63.5
М 89
И № 1358849

Иллюстрированная энциклопедия

МУЖИКИ И БАБЫ

Мужское и женское в русской традиционной культуре

«ИСКУССТВО—СПБ»

МУЖИКИ И БАБЫ

МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Иллюстрированная энциклопедия

Санкт-Петербург
«Искусство-СПБ»
2005

ББК 63.5/86.37
УДК 030/39
М90

Федеральная целевая программа «Культура России». (Подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)

Издание выпущено при поддержке Комитета по печати и взаимодействию со средствами массовой информации Санкт-Петербурга

Авторы:
Д. *А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зимина, Е. Л. Мадлевская, Н. Е. Мазалова, Е. В. Мозоль, А. Б. Островский, Н. И. Прокопьева, Е. М. Федорова, В. Г. Холодная, И. И. Шангина, Т. Б. Щепанская*

Вступительная статья — *Т. Б. Щепанская, И. И. Шангина*

Составитель словника — кандидат исторических наук *Т. Б. Щепанская*

Научный редактор — доктор исторических наук *И. И. Шангина*

Рисунки — *Н. С. Эпштейн*

В издании использованы документальные фотографии начала XX века из архива Российского этнографического музея, а также фотоматериалы полевых экспедиций авторов.

На переплете: *З. Серебрякова.* Крестьяне. 1914 (собрание Государственного Русского музея)

Все права защищены.
Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена какими бы то ни было средствами без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зимина, Е. Л. Мадлевская, Н. Е. Мазалова, Е. В. Мозоль, А. Б. Островский, Н. И. Прокопьева, Е. М. Федорова, В. Г. Холодная, И. И. Шангина, Т. Б. Щепанская, текст, 2005 г.
© Н. С. Эпштейн, рисунки, 2005 г.
© С. Л. Пилипенко, оформление, 2005 г.
© Издательство «Искусство—СПБ», 2005 г.
© Государственный Русский музей, 2005 г.

ISBN 5-210-01580-7

Пол и народная культура

Различия между мужчинами и женщинами фиксируются в любом человеческом сообществе, а проявление их отмечают во внешнем облике и поведении, психологических реакциях и выборе профессии. Долгое время такие признаки считали незыблемыми и воспринимали как естественное следствие биологических различий.

Понятие пола, определяемое комплексом репродуктивных свойств организма, представляет собой феномен биологического порядка. Однако в общественной среде его выражения, как и прочие функции человеческого организма (питание, испражнение, проявление эмоций и т. д.), регламентируются культурой. Представления о «мужском» и «женском» так же разнообразны, как различны культурные традиции разных народов. У каждого народа существует свое понимание «мужественности» и «женственности», свои формы брака и манера взаимоотношений полов. Культура регулирует выбор брачного партнера, порядок ухаживания, вырабатывает идеал внешности мужчины и женщины, их повседневные занятия. Предлагаемая вниманию читателя энциклопедия посвящена описанию мужского и женского начала в традиционной культуре русского народа.

Тематика пола в народной культуре проявляется: в отношениях между полами; мужских и женских сообществах, празднествах и трудовой деятельности; а также в ролях и статусах (полоролевая структура); символах и атрибутах (символизм пола); идеях и верованиях, на которых базировались понятия «мужественности» и «женственности» (мифология пола); в том числе и в усвоении мужских и женских ролей, форм поведения в процессе воспитания (социализация мужчин и женщин). Эти тематические блоки определили и построение словника для настоящего издания.

Половой символизм

В русской народной культуре идеал мужчины и женщины формировался на основании понятий «мужества» и «женства»», а те, в свою очередь, устанавливались рядом ключевых символов. Важнейшим символом мужского комплекса качеств была сила, женского — красота, причем понимание того и другого имело свои особенности для разных возрастных категорий. Среди молодых мужчин ценилась физическая сила, проявлявшаяся в драках, всевозможных соревнованиях, которые обычно устраивались во время деревенских праздников. На мужчинах лежала обязанность защищать односельчан,

например честь девушек своей деревни. Молодые мужчины рассматривались обществом как потенциальные солдаты (некруты), их сила отчасти принадлежала не только им, но и всему коллективу. Сила взрослого мужика проявлялась в добротности его хозяйства и социальном статусе, а также во власти, которую он имел над членами своей семьи. Ему принадлежало право применять силу в воспитательных целях: «учить» жену и детей. Старики и одинокие мужики нередко использовали знахарскую «силу», связанную со знанием ими профессиональных секретов в той или иной сфере деятельности, а также магических ритуалов.

В женском самоопределении центральное место занимала красота. У девушек — прежде всего красота телесная, стремление к которой проявлялось не только в их особом внимании к гигиене и косметике (с умыванием, наложением белил и румян были связаны специальные заговоры и целые комплексы магических действий), но и в трудовых функциях. В понятие девичьей красоты включался и наряд девушки, который она демонстрировала во время праздничных гуляний. Значительную часть своего времени девушки проводили за изготовлением этих нарядов, стараясь украсить свой костюм замысловатой вышивкой. У замужних женщин красота определялась их способностью к деторождению; говорили, пока «курочка несется, — и гребень красный». В старшем возрасте уже больше ценилась духовная красота. Утратив детородные функции, еще крепкие старушки ходили на богомолья, возвращаясь, рассказывали о благолепии храмов и благодати Божьего мира. Именно в их устах раскрывались затейливые узоры русских сказок, волшебная красота которых оставалась для внуков светлым воспоминанием на всю жизнь.

И в мужском, и в женском мире значимо понятие «кровь»: менструальная и родильная кровь у женщин, как знак их способности к деторождению, а также кровь боевых ран у мужчин — знак их готовности защищать женщин и детей. В мужском мире кровь была связана с понятием силы (символом превосходства в схватке с противником); в женском — с понятием красоты (период «красования» у девушки начинался с появлением у нее месячных). Кровь воплощала начало родового коллектива, его способность к самовоспроизводству, передаче жизненной силы из поколения в поколение.

Символика мужского и женского начала пронизывала все области народной культуры, что распространялось на трудовые обязанности и пространственные представления. Традиционно женским считалось пространство дома, мужским — пространство внешнего мира. В самой избе также выделялись «мужские» и «женские» места. Женской территорией был бабий кут (угол за печью, где женщина готовила пищу и совершала некоторые знахарские обряды). Мужским признавался красный угол — место за столом, над которым висели иконы. Свое место хозяин мог предложить самому

уважаемому гостю. С символическим разделением пространства соотносилось и распределение трудовых функций: женским называли домашний труд, мужским — освоение «чужого» пространства (например, охота, сезонное рыболовство на дальних участках морского или озерного побережья, отхожие промыслы).

Такое разделение охватывало и вещественную область культуры. Орудия некоторых мужских занятий табуировались для женщин, что нередко приобретало магическое обоснование. Например, женщине (особенно беременной или во время месячных) запрещалось прикасаться к охотничьим принадлежностям, рыболовным снастям, транспортным средствам и упряжи перед отъездом мужчины на промысел. В случае нарушения запрета, по поверьям, могли возникнуть препятствия: лошади будет тяжело везти телегу, ружье станет стрелять мимо цели, в ловушки не попадется дичь, а в сети и мережи — рыба. Если женщина дотронется до снаряжения или одежды пастуха, ночующего в ее доме (обычно наемные пастухи ночевали у крестьян по очереди), то совершенные им магические обряды утрачивали силу и лесные звери могли задрать несколько коров или телят из стада. Мужчины, в свою очередь, избегали брать женские вещи, хотя мотивировалось это соображениями не магического, а престижного характера. Мужику не следовало заходить в бабий кут, иначе он как бы утрачивал часть своего мужского авторитета. На Русском Севере, где дойка коров была женским делом, мужчины избегали брать в руки подойник. Так, на Пинеге один бродяга-нищий нанялся доить коров к женщине, сильно порезавшей ногу. «Он в руки подойник взял, сам коров доил», — говорили о нем в доказательство того, что он не мужик, а «распетушье» (существо с признаками обоих полов).

В комплексе мужских и женских вещей некоторые предметы символизировали тот или иной статус: квашня была знаком хозяйки дома — большухи; узорчатая палка (трёска) служила отличием взрослых парней, полноправных участников гуляний и драк мужской молодежи. Эти знаковые вещи говорили об особенностях поведения соответствующей половозрастной группы, ее основные обязанности и занятия.

Отношения полов

В первую очередь, представления, связанные с полом, определяли правила демографического поведения, то есть систему отношений, направленных на биологическое воспроизводство человеческого коллектива. Огромное значение имели нормы, регулировавшие зачатие, вынашивание и рождение ребенка, послеродовой уход и грудное вскармливание. Существовали правила, которые соблюдали для зачатия ребенка конкретного пола, их придерживались, чтобы будущий младенец был жизнеспособен, красив и имел хороший харак-

тер. Такие правила определяли дату зачатия, питание будущих родителей, положение их во время соития, иногда соблюдалось требование положить в постель или под лавку обладающие магической силой предметы (сук, топор, шапку и т. д.) и произнести молитву или заговор. Во время беременности женщина должна была соблюдать целый ряд запретов: ни с кем не ссориться; не пить вина; не смотреть на пожар, покойника, припадочных или некрасивых людей; не переступать через животных или веревку; не перелезать через санки и т. д. Регламентировались ее питание, работа (нельзя мотать нитки, вышивать и шить в определенные дни или в течение всего периода беременности) и участие в общественных празднествах. Повитуха учила мать (особенно молодую) приемам ухода за новорожденным. Особое значение имело кормление ребенка грудью, традиция предусматривала: способы увеличения лактации (количества молока), формы взаимопомощи (женщина, у которой было много молока, выкармливала и ребенка соседки, если у той молока было недостаточно), ограничение сроков грудного вскармливания примерно полутора годами («тремя постами») и способы отучения ребенка от груди. В комплекс материнства входили и народные методы лечения детских болезней (бессонницы, дистрофии, аллергических заболеваний, а также беспокойного поведения), среди которых значились как приемы фитотерапии и массажа, так и магические действия.

Большой комплекс народных традиций, обычаев и ритуалов затрагивал брачное поведение: образование пар, их социальное оформление (свадебные обряды), супружеские отношения, а кроме того, включал санкции за добрачные и внебрачные сексуальные связи. Образование брачных пар происходило в контексте традиционных форм взаимодействия женской и мужской молодежи: игрищ, посиделок, хороводов, гуляний. В результате свадебных обрядов возникала не только молодая семья, но и новые связи между двумя семейно-родовыми коллективами. Традиция упорядочивала как сексуально-репродуктивные отношения супругов, так и внутрисемейное разделение труда, имущественные права и обязанности, распределение влияния и власти.

Полоролевая структура

В традиционном обществе пол в значительной степени определял положение человека в обществе, то есть набор его возможных ролей (или совокупностей предписанных человеку правил поведения и ожидаемых от него действий), а также и социальный статус (место в системе человеческих отношений). Зависимость поведения человека и его положения от пола заметна и в наши дни, а в традиционной культуре она была более выражена и четко закреплена обычаем.

Говоря о социальных ролях, вычленяют: репродуктивные роли, устанавливающие место человека в системе биоло-

гического воспроизводства (роли матери/отца, мачехи/отчима, сына/дочери, жены/мужа, невестки/зятя, внука/внучки, вдовы, девки-вековухи, внебрачного ребенка и т. д.); хозяйственные роли, фиксирующие место в системе жизнеобеспечения, — повседневные занятия, трудовые обязанности (роль стряпухи, няньки, пастуха или плотника); социально-управленческие и ритуальные роли, обеспечивающие место в системе распределения властно-управленческих функций и участие в ритуалах. Все эти роли (фактически функции человека в сообществе) зависели от пола, возраста и того, насколько поведение и образ жизни соответствуют полу и возрасту. Полоролевая структура (распределение социальных ролей между полами) была одним из главных оснований, на которых покоилась система социальных отношений.

Некоторые мужские и женские роли симметричны и взаимно дополняют друг друга: большак и болыпуха (осуществлявшие функции управления в семье), знахарь и знахарка (специалисты по гадательным практикам и народной медицине), колдун/ведьмак и колдунья/ведьма (люди, на которых возлагали ответственность за общественные несчастья), вдова и вдовец и т. п. Вместе с тем реальное наполнение этих ролей (их символы и нормы поведения) обычно различалось для мужчин и для женщин.

