁵

Осенне-зимний период. В сезонном трудовом апогее будней — снятии урожая — молодежь выполняла свои трудовые и обрядовые функции в едином ритме общинного коллектива. В это время наблюдается спад праздничных общественных гуляний хоровода, зато молодежная группа активно функционирует в форме помощи — либо девичьей (но чаще в составе женской: заготовка овощей, жатва), либо молодежной (сенокос, уборка урожая с полей).

Соответственно региональным срокам окончания полевых работ (или иным традиционным отсчетам) начинался новый период жизни молодежи — в закрытом помещении и в иной форме организации — посиделка (в данном случае мы используем наиболее распространенный народный термин). В посиделке тоже можно выделить два этапа: осенний — обычная посиделка и зимний — святочная посиделка. На основе обобщенного нами материала допустимо говорить о четырех основных временных циклах, с которых в России начиналась обычная посиделка: а) конец августа—начало сентября (после жатвы, с Ивана Постного, с Александра дня — 30 VIII, с Семенова дня по воздвижение — 1—14 IX); б) покровская неделя; в) кузьминки (начало ноября); г) филиппов пост—введение (до второй половины ноября). Последний цикл вплотную подходил к святочному периоду, начинавшемуся либо с Варварина—Нико-

лина дней (4—6 XII), либо с Рождества.¹⁹⁶ Помимо названия «посиделка», общерусскими были *вечеринка* и *беседка* (с локальными вариантами типа *вечорка*, *поседки* и др.); в отдельных районах бытовал термин *суп-рят(о)ка*.¹⁹⁷ Регулярность посиделки была свойственна северным, западным и среднерусским, включая поволжские, областям, в южных и юго-восточных районах она собиралась до святок «по случаю». Многочисленные сведения о том, что начало функционирования посиделки приурочивалось к возжиганию нового, осеннего, огня в избах (см. гл. II, § 2): первый огонь в посиделочной избе зажигали взрослые мужчины, но в дальнейшем забота об освещении лежала на парнях.¹⁹⁸

Посиделка, будучи органическим продолжением хоровода, развивала иную семантику игры молодежи, точнее, иной ее этап — семейные отношения; посиделочная изба становилась символической «семейной» избой в деревне, где парни («мужья») встречались с девушками («женами»). Имитация семейной жизни сказалась на более четком соотношении осенней посиделки с буднично-праздничной системой календарного времени взрослых: в будни девушки собирались с обычной («грязной») работой по изготовлению пряжи, в воскресенье и праздники они занимались «чистым» рукоделием; в праздники посиделка называлась «беседой», менялись одежда, угощение, содержание песенно-игровых комплексов, обращение и поведение половых групп между собой. Однако в рамках посиделки сохранялась и форма хоровода — на ритуально-игровом уровне отношений молодежи. Таким образом, осенняя посиделка и хоровод на ней находились в сложном структурном и символическом соотношении: первая организация включала бытовые и ритуализованные отношения группы в определенном календарном времени, вторая отражала в нем временной характер жизни-игры молодежи — «постоянный праздник», подчеркивала условность социальной имитации посиделкой взрослой семейной жизни, незавершенность реального перехода в зрелый статус. Тождество посиделки и хоровода обозначается в период ее зимнего, сугубо праздничного этапа жизни, перед реальным браком.

Посиделка, как и хоровод, в обязательном порядке охватывала всех девушек общины: «девицы считают за стыд не быть на посиделке».¹⁹⁹ В этой организации, сим-

волизирующей семью, роль девушек была еще более значительной, чем в хороводе. Известно, что наем и содержание посиделочной избы (отопление, уборка, прокорм себя и угощение хозяев, помощь последним в домашних и хозяйственных работах) целиком лежали на девичьей группе. Изба снималась на весь осенне-зимний сезон (там, где посиделка была регулярной) за различного рода отработки, помочи, натуральную или денежную оплату; для хозяев избы (бобыли, вдовы, солдаты, бедные крестьяне) это было существенным подспорьем.²⁰⁰

Вся организация жизни на посиделке требовала от девушек больших затрат (особенно упомянутые выше способы денежной оплаты). Поскольку почти все побочные заработки девушки шли на придапое, то самостоятельно добываемых средств на посиделочные расходы у нее не оставалось. Поэтому девушки использовали различные традиционные формы сбора всего необходимого для посиделки, среди которых были весьма архаичные — колядование (т. е. обход дворов) и ритуальное воровство, которое община (начиная с семейного коллектива) допускала в качестве нормы. Девушки колюдовали, иногда в особой форме выпрашивания под окном, на избу, хлеб, продукты для изготовления пива;²⁰¹ в Костромской губ. такой обход назывался «просить посулёного»: им подавали хлеб, овощи, ягоды.²⁰² В святки совершали дополнительные, сверх колядования, обходы; в Вологодской губ., например, в сочельник рождества собирали рожь (1—2 фунта с избы), которую продавали, а на вырученные деньги покупали угощение парням.²⁰³ Воровством занимались и девушки, и парни: первые крали хлеб, пироги, яйца, муку и солод для пива, дрова и лен, вторые — овощи, масло, мясо, кур и другие продукты.²⁰⁴

В литературе неоднократно высказывалось мнение о том, что посиделка восходила к древней организации «женского дома». Прямых свидетельств о существовании у славян (русских) в прошлом подобной организации мы не имеем, но поздний материал содержит ряд косвенных (а иногда и прямых) данных о посиделке как женской форме организации. К ним мы относим осенние или ранневесенние собрания женщин с прядильно-ткацкими работами (весной они бывали обязательны для молодежи) под названием «посиделка» (с вариантами), участие в организуемой девушками посиделке отдельных ка-

тегорий взрослых женщин (молодиц, вдов, солдаток) или всех женщин без исключения,²⁰⁵ включение в посиделку девушек из другой общины, работающих по найму.

Так или иначе, но в исследуемый период только девичья группа исполняла коллективную роль «хозяек» посиделочной избы; взрослые женщины этим особым «социальным» статусом не обладали. Права, роль и поведение девушек в посиделочной «семье» были исключительными, как бы равными таковым же мужским в реальной семье. 1. Девушки занимали мужскую часть избы — передний угол, коник, за столом, «в подокошечке», на лавках; парни находились на женских местах — в середё, печном углу, на полу у дверей, под матицей и даже в сенах.²⁰⁶ Выход на хозяйские места допускался только с разрешения девушек по особым правилам: можно было сесть к девушке на колени и переходить по коленям всех остальных; проситься под прялку; заступить место вышедшей девушки и внести выкуп поцелуем; сесть рядом после хождения под песню или при игре в местечки, в соседи²⁰⁷ и т. п. В иных районах парни должны были проситься под окном на посиделку.²⁰⁸ 2. Девушки предстают основными кормильцами семейного коллектива, варят пиво для ритуальных складчин; парни приносят только «гостинцы» — конфеты, пряники, орехи. 3. Девушки заняты на посиделке работой, а парни бездельничают и озорничают (поджигают, рвут, запутывают кудель, ломают прялки), т. е. их поведение носит подчеркнуто антирабочий характер. 4. Девушки заботятся о порядке в избе, а парни нарочито устраивают беспорядок — таскают в избу грязь, бьют окна и лампы, поряты одежду и утварь. Символика статуса девичьей группы и форм поведения полов на посиделке, на наш взгляд, — дополнительные свидетельства об архаических переживаниях какой-то формы женской организации, обособления полов, нарушавшегося лишь в брачных целях. Добавим, что «брачные цели» снимали внутриобщинное разделение на несколько посиделок (по концам селения, по возрастам, по отдельным поселениям): парни имели право посещать все посиделки.

Осенняя посиделка разделялась на рабочее (для девушек) и праздное (для обоих полов) время; последнее посвящалось хороводным играм — заводился каравод в избе. Осенний хоровод совмещал как специфические для посиделки игры, так и весенне-летние игровые ком-

плексы; в севернорусских и некоторых среднерусских областях именно посиделочный хоровод нередко воспроизводил «переходные» игры, по смыслу относившиеся к предыдущему календарному времени. Однако, несмотря на вариативность хороводной игры в осенний период, его специфика была повсюду единой: в отличие от весенних игр с преобладанием предбрачной семантики здесь ведущей темой была брачная/послебрачная.

Хоровод на посиделке начинался, как правило, утверждением статуса молодежной группы в целом. Существовали общегрупповые приветствия в виде формул типа: «Посиделке вашей, лебеди белые» (говорили парни); «Бог на посиделку (беседу)» (отвечали девушки).²⁰⁹ Бывало, что парни обходили сидящих девушек, отпуская острые словечки — деревенские комплименты — и сопровождая их объятиями и поцелуями; после обхода они занимали положенные им на посиделке места. В иных местностях церемония обхода превращалась в специфические ритуалы: на Севере, например, парни задирали у девушек по очереди подола — *смотри подольницу*, а после обхода в центре избы сооружалась и поджигалась *общая кудель*.²¹⁰ Групповое утверждение нередко сочеталось с половой идентификацией девушек и парней — группами или каждого в отдельности по очереди; обычно это происходило в песенных формах, которых по России было великое множество, но обязательным являлось *величание* — название по имени (отчеству) стоящих или ходящих *рядами* в центре избы девушек или парней.²¹¹ После этого начиналась коллективная *женитьба* — либо путем набора «свадебного» хоровода, либо играми, в которых партнеры по одному или парами сменяли друг друга в центре, где их *припевали*, т. е. символически женили. За каждое припевание следовало благодарить, даже если припетый/ая не нравился, иначе хоровод бранил или высмеивал.²¹² Оставаясь ночевать в избе, парни и девушки ложились вместе, иногда разбиваясь на пары. Бывало, что места для совместного сна выбирались по жребию — *в темную*: каждая девушка отдавала хозяйке избы какую-либо свою вещь, а парни вытаскивали «жребий» по очереди, отказываться было нельзя.²¹³ В коллективной женитьбе некоторый приоритет имела девушка: настоящий выбор «суженого» зависел в игре только от нее — если она первая бросила платок, ударила рукой по плечу/спине.

назвала (*взвеличала*) в песне. Девушка могла отказаться от поцелуя и приглашения ходить под песню (сөв: *дать лобана, сделать репню*),²¹⁴ и обиженный парень не имел права наказать ее тут же (хотя и угрожал расправиться наедине). В свою очередь, парень не мог отказаться от приглашения девушки и обязан был ответить ей тем же, но если он этого не делал, девушке наносилось публичное оскорбление.²¹⁵ Групповое поведение на посиделке должно было оставаться «тайной» для односельчан, за что хозяевам избы давали плату *на молчан*,²¹⁶ а свое молчание «заклинали», например, такой припевкой, расходясь по домам: «Вы не сказывайте дома матерям, / Что который со которою сидел, / Что который со которой говорил».²¹⁷ Разумеется, взрослые знали о происходящем на посиделке, поскольку в свое время они проходили ту же игру, а конкретные отношения между молодыми людьми могли наблюдать либо ранним вечером в будни (в большинстве районов присутствие взрослых допускалось), либо на праздничных беседах. Эмоциональная реакция родителей бывала различна на будничной посиделке: так, в Вятской губ. отец либо вытаскивал дочь за косу из избы, либо выкриками поощрял парня в его дерзком ухаживании.²¹⁸ На праздничных беседах, где поведение молодежи было ритуально-чинным, родители ревниво следили за игрой, особенно за успехами дочерей: кого чаще приглашают, целуют *по песне*, обнимают, величают и т. д.