Заметные различия существовали в традиционной модели мужского и женского знахарства. Не совпадали сферы их деятельности: знахарки, как правило, специализировались на женских и детских болезнях, в то время как знахари — в области охотничьей, рыболовной, пастушеской или плотницкой магии; вместе с тем и те и другие занимались гаданием, любовной или вредоносной магией, лечением ряда болезней и т. д. По некоторым сведениям, мужское и женское знахарство расходились и по степени влияния: о знахарях-мужчинах чаще упоминают как о «сильных», чье влияние распространялось на округу в несколько десятков верст; женщины-знахарки (хотя их было значительно больше) чаще всего ограничивались оказанием услуг своим домашним или узкому кругу ближайших соседей. Эти различия имели скорее форму тенденций; на практике всегда встречались исключения из правил. Известны случаи, когда старуха-знахарка совершала пастушеский ритуал обхода скота.

Некоторые роли считались исключительно (или преимущественно) мужскими или женскими. Такова, например, традиционно относящаяся к мужским занятиям работа плотника, печника, пастуха, мельника, коновала, кузнеца, охотника и др. С этими специальностями были связаны магические обряды, заключавшие в себе профессиональные знания и практические приемы, скрытые от окружающих, что создавало своеобразную монополию носителя на его занятие. Любопытно, что в основе магических элементов мужского труда лежало представление о силе — важнейшей составляющей традиционного понимания мужества, мужского

начала. Владение сакральными знаниями, совершение магических обрядов оказывало влияние на репутацию специалиста, во многом определяя и его социальный статус (уровень доходов, авторитет, способы разрешения конфликтов). Из этого правила были возможны исключения; так, на русском Севере старухи иногда исполняли функции пастуха, а молодые женщины ходили с мужьями на охоту. Однако эти случаи воспринимались как нарушение норм и статус женщины как специалиста оставался неполноценным, особенно в ритуальном отношении.

Традиционно женской была роль повитухи, а также свахи, которой только отчасти соответствовала мужская роль свадебного дружки. Тем не менее функцию повитухи в определенных обстоятельствах, например в дороге, мог исполнить мужчина, конечно в порядке исключения, при этом дитя заворачивали в меховой полог саней или шубу не только для того, чтобы согреть, но и демонстрируя его как бы не совсем еще человеческий (отчасти «звериный») статус, который утрачивался дома после совершения бабкой положенных обычаем манипуляций (обмывания, прогревания в печи и т. д.).

Характерной чертой традиционной полоролевой структуры была зависимость хозяйственных и социальных ролей не только от пола, но и от репродуктивного состояния человека. Одни роли (большак и большуха, повитуха, сваха и др.) могли выполнять только состоящие в браке и имеющие детей, то есть реализовавшие соответствующую своему полу программу участия в человеческом воспроизводстве. Так, повитухой могла стать женщина, много рожавшая и вырастившая детей здоровыми и «добрыми» — социально адаптированными. Другие социальные роли исполняли преимущественно люди, отклонившиеся от стандартного жизненного сценария: не создавшие семьи или потерявшие ее, бездетные, чужаки, пришельцы и т. п. Именно такие категории во многих случаях становились специалистами-знахарями, странниками-богомольцами, нищими. Их чаще всего подозревали в колдовстве, в них видели причину несчастий, постигших деревню, когда сообществу требовалось найти виновного. Обвинение в колдовстве, как правило, выдвигалось против чужака, одинокого или конфликтного человека. Бездетность и бесплодие, смерть супруга или сознательное избегание брака считались дополнительными свидетельствами в пользу его «вины» и связи с нечистой силой. Одинокие и пришлые мужчины нередко выполняли функции специалистов в неземледельческих сферах: печников, пастухов, мельников и т. п. Даже если они имели семью, то традиция налагала большое число запретов на отношения их с женским полом, в том числе и с собственной женой. Такое несколько обособленное положение — прежде всего относительно женской части сообщества — затрудняло их участие в процессе воспроизводства жизни. Таким образом, хозяйст-

венные и социальные роли, а также статус человека зависели от его репродуктивного состояния и, в свою очередь, определяли его.

Качества, необходимые для успешного осуществления всего набора мужских и женских ролей, формировались в процессе воспитания, освоения традиций (социализации). Уже с детства прослеживались различия как в методах воспитания мальчиков и девочек, так и в их играх, фольклоре, трудовых навыках.

Пол и социализация

По представлениям русских, родители должны были думать о формировании качеств ребенка уже в момент зачатия. Считалось, что время зачатия и появления младенца на свет, а также поведение женщины во время беременности определяли нормальное физическое, умственное и нравственное развитие ребенка, что, в свою очередь, позволяло в дальнейшем «правильно» выстраивать его мужское или женское начало. Если родители не следовали правилам, принятым в обществе, то у ребенка, по поверью, не проявлялись черты, характерные для соответствующего пола; девочка могла стать безнравственной или мужеподобной, а парень не иметь данных к мужской работе или обладать женским характером.

В течение первых лет жизни ребенка стремились «утвердить» его пол, подчеркнуть мужскую или женскую суть. Этот процесс начинался с первого мига рождения дитя. Повитуха, приняв младенца от матери, сразу же оповещала всех о том, какого пола родился ребенок, а затем желала мальчику быть хорошим пахарем, а девочке — хорошей пряхой. Этим она как бы ставила новорожденного в известность о роли, которую он должен будет исполнять в своей взрослой жизни. Мужская или женская сущность младенца закреплялась и специальными ритуалами, в которых использовали соответствующие полу вещественные символы. Так, ритуал обрезания пуповины осуществляли на прялке в случае рождения девочки и на топоре, если родился мальчик. Девочке пуповину перевязывали нитками, приготовленными из женских стеблей конопли, мальчику — из мужских стеблей, первый раз их заворачивали соответственно в женскую рубаху и мужскую.

В период младенчества постоянно проводились обряды, в которых символически закреплялась половая принадлежность ребенка. Например, при появлении у младенца первого зуба или при отнятии его от груди совершали специальный ритуал подтверждения мужской или женской сути ребенка. Для мальчика на полу раскладывали символы мужского труда: топор, рубанок, стремя, уздечку, ремень, кнут, для девочки — атрибуты женской судьбы: платок, веретено, нитки, ножницы, пяльцы, челнок. Ребенку разрешали взять

ту вещь, которая ему приглянется, по ней определяя его будущее призвание. В дальнейшем процесс ритуального «закрепления» за ребенком определенного пола происходил также активно: в переходный период, от младенчества к детству, ему давали для игры материнскую пуповину, бережно хранившуюся до того на божнице. Он должен был развязать ее, чтобы раскрыть, по поверью, свой ум, то есть уяснить свою половую принадлежность.

На пороге отрочества, наступавшего в шесть-семь лет, происходил наиболее ответственный в половой идентификации ребенка момент, который сопровождался специальным ритуалом: в присутствии родственников мальчику делали прическу, аналогичную той, что носили парни, и впервые ему надевали штаны; девочке заплетали косу, вставляли в уши серьги, а поверх рубашки надевали сарафан. Костюм и новая прическа (одежда и волосы детей до семилетнего возраста не указывали на их пол) не только отражали половую принадлежность ребенка, но и окончательно соединяли его с женской или мужской половиной населения.

С этого времени начиналось воспитание ребенка, в процессе которого формировались качества, необходимые соответствующему полу. Освоение мальчиками трудовых навыков, мужских правил поведения, обрядовых функций шло под присмотром отца и старшего поколения мужчин в семье. Девочки получали воспитание под руководством матери, бабушки, старших сестер и невесток. В этот период одновременно и мальчики, и девочки начинали осознавать сопричастность со своей половозрастной группой. Это приводило к объединению детей по полу, складыванию своего рода компаний девочек и мальчиков. Групповое единство мальчиков закреплялось совместным выпасом лошадей в ночном, типично мальчишескими играми, носившими состязательный характер, выполнением некоторых календарных обрядов, таких как святочное «обсевание» изб, чтобы будущий год был удачным, обход дворов в Пасху для сбора крашеных яиц и др. Девичьи группы сплачивались для того, чтобы нянчить младших братьев и сестер, во время «маленьких посиделок», когда девочки собирались вместе для вышивания или прядения, а также в период святочных и пасхальных обходов дворов, совместных трапез и гуляний в Троицу, Иванов и Петров день. Компании мальчиков и девочек обособлялись, каждая жила своей жизнью, стараясь усвоить и опробовать мужское или женское поведение.

Мужские и женские сообщества

Мужская и женская части традиционного общества существовали не только как теоретический конструкт, но и как реальные группы, объединявшие людей одного пола и, как правило, близких по возрасту в так называемые половозрастные группировки.

Группы играющих детей до определенного возраста обычно не разделялись по полу. Разделение зримо проявлялось в отрочестве, примерно в 7—9 лет, когда мальчики начинали ориентироваться и копировать формы поведения взрослых парней, а девочки — старших девушек и своих матерей. В этом же возрасте дети осваивали трудовые функции: девочки нянчили младших детей, учились прясть и помогать матери по хозяйству, мальчики сопровождали отца в поездках, участвуя в заготовке дров, полевых работах и ремесленных занятиях. Именно в отрочестве становились заметными расхождение мужских и женских ролей и образование отдельных сообществ мальчиков и девочек.

Еще ярче это проявлялось в молодости, в период предбрачных гуляний и ухаживаний, когда наблюдалось наибольшее различие во внешности и поведении: парни и девушки как бы демонстрировали свое соответствие идеальным представлениям о «мужественности» и «женственности». В это время девушки собирались в своем кругу на супрядки, вечерки, игрища, водили хороводы. В среде парней формировалась особая организация — ватага (партия, компания, шатия, артель), основой функцией которой являлось участие в коллективных побоищах. Их устраивали обычно во время праздников, чтобы в состязаниях показать свои возможности. Эти компании имели устойчивую структуру: атаман возглавлял группу в пять — десять человек своих ближних «товарищей», постоянных участников драк; периферию объединения составляли прочие взрослые парни, не проявлявшие в драках энтузиазма, а также подростки, роль которых сводилась к провоцированию драки и наблюдению за приемами борьбы и отношениями парней. Такими компаниями парни посещали и собрания девушек, развлекая их играми, имевшими нередко эротический, а иногда и жестокий характер. Сообщества девушек и парней были по-разному локализованы в пространстве. Девушки собирались в доме, летом — на холме, лугу, где устанавливались качели или устраивался хоровод. Парни гуляли или, как говорили, «шлялись» по улицам, наведывались в другие деревни. Девичье пространство стационарно, мужское — подвижно, и когда девушка дружила с парнем, о них говорили: «гуляют», «ходят», то есть она перемещалась в мужское подвижное пространство. Подвижными были и формы игровых взаимодействий между группами девушек и парней: хороводы, пляски, игры «в горелки» и т. п.

В зрелом возрасте большинство мужчин и женщин жили в семейных коллективах, объединявших представителей обоих полов. Однополые сообщества на этом фоне теряли свое значение, однако продолжали существовать. Бабье сообщество сплачивало живших по соседству замужних женщин, имевших детей. В их среде были приняты некоторые формы взаимопомощи (коллективная опека во время беременности и после родов; поочередная помощь в трудоемких

сезонных работах: жатве, засолке капусты, вывозе навоза на поля и т. п.). В некоторых из этих работ участвовали также молодухи и девушки, как правило на правах помощниц. Единство бабьего сообщества подкреплялось участием в совместных пивных праздниках, которые устраивались в определенные дни церковного календаря, а также после окончания коллективных работ, а иногда и по другим поводам, например принятия молодухи в свой круг.

Взрослые мужчины объединялись на время совместных работ, производимых вдали от дома: рыбаки во время сезонного лова — в лодочную артель, плотники — в плотницкую и т. д. Нищие, профессионально занимавшиеся своим ремеслом как сезонным промыслом, группировались в артели вокруг воза, на который складывали собранное подаяние, чтобы продать в городе. Правда, в такие артели брали женщин, старух и детей, но не как полноправных участников промысла, а скорее как тех, кто в традиционном понимании наиболее достоин жалости, на роль символа постигшей семью безысходной бедности и несчастья. Руководящие функции в нищенских артелях исполняли мужчины, как и в других разновидностях артельного устройства. В рыболовных и других промысловых артелях женщина иногда присутствовала в качестве стряпухи; эту роль мог исполнять также старик или мальчик-подросток. Артельная организация в основных чертах воспроизводила структуру боевого объединения парней: во главе стоял атаман или старшина, участники именовались «товарищами», наряду с полноправными членами в артели, как и в группе парней, были участники, осуществлявшие подчиненные и служебные функции.

Этнография пола

Итак, представления о «мужском» и «женском» не составляли особую часть народной культуры, а пронизывали все ее сферы, от жизнеобеспечения (мужские и женские занятия, особенности питания и т. д.) до организации пространства и предметного мира, ритуально-магической системы, фольклора и мифологии. Половой символизм был важнейшим классификационным признаком, на котором базировался порядок всей системы народной культуры, ее стабильность и преемственность. Тем не менее в этнографических описаниях этот аспект народной культуры до недавнего времени не находил полноценного отражения.

В, отечественной этнографии тематика пола представлена, как правило, в работах, посвященных свадебным и родильным обрядам, реже — половозрастному разделению труда. Систематическое изучение всего комплекса «этнографии пола» (полоролевого аспекта культуры) активизировалось преимущественно в последние десять — пятнадцать лет XX столетия. В эти годы вышел ряд научных сборников и монографий об этнических стереотипах мужского и жен-

ского поведения[1], мужских и женских мифоритуальных традициях, взаимоотношениях полов, распределении между ними хозяйственных занятий и ритуальных обязанностей[2], ролей в семейном быту[3], общине и традиционных структурах власти[4]. Были опубликованы книги по этнографии человеческого воспроизводства и связанных с ним феноменов (секс и эротика, беременность и роды[5]) Однако обобщающих работ, посвященных проблематике «мужского» и «женского» в русской народной традиции, до сих пор не появилось, что может быть связано как с неравномерной изученностью проявлений фактора пола в разных областях русской культуры, так и с принадлежностью занимающихся этой темой исследователей к разным дисциплинарным областям (от социальной истории и антропологии до фольклористики и культурологии).

В предлагаемом читателю энциклопедическом издании в популярной форме представлены результаты исследований отечественных фольклористов, историков и этнографов (в том числе членов авторского коллектива энциклопедии), посвященные самым разным аспектам проблематики пола в русской традиционной культуре. Кроме научной литературы использованы архивные источники, прежде всего богатейшее собрание Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева — огромная коллекция сведений, поступивших на рубеже XIX—XX веков из разных губерний Европейской России в ответ на специально разосланную анкету, вопросы которой охватывали все области народной культуры. Материалы Тенишевского бюро, хранящиеся в архиве Российского Этнографического музея (АРЭМ, фонд 7, опись 1), легли в основу многих статей настоящего издания. Некоторые из них публикуются впервые. Наряду с этим, авторы статей используют материалы этнографических экспедиций и фольклорные записи последних десятилетий XX века, отражающие бытование старинных традиций, местные пре-

---

1 Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991; Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы: Сборник Музея антропологии и этнографии. XLVII / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика. Мужской фольклор. М., 2001.

2 *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

3 *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989; Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции 19—21 февраля 2001 года / Ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 2001.

4 Астарта. Вып. 2. Женщина в структурах власти архаических и традиционных обществ / Ред. М. Ф. Альбедиль, А. В. Цыб. СПб., 1999.

5 Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996; Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е. А. Белоусова. М., 2001.

дания, воспоминания представителей старшего поколения о событиях пятидесяти — семидесятилетней давности, рассказы их дедов и родителей и т. п. Если в статьях энциклопедии приводятся цитаты без ссылок на литературу, это означает, что используются архивные сведения или собственные полевые материалы, собранные авторами во время этнографических экспедиций. Их архивные номера (эти материалы хранятся в архивах РЭМ и МАЭ РАН) указаны в списках источников, прилагаемых к каждой статье.

Т. Щепанская, И. Шангина

А

АТАМАН (ПРЕДВОДИТЕЛЬ, ГЛАВАРЬ, ВОЖАК). Глава территориального объединения *парней* — *ватаги*. Пользовался значительным авторитетом и руководил парнями во время гуляний и *драк*.

Обычно А. становился признанный лидер, который первенствовал еще среди подростков. Им был наиболее физически сильный, задиристый и известный своим отчаянным поведением парень. При этом главным его боевым качеством считалась смелость; парень сознательно шел на риск, доказывал, что готов сражаться до конца, может в одиночку противостоять нескольким противникам, отбить «своего», окруженного неприятелем, остаться на поле боя, когда его товарищи отступили. Он не страшился после драки пойти под вечер во враждебную деревню к *девушке*, за которой ухаживал, и оказывать ей знаки внимания на глазах местных парней и т. п.

В каждой возрастной группе был свой А. В Старорусском р-не Новгородской обл. его избирали на общем собрании парней и подростков в укромном месте за деревней. В других местностях им мог стать самый старший из парней или тот, кто обладал недюжинной *силой* и никогда не убегал с поля боя во время драки.

Став А., парень подбирал себе команду, с помощью которой осуществлял свою политику, заставлял подчиняться принятым в ватаге правилам и законам чести, наказывал предателей. Силой, личным примером формировал общественное мнение, оказывал влияние на поведение остальных деревенских парней. С этого момента он становился их главным заступником, мстил за их обиды, а во внутригрупповых разногласиях выступал арбитром. Признав его главенство, парни «слушались, делали то, что он скажет», поддерживали его в драке: «Семеро в могилу ляжем за него за одного».

Готовясь к празднику, А. выступал инициатором в разработке тактики столкновений с другими ватагами.

На гуляньи А. был гордостью, лицом компании, задавал тон ее поведению. Иной раз достаточно было осадить во

Атаман с ватагой

время взаимных иодначиваний к драке или победить в единоличной схватке А. противников, чтобы парни из его ватаги ретировались и отступили. Нередко случалось, что драка сводилась к поединку между А., начиналась или завершалась им. В то же время восхваление своего и оскорбление чужого А. в частушке могло спровоцировать драку:

Ах, не ходите, не водите
Атамана своего.
У нас был такой «товарищ» —
Мы зарезали его.

Во время гулянья А. шел всегда во главе или в центре компании. Ему принадлежала ведущая роль в «заигрыше» на бой. Если А. запевал частушку, остальные ее подхватывали. В момент сближения двух враждующих ватаг, приплясывая и припевая, он делал вызывающие жесты и позволял себе резкие выходки, в то время как артель пела. В Вологодской обл. «выламывание» было характерной чертой поведения именно А. (см. *Ломальщик).* Допев куплет, он плевал на землю, высоко подпрыгивал в пляске, а иногда, схватившись за ворот, рвал на себе рубаху, что указывало на его желание биться насмерть. В Вашкинском р-не Вологодской обл. А. держал в руках «прикол» — толстую палку или кол, — которым бил по земле, когда, приплясывая, подходил к группе противника. Иногда это превращалось в соревнование между А. Считалось большим позором, если кол от удара о землю ломался, это говорило о слабости как А, так и всей «артели».

Чтобы спровоцировать драку, А. посылал к противникам «заводилу», а когда страсти накалялись до предела, подавал знак к началу сражения. Во время боя А. отдавал команды, подбадривал дерущихся. Он мог быть главной ударной силой, способной в самом начале смешать ряды противников, но нередко входил в драку в самый разгар или под конец сражения.

Отличительной чертой внешнего облика А. чаще всего было вооружение: дубинка, «прикол», особенная *трёска, нож* и т. п. В некоторых местах, например в Рамешковском р-не Тверской обл., существовал обычай ношения А. серьги в левом ухе, исчезнувший к 1920-м гг.

В частушках «под драку» А. наделялся мифологическими характеристиками, служившими для его возвеличивания и устрашения противника. Его возраст амбивалентен — молод и одновременно очень стар:

Атаман у нас молоденький —
Семидесяти лет
За его седую бороду
Бороться будем век!

Его смерть стоит многих жизней, как чужих, так и своих:

Атаман у нас молоденький,
Не выдадим его.

Семерых в могилу вгоним
За него за одного.

Иногда А. находится как бы между жизнью и смертью, обладает чертами залежного *покойника,* которого хоронят вне кладбища, в чистом поле, без видимых обозначений могилы, и который может из нее выйти:

Атаманова могила
Вся осокой заросла.
Я осоку выкошу,
Атамана выпущу.

Где убили атамана,
Там не вырастет трава,
В поле камешки потрескают,
Завянут дерева.

Говорят, что утопили
Атамана во реке.
Атаман идет по улице,
У него кинжал в руке.

Литература:

1. *Морозов И. А.* Драки // Духовная культура северного Белозерья. М., 1997; 2. *Щепанская Т. Б.* Драки и браки (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996—1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 130; ф. 10, оп. 1, д. 88, 95, 99.

В. Холодная

Б

БАБА (БАБИНА, БАБИЦА). В структуре традиционного общества замужняя женщина любого возраста, в том числе и *старуха*. С этой точки зрения показательно псковское выражение «выйти в бабы», означающее «выйти замуж», а также называние жены (по отношению к мужу) «бабой». Так могли называть и вдову, потому что прежде чем приобрести данный статус (вдовы), она должна была участвовать в свадебном ритуале.

С проблемой номинирования соотносился тот факт, что с момента вступления в *брак* женщина зачастую утрачивала свое настоящее имя и носила имя *мужа* или прозвище, которое возникало от прозвища мужа или его имени (например, Сухарихой называли по прозвищу мужа — Сухарь), свое имя она вновь обретала, становясь старухой. Наиболее распространенное обращение мужа к жене было *«мать»* (свидетельствующее о наличии детей в семье), «женка», «хозяйка»; свекра и свекрови — «дочка», «молодка». В Каргополье замужнюю женщину приветствовали: «бабина», «бабица».

Понятие «замужняя женщина» по отношению к слову «баба» более общее. В русской традиции существовала дробная дифференциация в рамках статуса замужней женщины. На уровне состава семьи понятие «баба» относилось к женщине, имевшей и своих детей, и внуков. Причем в той или иной локальной традиции имело место колебание как нижней, так и верхней границы, обусловленное местными представлениями о переходе женщины из одной возрастной группы в другую.

Так, нижняя граница использования номинации «баба» определялась рождением у замужней женщины ребенка, то есть с обретением ею статуса матери. До этого момента ее называли *«молодухой»*, «молодкой», «молодицей». В этом плане показательны характерные для псковского, нижегородского, пермского народных говоров слова «бабиться», «бабничать» со значениями «начинать рожать детей», «становиться матерью», относящиеся к молодухе. В некоторых местностях — в Тамбовской, Тверской, Ярославской губ. —

вышедшую замуж называли «молодухой» только до *беременности,* так как на уровне физиологии статус «бабы» связывался с утратой регул (месячных очищений), обусловленной *зачатием* ребенка.

Вместе с тем в ряде местных традиций для изменения номинации, закрепляющей переход от статуса «молодухи» к статусу «бабы», в рамках семейной терминологии мог иметь значение пол первого ребенка. Так, женщина, родившая первой девочку, в Вологодской губ. называлась «бабицей», в Оренбуржье и Казанской губ. — «бабой», во Владимирской — «родиткой». Родившая же мальчика продолжала именоваться «молодухой». В Пермской губ. женщину называли «молодухой» вплоть до женитьбы сына. В Сибири говорили: «Если первую дочь родила, то уже и не молодуха. А если только сыновей рожает, то молодухой зовем <...> Как девчонку принесет, так уже и не молодуха» (6, с. 301).

Несмотря на свойственное русскому крестьянству представление о престижности рождения сына и ожидание появления на свет именно его, все же очевидно, что в традиции более высокий статус имела женщина, которая родила девочку (баба), а не мальчика (молодуха). Этот факт, вероятно, связан с тем, что родившая девочку, по народным представлениям, максимально реализовала свои репродуктивные возможности, поскольку произвела на свет замену себе — того, кто в будущем сможет продолжить воспроизводство жизни (потомства).