Степень близости молодежи на посиделке (как и на летних игрищах) дискутировалась еще в научной литературе XIX в.; большинство исследователей склонялось к мнению о «нравственности» (невинности) этих собраний (Сумцов, Чубинский и др.). Анализируя массовый материал, мы пришли к убеждению, что эта точка зрения была односторонней и что, возможно, на нее оказали влияние как имевшиеся факты действительно «чистых» отношений, несколько идеально преувеличенных и экстраполированных на общерусскую территорию, так и сильное ополчение церкви на посиделки/вечеринки как на «бесовские сборища», следствием чего были их запреты, наказания хозяев посиделочной избы, епитимья на участников и т. п. На самом деле ситуация, как всегда, более сложна и противоречива. Действительно, имеются свидетельства, что, несмотря на вольности и свободу поведения, молодежь вела себя пристойно.²¹⁹ Но многочисленны и другие данные, подтверждаемые факти-

ческими последствиями близости. «На посиделке ведут свободно, и пары могут исчезать в клеть».²²⁰ «Жируются, потушив огонь».²²¹ «Нравы (на посиделках и супрятках. — Т. Б.) просты и девушки в 16 лет могут потерять невинность».²²² «Раньше на посиделках устраивали гаски: тушили лучину и начинался свальный грех».²²³ Мы не склонны приписывать половой свободе только позднюю распушенность нравов или объяснять все подобные перечисленным выше сведения тенденциозностью корреспондентов (хотя, несомненно, сыграли роль оба фактора). Не следует исключать участия в формировании отношений на посиделке «переживаний» свободы на летних игрищах; отношение к последним взрослых было по крайней мере двойственным, о чем можно судить по их реакции: заподозренную в грехе наказывали в общественном порядке (мазали дегтем ворота и саму девушку, объявляли ее «покрыткой» и т. д.), но на внебрачных детей часто смотрели при этом сквозь пальцы. Известно, что старообрядцы считали забеременевшую до брака девушку достойной с успехом выйти замуж (см. гл. I, § 3). Об «опасности» хоровода или посиделки свидетельствует также такой социальный факт: зажиточные крестьяне не разрешали дочерям участвовать в игре после сумерек, и они, пышно разодетые, стояли около хоровода или сидели на «задах» посиделки (не прийти было нельзя).²²⁴ В районах, охваченных отходом, девушки быстро усваивали городские манеры поведения, избегали «жировни», поцелуев по песням, совместных ночевок и т. п., предпочитая городские модные танцы, жестокие романсы, гулянье под руку.²²⁵

Групповое общение молодежи на осенней посиделке было достаточно эзотеричным даже в пределах одного общинного единства, что отразилось в отношениях «своих» и «чужих». Показательно, что крайняя нетерпимость к чужим проявлялась в будни: пришедшего на посиделку парня могли прогнать или жестоко избить; члены разных посиделок, расходясь по домам, на улице дрались партиями, причем не только парни, но и девушки;²²⁶ девушки соперничали друг с другом «посиделками», занимались «порчей», используя явные и тайные магические приемы.²²⁷ Эти факты свидетельствуют о том, что существовало представление о групповом половом потенциале «своего» коллектива, сохранение которого было преимущественно заботой деву-

шек, поскольку парни имели право ходить по посиделкам не только в своей деревне, но и по соседним, не смотря на драки. Мирным путем чужаки допускались либо с помощью угощения (обычно — водкой), либо с общего девичьего согласия в форме припевания их к своим девушкам. Появление же девушки на чужой посиделке — одной или с парнем данного коллектива — было абсолютно невозможным. Совершенно иными были отношения своих и чужих на праздничной посиделке, к чему мы еще вернемся.

Внутри группового общения широко было развито и н д и в и д у а л ь н о е — парное. От названий молодежных пар — *игральщики*, *беседники*, *почетники*, *занимальщики* — эти термины распространялись на всю группу. Отношения пар назывались «играть», «сидеть», «стоять»: первые два названия были по существу общерусскими.²²⁸ Каждая девушка должна была иметь своего возлюбленного. «Плохо, если девушка не нажила себе парня».²²⁹ «Девушка, за которой никто не ухаживает, не носит гостинцев; не выбирает в игре для поцелуев, находится в небрежении у подруг».²³⁰ Девушке, не выбранной парнем для «ночлежки», не приглашенной в «свадебную» игру, и еще хуже — брошенной ради другой — наносилось несмываемое клеймо: она получала обидные прозвища (например, *останйца*), и бывало, что не могла потом выйти замуж.²³¹ Изменившей в любовной игре с парнем мстили по правилам круговой поруки все подруги: сообщали вслух ее секреты и недостатки, ломали гребень у прядки, портили одежду, мазали ворота и даже нанимали кого-нибудь ее побить. Парень в свою очередь также бил и наказывал свою «любешку», запрещал ей появляться в хороводе и на посиделке, ослушаться его она не могла, потому что «хоровод» или «посиделка» (группа) и не приняли бы ее.²³² На Севере, в частности в Вологодской и Вятской губ., был развит обычай соединения в игровую пару через *задаток*: парень передавал через кого-либо выбранной девушке деньги (от 20 копеек до 1 рубля); принятие означало согласие. После этого парень начинал носить ей тайно гостинцы (обычно сладости), а она *заводила* для него подарки (кисет, пояс, вышитую рубаху), расплачиваясь за них втайне от всех натуральными продуктами или деньгами. Порывая с девушкой, парень мог потребовать назад задаток и стоимость всех гостинцев, девушка ничего не имела права требовать.²³³ Наказание

за измену в индивидуальных отношениях также касалось только девушки и выражалось в тех же коллективных способах мести. Парней группа не наказывала никогда, но каждая девушка втайне использовала магические средства для наказания виновного, для его *присухи* и т. п. Существовала и коллективная магия, для которой отводились специальные дни недели (пятница, среда, отчасти понедельник) и годовые даты, считавшиеся наиболее пригодными для этих целей, т. е. концентрированно передающими женскую энергию.²³⁴ В северных областях девушка имела большую свободу для свиданий с игральщиком в будни: с разрешения родителей могла пригласить в гости двух-трех подруг с парнями на *домовничанье*, остаться наедине — *саможёркой* и даже лечь в постель с другом — *поговорить*.²³⁵

Второй этап посиделки — зимний святочный — был завершающим этапом годовой игры, после которого наступал свадебный сезон, практически повсюду в исследуемое время начинавшийся с крещения (конца святок). Воскресные и праздничные беседы осеннего периода были своеобразной репетицией к ответственнейшему времени святок.

Праздник и сам по себе играл большую роль в брачных планах общины: чем пышнее он справлялся, чем больше гостей собирал, тем больше славилась деревня как семейно-родственная единица. На Севере парень, упрасывая родителей посвататься к приглянувшейся ему девушке из соседнего поселения, приводил такой довод: «У них праздники справляются не прочь от людей — вся порода съезжается».²³⁶ Особый почет доставался на долю той деревни, в которую на большой праздник съезжалось более всего нарядных и красивых «девест».²³⁷ Поэтому на общинные праздники старались приглашать девушек не только родственного круга, но и подруг, а также из домов знакомых, хлебосолов (отношения постоянного гостеприимства при дальних отъездах), богатых и бедных.

Святочные посиделки, сливаясь нередко с большими праздниками этого цикла (см. выше, § 2), отличались от осенней рядом существенных особенностей. Во-первых, они отличались названиями: *игрище* (Волог., Новгород., Вятск., Костром., Псковск., Орлов. губ.), *субботка* (Псковск. губ.), *сборище* (Арханг., Калуж. губ.), тем самым обособляя повышенно ритуальный характер этих

собраний на календарном рубеже зимнего солнцеворота и их родство с гуляньями времени летнего солнцеворота. Во-вторых, наблюдается такое же расширение границ социума, как и в летних игрищах: поселение стремилось собрать *госбыщица, заборы, свозки, съезды* девушек, которым оказывались высшие почести (им предоставлялись лучшие места в избе, они величались наряду с первыми «невестами», угощались в любой избе).²³⁸ Таким же уважением пользовались чужие парни: их «женили» на своих, местные «женихи» уступали им место рядом с понравившейся девушкой, их величали едва ли не красноречивее своих.²³⁹ В тех местностях, где в течение святок устраивались базарные дни, молодежь непременно должна была на них присутствовать, особенно девушки: они стояли рядами на торговой площади, у церкви, вдоль дороги, на возвышенных местах, иногда почти сутки не трогаясь с места.²⁴⁰ Эти «выставки» нередко бывали последним шансом для выхода замуж (если девушку не успели присмотреть матери или свахи в течение осенней посиделки-беседы). Немудрено, что девушки готовились к святочному периоду с особым рвением, готовы к нему загодя новые наряды, чтобы односельчане или соседи не могли про нее сказать: «У нее на все праздники один сарафан заведён»;²⁴¹ «Верно, у ней и платьёй-то нет, страм».²⁴² Бедные девушки либо приходили на святочную посиделку вовсе, либо занимали хоть какие-нибудь наряды у подруг и знакомых.²⁴³ Так же как и на летних игрищах, девушки по нескольку раз в день передевались, причем на день и вечер полагался свой наряд. В-третьих, святки повсюду были льготным временем для молодежи в отношении хозяйственных обязанностей, даже если взрослые работали сразу после рождества; мы уже говорили, что этот период назывался «молодежным праздником». Поэтому семьи, в которых были «невесты», принимали гостей в любое время дня и ночи, иначе группа молодежи могла уронить репутацию дочери.²⁴⁴

И наконец, отметим еще одну характерную особенность посиделки, кульминировавшуюся в святочный период. В силу народного представления о стихийно-природных, полудиких свойствах молодежного возраста ему приписывалась более тесная связь с темными, «нечистыми» силами. Показательны в этом отношении основные места пребывания молодежи в течение года, по верованиям, связанные с обитанием различных сверхъ-

естественных существ — вне деревни (у реки, в лесу, на выгонах), а также в амбарах, банях и т. п. На Севере зажиточные крестьяне отказывались пустить к себе в дом даже праздничную беседу, чтобы не завелась «нечисть». Ряд названий широкоизвестных в России хоро-водных фигур говорит о символике очерчиваемого молодежью пространства для своих игр, аналогично пастбищному огораживанию скота: *изгородь, косая огорода, плетень*. «Опасность» посиделки была тем выше, что она собиралась в помещении (если не удавалось снять избу, девушки имели право принимать посиделку по очереди в своих избах). Сама молодежь боялась попасть под действие нечисти; в Новгородской губ., например, каждая посиделка кончалась *крестом*. «Закрестим, ребята, чтоб не завело, когда домой пойдем», — говорили парни-заводили, все становились посредине избы «крестом» и под пение менялись местами (парни снимали шапки).²⁴⁵ Ритуализация разгула «нечисти», которую молодежь в святки как бы олицетворяла, допускала крайние формы поведения: воровство, хулиганство (разваливали поленницы, ломали ворота, заваливали дворы и улицу хламом, сваливали грязь в печные трубы и т. п.), драки со взрослыми. К последнему относится, в частности, такой обычай в Вологодской губ., отмеченный Н. А. Иваницким. Группа парней выходила с поленьями за околицу и нападала на первого встречного. Был случай, когда подвернулся отец одного из нападавших. Сын кланяется отцу в ноги со словами «прости меня, грешного» и дает затрецину, за ним и все остальные отшвыриваются по удару.²⁴⁶

Замечательно также, что святочная посиделка становится центром «антимира» — игры — не только молодежи, но и взрослых, если вспомнить, что на нее приходили ряжеными матери семейств (цели и скакали), ритуально-театрализованные группы взрослых мужчин (большинство представлений которых были откровенно циничными и эротичными) и допускались даже дети.

Итак, община разумно понимала признаки и свойства возраста молодежи: ей была предоставлена возможность в течение игры — перехода — выплескивать избыток жизненной энергии, проявлять агрессивные (разрушительные) склонности, пробовать брачные силы — словом, дозревать и избывать свою биологическую и социальную неопределенность. Этот рациональный под-

ход освящался мифолого-религиозным сознанием, создавшим систему ритуального регулирования образа жизни и возрастных процессов.

¹ См., например: *Буслаев Ф. И.* Древнерусская народная литература и искусство. Спб., 1861. Т. II. Раздел X. С. 314—319, 367, 387 (изображения времен года с текстом, рукописный сборник XVII в., *Месяцесловы в рисунках*); *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 21, 39, 134, 139, 169—170, и др. (включение в славянские и русские рукописные сборники апокрифов раннехристианского времени и средневековых трактатов типа Козмографий, Люцидария и др.); *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: К истории Лунника // Изв. ОРЯС. Спб., 1901. Т. VI, кн. 3. С. 1—126; кн. 4. С. 103—130.

² О важности времени «рано» для женщины свидетельствовал, в частности, обычай ношения молодницей на шейном кресте или поясе куриной косточки — *вставаранки*: СРНГ. Вып. 5. С. 213, Воронеж. губ. (Землянк. у.), Рязан. губ. (Касимовск. у.). Связь женского начала с осенью отразилась в названиях женских осенних посиделок — *сумерки* (псковск.), *сумерничанье* (вятск.-сарап.) (Словарь псковский. Вып. 3. С. 133; ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 229). Возможно, одним из символических знаков, сообщавшим о прекращении «мужского» времени, являлся обычай парней трубить с уснеши до покрова (ВГО, р. 11, № 63, Гроднен. губ.).

³ В некоторых традициях слово «уповод» имело одновременно значение «дела» и «времени» — малого и большого: «я сбежал на уповод» (на минутку), «ушел ненадолго, а проходил целый уповод» (ЛОААН, ф. 104, № 461, л. 36, пермск.).

⁴ ЛОААН, ф. 176, № 11, л. 75.

⁵ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 32, разные листы. При этом такие женские дела, как все занятия с печью и приготовление пищи, работой не считались. Видимо, поэтому женский отдых был на 2 часа меньше мужского.

⁶ ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 407, 433—434, Средняя Россия.

⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 606, л. 7, Костром. губ. (Макарьевск. у.).

⁸ ВГО, р. 9, № 19, Воронеж. губ. (Коротоякск. у.).

⁹ *Ганцкая—Лебедева—Чижикова*. С. 31; *Едемский М.* О крестьянских постройках на севере России // ЖС. 1913. Вып. I—II. С. 28, Тотем., Вельский, Шенкур. уу.

¹⁰ ЛОААН, ф. 176, № 30, л. 435, Средняя Россия.