Показателем верхней границы статуса «баба» в крестьянской среде воспринималась утрата женщиной репродуктивных способностей, а также изменение социовозрастного статуса ее детей. Так, в Воронежской губ. считали, что если баба «отмылась», то есть «временное» (регулы) у нее закончилось, рожать больше не может, то она «устарела», стала старой. «По данным переписи 1897 г., в западных губерниях Российской Империи... детородный период длился 20—22 года. Климакс наступал между 42 и 47 годами» (3, с. 214). Известные поговорки: «Сорок пять — баба ягодка опять», а также: «Бабий век — сорок лет» — указывают на сближение статусов девушки/молодухи и старухи. Воронежские крестьянки так описывали это состояние: «Старость... баба из строя выходит, у ней кровя прекращаются, она и слабеет. Я еще маленькая была, помню, к матери приходила старушка одна, она рассказывала: — Когда первого ребенка родит, как с кадушки обруч осыпался, второго родила — второй осыпался, как восьмого родила, так — как кадушка без обручей, и рассыпалась».

Кроме того, повсеместно показателем наступления старости женщины было взросление и изменение социовозрастного статуса ее детей. Так, в Воронежской губ. женщина считалась старой, когда женили ее старшего сына, в юго-западных русских областях — когда все ее дети вступят в брак. Во многих местах статус старухи соотносился с по-

явлением внуков, то есть нового поколения в роду. При этом женщину в семье начинали называть «бабушкой». В Псковской губ. женщина начинала считаться старой с того момента, как ее внуки начинали говорить, то есть обретали дар речи — важнейший признак человека как социального существа, и тем самым как бы «дооформлялись» как «люди».

Традиционно статус замужней женщины проявлялся во внешнем виде: в особом способе убранства волос, в особенностях одежды и головного убора. Изменение прически и костюмного комплекса происходило в процессе свадебного обряда. После *венчания* или после первой *брачной ночи* женщины причесывали новобрачную «по-бабьи» и надевали на нее женский убор — «повойник», подносили зеркало и говорили: «Ну-у-у, ты теперь, голубушка, уж баба» (4, с. 250).

У русских в качестве женской прически преобладали две *косы,* уложенные надо лбом или закрученные узлом на затылке. Способ плетения кос «по-бабьи» был иным, чем у девушек. Последние укладывали пряди волос снизу вверх, а женщины — сверху вниз. В некоторых местных традициях замужние заплетали левую косу по-девичьи, а правую — по-женски. В западно- и южно-русских областях женщины не плели кос, а скручивали и укладывали волосы на затылке. На Дону такая прическа соответственно называлась «бабник». Головной убор, независимо от его формы, почти всегда полностью закрывал волосы замужней женщины.

Отличительной деталью костюма замужней женщины в ряде центральных и южных губерний являлась понёва — поясная одежда. Даже если в некоторых местах, например в Воронежской губ., эта деталь входила в комплекс одежды не только находящихся в браке, но и достигших совершеннолетия девушек, то по отделке понёвы можно было определить, к какой социовозрастной группе относится ее владелица. У Б. понёвы понизу «обделывались» шерстью, а у девок украшались атласными лентами. Различные элементы декора рубахи, понёвы, передника (тип вышивки, ее цвет, орнамент, количество, месторасположение и т. п.) позволяли судить о возрасте, статусе и жизненных обстоятельствах женщины. Так, в Бирюченском у. Воронежской губ. показателем того, что у женщины есть грудной ребенок, был особый орнамент на подоле понёвы, носящий название «орлиный глаз». Если девушки носили, как правило, расшитые передники, то женщины — преимущественно простые. В целом одежда замужних женщин среднего возраста по сравнению с костюмами девушек и молодух была более сдержанной в цветовой гамме и имела меньше декоративных элементов. С возрастом в костюме уменьшалось и количество украшений. При возникновении тех или иных веяний моды, распространяющихся на одежду, женщины в возрасте все же тяготели к традиционному покрою и материалу. Так, в Псковской губ. в конце XIX — начале XX в.

девушки предпочитали юбку как более модную деталь костюма, женщины же продолжали носить сарафан. (Подробнее см. *Бабий наряд).* В отличие от девушек и молодух, женщины среднего возраста практически не использовали косметические средства: белила, румяна, сурмила (см. *Белила-румяна).*

В некоторых местных традициях существовали свои формы принятия в женское сообщество молодухи — недавно вышедшей замуж (см. *Бабняк).* Своего рода приемом в сообщество матерей являлся северно-русский обычай посещения женщинами селения *роженицы* и ребенка в течение шести недель после родов (см. *Рожениця).*

Сфера бытовой и обрядовой деятельности замужней женщины была обширной. На ней лежала ответственность за пищу и одежду для всей семьи, за утварь в доме, воспитание детей и уход за стариками. Крут ежедневно выполняемых работ зависел от типа семьи. В условиях большой семьи среди женщин выделялась *большуха,* имевшая статус хозяйки, которая распределяла работу между остальными (см. *Большуха).*

Почти повсеместно хлеб на всю неделю (или по потребности) пекла большуха, а также каждый день готовила еду на три-четыре приема, поэтому ей приходилось вставать раньше других, растапливать печь и стряпать. Всякий раз после еды следовало мытье посуды.

К ежедневным заботам хозяйки относилось кормление домашней птицы и скотины, доение коз и коров два или три раза в день, в зависимости от времени года и количества корма. Ценность коровы в крестьянском хозяйстве и ответственность за скотину, лежащая на женщине, породили известную пословицу: «Пусти бабу в рай, а она и корову за собой ведет».

Женским занятием была уборка дома, с особым тщанием проводившаяся накануне праздников. Каждую субботу женщина топила баню, а если ее не было, — печь, для того чтобы все семейство могло помыться, а она — выстирать белье. В любое время года белье после стирки несли на реку, озеро или другой близлежащий водоем для полоскания.

Поздней весной, летом и ранней осенью помимо ведения домашнего хозяйства на долю женщины выпадало много работы вне дома: посадка и прополка огородных культур, ворошение сена в период сенокоса, жатва и вязание снопов, почти все операции по возделыванию и обработке льна и конопли: прополка, дерганье, мочение, сушка, мятье, трепание, чесание. Для многих из этих работ женщины зачастую собирались вместе, нередко устраивали друг другу помочи. На южно-русских территориях женским занятием была также стрижка овец и обработка шерсти.

С Филипповского (Рождественского) поста до посевных работ труд женщины ограничивался домашними делами, а в свободное от повседневных хлопот время она была

занята изготовлением пряжи, тканьем и шитьем. В целом ткаческий цикл — от сева до отбелки полотна — растягивался на год, и ему в значительной мере подчинялся годовой цикл женщины.

Обработка растительных волокон и шерсти, ткачество были самыми трудоемкими в женском производстве и вместе с тем важными, так как обеспечивали семью тканями для одежды, постельных принадлежностей, полотенец, скатертей, мешков и др. Многие тканые предметы изготавливали особо для различных обрядов, праздничных дарений в церковь, а также для расчетов с пастухами, коновалами и прочими специалистами.

В семье каждая женщина и взрослая девушка имела свой участок для засева льна, который назывался «льняной собинкой». Уборка обычно начиналась с собинки. В центральных и южных губерниях, где дерганье льна совпадало с жатвой в начале — середине августа, женщины выходили на эту работу по праздникам и в выходные дни.

Каждой возрастной группе традиционно соответствовала та или иная операция в процессе изготовления тканых предметов. Девочка семи — девяти лет только научалась прясть; для девушек-подростков и достигших совершеннолетия прядение было основным занятием. Взросление сопровождалось постепенным освоением разных операционных приемов, восходящих по сложности. Так, снование нитей, перенесение их на ткацкий стан и заправка последнего, как требующие большой точности и навыка, осуществляли в основном замужние женщины. И хотя девушки овладевали умением ткать и работали на кроснах, наиболее тонкие и сложные по фактуре ткани создавались именно женщинами. В плане противопоставления статуса Б. и молодухи показательно то, что последняя нередко могла ставить свой ткацкий станок «кросна» для работы не в доме мужа, а в доме матери.

Повсеместно наиболее распространенным временем для прядения был Филипповский пост; отсюда тверское выражение «бабий сенокос», означающее период этого поста, когда бабы спешили прясть. Ткали по большей части в Великий пост. Однако кросна могли устанавливать в избе уже осенью или в мясоед. В некоторых местах, например в Смоленской губ., женщины ткали осенью и зимой только для себя, а весной — на семью.

По сути, ткачество являлось главным занятием женщины. Поэтому орудия для обработки льна и изготовления нити стали символами женского труда, что закрепилось в пословицах и поговорках: «Знай, баба, свое кривое веретено» и «Пропало бабье трепало». Женская символика прялки, гребня, веретена обусловила также тот факт, что на них перерезали пуповину родившейся девочки для закрепления ее половой природы.

Магико-ритуальная деятельность женщины, не менее обширная, чем бытовая, распространялась на многие стороны

крестьянской жизни и была направлена на благополучие семьи, а также и всей общины. Взрослые женщины участвовали во множестве обрядовых акций на протяжении всего календарного года.

В сфере земледельческой обрядности чаще всего именно женщина выступала в роли медиатора (посредника) в диалоге между миром природы и социумом, то есть миром культуры, что обусловливалось народными представлениями о единстве сущностей земли и женщины, заключающемся в основополагающей функции репродукции. Так, женщины были исполнительницами обрядов кормления природных стихий: в Святки и в момент перехода от зимы к весне зазывали и угощали ритуальной пищей мороз (как вариант — диких зверей), в Духов день — переход от весны к лету — кормили землю, которая в этот день считается именинницей. Посредническая роль женщины особенно очевидна в тех случаях, когда ее магические приемы дополняли действия мужчины. Так, в Западной Сибири в процессе посева муж вывозил в поле на бороне жену с распущенными волосами, которая произносила заговор, что должно было способствовать хорошему урожаю. Такие действия производили и перед другими важными полевыми мужскими работами. Кроме того, женщины на протяжении весеннего сезона изготовляли обрядовое печенье и пищу для ритуальных трапез в доме и поле. Именно женщины проращивали отобранное для посева зерно, а также подготавливали семена огородных растений. При посадке овощей они же совершали действа продуцирующей магии: раздевались, садились на грядки, произносили приговоры, голыми, с распущенными волосами, обегали огород. Прополка полей сопровождалась трапезами, кормлением земли яйцами, творогом. Запретные для других возрастных групп общины женские трапезы весенне-летнего цикла включали ритуальные блюда и хмельные напитки, приготовленные в складчину. Такие трапезы имели общее название «ссыпчин», «братчин» (подробнее см. *Моргосье);* при этом женщины также совершали действия, стимулирующие рост злаков и волокнистых растений: подбрасывали вверх яйца, ложки, произнося заговоры.

Во время уборки хлеба только женщинам позволялось петь жнивные (бороздные, межевые, полевые) песни. Непосредственный контакт с землей осуществлялся в обрядах катания по ниве, которые приурочивались к моментам завершения жатвы и были направлены на возвращение женщине ее растраченной силы, чтобы иметь возможность выполнять работы осенне-зимнего периода (см. *Жница).*

В заключающем уборку хлеба обряде «завивание Николиной бороды» проявлялась принадлежащая женщине функция регуляции в процессе перераспределения сил в природе: этим обрядом земле возвращалась сила для того, чтобы она могла «родить» через год и тем самым обеспечить следующий урожай.

Женщины были основными хранительницами ритуальных текстов — заговоров, песен, приговоров. Это обусловило их руководящую роль во многих обрядах календарного цикла. Во время Святок нередко опытная женщина присутствовала при наиболее страшных гаданиях девушек, совершая необходимые магические приемы в случае опасности. Женщины обучали девушек весенним закличкам и пели их вместе с ними. В рамках троицко-семицкой обрядности в некоторых местностях, например в Орловской губ., женщины готовили ритуальную пищу из собранных и принесенных девушками продуктов и устраивали для них трапезу.

Чрезвычайной насыщенностью магическими приемами, а также традиционными предписаниями и нормами поведения, отличалась сфера работ ткаческого цикла. Уже в Масленицу замужние женщины старались прокатиться с горы на донцах прялок или гребней «на долгий лен», то есть чтобы лен уродился длинным. Обрядовые функции женщин в период выращивания волокнистых культур были аналогичны обрядам, направленным на получение хорошего урожая хлеба. Это — хождение в поля, во время которого, например, в Калужской губ. разбрасывали творог с тем, чтобы лен был белым. В Вологодской губ. для того, чтобы качество волокна было высоким, женщина, стеля лен для вымачивания на лугу, приговаривала: «Улежи-ко, мой ленок, белый да мягкой, в китову жилу, в комарову кость, не бойся ни ветру, ни вихрю, ни частого дождичка, ни красного солнышка». Во время дерганья волокнистых растений, как и при жатве, исполняли специальные песни, которые так и назывались «льняные» и «конопляные». Повсеместно у русских различные этапы обработки льна отмечались обрядами в рамках семьи или всего женского коллектива деревни.

В жизнедеятельности как семьи, так и крестьянской общины большая роль принадлежала женским обрядам, направленным на устранение тех или иных стихийных бедствий. Если мужчины в таких случаях вытирали «живой» огонь, строили «обыденные» кресты, храмы, то женщины создавали «обыденную» новину — нить, холст, полотенце, пелена, изготовленные за один день. Так, во многих местностях широко бытовали семейные охранительные обряды, в которых четверговой пряжей — нитью, спряденной в Великий четверг, — обматывали дом. В Приангарье, Казанской, Нижегородской, Орловской, Пензенской губ. по обету или во время кризисных событий обыденные холсты ткали всем женским коллективом общины. На Русском Севере было известно изготовление пелены. В Вологодской губ., например, ее делали по обету на девятую пятницу: женщины со всего селения вместе теребили лен, пряли нить, ткали пелену, мыли и белили ее, после чего пели и плясали. Пелену, как и другие ритуальные предметы подобного рода, приносили в церковь.

В рамках семьи на женщине лежала ответственность за благополучие в доме и хозяйстве, за здоровье всех домочад-

цев. В Крещение, Чистый четверг и другие значимые дни календаря хозяйка совершала очистительные обряды: окропляла освященной водой все углы в избе и хозяйственных постройках, мелом или углем на всех дверях ставила кресты, затыкала в притолоки и другие подобные места растения, обладающие, по народным представлениям, охранительной силой, объезжала на помеле или кочерге дом и т. д. Каждая женщина с годами овладевала элементарными магическими приемами для лечения детей и взрослой родни, прибегая к ним в случаях, которые не требовали профессионального вмешательства *знахарок*.

В этом же ряду стоит действие, совершаемое женщиной при переезде в новый дом. Типологически оно близко обряду катания по ниве; но в данном случае все манипуляции направлены на благополучие семьи. Так, в Новгородской губ. «хозяйка дома до рассвета (чтобы никто не видал) старается три раза обежать новую избу нагишом с приговором: „Поставлю я около двора железный тын, чтобы через этот тын ни лютый зверь не перескочил, ни гад не переполз, ни лихой человек ногой не переступил, и дедушка-лесной через него не заглядывал". А чтобы был этот „замок" крепок, баба в воротах перекидывается кубарем также до трех раз и тоже с заученным приговорным пожеланием, главный смысл которого выражает одну заветную мысль, чтобы „род и плод в новом доме увеличивались"» (5, с. 29).

Женской задачей была также ритуальная забота о скоте. В этой связи женщиной осуществлялись обходы скотины в день св. Егория, заменяющие или дополняющие действия пастуха, и очистительные обряды в течение всего года. Хозяйка овладевала магическими приемами для того, чтобы самостоятельно отводить *порчу* от своей скотины и обеспечивать обилие молока и приплод. Во все предписанные традицией дни она кормила домашних животных обрядовым печеньем.

Женщина практически полностью отвечала за приготовление ритуальной пищи: как для календарных обрядов, так и для событий жизненного цикла. Показательно, что в свадебном цикле в процессе изготовления *каравая* — важнейшего обрядового атрибута — могли участвовать только опытные женщины, находящиеся в фертильном периоде, то есть способные к деторождению. Коллективно женщины-родственницы обеспечивали все необходимое и для поминальных столов, а также ежегодно готовили так называемые милостыньки — те или иные принятые в местной традиции продукты для раздачи односельчанам, прохожим, нищим на помин души умершего.

Женщины, как правило, не были активны в увеселениях. С появлением детей женщина переставала участвовать в играх, хороводах, беседах. Она скорее выступала в роли зрителя и судьи происходящего на празднике, что не исключало в праздники хождения в гости к родственникам и со-

седям. Лишь в период широкой Масленицы — со среды до субботы — женщины развлекались: катались на санях и донцах, иногда со своими мужьями. Тут же на горке они пели песни.

У замужних женщин были свои, так называемые бабские праздники, которые характеризовались обетами и воздержанием от женских видов работ: прядения, ткачества, огородничества, приготовления пищи. Так, «бабиным днем» называлось рождественское гулянье женщин у повитухи (26 декабря/8 января; см. *«Бабьи каши»).* Бабьими праздниками считались также день Благовещения (25 марта/7 апреля), Фомино воскресенье — второе после Пасхи и вся неделя Жен-мироносиц (см. *Моргосье),* день Рождества Богородицы (8/21 сентября).

Показательны в русской культурной традиции хрононимы, образованные от слова «баба». Самый известный из них — «бабье лето». Чаще всего так называли несколько погожих дней осенью. В этом случае понятие «бабье лето» в крестьянском сознании соотносилось с осенними праздниками, связанными с культом Богородицы (Успение, Рождество Богородицы, Покров), и с сентябрьским новолетием, о чем свидетельствует русская поговорка: «Семен бабье лето наводит». В Тверской губ. и на Северной Двине этот хрононим означал «время, когда женщины убирают лен», на Пинеге — «время уборки хлеба, трав», в некоторых местах — «период работ в огороде, уборка картофеля, прополка капусты», в Костромской губ. — «женское гулянье, связанное с окончанием полевых работ».

Женщина в крестьянской среде имела права на вещи, произведенные ею самой, и продукты, полученные ее трудом. Так, она была полноправной хозяйкой своего свадебного приданого, «льняных» доходов от прядильно-ткацких работ *(кудель,* пряжу, холст, готовые предметы из льняной ткани женщина могла продавать по своему личному усмотрению), а также доходов от молочных продуктов. В Архангельской губ. деньги от продажи масла, молока, яиц, кур составляли личную собственность старшей женщины в семье и назывались «женскими» или «масляными» деньгами. Имущество, принадлежащее женщине, называлось «бабиной».

Традиционно женщина считалась хранительницей домашнего очага. В рамках распределения пространства внутри избы женщине соответствовал бабий угол (печной, кухня) — место около печи (см. *Бабий кут),* а также «долгая», или «бабья», лавка, идущая вдоль боковой стены к красному углу; на ней женщины сидели, когда ели или работали (пряли, шили).

Очевидно, что роль женщины в жизни семьи и общины была чрезвычайно велика. Отсутствие в доме хозяйки могло быть восполнено только другой женщиной. Отсюда народная пословица: «Мужик без бабы пуще малых деток сирота». В Оренбуржье по этому поводу говорили так: «Мужчина без

женщины — никудышный народ. Женщины — они терпеливее». В этой связи показательно, что даже срок траура для вдовца в народной традиции был короче, чем для вдовы.

Вместе с тем в пословицах, затрагивающих противопоставление мужчины и женщины, зачастую подчеркиваются характеристики, которые снижают образ последней: «Курица не птица, баба не человек», «Не петь курице петухом, не быть бабе мужиком», «Собака умнее бабы: на хозяина не лает», «У бабы волос долог, да ум кроток», «У семи баб одна душа», «У бабы не душа, а пар».

Номинация «баба» в рамках семейно-родственных отношений распространялась на бабушку, а в системе социальных ролей — на повитуху, то есть женщину, которая занимается родовспоможением, а по народному выражению — «бабит».

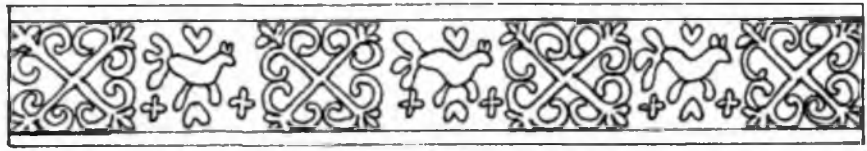
Литература:

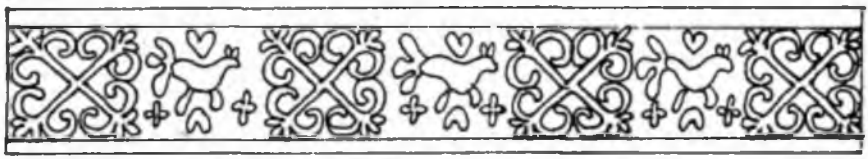
1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М, 1986; 3. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 4. *Костоловский И. В.* Из свадебных и других поверий Ярославской губ. // Этнографическое обозрение. 1911. № 1—2; 5. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 6. Словарь русских говоров Новосибирской обл; 7. Архив РЭМ, 2001, Воронежская обл.

Е. Мадлевская

БАБИЙ КУТ (ПЕЧНОЙ УГОЛ, ШОЛНУША, ШОМЫША, ПЕРЕГОРОДКА, КУХНЯ). Место в русской избе около печи, отделенное от остального пространства дощатой перегородкой или занавеской, табуированное для мужчин и гостей. В бабьем углу женщины занимались приготовлением пищи, мытьем посуды, мелкими постирушками и прочими домашними делами, а также некоторыми знахарскими действиями (гаданием и лечением детей).

Печь тесно связана с символикой и практикой родов. Вплоть до середины XX в. в сельской местности сохранялся обычай рожать в печи, особенно в тех районах, где не строили отдельно стоящих бань. *Роженица* влезала в печь, положив на под соломенную подстилку — постельничек. Ей помогала повитуха, которая принимала ребенка, перерезала и перевязывала льняной ниткой пуповину и обмывала младенца теплой водой. Если ребенок не подавал признаков жизни, тут же, у печи, производились действия, направленные на его оживление. В деревнях Буйского р-на Костромской обл., как и во многих других местах, такие действия совершали еще на памяти ныне живущих стариков, в 1950—1960-е гг.: «Девочка мертвая родилась. Бабушка, тетушка (т. е. пови-





Бабий кут

туха. — *Т. Щ.)* ...полечить ее в печку... колотить и отколотила ее. Девочку-то. Вот ожила девочка-то. Ой, как напугалася-то!» Ребенка слегка похлопывали по ягодицам, чтобы заставить откашляться и задышать. В той же печке повитуха сразу после родов «доделывала» ребенка, придавая нужную форму его тельцу и головке. «Паришь, паришь... [головку], чтобы кругленька была, — рассказывает повитуха из Костромской обл. — Бывает, что настоится головка. А которые кругленьки. Как задержится в проходе. Роды нормальны, так кругленька головка позади». По народным представлениям, от этих действий повитухи зависела *красота* принятых ею детей.

В знахарских обрядах печь символизировала материнское лоно. В ней совершали обряд «перепекания» младенца, который объясняли как его символическое «перерождение». При лечении ребенка от грыжи, собачьей старости (младенческой немочи, слабости, сухотки — детской дистрофии), испуга, полуночницы (бессонницы) его погружали в теплую печь на хлебной лопате или в корыте, завернув в пеленку или хлебное тесто: «Ревит ребенок, беспричинно ревит и ревит. Ну вот. Бабушку попросят, бабушка в печку, выпарит, заговорит грыжу». Погружая малыша в печь, *знахарка* как бы заново повторяла процесс его рождения, стремясь закончить и поправить то, что не удалось при настоящих родах. В Архангельской обл. так лечили от собачьей старости, при этом приговаривали: «Пеку хворость, собачью старость», а кто-нибудь отвечал: «Пеки, пеки, чтобы век не была». В Вельском р-не, на юге Архангельской обл., подобным образом *новорожденного* старались предохранить от испуга, то есть детских страхов, и разнообразных последствий его (бессонницы, крика, немоты, заикания, а иногда даже слабоумия и смерти). Для этого ребенка трижды сажали в печь сразу после рождения: «Печь не боится ни жару, ни пару, так и мой ребеночек не боится ни шуму, ни гаму».

В печном углу проводили и обряды, направленные на сохранение семьи. В Архангельской обл. женщина наговаривала в печную трубу магические слова, чтобы вернуть ушедшего на заработки и надолго пропавшего *мужа*. Рано утром растопив печь, она говорила: «Дым дымовой, верни хозяина домой!» — веря, что эти слова полетят к ее мужу с первым дымом. Тот же способ использовался и для возвращения потерявшихся домашних животных. Если корова не пришла с пастбища домой, хозяйка трижды приговаривала в трубу: «Дым дымовой, пошли коровушку (имя) домой».