¹¹ Словарь смоленский. С. 164.

¹² *Завойко*. С. 83, 84. Во Владимирской губ. мужские кресты были прямой или закругленной формы с расширением на конце; женские — заостренные, суживающиеся к концу (*Завойко*. С. 83).

¹³ ГМЭ, ф. 7, д. 520, л. 35, Кадуж. губ. и уезд; *Даль*. Т. III. С. 250; т. IV. С. 365, 380; *Куликовский*. С. 115—117; ГМЭ, ф. 7, д. 603, л. 27, Костром. губ. (Макарьевск. у.); там же, д. 457, л. 26, Казан. губ. (Спасск. у.), и др.

¹⁴ *Клетнова Е. Н.* Записка о метах и знаках собственности Вяземского уезда // ЭО. 1916. № 1—2. С. 40—41.

¹⁵ *Блорквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украин-

цев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сб. М., 1956. Т. 31. С. 214.

¹⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 283, л. 6—7.

¹⁷ *Блоквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 439, примеч. 3, Воронеж., Рязан. губ.

¹⁸ *Ганицкая—Лебедева—Чижикова.* С. 31; *Маслова Г. С., Станюкович Т. В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX—начало XX в.) // Тр. Ин-та этнографии. М., 1960. С. 93 (Н. С.; Т. LVII).

¹⁹ *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3—4. С. 47 (далее: *Богатырев*).

²⁰ ВГО, р. 47, № 29, л. 38 об., Ярослав. губ. (Пошехон. у.).

²¹ АИЭ, К-V, оп. 1, папка 89, № 33—34, Арханг. и Волог. обл. Зап. А. К. Супинского в 1930—1940-х гг.; *Едемский М.* О крестьянских постройках... С. 59.

²² ГМЭ, ф. 7, д. 766, л. 2, Тихвин. у.

²³ Там же, д. 283, л. 6—7, Никольск. у.; ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 475—476.

²⁴ ВГО, р. 29, № 70, Пермск. губ. (Шадринск. у.).

²⁵ Прodelанной работой и измеряли время (ЛОААН, ф. 176, № 31, л. 552—553, среднерусск.). По В. Далю, бабий счет времени по пряже назывался «пряжей» (Даль. Т. III. С. 533, псковск.).

²⁶ Словарь смоленский. С. 886.

²⁷ См. приведенный нами выше пример из Лунника XV в., в котором подробно перечисляются «злые» и «добрые» дни (*Петрець В. Н.* Материалы... Кн. 3. С. 72).

²⁸ СРНГ. Вып. 8. С. 105, Смолен. губ. (Краснинск., Рославльск. уу.); вып. 4. С. 122, Волог., Ярослав., Костром. губ.

²⁹ Там же. Вып. 17. С. 189, Ярослав., Волог. губ.; *Подвысоцкий.* С. 77, Арханг. губ. (Шенкур. у.).

³⁰ Село Давшино, Ярославской губ., Пошехонского уезда // ЭС. Вып. II. С. 60; СРНГ. Вып. 15. С. 245. Ср. то же у белорусов: в продолжение коляд нельзя заниматься работой, особенно вить веревки и «крутить витки на сгороду» (вить вязь из прутьев для скрепления кольев в изгороди), иначе любой ребенок и приплод будут с изъяном (*Петропавловский А.* «Коляды» и «Купало» в Белоруссии (из личных наблюдений) // ЭО. 1908. № 1—2. Смесь. С. 159).

³¹ *Едемский М.* О крестьянских постройках... С. 29; *Смирнов Вас.* Крестьянская изба и ее резные украшения в Макарьевском уезде, Костромской губернии // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края. Кострома. 1915. Вып. III. С. 172; Архив АМДЗ, папка К-6, оп. 1, л. 3; оп. 17, л. 8, Арханг. обл. (Мезень).

³² *Куликовский.* С. 13, Олонец. губ. (Каргоп. у.); *Подвысоцкий.* С. 103, Арханг. губ. (повсеместно) и др.

³³ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 336, Средняя Россия.

³⁴ Там же, л. 286, Тульск. губ. (Одоевск. у.); Словарь фразеологизмов и иных устойчивых сочетаний русских говоров Сибири / Сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров. Новосибирск, 1972. С. 22, Томск. обл.

³⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 435, л. 11, Вятск. губ. (Орлов. у.).

³⁶ Там же; Словарь фразеологизмов, с. 22.

³⁷ ГМЭ, л. 12, Вятск. губ. (Орлов. у.).

³⁸ *Цейтлин Г.* Мужчина и женщина в Кемском Поморье // ИАОИРС. 1910. № 15. С. 26—28.

³⁹ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 295—296, Ярослав. губ.

⁴⁰ ВГО, р. 6, № 22, л. 5.

⁴¹ *Завойко.* С. 105.

⁴² Один из видов массовых проводов и встреч — поморов-мурманщиков — нами описан подробно (*Бернштам.* 1983. С. 170—171).

⁴³ ВГО, р. 34, № 1, Николаевск. у.

⁴⁴ *Зимин М. М.* Плачи по призванным на военную службу (из записей в Ковернинском крае Костромской губ. в 1916 и 1919 годах) // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края: Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. Вып. XV. С. 1—2.

⁴⁵ *Зимин М. М.* Ковернинский край (Наблюдения и записи) // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. XVIII. С. 34.

⁴⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 685, л. 3, Новгород. губ.; ВГО, р. 10, № 54, л. 31, Вятск. губ.

⁴⁷ О больном см.: *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки... С. 214, примеч. 1, Вятск. губ.

⁴⁸ Формулы приветствия, приглашения, благодарения и т. п. см., например: *Мологиллов А. Н.* Говор русского старожилого населения Северной Барабы (Каинского уезда Томской губернии): Материалы для сибирской диалектологии // Тр. Томского о-ва изучения Сибири. 1913. Т. 2. Вып. 1. С. 84—86.

⁴⁹ «Общее число праздников, установленных церковью, — 80 (двунадесятые, 52 воскресенья, 8 табельных царских дней). Вместе с тем в действительности число праздничных дней оказывается, смотря по местностям, в 120—140 и даже в 150 дней» (*Ермолов.* Т. II. С. 84—85); «Рабочих дней в году не более 140, из них на помещика — половина» (Село Ульяновка, Нижегородской губ., Лукояновского у. // ЭС. Вып. I. С. 33).

⁵⁰ См., например: *Ермолов.* Т. II, с. 92: *большие и малые*, Харьковск. губ.; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнографическому словарю (А—Г) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 181: *большие (великие, годовые, роковые)* праздники или *свято*; *малые — присвяток*, Полесье.

⁵¹ *Макаренко А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: (Восточная Сибирь, Енисейск. губ.). Спб., 1913. С. 58, 61, 84, 114.

⁵² ГМЭ, ф. 7, д. 783, л. 8.

⁵³ Там же, д. 699, л. 36—37, Чулиновская вол.

⁵⁴ Там же, д. 833, л. 1, Шухово-Покровский приход.

⁵⁵ Словарь архангельский. С. 164, Арханг. обл.

⁵⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 1436, л. 39, Рязан. губ. (Егорьевск. у.); д. 1006, л. 2, Орлов. губ. (Карачев. у.); д. 520, л. 34, Калуж. губ. и уезд; д. 1574, л. 3, Смолен. губ. (Дорогобужск. у.).

⁵⁷ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 439, Мещовск. у.

⁵⁸ См.: *Носова Г. А.* Картографирование русской масленичной обрядности // СЭ. 1969. № 5. С. 45—56; *Соколова.* С. 11—93.

⁵⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 87, л. 3, Владим. губ. (Юрьевск. у.); «троицу справляет 1/3 всех приходов»; д. 979, л. 15, Орлов. губ. (Дмитриевск. у.) и др.

⁶⁰ Там же, д. 452, л. 12.

⁶¹ АИЭ, К-1, оп. 2, № 875, л. 42, зап. автора.

⁶² Там же, л. 63, 68.

⁶³ *Минь А. Свадебные ... песни*. С. 111, Саратов. губ.

⁶⁴ СРНГ. Вып. 18. С. 249, Арханг. губ. (Онежск. у.); Волог., Ярослав., Костром., Вятск., Владим. губ.; ГМЭ, ф. 7, д. 595, л. 37, Костром. губ. (Галич. у.); там же, д. 163, л. 2, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 173, л. 38, Волог. губ. (Грязовец. у.); д. 270, л. 11, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 284, л. 13—22, Волог. губ. (Никольск. у.); д. 667, л. 9, Нижегород. губ. (Макарьевск. у.); ВГО, р. 47, № 16, л. 24 об., Ярослав. губ. (Борисоглебск. у.) и др.

⁶⁵ СРНГ. Вып. 5. С. 191, Ярослав. губ.; ГМЭ, ф. 7, д. 533, л. 21, Калуж. губ. (Калужск., Козельск. уу.).

⁶⁶ На Севере: *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1; *Шустиков А.* Тавренья Вельского уезда // ЖС. 1895. Вып. 2; *Чирцов Д.* Праздники в Пинежском уезде // ИАОИРС, № 11, 1916, и др.

⁶⁷ «Все праздники — пивные» (ГМЭ, ф. 7, д. 694, л. 9—12; д. 700, л. 14, 18, Белозерск. у.; д. 803, л. 9; д. 833, л. 2 об., Новгород. губ. (Черепов. у.); «За три дня до троицы четыре-пять семейств варят пиво» (ГМЭ, ф. 7, д. 1, л. 5, Владим. губ. и уезд).

⁶⁸ *Ефименко* — АИЭ, л. 25. Название «пивной» не встречается в Поморье (*Бернштам*. 1983. С. 141—173).

⁶⁹ Например: общая (деревенская) братчина (ГМЭ, ф. 7, д. 577, л. 14 и д. 585, л. 14, Костром. губ.); женская, девичья братчина (ВГО, р. 18, № 21, Костром. губ.); общая братчина (*Калинин*. С. 267, Онежск. у., Шелекса; ГМЭ, ф. 7, д. 291, л. 22, Волог. губ., Никольск. у.); молодежная братчина (*Иваницкий Н. А.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1889. Вып. I. С. 63—64), и др.

⁷⁰ ЛОААН, ф. 176, № 31, л. 19, Костром. губ. (Ветлуж. край); *Смирнова Э. С.* Живопись Обонежья XIV—XVI веков. М., 1967. С. 39.

⁷¹ СРНГ. Вып. 17. С. 341: *малая масленица* — суббота первой недели вел. поста, Москов. губ.; *малая пречистая* — рождество Богородицы, Смолен. губ. (Рославльск. у.), Тверск. губ. (Кашинск. у.); *малый спас* — 1 VIII, многие области.

⁷² *Даль*. Т. I. С. 136; *Макаренко А.* Сибирский народный календарь... С. 84. В Харьковской губ. малые праздники назывались *сердигье*: некоторые святые «сердятся» за исполнение отдельных видов работ, поэтому от них воздерживаются (*Ермолов*. Т. II. С. 92). Видимо, к этому же разряду относятся полесские *варовные* (опасные) праздники (*Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 182).

⁷³ ГМЭ, ф. 7, д. 1436, л. 40—41, Рязан. губ. (Егорьевск. у.); д. 595, л. 38, Костром. губ. (Галич. у.); д. 694, л. 9—12, Новгород. губ. (Белозерск. у.); д. 821, л. 36, Новгород. губ. (Черепов. у.).

⁷⁴ Там же, д. 246, л. 23, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 1807, л. 1 об., Ярослав. губ. и уезд.

⁷⁵ ВГО, р. 10, № 40, л. 13—13 об., Вятск. губ. (Орлов. у.); Собрание народных песен П. В. Киреевского / Зап. П. И. Якушкина. Л., 1983. Т. 1. С. 201, № 453, Рязан. губ. (Зарайск. у.).

⁷⁶ ВГО, р. 1, № 48, л. 15 об., Арханг. губ. (Шенкур. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 520, л. 32—34, Калуж. губ., и др. Это явление было в полной мере характерно и для полесского календаря (*Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 182).