В народных верованиях и фольклоре печь — постоянный символ материнства, ее называют «матенка», «матушка», «мать родная». В пословицах горящая печка сравнивается с беременной женщиной: «Женщина без живота — что печка без огня». На Украине о счастливом человеке говорили, что он «в печурце родився» (что могло быть не только

метафорой), а в Белоруссии подшучивали над стариками, родившими ребенка: «И в старой печи огонь хорошо горицъ» (1, с. 179, 180). Печь, по поверьям, незримо связана с благополучием семьи, в первую очередь — с рождением и судьбой детей. По белорусским поверьям, если в момент рождения ребенка в печи гаснет огонь, то новорожденный будет злодеем или *разбойником.* Известны также поверья о том, что у хозяйки, которая опрятно держит печной шесток, дети не будут возгрявы (т. е. грязны и сопливы), а если под вечер отдать в другой дом хлебную лопату или жар из печи, то ребенок будет страдать бессонницей.

В обрядах выпечка хлеба или приготовление пищи в печи соотносится с вынашиванием и рождением детей. Сажая пироги или хлебы в печь, вологодские женщины говорили: «Матушка печка, укрась своих детушек», а вятские: «Печка-матка, пеки, не сожги, моих детушек накорми». В некоторых местах на Русском Севере женщина, посадив хлебы в печь, подымала подол, словно имитируя высокий живот беременной, и говорила: «Подымайся выше!» — чтобы так же высоко поднялся и хлеб. Пока хлеб в печи, женщины соблюдали ряд запретов: не садились на печь, не мели избы, не разрешалось, чтобы под печью в это время лежал веник, а то «хлебы испортятся». Запрет держать веник под печью явно соотносится с традиционным запретом спать с мужем во время беременности, если учесть, что веник в традиционных представлениях — мужской символ, который соотносится с печью как символом женским. «В подпечье и помело — большак», — гласит пословица. Процесс выпечки хлеба служил поводом для гаданий о будущем семьи: если верх хлебов наклоняется внутрь печи — к прибыли, наружу — к убытку; если стряпня поломается (т. е. хлеб выйдет неудачным, не поднимется) — к несчастью, гибели кого-то из детей.

Хлеб в ритуалах мог служить символом не только ребенка, но и материнского лона. Широко распространенным способом обрядового «перерождения» ребенка было протаскивание его в хлебный калач. «У меня девочка родилась, а муж ушел в армию, — вспоминает жительница Архангельской обл. — Является прохожий человек и говорит: — Почему у вас девочка такая плохая (т. е. худенькая. — *Т. Щ)?* — Какой корм, такая и девочка. — Нет, у нее собачья старость... Испеки калач такой большой, продерни ее через калач этот в пеленке. А потом отдай этот калач собаке: — Ешь, собака, и это забери». Эта запись сделана на р. Ваге, но аналогичные обряды фиксируются также на р. Кокшенге и в других районах Архангельской и Вологодской обл. На Русском Севере и в Поволжье ребенка при «перепекании» в печи заворачивали в хлебное тесто.

Б. к., расположенный за печью, воспринимался как женское место, где были сосредоточены женские хозяйственные принадлежности: полки с разнообразной посудой (горш-

ками, мисками), квашня с поднимавшейся хлебной опарой, ушаты с постирушкой, ведра и пр. Все эти вещи имели, кроме прямого практического, также символическое, ритуально-магическое значение, которое было связано в основном с тематикой родов и материнства.

Необходимый предмет в Б. к. квашня (дежа) — атрибут хозяйки дома, *большухи*, символизировавший ее обязанность и право печь хлеб для всей семьи. В обрядах квашня, как и печь, обозначала материнское рождающее лоно. В Череповецком у. Новгородской губ. при трудных родах звали сельского старосту и просили пролезть через обруч от квашни, поясняя, что так же младенец пройдет через материнское лоно. О разрешившейся от бремени женщине говорили как о рассыпавшейся квашне — «обручи спали». В некоторых деревнях Архангельской обл. в квашне проводили обряд «перерождения» маленьких детей при лечении от испуга и *порчи*. Ребенка на полчаса сажали в квашню на тесто и прикрывали крышкой. Если малыш долго не начинал говорить, его сажали под квашню: «Как мои хлебы кисли, так и ты, мое дитятко, кисни (т. е. полней. — *Т. Щ.);* как мои хлебы всходили, так и ты ходи; как я, мое дитятко, говорю, так и ты говори». С той же целью его накрывали корытом, при этом мать еще и садилась на него сверху, прямо имитируя роды. В загадках замешивание теста в квашне изображается как *зачатье,* а набухание теста — как *беременность*. В Полесье для квашни устраивали «праздник» или «выходной» под Крещенье, в Чистый четверг или день Введения Богородицы во храм. Тогда квашню мыли, чистили, украшали красным поясом и держали свободной. По поверьям, если в этот день замесить в ней тесто, то квашня будто бы стонет, кряхтит и жалуется, что «ей тяжко» (ср. обычный эвфемизм беременности — «тяжела», а не носящую беременность женщину называли «праздной»). Поднимающееся в квашне тесто прочно ассоциируется с ростом плода в материнском чреве, поэтому, по полесским представлениям, тесто хорошо поднимается только в «женской» квашне — деже (ее опознавали по четному количеству клепок), а в дежуне (т. е. мужской квашне) будто бы никогда не поднимется. Квашня, как и печь, в народных верованиях связана с материнскими функциями женщины. По поверьям заонежан, если ссыпать в квашню муку, оставшуюся на столе, то детей будет много. Эту муку добавляли в пойло скотине — для плодовитости. По полесским верованиям, следует помешать тесто в деже, чтобы дети мешались, а последний ребенок в семье, по замечанию этнографа С. М. Толстой, назывался у восточных славян так же, как последний хлебец из остатков теста: поскребыш, выскребок.

Женская символика вещей Б. к.: ступы, горшка, котла и др. — хорошо просматривается в пословицах: «Баба что горшок: что ни влей — все кипит», «Бабье сердце что котел кипит», «Лукавой бабы в ступе не утолчешь». Та же симво-

лика и в загадках о горшке, корыте, бадье, корзине: «Баба у колодца елозила — да хвост приморозила (Бадья)»; «Висит баба на грядках, вся в заплатках. Заплата на заплате, а дырье не зашито (Корзина)». (См. *Гончар.)*

Литература:

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1. М., 1865; 2. Даль *В. И.* Пословицы русского народа: В 3 т. М„ 1993; 3. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб, 1993; 4. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 5. *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990; 6. *Топорков А. Л.* Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб, 1992; 7. *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999.

Т. Щепанская

БАБИЙ НАРЯД (БАБЬЯ НАРЯДА, ОБРЯДА. СПРАВА). Костюм замужней женщины.

Основной одеждой замужних крестьянок вплоть до 1880-х гг. был костюм традиционного типа. Он бытовал, наряду с европейской одеждой, и позднее в некоторых селах южной России и Алтая, что фиксировалось еще в 1930-е гг. Костюм русских женщин не был единым на территории России.

В северных и центральных губерниях Европейской России, на Волге и в Сибири традиционный костюм состоял из рубахи, сарафана, а также различного рода короткой нагрудной одежды с рукавами: шугая, нарукавника, нагрудника; или без рукавов: душегреи, епанечки. Головным убором по праздничным дням служил кокошник, разнообразный по форме и характеру украшений, а по будням повойник — мягкая шапочка, надевавшаяся обычно с платком.

В большинстве сел южных губерний Европейской России женский костюм включал в себя рубаху, понёву — поясную одежду из шерстяной темно-синей ткани в клетку, пояс, передник с рукавами или без рукавов, длинную нагрудную одежду с рукавами или без них (шушун, шушпан, кодман), сороку — головной убор на твердой основе, состоявший из нескольких не скрепленных друг с другом частей, которые надевали на голову по отдельности.

В некоторых селах южной России, где укрепились потомки служилых людей, защищавших в XVI—XVII вв. границы Российского государства, женщины надевали поверх рубахи полосатую юбку (андарак), жилетку-корсетку, широ-

кий пояс и высокий, пристегивавшийся на пуговицах воротник. Головным убором был кокошник.

Казачки из станиц Дона и частично Терека носили кубелёк (кубилёк) — платье, сшитое в талию и надевавшееся поверх рубахи с широкими рукавами. Костюм дополняли длинные штаны и вязаный колпак.

Эти четыре комплекса представляли собой утвержденный традицией стандарт, которого женщины обязаны были придерживаться. Однако в рамках каждого имелось множество вариантов, наличие которых было обусловлено огромными пространствами России, а потому различными природными условиями и, следовательно, разными историческими судьбами населения. Локальное своеобразие проявлялось в деталях костюма, их количестве, в манере ношения, цветовой гамме и орнаментации.

Традиционный костюм обладал рядом признаков, которые напрямую указывали на статус замужней женщины. Прежде всего — головной убор, который, в отличие от венца или повязки *девушки,* полностью закрывал заплетенные в две *косы* волосы. Косы плелись на висках, а затем их либо укладывали надо лбом, либо закручивали сзади узлом. По русским поверьям, женщина с непокрытой головой являлась носительницей зла. Ее открытые волосы могли принести вред людям, хозяйству и урожаю, неблагоприятно повлиять на результаты охоты или рыбной ловли. В русском быту было известно три типа женских головных уборов: кокошник, сорока, повойник. Широкое распространение также имели квадратные платки, которые надевались поверх головных уборов.

Кроме того, символом замужества была понёва, входившая в состав южно-русского костюма. Во многих селах выражение «она надела понёву» означало замужество. Более того, девушка согласие на *брак* часто объявляла в ходе специального обряда, главным атрибутом которого была понёва. На следующий день после *сватовства мать* невесты предлагала своей дочке прыгнуть с лавки в понёву, которую держала в руках. «Вскаци, дитятко, вскаци милое», — говорила она дочери. Дочь отвечала: «Хацу — вскацу, хацу — не вскацу». После прыжка «в вечный хомут — бабью понёву» вопрос о согласии девушки на брак пересмотру не подлежал.

Понёва шилась из трех полотнищ темно-синей или черной, реже красной, шерстяной ткани в крупную клетку. Она надевалась на *невесту* всегда перед венцом, в отличие от бабьего головного убора, который полагалось надевать сразу же после венца или после *брачной ночи.* Во многих деревнях надевание понёвы представляло ритуальное действие. Младший брат невесты с головой накрывал свою сестру понёвой. При этом она причитала: «Братец, мой милый не надевай-ко на меня сухотушку-заботушку, не скидай с меня девичью красоту» — и старалась ее скинуть. В деревнях,

где имел место этот обряд, невеста стояла под венцом уже в понёве.

Замужняя женщина за свою жизнь носила несколько вариантов традиционного костюма. Молодая баба, находившаяся в браке сравнительно короткий срок, имевшая одного, максимум двух детей, в праздничный день должна была выглядеть очень нарядно. Ее костюм включал до двадцати различных предметов яркого цвета, богато орнаментированных вышивкой, тканым узором, лентами, блестками, позументом, кружевом, красивыми пуговицами, а также дополнялся большим количеством украшений. С течением времени количество предметов в костюме сокращалось, кокошник и сороку в праздничные дни заменял повойник, цвет одежды становился более темным, постепенно снимались украшения. Костюм женщины, перешедшей в статус *старухи,* включал в себя два-три предмета одежды и был, как правило, темного цвета.

В последней трети XIX в. молодые женщины особенно в больших торговых селах, ремесленных пригородных слободах стали отдавать предпочтение костюму европейского образца, который казался им более красивым и модным.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; *2. Гаген-Торн Н И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5—6; 3. *Зеленин А. К.* Обрядовые празднества совершеннолетия девиц у русских // Живая старина. 1911. Вып. 2; 4. *Лебедева Н. И.* Народный быт в верховьях Оки и верховьях Десны. М., 1926; 5. *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев, белорусов в XIX — начале XX века // Восточно-славянский этнографический сборник. М., 1956; 6. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; 7. *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье: История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX—XX вв.) М., 1988.