- ⁷⁷ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 607, южнорусск.
- ⁷⁸ *Даль*. Т. I. С. 365.
- ⁷⁹ Там же. С. 462.
- ⁸⁰ *Топоров В. Н.* Праздник // МНМ. Т. 2. С. 330.
- ⁸¹ ГМЭ, ф. 7, д. 386, л. 8—11.
- ⁸² Там же, д. 315, л. 5; д. 350, л. 7.
- ⁸³ Там же, д. 562, л. 6—9 и д. 563, л. 4, 8 (сс. Посоп, Глебовское); д. 567, л. 2 (с. Медведиха).
- ⁸⁴ Там же, д. 87, л. 26.
- ⁸⁵ Волость Покровско-Сидцкая. Ярославской губ., Моложского у. // ЭС. Вып. I. С. 99; Приход Станиловский на Сити. Ярославской губ., Моложского уезда // Там же. С. 162—163.
- ⁸⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 533, л. 21, Калуж. губ. (Козельск. у.); д. 631, л. 25, Курск. губ. (Обоянск. у.); д. 979, л. 15, Орлов. губ.; ВГО, р. 42, № 58, л. 11, Тульск. губ. (Богородицк. у.).
- ⁸⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 604, л. 22, Макарьевск. у.; д. 569, л. 27—28, Ветлужск. у.; д. 441, л. 27, Сарап. у.
- ⁸⁸ Село Давшино. Ярославской губ., Пошехонского у. // ЭС. Вып. II. С. 35.
- ⁸⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 720, л. 11—11 об., Новгород. у. (Тёсовская вол.).
- ⁹⁰ ЛОААН, ф. 176, № 28, л. 611.
- ⁹¹ ГМЭ, ф. 7, д. 295, л. 8, Никольск. у.
- ⁹² *Грандильевский А. Н.* Описание села Курострова Архангельской губ. // ВГО, р. 1, № 64, с. 24; № 57, л. 104; ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 5—6.
- ⁹³ *Зимин М. М.* Ковернинский край. С. 15.
- ⁹⁴ *Завойко*. С. 82, Владим. губ.
- ⁹⁵ *Ефименко* — АИЭ, л. 24, Арханг. губ.
- ⁹⁶ *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь // Зап. истор.-филол. фак. имп. С.-Петербур. ун-та. Спб., 1914. Ч. CXII. С. 158.
- ⁹⁷ ВГО, р. 25, № 51, Олонец. губ. (Каргоп. у., Мелетинская вол., Вохтома); *Куликовский*. С. 3, Каргоп. у. (Ялгуба, Сямозеро, р. Суна); *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Тр. этнограф. отд. ОЛЕАЭ. М., 1889. Кн. IX. Вып. 1. С. 146 (примечание) — 149; ВГО, р. 7, № 62, с. 20, Волог. губ. (Вельск. у., Верховажский посад); № 73, л. 32 об.—33, Волог. губ. (Никольск. у., Вохомская вол.); ГМЭ, ф. 7, д. 562, л. 10, Костром. губ. (Буйск. у.); *Богатырев*. С. 77, Арханг. губ. (Шенкур. у.).
- ⁹⁸ «Еще старики говорили: К Илье все свежуют кого-нибудь, хоть курицу» (Словарь псковский. Вып. 3. С. 65, Печорск. р-н).
- ⁹⁹ «Обычай на Макария («завичать» барана, быка, телку, овцу. — Т. Б.) держится крепче, чем ильинский бык» (*Харузин Н.* Из материалов... С. 149); ГМЭ, ф. 7, д. 433, л. 4—8, Вятск. губ. (Орлов. у.) — братчина Модесту («Недосту») и Ильи с «быком»; д. 441, л. 40, Вятская губ. (Сарап. у.); *Коринфский А. А.* Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901. С. 466.
- ¹⁰⁰ *Харузин Н.* Из материалов... С. 146—147, примеч.
- ¹⁰¹ ГМЭ, ф. 7, д. 562, л. 10, Костром. губ. (Буйск. у.).
- ¹⁰² Там же, д. 433, л. 4—5, Вятск. губ. (Орлов. у.).
- ¹⁰³ ВГО, р. 23, № 82, Нижегород. губ. (Макарьевск. у.); № 89 и 96, Нижегород. губ. (Лукоянов. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 452, л. 8—10, Вятск. губ.; *Завойко*. С. 154, Владим. губ. (Вязников. у.).

¹⁰⁴ СРНГ. Вып. 18. С. 256, Курск. губ. (Обоянск., Дмитриевск. уу.), Орлов., Калуж. губ.

¹⁰⁵ Кузьминки ноябрьские почти повсеместно отмечались в семейном кругу, во многих областях слыли «девичьим» праздником. Обряд «кур молить» на 1 ноября: жарят чочета и курицу (ВГО, р. 9, № 50, Воронеж. губ., Нижнедевицк. у.). *Ссыпшишка* или *тутуршинка* в Дмитриевскую субботу (конец октября): складчина солодом, крупой, маслом, яйцами; тайно сходятся в избу, режут курицу, потом ее кости с песнями и плясками зарывают в землю (ВГО, р. 10, № 15, Вятск. губ., Уржумск. у.).

¹⁰⁶ ВГО, р. 7, № 67.

¹⁰⁷ Там же, р. 10, № 40, л. 13—13 об.

¹⁰⁸ Ср., например: жертва Илье «красного быка, чтобы дал ясную погоду для сбора урожая» (*Харузин Н.* Из материалов... С. 148, д. Конза; женская «троецыплатница», опахивание или зарывание в землю животных от стихийных бедствий и т. д.

¹⁰⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 3—5, Вельск. у.; Куликовский. С. 16.

¹¹⁰ По сведениям В. Смирнова (начало XX в.), ко многим канунам праздников были приурочены гадания, не только индивидуальные, но и групповые, что косвенным образом указывает на элемент, условно говоря, «жреческих ритуалов» в прошлом. Среди гаданий были архаичные формы: жребий, счет, «встречи» и др. (*Смирнов Вас.* Народные гадания Костромского края (очерки и тексты) // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края: Четвертый этногр. сб. Кострома, 1927. Вып. ХLI. С. 17—91.

¹¹¹ СРНГ. Вып. 13. С. 42—46.

¹¹² Словарь украинского языка / Собр. редакцией ж. «Киевская старина». Киев, 1907. С. 215.

¹¹³ СРНГ. Вып. 13. С. 44—46; ВГО, р. 7, № 62, с. 20, Волог. губ. (Вельск. у.); *Подвысоцкий*. С. 8, Арханг. губ.; *Куликовский*. С. 33, Олонец. губ., и др.

¹¹⁴ *Богатырев*. С. 80, Шенкур. у.

¹¹⁵ ВГО, р. 7, № 73, л. 17 об., Никольск. у.

¹¹⁶ *Богатырев*. С. 80, Арханг. губ.

¹¹⁷ *Ефименко* — АИЭ, л. 23 об.—24, Арханг. губ. (Холмог. у.).

¹¹⁸ См., например: ПКП. № 472. С. 327—328.

¹¹⁹ См., например, труды А. А. Макаренко, Ф. Ф. Болонева и др.

¹²⁰ См., например, в кн. «Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции» (М., 1970) интересную статью А. Левинсона «Традиционные ценностные системы и город».

¹²¹ Начиная с указов царя Алексея Михайловича ярмарки было запрещено устраивать в воскресенья, а торговля по субботам была сокращена во времени (ГААО, ф. 1, оп. 8, д. 1076, л. 4—5 об.).

¹²² *Зимин М. М.* Ковернинский край. С. 6—8, 13.

¹²³ ВГО, р. 41, № 35, Тверск. губ. (Новоторжск. у.).

¹²⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 569, л. 18, Костром. губ.; д. 667, л. 10, Нижегород. губ.; д. 433, л. 6, Вятск. губ.; д. 716, л. 9, Новгород. губ.

¹²⁵ Там же, д. 343, л. 40, Волог. губ. (Тотем. у.).

¹²⁶ Там же, д. 833, л. 7, Новгород. губ. (Черепов. у.). У одного домохозяйки могло перебивать до 100—150 человек.

¹²⁷ *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 159.

¹²⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 230, л. 2 и ВГО, р. 7, № 67, Волог. губ. (Кадников. у.); ВГО, р. 7, № 73, л. 17—17 об., Волог. губ. (Никольск. у.); ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 3—5, Волог. губ. (Вельский у.); д. 59, л. 8, Владим. губ. (Шуйск. у.).

¹²⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 237, л. 15.

¹³⁰ Калинин. С. 167.

¹³¹ Зимин М. М. Ковернинский край. С. 13.

¹³² Например: ГМЭ, ф. 7, д. 740, л. 1, 13, Новгород. губ. (Тихвинск. у.); д. 716, л. 9—10, Новгород. губ. (Демянск. у.).

¹³³ Зимин М. М. Ковернинский край. С. 20, Костром. губ. Через этот вход также выносили покойника и проходил свадебный поезд.

¹³⁴ Поскольку в праздничные дни деления на рабочие упорядки не было, то на Севере, например, «упряжками» иронически называли праздничные столования (*Даль*. Т. I. С. 322).

¹³⁵ Лица, работающие в праздник, получали «греховные» клички, например *католика*; их относили к «нехристам» (ЛЮААН, ф. 104, № 862, л. 3, С.-Петерб. губ., Лужск. у.). Большие праздники (и часть малых) назывались на Украине *вешние* — работать грех (*Ермолов*. Т. II. С. 92, Харьковск. губ.).

¹³⁶ Повесть временных лет. Т. I. С. 314.

¹³⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 131, л. 11, Волог. губ. и уезд (Фетининская вол., сообщ. священника).

¹³⁸ «Большую часть двенадцатых праздников (сретенье, усупенье, введеенье) — не празднуют, т. е. не ходят в церковь» (Приход Станиловский на Сяти. Ярославская губ. С. 162); «В воскресенье в церковь ходят, а в праздники, даже двенадцатые — редко, в храмовые праздники нет благочестия» (Быт крестьян Тверской губ. С. 198).

¹³⁹ Арх. епарх. вед. 1905. № 11. С. 379.

¹⁴⁰ Макаренко А. Сибирский народный календарь... С. 30. Готовили и пекли до праздника, в праздник — грех (ЛЮААН, ф. 176, № 31, л. 354, Средняя Россия).

¹⁴² *Даль*. Т. IV. С. 170; ГМЭ, ф. 7, д. 700, л. 14, Новгород. губ. (Белозерск. у.). Семиблюдка — обед из 10 блюд.

¹⁴³ *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 188—189; *Фаминцын Ал. С.* Божества древних славян. Спб., 1884. Вып. I. С. 60 (Совет Феодосия Печерского).

¹⁴⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 577, л. 14, Павинская вол.; см. также: Быт крестьян Тверской губ. С. 195; Село Давшино Ярославской губ. С. 35.

¹⁴⁵ *Даль*. Т. III. С. 116.

¹⁴⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 758, л. 13—16, д. Пареево.

¹⁴⁷ *Молчанов К.* Описание Архангельской губернии. Спб., 1813. С. 192, § 21, Шенкур. округа.

¹⁴⁸ *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 59, Волог., Кадников. уу.

¹⁴⁹ Архангельские былины и исторические песни, собр. А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. I. С. 141.

¹⁵⁰ *Чеканинский И.* Енисейские старины и исторические песни (этнографические материалы и наблюдения по реке Чуне) // ЭО. 1915. № 1—2. С. 90, 109.

¹⁵¹ Например: ГМЭ, ф. 7, д. 166, л. 4, Волог. губ. и уезд; д. 240, л. 55—59, Волог. губ. (Кадников. у.): «с межевым», «с конем», «всоевода» и др.

¹⁵² Там же, д. 577, л. 14.

¹⁵³ Там же, д. 718, л. 1—2, Кирилловск. у.

¹⁵⁴ «Быть трезвым считается позором и для хозяев и для гостей» (*Ефименко* — АИЭ, л. 24, Арханг. губ.).

¹⁵⁵ См., например: *Плотникова А. А.* «Слава» // Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 161—170, жужные славяне, Румыния.

¹⁵⁶ Об этом говорят работы югославских и советских исследователей.

¹⁵⁷ См. значения слов «буден» и «празден»: бодрствующий, деятельный, живой — спящий, бездеятельный, неживой (ЭССЯ. М., 1976. Вып. 3. С. 77, 109).

¹⁵⁸ В мифолого-религиозном сознании архаичного общества «не жизнь» (смерть) включалась в жизненный цикл (*Топоров В. Н.* *Древо жизни* // МНМ. Т. 1. С. 396, 397; *Токарев С. А.* *Смерть* // МНМ. Т. 2. С. 456—457).

¹⁵⁹ *Фаминцын А.* *Божества*... С. 47—48, 51—52, 61.

¹⁶⁰ См., например: ПКП. № 464, 465, 469, 472, 476. В Калининской обл. записаны такие замечания о волочечных песнях: «Песня длинная, на все праздники надо»; «На престоле книга (в тексте песни. — *Т. Б.*)... там все праздники» (см.: Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985. № 309, 312, Адрианоп. р-н).

¹⁶¹ Например: ПКП. № 345, 357, 358, 360, 362, 377; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск, 1981. № 277, 328, 329.

¹⁶² Самое характерное место встречи (для любого сезона) — у воды (*Бломквист Е. Э.* *Крестьянские постройки*... С. 291, 293). Этот обычай зафиксирован у многих народов мира и очень архаичен, отразился в Библии и иконографии («Благовещенье у колодца»).

¹⁶³ Мы не рассматриваем социальные мотивы отклонения от общей нормы.

¹⁶⁴ Во время регул девушки на посиделки не ходили.

¹⁶⁵ В некоторых местностях парни воровали или выпрашивали себе угощение (ГМЭ, ф. 7, д. 700, л. 15—18; д. 716, л. 5; д. 740, л. 1—4, Новгород. губ., разные уезды).

¹⁶⁶ *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6.

¹⁶⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 399, л. 28, Волог. губ. (Яренск. у.); ВГО, р. 6, № 53, л. 13, Владим. губ. (Вязников. у.). «В течение пасхи ходят на колокольню, устраивают трезвон, ведут себя свободно и даже непристойно» (ГМЭ, ф. 7, д. 536, л. 5, Калуж. губ., Лихвинск. у.).

¹⁶⁸ ВГО, р. 41, № 46, л. 36 и ГМЭ, ф. 7, д. 1731, л. 9, Тверск. губ. и уезд; ГМЭ, ф. 7, д. 457, л. 20, Казан. губ. (Спасск. у.), и др.

¹⁶⁹ ВГО, р. 14, № 80, Казан. губ. (Царевкокшайск. у.); р. 1, № 53, л. 8—8 об., Арханг. губ. (Мезен. у.). Под качелями песни пели только с общего согласия (ВГО, р. 48, № 59, л. 11, Тульск. губ., Богородицк. у.).

¹⁷⁰ *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 54.

¹⁷¹ Например, песен не пели в Череповецком у. Новгородской губ. (ГМЭ, ф. 7, д. 820, л. 10).

¹⁷² Иногда шествие начинали «запевалы», к которым потом присоединялись остальные (*Елагов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 32. (Брянск., Гомельск., Черниговск. обл.).

¹⁷³ *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста... С. 56.

¹⁷⁴ Народные песни Брянщины: Песни старинных народных праздников / Вступ. ст., сост. и примеч. Т. П. Лукьяновой. Брянск, 1972. С. 19.

¹⁷⁵ *Елагов В. И.* Песни... С. 32.

¹⁷⁶ В течение шествия исполнялась либо одна песня, либо несколько; в последнем случае шествие называлось по первой песне.

¹⁷⁷ *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* Крестьянский танец / Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. С. 246—247.

¹⁷⁸ *Руднева.* С. 83, 87.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 720, л. 13—13 об., Новгород. губ. и уезд; д. 567, л. 9, Костром. губ. (Варнавин. у.).

¹⁸¹ *Бернштам Т. А.* Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 162—171.

¹⁸² ГМЭ, ф. 7, д. 452, л. 1, Вятск. губ. (Яранск. у.); д. 718, л. 2, Новгород. губ. (Кирилловск. у.).

¹⁸³ Там же, д. 631, л. 26, Курск. губ. (Обоян. у.); д. 1431, л. 10, Рязан. губ. (Егорьевск. у.); д. 350, л. 9, Волог. губ. (Тотем. у.); ВГО, р. 1, № 48, л. 150 об., Арханг. губ. (Шенкур. у.); р. 6, № 53, л. 13—13 об., Владим. губ. (Вязниковск. у.).

¹⁸⁴ ЛОААН, ф. 176, № 17, л. 28—29.

¹⁸⁵ Например: «Во время горожения осеки для скотины в лесу девки закидывают парней мхом, а те их моют в лужах с криком: „Лен мочим!“» (ГМЭ, ф. 7, д. 575, л. 5—7, Новгород. губ., Тихвинск. у.).

¹⁸⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 576, л. 9, Костром. губ. (Варнавин. у.); д. 673, л. 5, Нижегород. губ. (Горбатовск. у.); д. 1499, л. 23—24, Саратов. губ. (Хвалыинск. у.); ВГО, р. 6, № 70, л. 22 об., Владим. губ. (Вязников. у.); ГААО, ф. 5239, оп. 1, д. 44, л. 2 об., Арханг. губ. (Каргоп. у.), и др.

¹⁸⁷ *Бернштам Т. А.* Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология. Л., 1981. (Сб. МАЭ; Т. 37).

¹⁸⁸ Доклад «Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх» прочитан мною на III Пронзовских чтениях 22 нояб. 1984 г.

¹⁸⁹ В исследуемый исторический период эзотеричность троицких девичьих обрядов сохраняется лишь в отдельных традициях.

¹⁹⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 510, л. 4, Калуж. губ. (Жиздринск. у.).

¹⁹¹ Там же, д. 718, л. 2, Новгород. губ. (Кирилловск. у.).

¹⁹² Там же, д. 400, л. 2, Арханг. губ. В красованье участвовали парни из соседних деревень, но в каждой избе были девушки только одной деревни.

¹⁹³ Пісні Поділля, с. 91, Винницк. обл.

¹⁹⁴ Свое мнение об архаичности свободы половых отношений молодежи мы высказываем ниже.

¹⁹⁵ ВГО, р. 14, № 80, Казан. губ.

¹⁹⁶ Исползованы материалы архивного и литературного происхождения середины XIX—начала XX в., привести которые полностью здесь невозможно. Поэтому дается самая общая систематизация по составленной автором карте.

¹⁹⁷ «Супрядкой» называлась и женская прядельная помощь (севернорусск., пермск., псковск.).

¹⁹⁸ Парни давали деньги на свечу, лампу, керосин, приносили зажженные факелы, лучины. Но, возможно, более архаическим был обычай сбора «на лучинку» по домам самими девушками или посланными ими подростками (см. гл. II, § 5).

¹⁹⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 1320, л. 20, Пензен. губ. и уезд.

²⁰⁰ В северных гнездовых поселениях посиделка «жила» по домам у девушек: по неделе у каждой, если девушек было много, и по месяцу, если их было мало (ГМЭ, ф. 7, д. 890, л. 2 об., Олонец. губ., Вытегор. у.).

²⁰¹ ГМЭ, ф. 7, д. 976, л. 22, Орлов. губ. (Брянск. у.); д. 587, л. 9—10, Костром. губ. (Галич. у.); ВГО, р. 10, № 40, л. 5 об.—7, Вятск. губ. (Орлов. у.); АИЭ, К-1, оп. 2, № 941, л. 3—4, 37, Поморье, и др.

²⁰² ГМЭ, ф. 7, д. 567, л. 4, Варнавин. у.

²⁰³ Там же, д. 240, л. 48—49, Кадников. у.

²⁰⁴ Там же, д. 254, л. 2, 4, Волог. губ. (Кадников. у.); д. 339, л. 10—11, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 838, л. 10, Новгород. губ. (Черепов. у.); ВГО, р. 23, № 82, л. 22 об., Нижегород. губ. (Макарьевск. у.); АИЭ, К-1, оп. 2, № 875, л. 61а, 68 и № 877, л. 29, Арханг. губ., Поморье.

²⁰⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 958, л. 29, Орлов. губ. (Болхов. у.): здесь посиделка (вечеринка) собиралась до святок наредка.

²⁰⁶ Там же, д. 621, л. 6—8, Костром. губ. (Чухлом. у.); д. 292, л. 28—30, Волог. губ. (Никольск. у.); ВГО, р. 10, № 40, л. 5 об.—7, Вятск. губ. (Орлов. у.), и др.

²⁰⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 558, л. 3—4, Костром. губ. (Буйск. у.); д. 567, л. 5—7, Костром. губ. (Варнавин. у.); д. 718, л. 7 об., Новгород. губ. (Кирилловск. у.); д. 306, л. 10, Волог. губ. (Никольск. у.); Псковские губ. вед. 1892. № 46, Холмск. у., и др.

²⁰⁸ ВГО, р. 47, № 10, л. 1—1 об., Ярослав. губ. (Ростов. у.).

²⁰⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 369, л. 72, Волог. губ. (Тотем. у.): АГВ, 1889. № 5.

²¹⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 369, л. 70, Волог. губ. (Тотем. у.); д. 739, л. 4, Новгород. губ. (Тихвин. у.); ЖС. 1869. Вып. 4. С. 535—536, Новгород. губ. (Крестец. у.); 1909. Вып. I. С. 66, Новгород. губ. (Кирилловск. у.).

²¹¹ ГМЭ, ф. 7, д. 417, л. 22, Вятск. губ. (Котельнич. у.); д. 587, л. 12—15, Костром. губ. (Галич. у.), и др.

²¹² ВГО, р. 25, № 40, тетр. 2, л. 9 об.—11, Олонец. губ. (Каргоп. у.); *Калинин И.* Песни онежан (РО БАН. 45.8.256, тетр. 2, с. 162—172, № 136, 137).

²¹³ ГМЭ, ф. 7, д. 1350, л. 10, Пензен. губ. (Краснослободск. у.).

²¹⁴ Там же д. 745, л. 11, Новгород. губ. (Тихвин. у.).

²¹⁵ Например, в Олонецкой губ. девушке оказывалось явное пренебрежение, если парень не пригласил ее в шин (ГМЭ, ф. 7, д. 889, л. 9—10, Вытегор. у.), не отдал *сблгин, сбмине* (особые молодежные выражения) выбравшей его девушке (*Куликов-*

ский Г. И. Дополнение к «Словарю олонецкого наречия» // ЭО. 1899. № 1—2. С. 350).

- ²¹⁶ Калинин. С. 189—190, Арханг. губ. (Онежск. у.).
- ²¹⁷ ВГО, р. 7, № 51, л. 168 об., Волог. губ. и уезд.
- ²¹⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 435, л. 33 и ВГО, р. 10, № 40, л. 7, Орлов. у.
- ²¹⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 1497, л. 12—14, Саратов. губ. (Хвалынский. у.): «Все спят на полу, но до близости не доходят»; д. 958, л. 29—33, Орлов. губ. (Болхов. у.): «Связь редка».
- ²²⁰ Там же, д. 539, л. 1 об., Калуж. губ. (Медынский. у.).
- ²²¹ Там же, д. 977, л. 4, Орлов. губ. (Брянск. у.).
- ²²² Там же, д. 1409, л. 22, Псковск. губ. (Порховск. у.).
- ²²³ ВГО, р. 7, № 79, Волог. губ., Вельск. у. (информатор — член Вологодского губернского по крестьянским делам присутствия); ГМЭ, ф. 7, д. 1484, л. 2, Ярослав. губ. (Пошехон. у.).
- ²²⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 8, л. 20, Владим. губ. и уезд.
- ²²⁵ Там же, д. 563, л. 7, Костром. губ.; д. 1045, л. 5 об., Орлов. губ.; АГВ. 1898. № 13, Арханг. губ.
- ²²⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 621, л. 8, Костром. губ. (Чухлом. у.).
- ²²⁷ АИЭ, К-1, оп. 2, № 875, л. 61а—62, Арханг. губ. (Поморье); Крестьянская свадьба конца XIX в. в Старицком уезде Тверской губернии: Свадебные обряды, гадания, приговоры, причитания и песни / Собр. А. Ушаков. Старица, 1903. С. 9.
- ²²⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 8, л. 17, Владим. губ. (Меленков. у.); д. 526, л. 9—10, Калуж. губ. (Козельск. у.); д. 1464, л. 16, Рязан. губ. (Скопинск. у.); д. 1470, л. 3 об., С.-Петербург. губ. (Новоладож. у.), и др.
- ²²⁹ Там же, д. 395, л. 9, Волог. губ. (Устюжен. у.).
- ²³⁰ Там же, д. 558, л. 7, Костром. губ. (Буйск. у.).
- ²³¹ Там же, д. 510, л. 14, Калуж. губ. (Жиздринск. у.). Не выбранная на ночевку называлась «обсевок» (там же, д. 889, л. 9—10, Олонец. губ., Вытегор. у.); не брали замуж в деревнях по Сев. Двине (там же, д. 400, л. 4, Арханг. губ.).
- ²³² Там же, д. 558, л. 6, Костром. губ. (Буйск. у.); д. 8, л. 17 об., Владим. губ. и уезд. Ср. эти формы молодежного осуждения с общественными в отношении женщины и девушки: если замужняя женщина ведет себя предосудительно или девушка «живет» с женатым, «бабы бьют в заслон (доска для закрывания печи. — Т. Б.), и згоняя из своей среды (разрядка наша. — Т. Б.)» (Словарь смоленский. С. 252).
- ²³³ ГМЭ, ф. 7, д. 152, л. 16, 19, Волог. у., д. 347, л. 9—14, д. 369, л. 86—87, Волог. губ. (Тотем. у.); 440, л. 10, Вятск. губ. (Сарап. у.).
- ²³⁴ Там же, д. 306, л. 29—32, Волог. губ. (Никольск. у.).
- ²³⁵ Там же, д. 126, л. 13, Волог. губ. и уезд; д. 453, л. 23, Вятск. губ. (Яранск. у.).
- ²³⁶ Там же, д. 251, л. 6, Волог. губ.
- ²³⁷ Там же, д. 621, л. 5, Костром. губ. (Чухлом. у.).
- ²³⁸ Там же, д. 453, л. 25, Вятск. губ. (Яранск. у.); д. 452, л. 1—2, Вятск. губ.; ВГО, р. 15, № 21, л. 13, Калуж. губ. (Медынский. у.); № 64, л. 10, Калуж. губ. (Мещов. у.).
- ²³⁹ Каждого нового парня величали песней, прерывая игру.
- ²⁴⁰ ЛЮААН, ф. 176, № 2, л. 2—5, Средняя Россия; ГМЭ, ф. 7, д. 526, л. 11, Калуж. губ.; особенно тяжелым это стояние было

на Севере: например, *дивьи смотрины* на льдинке (ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 2, Волог. губ., Вельск. у.).