И. Шангина

БАБНЯК (БАБИНА, БАБЕНБ, БАБЬЁ). Собирательное название женской половозрастной группы, а также сообщества взрослых женщин как относительно замкнутой части традиционного общества. Полноправными участницами его были женщины, обладающие статусом *бабы,* то есть замужние и имеющие детей; вдовы и бездетные женщины считались менее влиятельными, а незамужние (*девушки* и *вековухи)* полностью из него исключались. В бабье сообщество входили все женщины одной деревни либо части селения: одного конца, улицы, квартала; иногда они группировались по родственному, земляческому (вышедшие замуж из одной и той же деревни) или соседскому признаку.

Приобщение к бабьему сообществу молодых женщин сопровождалось целым рядом ритуальных действий. Особое место среди этих посвятительных обрядов занимали *гулянья* и угощения, устраиваемые молодой. В Пермской губ. молодая собирала на угощение в своем доме, приглашая замужних женщин. В конце застолья подавался пирог с морковью — «выгонщик», после чего женщины выходили из-за стола, набрасывались на хозяйку, валили на лавку, задирали подол, хлестали веником, затем срывали с себя головные уборы и уходили. Подобные угощения нередко были приурочены к неделе Жен-мироносиц, когда устраивались и коллективные женские пиры-ссыпчины. В Архангельской губ., на р. Мезень, *молодуха* затевала угощение в день, когда в первый раз выходила с другими женщинами на работу в поле.

Окончательно молодая женщина приобретала статус бабы и полноправного члена бабьего сообщества примерно через год после свадьбы, после рождения первого ребенка, до этого пребывая в промежуточном статусе молодухи (см. *Молодожены).* В число послеродовых обрядов входили «наведы» или «провидки» — посещения *роженицы* женщинами, имевшие характер ее символического приобщения к женскому сообществу. На второй-третий день после родов соседки, родственницы, знакомые и посторонние женщины посещали роженицу с подарками «на зубок». Как правило, приносили угощение (пироги, борщ), иногда вещи, предназначенные ей или ребенку. По обычаю, навестить роженицу после родов с подарками и благопожеланиями должны были все знающие ее женщины, имеющие детей.

Роды играли роль посвятительного испытания молодой женщины перед ее принятием в сообщество матерей. Это было испытание ее терпения, способности переносить боль (до сих пор сохранился неявно выраженный запрет кричать или по-иному проявлять страдание во время родов), но главным образом — ее способности к деторождению. Характерно, что, посещая роженицу, женщины оценивали внешний вид (рост, упитанность, цвет кожи, форму головы), а также голос и степень подвижности новорожденного, стараясь по этим и другим признакам угадать его будущую судьбу: «Громко кричит — полководец будет!»; «Слишком полный и рыхлый — не жилец!» Предсказание счастливой судьбы младенцу было возможностью выразить доброжелательное отношение женского общества к его матери, и наоборот, плохое предсказание означало выражение скрытого недовольства в ее адрес. Фактически эти предсказания-пожелания были формой, в которой женское сообщество высказывало свое отношение к роженице, то есть косвенно обозначало ее статус и репутацию.

Физические недостатки, а тем более уродство ребенка считали следствием вины *матери, материнского греха,* нарушения ею одного из запретов, которые полагалось соблюдать во время *беременности.* Например, по поверьям, ребе-

нок мог родиться злобным, слабоумным, немым, слепым, косоглазым, с «волчьей пастью» или «заячьей губой», если женщина во время беременности ругалась и ссорилась с кем-то или просто на кого-нибудь злилась, пила вино или не смогла сдержать свой испуг: сильно испугалась собаки, покойника, пожара. Результатом испуга матери считались родимые пятна у ребенка. Поэтому любое физическое отклонение у *новорожденного* становилось поводом для выяснения женщинами, какой запрет, правило поведения во время беременности нарушила его мать. Это могло означать, что она недостаточно освоила нормы женского сообщества. К физическим недостаткам относилось не только ярко выраженное уродство, но и мелкие отклонения от местной нормы: «слишком умный» взгляд (говорили, что такой ребенок «не жилец»), слишком длинные волосы, бледный или синюшный оттенок кожи, резкие или, наоборот, слабо выраженные движения и пр. Полноправный статус в бабьем сообществе приобретала женщина, родившая ребенка, полностью соответствующего по своим психофизическим характеристикам местной норме или, во всяком случае, признанного таковым женщинами во время послеродовых посещений. Наибольшее значение для приобщения женщины к бабьему сообществу и формирования ее статуса имели первые роды; однако и после каждых следующих родов, навещая роженицу, Б. тем самым заново подтверждал ее женский статус и репутацию. Наведы играли важную роль и как средство консолидации женского сообщества вокруг главной его ценности и главного символа — материнства.

Средствами консолидации женского сообщества были также совместные работы и праздничные застолья. Наиболее известные женские пиры — *братчина,* ссыпчина (ссыпка), приуроченные обычно к неделе Жен-мироносиц. Основным угощением подавали кашу из недозревшей ржи, в изобилии выставляли хмельные напитки, в том числе пиво, сваренное в Пасху. Женщины во время этих празднеств сбрасывали обязательные для них в обычное время головные уборы и плясали простоволосыми. Женские эротические пляски, песни и шутки, по мнению исследователей, призваны были стимулировать плодородие засеянной («беременной») земли. По данным из Нижегородской, Костромской, Московской, Курской, Калужской, Орловской губ., женские ссыпчины или братчины разделялись по возрастам, в каждой группе в среднем насчитывалось до десяти человек. В небольших селениях вместе собирались все женщины, независимо от возраста. Девушки на ссыпчины обычно не допускались.

Важной функцией женского сообщества была взаимопомощь, выражавшаяся в обмене как трудовыми, так и материальными ресурсами. В деревнях практиковались женские помочи (толоки) для коллективного осуществления

тяжелых работ, чаще всего на их завершающем этапе. Наиболее известны среди женских помочей: дожинки (завершение жатвы), помощь в обработке льна и конопли, супрядки (помощь в прядении), избомытье (уборка избы перед праздником), *капустки* (рубка капусты для квашения), *навозница* (вывоз навоза на паровые поля). Роль взрослых женщин ярче всего выражена в дожинках и обработке льна, которая в Новгородской губ. так и называлась «бабьи помочи». Капустки и навозницы в одних местах были женским, в других молодежным (с участием девушек и парней) видом коллективных работ. Общим для всех видов взаимопомощи было праздничное настроение, коллективное угощение и зачастую ритуальное оформление наиболее тяжелых работ, приобретавших характер игрового состязания. Нередко все происходило втайне от мужчин, в особой таинственной и эротически-взвинченной атмосфере, допускавшей вольные разговоры, например откровенное обсуждение «мужских достоинств» потенциальных женихов для дочерей.

Самым распространенным видом женских помочей были дожинки, когда женщины собирались вместе для завершения жатвы поочередно на чьем-либо поле. В дожинках могли участвовать и девицы, но их поведение отличалось пассивностью: они почти все время молчали и во всем должны были слушать взрослых женщин, которым принадлежала главная роль. Последние не только обучали молодежь трудовым приемам, но и много шутили, пели, совершали обряды, призванные обеспечить плодородие полю, а себе здоровье и легкие роды. Самыми известными элементами этих обрядов были: «завивание бороды», изготовление последнего снопа, катание по полю. В ряде мест все празднество дожинок называлось «бородное угощение» или «борода». «Бородой» называли сооружение в виде арочки (колосья пригибали к земле) или пучка из последних оставленных в поле несжатыми колосьев, иногда им придавали антропоморфную форму, надевая шапочку («клобучек»). По сведениям XIX в., эти колосья оставляли на «бородку» Илье, Николаю или Егорию. Закончив жатву, женщины втыкали серпы в последний снопик или протаскивали их под «бородкой» (арочкой из колосьев). Последнее действие называлось «женитьбой серпа». В этом ритуале серп символизирует мужское, а «бородка» женское репродуктивное начало («бородкой» иносказательно называли лобковые волосы у женщин). Затем женщины со стонами и оханьями катались по полю, чтобы «силушку» вернуть себе и полю. Исследователи видят в этих действиях имитацию родов: жатва воспринималась как роды *матери-земли,* оплодотворенной во время сева и выносившей плоды в течение лета. С другой стороны, на период жатвы часто приходились реальные роды у женщин, особенно первые роды у молодух (после зимних свадеб). Тяжелая работа ускоряла разрешение от бремени.

Не случайно до сих пор в деревнях говорят, что раньше «в поле рожали», прямо во время жатвы, а молодуху, родившую первенца-мальчика, называли «ржаницей», как и сжатое поле. Символическое сближение жатвы и родов заметно и в гаданиях беременных женщин: если из-под оставленного на поле снопа выползет паучок, то родится мальчик, если «козявка» — то девочка.

После окончания дожинок все участницы собирались в доме хозяйки сжатой полосы, выставлявшей для них обильное (иногда до пятнадцати перемен) угощение, перемежавшееся гуляньями женщин по улице, катанием на лошадях, плясками и пением. Главное место на столе занимала каша и ее разновидности (например, саломата), бывшая главным ритуальным угощением также на родинах и ежегодных праздниках повитух и рожениц — *«бабьих кашах»,* а кроме того, на второй день после Рождества. На Севере женщины угощались шаньгами в два этапа, между которыми выходили гулять на улицу.

Осенью устраивали бабьи помочи, чтобы мять лен; участницы приходили со своими мялками. Мялки устанавливали в круг, и работа шла всю ночь до рассвета при свечах или лампе, сопровождаемая пением и плясками. Каждая при этом должна была успеть измять сотню, то есть сто снопов льна, что служило основанием для оценки не только ее трудового участия, но в целом здоровья и силы. Особенно придирчиво во время коллективных работ бабы оценивали работу молодых женщин, так что эти виды взаимопомощи приобретали еще и смысл одного из посвятительных испытаний. На следующий день хозяева угощали участниц. Помочи поочередно, дом за домом, охватывали порой всю деревню.

Осенью происходили и капустки (собрания женщин, девиц и молодиц для рубки капусты. В конце XIX столетия, однако, в них участвовали главным образом девушки, приглашая для развлечения парней. С осени до Рождества устраивались супрядки, что в данном случае понималось как помощь отдельным семьям, имевшим недостаток в женской рабочей силе. Нуждающаяся в помощи баба раздавала по деревне сырье (лен, коноплю, шерсть), из которого женщины, взявшие его, изготавливали пряжу или нитки. Некоторое время спустя хозяйка объявляла день супрядок, в который женщины собирались в ее доме, отдавали готовую работу, после чего следовало угощение. В ряде мест, например в Костромской губ., супрядки устраивали поочередно у разных хозяев и обычно подразделялись на «девичьи» («большие» и «малые» для девочек-подростков) и «женские» (только для замужних женщин).

Женские помочи проводили обычно в отсутствие и по возможности скрытно от мужчин. Исключение делалось иногда для хозяев, собравших помочь, либо для мужей и тех родственников участниц, которые исполняли функции воз-

чиков или грузчиков. Во время угощений на супрядках, как и на дожинках, присутствовавшие женщины вели себя весьма свободно. Женщина могла привести с собой *мужа,* который имел, однако, подчиненный статус «захребетника», получая угощение от *жены* и не имея права голоса. Если жена не хотела пить, она отдавала водку или пиво мужу. Остальные женщины не делали скидку на его присутствие, не сдерживая себя в выражениях и поведении.