²⁴¹ ГМЭ, ф. 7, д. 251, л. 7, Волог. губ. (Кадников. у.).

²⁴² Там же, д. 767, л. 15, Новгород. губ. (Тихвин. у.).

²⁴³ Там же, д. 127, л. 3, Волог. губ. и уезд; д. 11, л. 3,

Владимир. губ. и уезд.

²⁴⁴ ЛЮААН, ф. 176, № 28, л. 611, северные губ.

²⁴⁵ ВГО, р. 24, № 57, л. 18—19, Демянск. у.

²⁴⁶ *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 72.



ЭПИЛОГ

В общественных и гуманитарных науках (например, в социологии, лингвистике) изучение половозрастной стратификации традиционного или современного общества различных народов нашей страны нередко лишь декларируется, тогда как фактически исследуется социовозрастная структура, в которой половой признак отходит на задний план или вовсе не учитывается. Считается, что и в древней социальной организации славян он играл существенную роль только на определенной стадии жизненного цикла: «Актуальность деления общества на мужскую и женскую половины приобретает особое значение в тот период жизненного цикла человека, который характеризуется максимальными жизненными потенциями; для других периодов различие мужского и женского менее актуально, часто выступает в неполном, смазанном виде, а иногда и вовсе не г н о р и р у е т с я» (разрядка наша. — Т. Б.).¹

Наше исследование показало, что половозрастная дифференциация в русском крестьянском обществе на поздней исторической стадии его развития — важная действенная часть традиционного организма, обладающая сложной системой внутренних и внешних связей. Биологическая по своему происхождению, она была постоянной дифференцирующей величиной в любом социальном звене, ибо через нее в первую очередь сохранялась мировоззренческая мотивированность организации — упорядочивания людей,² а также их образа жизни, функций и поведения.

Региональная и локальная вариативность традиционных русских представлений о жизненном цикле и его

делении была довольно значительной. Различались ведущие признаки в определении возрастных степеней, менялось соотношение реальных — физиологических, социальных — и приписываемых признаков возрастных границ, варьировали способы символизации возрастных процессов. Вместе с тем анализ крестьянской терминологии в контексте обрядовой жизни позволяет сделать обобщение, что термины и понятия «молодой» — «старый» были п р е о б л а д а ю щ и м и в представлениях о возрастных процессах человеческого общества.

Словами с корнем «млад» назывался ряд возрастных степеней и соответствующих им социовозрастных состояний. Так, термином «младень» назывались ребенок, подросток, совершеннолетний юноша; «молодым» («молодцем») — юноша, жених, новобрачный, молодой женатый мужчина и любой мужчина, способный к деторождению. Такое же широкое значение имел термин «молодица». Собирательным словом «молодежь» могли объединяться дети, подростки и совершеннолетние, а словом «молодые» называли всех взрослых, молодых по годам, людей и символически — пожилых (старых), полностью свершивших свою биологическую миссию продолжения рода (все их дети вступили в брак).

Названия с корнем «стар» относились к различным социовозрастным категориям и социальным состояниям. Во-первых, их получали девушки и юноши, способные к браку (и приготовившиеся к нему), но по тем или иным причинам не свершившие его по окончании поры совершеннолетия (срока «игры»). Во-вторых, «старыми» назывались подростки и совершеннолетние обоего пола, безбрачие которых было предопределено с детства. Известно, что в народе стойко держались верования в физические состояния «молодости» или «старости» как предназначенные свыше, а следовательно, присущие человеку от рождения. Многообразны были приметы, по которым определяли психо-физическую природу и зависимые от нее последствия у родившегося ребенка: по месту и времени рождения, по строению тела и отдельных его частей, по особым знакам (родинкам, волоскам и др.), цвету и выражению глаз, по голосу (плачу). Младенца с врожденным недугом называли «старичком», повитуха или другие «знающие» люди делали заключение, будет ли он *прбилий*, т. е. выживет ли.³ При наличии любого признака «нездоровья» пробовали ребенка «исправить»: *перепекали* —

заворачивали в *нбину* (ткань), окунали в воду и сажали на лопате в печь; *перераживали* — три раза протаскивали сквозь родильную рубашу, которую мать надевала, становясь на то место, где рожала; *протягивали* — передавали друг другу сквозь развилку дерева (рябины, осины) или просовывали через специально испеченный калач;⁴ от «собачьей старости» парили в печи вместе с собакой (последняя должна была издохнуть); подавали в окно кому-либо для возвращения «нового» дитя и т. д. Если ребенок выживал, но не вылечивался, он становился «старым». В-третьих, в разряд старых переходили семейные люди, еще молодые по годам, но бездетные или рожавшие только девочек. И, в-четвертых, к кругу лиц, объединяемых понятием «старости», помимо собственно стариков относились безбрачные представители конфессиональных групп (церковные, монастырские служители, члены староверческих общин и сект), бездетные вдовы и солдатки, убогие, нищие.

Таким образом, в русском крестьянском обществе позднего исторического периода сохранялись архаические представления о двух основных жизненных стадиях и возрастных категориях: молодость — старость, молодые — старые. Категорию «молодых» составлял биологический ряд от любого здорового ребенка (т. е. потенциально способного к будущему браку) до взрослого, проявляющего способность к деторождению. Категорий «старых» не была биологической: в нее входили «ненормальные» дети (неполноценные физически и психически), естественно состарившиеся люди, а также все члены общества, по тем или иным причинам не вступившие в брак или оставшиеся бездетными. Следовательно, главный признак, который лежал в разделении традиционного коллектива на категории молодые — старые, был биосоциальный — способность или неспособность к браку и человеческому воспроизводству.

Мы не знаем, на какой исторической стадии сложилась у русских эта двухчленная структура жизненного цикла и насколько она была характерна для славянского мира вообще. Термины «молодой» и «старый» считаются поздними славянскими образованиями, сложившимися на основе общиндоевропейских морфем, среди которых лингвисты выделяют наиболее близкие к славянским корням. Так, слав. *molъ* относят к семантически родственным и.-е. основам *maġh—megh* — «малый», «млад-

ший»; социовозрастные термины, образованные от этих основ, составляют категорию лиц того же порядка, что и русский ряд «молодых»: ребенок, подросток, юноша, девушка, муж, жена.⁵ Нам кажется, что в процессе своего образования славянская основа *molǫ* впитывала значения и других индоевропейских морфем, например *magh* — «мочь»: ⁶ русская биосоциальная оппозиция молодые — старые может быть представлена (раскрыта) как способные — неспособные, т. е. м о г у щ и е — н е м о г у щ и е (производить детей). Спектр значений термина «старый» (слав. *starъ*) в русской социовозрастной номенклатуре позволяет, на наш взгляд, допустить воздействие на него различных индоевропейских основ (что, кстати, отмечали и лингвисты): *sana* (санскрит.), *senex* (лат.), *senas* (литов.). Все они восходят к и.-е. основе *sen* или *an* (с подвижным *s-*), которую, по мнению О. Н. Трубачева, в славянских языках вытеснила основа *starъ*.⁷ Перечисленные морфемы имели значения «старый» / «старик», «святой», последнему в славянских языках соответствовала основа *svēt*.⁸ Нищие и убогие, входившие в категорию «старых», в Древней Руси (и позднее) назывались *стрѣби* и причислялись к церкви как лица с природными недостатками (хромые, слепые и т. п.).⁹ Коротко говоря, термин «старый» перекрыл в русской социовозрастной терминологии древние специальные обозначения возраста и социального статуса: зрелый, ветхий, слабый, святой, нищий.

Двухчленная структура молодые — старые в поздне-традиционном обществе не лежала на поверхности, т. е. ее нельзя считать возрастной структурой, поскольку в народе эти категории не выделялись (и не назывались) в качестве «возрастов». Возрастную оппозицию составляла структура д е т и — в з р о с л ы е, которую допустимо сопоставить с оппозицией молодые — старые. Первые члены обеих оппозиций до известной степени синонимичны: собирательное «дети» восходит к слав. *děťe*, средний род которого служил обозначением «молодых существ». Русские диалектные производные с корнем «дет» использовались, как и слова с корнем «млад», в узком и широком значениях: *деті́на* (южнорусск., Урал), *дѣта* (псковск.), *детя* (смолен.) — ребенок; *детина* / *детю́к* — от подростка до взрослого 25 лет, иногда и старше¹⁰ (так же употреблялись слова «младень» и «молодой»). Разница между собирательными «молодежь» и «дети»

заклучалась в том, что, как известно, слово «дети» имело и семейно-родственный смысл: сын / дочь, поколение в семье, наследники (в первую очередь по мужской линии).¹¹ Понятие «взрослые» противоположно понятию «старые»: первое обозначало завершение биологического роста, физическую и умственную зрелость, а к большинству представителей категории «старые» понятие «взрослые» не применялось, так как считалось, что они находились в не возраста — роста, взросления.

Итак, если между молодыми — старыми границей была биологическая способность к браку и деторождению вообще, то между детьми — взрослыми — реальная возрастная граница, с которой эта способность должна была осуществляться. Архаичность деления жизненного цикла на две стадии отразилась, в частности, в широком употреблении терминов и понятий, производных от древних славянских обозначений возраста: р о с т — п о р а — л е т о (год). Словами «растовый», «ражун», «порнящий» и др. называли п р и б л и ж а ю щ и х с я к совершеннолетию и д о с т и г ш и х его. Терминами с корнем «лет» называли подошедших к двум возрастным рубежам: *подлеток* — на границе молодости (совершеннолетия) и старости, *летний* — в совершенных годах (молодость), в преклонном возрасте (старость). В категории «взрослых» слова, обозначающие различные степени роста, не употреблялись. Таким образом, можно произвести еще одно разделение людей на две категории — р а с т у щ и х и в ы р о с ш и х; вследствие их тесной связи с процессами в космобиологическом мире есть основания отнести это разделение к архаическим.

В целом можно обобщить, что реликты двухчастных возрастных структур свидетельствуют о сохранении в традиционном сознании важного (а возможно, и первичного) значения двух жизненных стадий, которым в древности могли соответствовать два в о з р а с т н ы х к л а с с а.

Архаичность возрастной оппозиции, в первую очередь молодые — старые, подтверждается космо-природной «возрастной» аналогией, максимальной ритуальной насыщенностью процессов стадии молодости в человеческом и космобиологическом мире, табуированностью самих понятий «молодые» — «старые», выступающих в фольклоре, например, в антиномии *сырой* — *сухой*, мифопоэтической традицией.

Сакрализация космосоциальной структуры молодой (новый) — старый пронизывает всю жизнь коллектива, по существу «обслуживая» аспекты одной идеи — непрерывность качественного обмена, наследование и переход как временной процесс, вечность и временность во всех парадоксах их связей. Вспомним хотя бы такие примеры: обычай надевать на подростков первую половую — новую — одежду, ставя их на какую-либо старую; значение обыденных вещей, сделанных женщинами, и их название — *новина*; таким же словом именовались дар первому встречному похоронной процессии («от покойника») и одежда умершего; возрастной трансвестизм в обрядах жизненного и календарного циклов (например, на свадьбе, святочном, масленичном, купальско-петровском ритуалах); возвращение статуса «молодых» старикам, женившим последнего сына; уничтожение *старьёны* в ритуалах календарных рубежей. Разделение на «молодых» и «старых» существовало в играх или при исполнении специфических ритуалов молодежи, причем за этим стояла не только разница в годах (младшие — старшие) или в социальном статусе (холостые — женатые, девушки — молодые вдовы), но и ритуальная роль. Так, «стариками» назывались победители молодой группы кулачных бойцов, конных состязаний, заводили юношеских игр, *старухи* руководили гаданьями, зачинали песенные игры и пр.¹² Максимальное сближение космических полярностей молодой — старый выражалось в возрастном диморфизме мифологических персонажей ритуалов календарных рубежей и переходных обрядов совершеннолетия (молодой — старый Ярило, игровые образы Дрёмы, Ящера, Оленя). В бытовой практике «снятие» оппозиции происходило на уровне детей — стариков: сходство представлений об их нормативных возрастных свойствах, внеполовая одежда, запрет на новую, общие места в избе, «девственная» семантика их трудовых и календарных обрядовых функций.

* * *

Половое обособление взрослого населения и формы его проявления в обрядовой жизни были не только обусловлены социально, но и сохраняли, как мы показали, сакральную причастность к половым изменениям космоса.

В первую очередь с мужским и женским временем связывались представления о половой природе светил.

Исследователи не раз отмечали, что с женским началом обычно ассоциируется солнечная символика, а с мужским — символика месяца, как то отразилось в верованиях и фольклоре (преимущественно в сказках). Но верования также говорят и о том, что половая природа солнца изменялась в моменты солнцеворотов: вспомним, например, приведенное А. А. Потебней русское поверье о солнце, *на ряжа в шемся в сарафани* и едущем в теплые страны после своего поворота на лето (т. е. в зимний солнцеворот).¹³ Видимо, в системе подобных представлений следует трактовать рождественский обычай возить по улице в санях девушку в белой рубахе под песню «Уродилась коляда».¹⁴ Анализ календарной символики и половозрастной состав групп в ритуалах летнего солнцеворота позволяют говорить о преимущественной роли — активизации в этот период — женского начала: доминирование темы «женской судьбы» во всех ее аспектах, «женской миссии», природной выразительницей которой является земля-нива, женская / девичья консолидация, агрессивность и свобода, противостоящие мужской пассивности и зависимости.

Несмотря на то что в устной традиции и ритуалах летнего солнцеворота преобладали представления о женской природе солнца, чему, видимо, соответствовали его женские олицетворения в сказках (сестра и жена месяца),¹⁵ в обрядности этого цикла нет ни одного женского образа, соотносимого с солнцем, но зато с ним прямо или косвенно связан ряд мужских персонажей — языческих и христианских.

Оставив в стороне Купалу и Ярилу (интерпретация их породила богатую литературу и концепции, с которыми мы пока не можем соперничать), остановимся на двух христианских парах и игровых образах. В цикл обрядности летнего солнцеворота входили христианские праздники Иоанна Крестителя (24 VI), Петра (29 VI), «святых Космы и Дамиана с чудесами» (1 VII). Ивана и Петра можно с достаточным основанием считать христианскими синонимами Купалы—Ярилы, о чем свидетельствует хотя бы кантаминированный образ Ивана Купалы. В ритуальном содержании *петровщины* (в некоторых русских областях — название лета и даже весны) мощный пласт составили обряды и «языческое» поведение, характерное для «Ярилиных игрищ». Известно, что петровщина получила максимальное развитие в русском календаре (точнее,

именно в процессе формирования русского этноса), а купальская обрядность — в украинском и белорусском (со своими региональными особенностями). День Кузьмы—Демьяна — летние *кузьминки* — не числился у русских в разряде больших праздников, однако в поверьях и обрядах, связанных с почитанием этих святых, прослеживаются мифологические аналогии весьма архаического порядка. Так, известно, что Кузьма—Демьян — «свадебный кузнец» (свадебные песни с обращением к нему «сковать свадьбу» характерны для западно-южнорусской, а также украинской и белорусской свадьбы), «курий бог» (или «бог в хлеву»), объект ритуальной свадьбы (ноябрьские *кузьминки*) или похорон (летние и ноябрьские *кузьминки*),¹⁶ девичий «покровитель» (ноябрьские *кузьминки* — «девичий праздник»). Широко были распространены поверья о Кузьме—Демьяне как двух кузнецах, кующих на луне (небе) звезды (иногда кузнецы безымянны);¹⁷ в южнорусских и украинских областях бытовали предания о двух кузнецах, запрягших в первый плуг Змия, собиравшего человеческую дань: кузнецы — либо Борис—Глеб, либо Кузьма—Демьян.¹⁸ Связь Кузьмы—Демьяна со стихией огня (через кузнечное ремесло) допускала их сопоставимость с культом Перуна,¹⁹ а следовательно — отчасти и с солнцем (то же наблюдается и с образом Ильи). Однако мифологическое наполнение этого парного образа в целом имеет, видимо, отношение более к лунному, нежели солярному культу, хотя в этом сложном образовании переплелись различные космогонические представления, вследствие чего Кузьма—Демьян выступает и в роли демиурга.²⁰

Богатейшим источником архаических представлений является игровая культура молодежи — деритуализованная система переходных обрядов, сохранявшая некоторые у н и к а л ь н ы е образы дохристианской мифологии. К таковым, в частности, относятся Ящер и Олень, реконструкция которых в аспекте архаических ритуалов и культов привела нас к выводу об их связи с солярным культом. Не вдаваясь в подробности толкования обоих «персонажей», приведем их основные признаки: а) символика м у ж с к о й производящей энергии (силы), б) эротическое начало, в) «устроители» и «покровители» всеобщего брака. Образ Оленя носит следы «божественной жертвы» и в контексте мифологических и иных представлений славян и различных народов Евразии может интер-

претировавшись как олицетворение весны—лета в широком значении: усиление солнечной энергии, расцвет природы, растительного, животного и человеческого мира.²¹

Обрядность з и м н е г о солнцеворота насыщена м у ж с к о й семантикой. Прежде всего это связано с мифом о рождестве Христа. Но и в более архаической символике поверий и ритуалов этого времени доминирует мужское начало, концентрированно выраженное в обходном обряде коляды. В отличие от украинской коляды, мужской характер которой проявлялся в совокупности признаков этой ритуальной группы (мужской состав, постоянное название, стабильный репертуар, инструментальная музыка и т. д.), русская коляда-группа — это различные половозрастные коллективы с разнообразными функциями. Мужская природа русской коляды выявляется при анализе устойчивой части песенного репертуара, зафиксированной в разных региональных традициях и представляющей, по нашему мнению, наиболее архаический сюжетный слой.

Во всех песнях этого круга слово «коляда» или словосочетание «коляда-малыда» (с вариантами), присутствующее в качестве запева или припева, расшифровывается символически сюжетов как персонифицированное м у ж с к о е м о л о д о е множество; в некоторых случаях от слова «коляда» образуется единственное число мужского рода — *коляд / колядин*.²² Непонятное «малыда» можно трактовать по крайней мере двояко: либо это песенное произношение слова «меледа» — длительная однообразная забава, игра с повторением (во что со временем и трансформировался обходной обряд, особенно в исполнении подростков и молодежи),²³ либо искажение слова «молода»; последнее тем более вероятно, что записаны тексты с сочетанием «коляда-молода».²⁴ Суммируем остальные мужские признаки коляды исходя из сюжетики проанализированного нами репертуара.²⁵ Возрастные обозначения колядовщиков — *малёшеньки, недоросточки, маленький мальчик / хлопчик* (родившийся); коляда приезжает на коне, а ее рождение связывается с рядом космоприродных стихий: м е с я ц е м (запев «Как у месяца золоты рога»), н е б о м (запев «Скочил козел в небо», коляду просят «прилететь свысока»), о г н е м (коляда рождается — «сидит» на печном столбе, колядовщики называются *палыны* — от слова «палить / жечь»). Коляда играет на скрипке или везет решето дудок (ср. северно-

русский обычай, когда парни-*славильщики* на рождестве возвещали о своем приходе к домам трубами).²⁶ Появляясь среди людей, коляда ведет себя буйно, драчливо («гуляет по улице», «бьет толкачом»), проявляет интерес к девушкам («смотрит девок»). В целом вырисовывается недвусмысленная картина р о ж д е н и я мужского начала и первых доказательств его самостоятельности. Взросление этого начала сопровождается консолидацией и демонстрацией силы, что мы и наблюдаем в агрессивно-эротическом поведении юношеских групп в святочный период, в приуроченности к нему первых кулачных боев и т. п.

Разумеется, мы не утверждаем, что рассмотренный нами материал относится только к представлениям о половой природе солнца: в космогонии восточных славян разобраться нелегко, а тем более на уровне мужского—женского. Мы можем лишь констатировать, что доминирование мужского начала в ритуалах и олицетворениях обоих календарных рубежей — солнцеворотов — было, так сказать, внешним, поскольку оно всегда сопрягалось с женским.

Так, некоторые косвенные данные указывают на совмещенность языческих и христианских образов летнего солнцеворота с женским началом: Купало имеет подругу-супругу (в фольклорной традиции — Марья), эквивалентом которой является христианская Аграфена-Купальница; Петр праздновался иногда в виде «семейной пары» — *батьки и матки*, причем в петровщину «матка» следовала за Петровым батькой (т. е. собственно Петровым днем), в п я т н и ц у.²⁷ Пятница же на неделе петровского заговенья называлась в православном календаре «сырной Богородицей», что указывает по крайней мере на значимость женской сакральной силы высшего ранга в летнем солнцевороте. Кузьма—Демьян также тесно связан с женской ритуальной деятельностью, его «свадьба и похороны» были сугубо женским обрядом. В период летнего солнцеворота женская магия приобретала особую силу, что отразилось в апокрифических стихах («О грешной душе», «О прощании души с телом») ²⁸ и масленичной песне: «На Петра, на Ивана, / На Кузьму, на Демьяна, / Три закликухи закликали: / . . . Третья, петровская закликуха / Законы мужеские разлучала». ²⁹ По этому тексту видно, что в магическом (негативном) плане женская энергия в летнее время была сильнее мужской. Возможно предположить, что в народ-

ных верованиях женская связь с солнцем носила иной характер, чем мужская; в женском начале более заметно проявляется вредоносная сила светила, в том числе и по отношению к мужчине: ср., например, девичье-женское шествие и обряд Стрела с намерением «убить молодца», любовные отношения женщины с оборотнем — «огненным змеем» и названия солнца в отрицательном смысле — *стрелы, огненный змей*.³⁰

В обрядности зимнего солнцеворота женская ритуальная роль несколько снижена, но если принять во внимание единство святочно-масленичного цикла, она достигает своего апогея в масленицу и образ «Сударыни Масленицы» у русских — поистине «космическое» олицетворение женского начала. В большинстве русских областей именно масленица, а не святки, являлась зимним календарным рубежом.³¹

Представления и поверья о м е с я ц е, видимо, испытали в русской среде сильное воздействие апокрифов и позднего «чернокнижия» (Лунники, Селенографии, Острологии и подобные сочинения). В преданиях и легендах месяцу приписывается м у ж с к а я природа, их истоки — даже в христианизированных вариантах — восходят к «близнечному мифу».³² Разнообразным признакам месяца (новый, полный, на ущербе; яркий, бледный, «в кругу»; «с рогами» — без них и др.) придавалось огромное значение, и с ними соотносились всю жизнь. Считалось также, что луна оказывает основное влияние на организм человека, в том числе на п о л родившегося, его свойства и судьбу.³³

Итак, поздний русский материал (даже с частичной его реконструкцией) не дает оснований для каких-либо четких выводов о «половых» ипостасях светил, с которыми главным образом и связывались представления об изменениях времени. Скорее можно заключить, что более очевидными были представления об а н д р о г и н и з м е светил (и других космо-природных стихий), воздействующих на человека в зависимости от его пола и регулирующих отношения между полами. Здесь уместно привести литовское поверье, по которому любая сакральная сила принимала образ мужчины или женщины, судя по тому, кто к ней обращался.³⁴ То же наблюдается и у русских. Так, в Рязанской губ. женщины перед началом работы молились: «Кузьма—Демьян, м а т у ш к а, помоги мне работать»,³⁵ а в Московской губ. мужчины при

обращении к тому же Кузьме—Демьяну с просьбой послать «счастья и талантов, для всех доброе здравие» называли его «батюшка».³⁶ Противоречивый (или андрогинный) характер космогонических стихий отразился в христианской литературе и изобразительном искусстве, хотя в целом преобладала ориентация на андроцентричность: Космос изображался в виде старца (иконы, рукописная миниатюра); земля-корова рождалась от Господа-«быка» («Беседа трех святителей»), символика солнца и луны также была мужской (оба изображались соответственно на колеснице из двух быков и двух коней).³⁷

В целом можно заключить, что, какими бы запутанными, аморфными и усложненными ни были народные представления о половозрастных изменениях космоса, они и в позднетрадиционной культуре продолжали составлять важнейшую часть сакрального знания о м и р о п о р я д к е. Поэтому половое объединение или обособление в социуме никогда не было случайным: оно происходило в соответствии с представлениями о необходимости такого поведения для максимально успешного исполнения половых ролей. Отсюда следует, что по социальным формам организации мы можем судить о «происходящем» в космосе. Так, период функционирования мужского «кулачного союза» с зимнего по летний солнцеворот возможно условно назвать «мужским» временем, а период «посиделки» после летнего по зимний солнцеворот — «женским». В этих временных объединениях допустимо видеть реликты п о л о в ы х к л а с с о в.

* * *

Социовозрастная классификация, сформировавшаяся на основе половозрастной, постоянно развивала и дифференцировала социальные признаки; вариативность этих признаков в разных русских областях бывала довольно значительной (гл. I, § 1).

Объединение или обособление людей по социовозрастному принципу — постоянно действующий фактор в обрядовой жизни общины. Помимо сугубо социальных причин (сходы, жеребьевки и пр.) возникали ситуативные собрания под названиями *беседа*, *ряд*, *круг* и т. п. В позднетрадиционном будничном употреблении их значения были весьма широкими, особенно слова «беседа»: так назывались собрания подростков, взрослых

мужчин и женщин, стариков — в любое время года. Слова «ряд» и «круг» чаще употреблялись все же для обозначения определенного социовозрастного коллектива, в праздничной или ритуальной обстановке. Так, в Калужской губ. «рядовыми» песнями опевались все присутствующие на свадьбе гости, но сюжеты песен различались *по рядам* — представителям социовозрастных категорий: холостые, молодожены, семейные с детьми, вдовы, богатые — бедные.³⁸ В северо-западной части Поморья (Кандалакшский берег) все свадебные песни назывались *кружкí*, но по напевам они разделялись на *холостые* и *женатые*, а по сюжетам — в зависимости от личного социального статуса опеваемого.³⁹

Пространственно-временная специфика употребления слов «ряд» и «круг» более явственно прослеживается в молодежной игре. Во-первых, они обозначали сезонную приуроченность хороводных игр: в начале весны — шествия *рядами* (линиями), в пасху образовывались *круги* и участницы «кружили на одном месте» (брянск.).⁴⁰ По сведениям из Вологодской губ., «рядами больше ходили на святки, а на троицу — только кружки».⁴¹ Во-вторых, перемещение ряда и круга было различным: по солнцу или против солнца, по прямой, волной, зигзагом, к центру и от него; тогда ряд и круг имели дополнительные символические названия, в совокупности обозначающие смысл поло-социовозрастных и пространственно-временных измерений.

Формы социовозрастной организации того или иного уровня существовали в исследуемый период лишь в категории «молодых»: а) неформализованное объединение, которое мы назвали «пик молодости» (холостые, молодожены, молодые вдовы и солдатки), б) социальная группа рекрутов, в) совершеннолетняя молодежь.

Группу п и к а м о л о д о с т и объединял ритуально-игровой статус, хотя в различных ситуациях (в том числе и бытовых) она постоянно разбивалась на отдельные коллективы.

Группа р е к р у т о в — временно действующий, но постоянно возникающий коллектив, объединяющий парней и молодых женатых мужчин. Группа была слабо структурирована, и в ней отсутствовали внутренние ролевые установки, что не позволяет, строго говоря, считать ее «формой» организации: замкнутость группы и особенность ее статуса проистекали в первую очередь из

представлений о переходном состоянии рекрутов. Рекрутчина сформировалась в «своеобразный социальный субинститут» русской общины в течение XVII—XIX вв.⁴² Отдача в рекруты холостых (парней), практиковавшаяся в первой половине XVIII в., сменилась потягловой повинностью, а затем — подворной и лично-семейной, в результате чего в рекруты стало привлекаться в персональном порядке все мужское население по возрастным кругам.⁴³ Однако, несмотря на позднее происхождение рекрутчины как социального явления, мы не исключаем возможности архаизации в ней некоторых черт возрастного «союза молодых бойцов» (класс молодых).

Совершеннолетняя молодежь была самой «формализованной» группой в русском традиционном обществе: она была обособлена (во времени и пространстве), обладала бытовыми и ритуальными правами, имела внутреннюю половозрастную структуру и развитую субкультуру. Группа функционировала постоянно, сроки пребывания в ней зависели от нормативных представлений о поре совершеннолетия и от реального времени брака; в среднем они колебались от 1 года до 5 лет. По прошествии 5 лет состав группы обновлялся полностью, хотя все время существовала преемственность членов. Функции наставничества в позднетрадиционный период исполнял весь взрослый коллектив общины и в основном в виде так называемого «общественного мнения» (признания или порицания тех или иных форм поведения молодежи). Группа формировалась и существовала как бы самостоятельно (стихийно), ее ядром было объединение девушек, по сути руководящих игрой — «переходными обрядами» совершеннолетия. Эта ритуальная роль выделяла группу девушек в качестве лидирующей, обусловила ее большее внутреннее единство, а также в конечном счете способствовала доминированию женского участия в обрядовой жизни традиционного коллектива.

¹ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 89.

² *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979. Т. II. С. 690.

³ Словарь рязанский. С. 469.

⁴ Там же. С. 469; ГМЭ, ф. 7, д. 25, л. 23, Владим. губ. (Меленков. у.); *Успенский Д. И.* Родины и крестины в Тульской губернии // ЭО. 1895. № 4. С. 88; *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири: Материалы по народной медицине и ветеринарии // ЖС. Пг., 1916. Вып. IV. С. 373—374, Сибирь, и др.

⁵ *Трубачев. С.* 44—46.

⁶ Там же. С. 45. По мнению лингвистов, морфему *taġh* отличает от *taġh* фонетическая тонкость (характер заднеязычного).

⁷ Там же. С. 75, 180.

⁸ Там же. С. 75, 80.

⁹ *Калачов Н.* О значении Кормчей в системе древнего русского права // ЧОИДР. М., 1847. Год 3. № 3. С. 13 и примеч. 35.

¹⁰ СРНГ. Вып. 8. С. 37—41, Север, Поволжье, западноурусск. обл., Сибирь.

¹¹ ЭССЯ. Вып. 5. С. 13.

¹² *Старик и старуха* — ряженые парни, руководившие святочной «женичьбой» (ВГО, р. 7, № 56, л. 2—4 об., Волог. губ., Сольвычег. у.); *старуха / бабка* — младшая по годам девушка, ведущая подблюдное гадание (ГМЭ, ф. 7, д. 1142, л. 6—6 об., Орлов. губ. и уезд).

¹³ *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 223.

¹⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 1342, л. 84, Пензен. губ. (Краснослободск. у.).

¹⁵ См., например: *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: К истории Лунника // Изв. ОРЯС. Спб., 1901. Т. VI, кн. 9. С. 1—15.

¹⁶ Данные о летних «похоронах» Кузьмы—Демьяна собраны К. Е. Кореповой в Поволжье, но пока не опубликованы. О свадьбе—похоронах в ноябрьские кузьминки см.: Кал. обр., № 304; Нов. поступ., № 651—654.

¹⁷ *Перетц В. Н.* Материалы. . . С. 5, Тульск. губ.

¹⁸ *Буслаев Ф.* Древнерусская народная литература и искусство. Спб., 1861. Т. II. С. 107.

¹⁹ Там же. С. 108.

²⁰ В пересказе русской летописью гл. IV «Хроники Иоанна Малалы» легендарный царь Египта Гефест переводится как Сварог по причине установления им закона единобрачия; после этого текста идет фрагмент об «упавших с неба клецах»; получается ряд: Гефест—Сварог—Кузьма—Демьян (?) → кузнецы (*Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. XXXIII. С. 7—11).

²¹ Доклад «Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх» прочитан нами на III Пропповских чтениях 22 XI 1984 г. (Ленинград).

²² Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981. № 49—55.

²³ *Даль. Т. II.* С. 316.

²⁴ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. № 82.

²⁵ ПКП. № 20, Оренбург. губ.; № 22, 31, 88, Псковск. губ.; № 25, Смолен. губ.; № 86, Сибир. губ.; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. № 82; Кал. обр., № 4, 22, Горьковск. обл.; Нов. поступ., № 15, 36, 42, 46, 72, 88, 93, 94, 97, 108, разные районы Горьковск. обл., и др.

²⁶ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья

в XIX—начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 158. Рис. 27.

²⁷ Ермолов. Т. I. С. 369.

²⁸ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 244—245.

²⁹ Копаневич И. К. Народные песни, собр. и записан. в Псковской губ. // Тр. Псковск. археол. о-ва за 1912 г. Псков, 1912. С. 10, № 17, Торонец. у.

³⁰ Буслаев Ф. Русская народная поэзия: Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. I. С. 122.

³¹ В Тульской губ., например, свадьбы совершались после Петрова дня и перед масленицей, а с петровок до масленицы не было никаких крупных праздничных событий: как говорили крестьяне, «было тихо» (ВГО, р. 42, № 33, л. 7, Новосильск. у.; № 58, л. 11 об., Богородицк. у.).

³² На луне живут два кузнеца, два брата (вар.: Каин и Авель); архангелы Михаил и Гавриил «правят» солнцем и луной, а луна — «второе солнце, залитое водой» при творении светил дьяволом (Петец В. Н. Материалы. . . С. 5, 7, 24—25, разные губернии).

³³ Петец В. Н. Материалы. . . С. 29, 37 (Календарные астро-логические статьи XVII—XVIII в.), 72 (Лунник XV в., пункт 40).

³⁴ Литовско-языческие очерки // Историческое исследование Теобальда. Вильна, 1890. С. 73.

³⁵ Селиванов. С. 107, Зарайск. у.

³⁶ Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. 1932. № 3. С. 37 (с этим текстом хозяин обращается к овину).

³⁷ Буслаев Ф. Русская народная поэзия. . . С. 14—15: Иоанн Креститель — «пресветлое солнце» (Повесть «о смоленских девицах, како игры творили», № 908); с. 16: вопрос: «Что есть вол корову родил?» — ответ: «Господь землю сотвори»; с. 214 (рис. В); с. 314—319 (изображение в рукописном сборнике XVII в. времен года в виде мужских фигур).

³⁸ Песни, собранные П. В. Киреевским: Нов. сер. Вып. 1. М., 1911. № 426—28, Лихвин. у.

³⁹ Лапин В. А. «Холостые» и «женатые» кружки в терско-кандалакшской свадебной традиции // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 232—246.

⁴⁰ Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. Минск, 1970. С. 33.

⁴¹ Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова И. И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985. С. 20.

⁴² Александров В. А. Сельская община в России (XVII—начало XIX в.). М., 1976. С. 292.

⁴³ Там же. С. 271.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГВ — Архангельские губернские ведомости
АИЭ — Архив Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Лен. часть
АМДЗ — Архангельский музей деревянного зодчества
ВГО — Всесоюзное географическое общество
ГААО — Государственный архив Архангельской обл.
ГМЭ — Архив Государственного музея этнографии народов СССР
ЖС — Живая старина, журнал
ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера
ЛОААН — Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР
МНМ — Мифы народов мира
ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, археологии и этнографии
ОРЯС — Общество русского языка и словесности
РГО — Русское географическое общество
РО ВАН — Рукописный отдел Библиотеки АН СССР
СРНГ — Словарь русских народных говоров
СЭ — Советская этнография, журнал
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских имп. Академии наук
ЭО — Этнографическое обозрение, журнал
ЭС — Этнографический сборник
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава I. Половозрастная стратификация русской общины и периодизация жизненного цикла . . .	24
1. Возрастные слои. Половая и социовозрастная терминология	24
2. Границы совершеннолетия и брачного возраста	41
3. Возрастной символизм: дети, взрослые, старики	52
4. Возрастной символизм: молодежь	76
Глава II. Трудовые роли и обрядовые функции	122
1. Половозрастное разделение хозяйственных занятий	122
2. Мужские обрядовые функции: земледелие, охрана общественного благополучия	133
3. Женские обрядовые функции: земледелие	146
4. Женские обрядовые функции: прядение—ткачество, охрана общественного благополучия	159
5. Обрядовые функции детей и стариков	166
6. Специфика обрядовых функций молодежи	172
Глава III. Будни и праздники	202
1. Повседневный образ жизни. Порядок в семье и общественные формы поведения взрослых	202
2. Праздники: систематизация, временные границы, поведение взрослых	213
3. «Время жизни» молодежи	230
Эпilog	260
Список сокращений	276

Татьяна Александровна Бернштам
МОЛОДЕЖЬ
В ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ
РУССКОЙ ОБЩИНЫ XIX—начала XX в.
Половозрастной аспект
традиционной культуры

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
АН СССР

Редактор издательства **И. П. Палкина**
Художник **А. И. Слепушкин**
Технический редактор **Н. Ф. Соколова**
Корректоры **И. Н. Вакуленко** и **Л. З. Маркова**

ИБ № 33434

Сдано в набор 15.12.87. Подписано к печати 25.03.88.
Формат 84 × 109¹/₃₂. Бумага типографская № 1.
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л.
14.70. Усл. кр.-от. 15.14. Уч.-изд. л. 18.18. Тираж 5000.
Тип. зак. 2312. Цена 2 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука». Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 лин., 12.

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ В МАГАЗИНАХ
КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»,
В МЕСТНЫХ МАГАЗИНАХ КНИГОТОРГОВ
ИЛИ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ КООПЕРАЦИИ**

*Для получения книг почтой
заказы просим направлять по адресу:*

- 117192 Москва, Мичуринский пр., 12.
Магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7.
Магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига»

*или в ближайший магазин «Академкнига»,
имеющий отдел «Книга — почтой»:*

- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, Коммунистическая ул., 51 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140 («Книга — почтой»);
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53 («Книга — почтой»);
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252342 Киев, пр. Вернадского, 79;
252020 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199034 Ленинград, Таможенный пер., 2;
194064 Ленинград, Тихорецкий пр., 4;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красная пр., 51;

720000 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8;
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;
620161 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700000 Ташкент, ул. Ю. Фучика, 1;
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700070 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
634050 Томск, Академический пр., 5;
450059 Уфа, ул. Р. Зорге 10 («Книга — почтой»);
450025 Уфа, Коммунистическая ул., 49;
720000 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 4 2 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского 87 («Книга — почтой»).