Бабье сообщество, осуществляя социальную функцию — взаимопомощь, вместе с тем формировало общественное мнение и выполняло социальные санкции — преимущественно в женской среде, а в ряде случаев и за ее пределами. Важной социальной функцией женского сообщества был контроль за поведением не только своих членов, но и других односельчан, главным образом в брачно-репродуктивной сфере. Один из рычагов такого контроля — обвинение в колдовстве, которое выдвигалось, как правило, в ситуации длительного, часто скрытно протекающего, но тягостного для коллектива конфликта (см. *Колдун).* Обвинению предшествовали разговоры среди женщин, в которых высказывались подозрения в адрес одного из виновников конфликта. Как правило, в колдовстве подозревали *стариков* и *старух,* одиноких мужчин и женщин, старых девиц, чужаков, бездетных — то есть тех, кто не принадлежал к бабьему сообществу. Наиболее часто встречавшаяся ситуация — невестка обвиняла свекровь или свекра. Значительно реже обвинение относилось к соседкам, причем в этом случае оно носило нередко перекрестный (взаимный) характер. Признание одной из соседок колдуньей зависело от того, на чью сторону встанет общественное мнение (основная часть бабьего сообщества). После того как мнение сформировалось и один из участников ссоры определен *колдуном,* следовали санкции. Чаще всего — изоляция: одинокой бабушке, уже не способной держать корову, женщины переставали носить молоко, как делали до этого; с «колдуньей» не здоровались, избегали разговаривать с ней, ничего не давали из дому (даже когда она просила такую мелочь, как соль или спички), не приглашали в праздники и т. д. Отмечены и случаи физической расправы: еще в конце XIX в. сельских «ведьм» или «колдунов» публично секли. Во время эпидемии были зарегистрированы единичные случаи сожжения живьем в срубе старухи, признанной «ведьмой», и попытки заколоть вилами старика, подозреваемого в колдовстве. Инициатива в подобных случаях, как правило, исходила от бабьего сообщества.

Бабье сообщество участвовало в социальном надзоре за внутрисемейным насилием (см. *Плеть).* Если муж избивал жену, она с детьми могла найти убежище у одной из соседок, правда это было связано со значительным падением статуса ее семьи, но давало физическую защиту. Обычно соседка посылала своего мужа утихомирить разбушевавше-

гося соседа. В дальнейшем такое поведение буяна становилось предметом обсуждения среди женщин, после чего, если он не прекращал избиения жены, мужья соседок собирались специально, чтобы с ним «поговорить» (что предполагало применение мер физического воздействия). Инициатива таких «разговоров» опять-таки исходила от женского сообщества.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Т. Щепанская

БАБЬИ ЗАПУГИ. Распространенный в женской среде обычай пугать, используемый как способ социальной манипуляции и регуляции поведения. Как правило, пугали детей, молодежь, но также молодых женщин, особенно в период первой *беременности*.

Во время беременности женщину пугали тем, что с ее ребенком может произойти несчастье, если она не будет выполнять некоторых предписаний: не пинать кошку, собаку — а то ребенок родится волосатым, не смотреть на пожар — у ребенка будет пятно, как обожженное, не смотреть на покойника — ребенок может умереть. Таким образом, страх за здоровье и благополучие будущего ребенка использовался женским сообществом как мотивировка и подкрепление ряда обычаев-запретов. Среди них: запрет работать в праздники, жить с *мужем* и украшать себя во время беременности, проявлять агрессию, присутствовать без специальных предосторожностей на *похоронах* и некоторых других обрядах или просто в общественных местах.

Еще чаще запуги применялись по отношению к детям. Запугивания были главным средством отлучения ребенка от груди, что происходило в возрасте приблизительно полутора-двух лет. С этой целью *мать* намазывала грудь сажей (символика огня, ср. с символикой пожара, которым пугали беременных). При этом малыша пугали букой: «Титю у мамы бука съела; вон, какая страшная стала! Смотри не тронь, а то тебя съест!» Бука как мифологическое существо фигурировала исключительно в женских запугах и колыбельных песнях; само название «бука» связывают с символикой золы, которой обрабатывали — бучили — льняное полотно. В Псковской и Ленинградской обл., чтобы отучить малыша от груди, мать подкладывала за пазуху щетку, мохнатую варежку или кусок меха: «Варежку приложишь или чо-нибудь такое в шерсти, мохнатое: он [ребенок] увидит, испугается. Скажешь: — Собака злая там! — испугается,

больше не подойдет». Заметим, что в Б. з. страх находит символическое выражение в образах огня (или его атрибутов: золы, угля, сажи) и животных.

Аналогичные образы страха использовались и в других ситуациях, например чтобы подкрепить запрет для детей ходить в определенные места. «Не ходи на речку: там русалка», — говорили матери ребятишкам. «Не ходи к кузнице — там Баба Яга железная, съест тебя!» Летом не пускали детей в поля, где зрела рожь, пугая *русалкой* или полудницей — страшного вида лохматой и оборванной женщиной, которая будто бы бродила во ржи в самое жаркое полуденное время. Такие запуги иногда сопровождались инсценировкой: кто-нибудь из взрослых наряжался «русалкой» и шел в поля, стуча в сковороду; одно из наиболее общих мест этих действий — обмазывание сажей, то есть опять использовалась символика огня.

Б. з. следует рассматривать как одно из средств социальной регуляции поведения детей и молодых женщин со стороны бабьего сообщества (см. *Бабняк).* Менее действенными они были по отношению к мужчинам. В Псковской и Новгородской обл. записаны рассказы о русалках и другой нечистой силе (лешачихе), которыми женщины путали своих мужей, чтобы те не ходили пьяными, особенно ночью. Рассказывали, будто возле дороги между деревнями жила русалка (лешачиха и т. п.), которая ночью заманивала пьяных мужиков, приглашая их к себе на печку, те, раздевшись, засыпали, а утром их находили замерзшими на придорожном камне. Подобные истории в устах женщин, адресованные мужьям, можно рассматривать как попытку социальной манипуляции с использованием традиционного для женской среды средства — запугов. Мужская часть общества, однако, стремилась дистанцироваться от подобных воздействий, объявляя «бабьи запуги» несерьезным проявлением женских страхов и заблуждений.

Литература:

1. *Дивильковский.* Уход и воспитание детей у народа (Первое детство) // Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914. № 18; 2. *Щепанская Т. Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М, 2001.

Т. Щепанская

«БАБЬИ КАШИ». Праздник повивальных бабок и рожениц. Его справляли 26 декабря/8 января. «Б. к.» приходились на празднование церковью Собора Пресвятой Богородицы, установленное в память о бегстве святого семейства в Египет. Соответственно этот праздник в народном сознании связывался с образом Богоматери-роженицы. В церквах в этот

день совершались службы иконе Богоматери, называемой «Помощь в родах».

Например, в Сургутском крае женщины, родившие детей в текущем году, и *повивальные бабки* собирались в церкви и служили молебен перед иконой «Блаженное Чрево», имеющей в народе также название «Чрева-Рождения». После молебна *роженицы* приглашали повитух к себе в гости, одаривали деньгами и угощали специально приготовленной в этот день кашей. Это ритуальное блюдо и дало название празднику «Б. к.». В Курской губ. вечером в этот день к повитухе приходили в гости родители принятых ею детей. В подарок повивальной бабке приносили деньги, водку, пироги или блины и другую еду, которая использовалась для совместной трапезы хозяйки и всех пришедших к ней. Подобные празднования, затягивающиеся иногда до утра, отмечались у русских повсеместно.

Одаривание и трапезы в этот день носили общественный характер: они являлись актом благодарности повитухам от крестьянской общины за всех принятых ими детей. Уважительное отношение к повивальным бабкам, выражаемое, в частности, в день «Б. к.», обусловливалось традиционными представлениями о том, что между повитухами и принятыми ими детьми на всю жизнь устанавливаются духовно-родственные отношения. На протяжении многих лет повивальная бабка несла ответственность за судьбу повитого ее ребенка. Ей всегда отводилась почетная роль в обрядах, относящихся к важнейшим событиям в жизни этого ребенка: во время крестин, свадьбы, проводов в армию (у мальчиков) и пр.

Литература:

1. *Листова Т, А.* Родинный обряд, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (2-я пол. XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.

Е. Мадлевская

БАНЯ НЕВЕСТЫ. Обрядовое действие досвадебного этапа свадьбы.

Ритуал посещения бани относился к циклу обрядов, связанных с приготовлением *невесты* к *браку,* и являлся его кульминационным пунктом. Баня устраивалась накануне дня *венчания.* Ее топили *девушки* обычно рано утром, при этом дрова брали со двора *жениха,* воду приносили из трех колодцев, мыло и веник дарил жених. Все свои действия девушки сопровождали пением специальных свадебных песен:

Ты топись-ко, топись, баенка,
Да разгорися, нова каменка,
Да разгоритесь, сыры дрова,
Да что сыры дрова березовые!
Мы носили серы камешки,
Что со трех полёв со чистых.
Мы носили стулену воду,

Баня невесты

Что со трех ключей кипучих.
Мы ломали шелков веничек,
Что со трех берез кудряых.

После того как баня вытоплена, девушки отправлялись в дом невесты, которая уже сидела, ожидая их, в переднем углу избы. Прежде чем пригласить невесту в баню, подружки в специальной песне советовали ей одуматься, не слушать речей жениха, отказаться от замужества:

Полно слушать тебе
Михайловых гуслей,
Михайловы гусли омманчивы,
Омманчивыя, переманчивыя,
Переманят тебя на чужу сторону,
Ко чужому отцу матери,
Ко чужому роду-племени,
Заставят тебя перед батюшкой стоять,
Заставят в ноги кланятца.

Затем подруги обращались к отцу девушки с просьбой дать дочери благословение:

Ты родимый мой батюшка!
Приступи ко мне горькой, горемычной,
Благослови-ко меня, горькую, горемычную,
Что впервые, во последние,
Как твое то благословение
Изо дна моря повынесет.

После того как благословение получено, подруги накидывали на невесту платок, закрывавший ей лицо, и звали ее в баню «по мосткам да по калиновым со кумушкамии да со подруженками». Обычай требовал, чтобы невеста отказывалась идти в баню. Девушки должны были, взяв ее под руки, насильно вывести из дома. В песнях, исполнявшихся в этот момент ритуала, девушка утверждала, что она уходит навсегда из родного дома:

Растопися, баинька,
Раскалися, каменка,
Ты расплацься, Настеюшка,
Перед ронным батюшкой,
Перед родительницей матунькой,
Перед братцем своим, соколом,
Перед сестрицей своей касатушкой:
Родитель мой, батюшко,
Красно солнушко, матунька,
Поддержите меня, молодешеньку,
Не сдавайте на чужу сторонушку,
Чужому неронному батюшке,
К чужой неронной матушке...

Шествие невесты и девушек в баню возглавлял *дружка,* который размахивал кнутом, читал заклинания, отпугивающие нечистую силу, готовую испортить невесту, кроме того, он обсыпал ее зерном, чтобы была плодовита в браке.

В бане подружки парили невесту подаренным женихом веником из березы с добавлением веток плодовых деревьев, мыли ее мылом жениха, поддавали жару пивом или квасом. В некоторых селах начинал парить невесту вежливец *(колдун)* или дружка и только через некоторое время его заменяли девушки. Все действия девушек сопровождались песнями, в которых говорилось, что *«девичья красота»* улетает от невесты «белым лебедем» и что водой смывается *«красота»:*

Не спасибо тебе, баня парушка,
Не намыла, не напарила
Только смыла, только спарила
Ты мою да девью красоту,
Красоту да украшеньицу.

Некоторые песни девушек носили явно выраженный эротический характер:

Парила, напарила
Чоботом ударила,
После пару, после жару
Женишок тебя наярит.

Баня заканчивалась угощением, во время которого девушки ели специально приготовленные пироги, курник, пили пиво. Затем все отправлялись в дом невесты, где она, причитая, благодарила родителей за то, что они ее вырастили, а девушек — «за баньку да за парушу»:

Спасибо, моя большая боярынька,
Спасибо, сестрицы подруженьки,
Мои гордые боярышни,
Что вытопили баиньку зноенушко,
Нагрели воду тепленюшко,
Отмыли от мово сердца
Злу круцину тоску.

Баня невесты рассматривается большинством исследователей как очистительный обряд. Принято считать, что в его основе лежат древние представлениями о необходимости для человека водных омовений во время его перехода из одного состояния в другое. Можно считать явлениями одного порядка омовение невесты, совершающей переход из одной возрастной категории в другую, и *новорожденного,* приходящего, по поверью, из «иного» мира, а также обмывание *покойника,* уходящего из нашего мира. В то же время ритуальное посещение невестой бани может быть объяснено и с точки зрения православного вероучения. Христианская религия требует от верующего человека физического очищения перед принятием всех таинств, в том числе и таинства брака.

К тому же банный ритуал, по мнению некоторых ученых, имел и другую, более сложную мифологическую основу. Известный этнограф Е. Г. Кагаров, например, считал, что

посещение невестой бани — пережиток древнего ритуала бракосочетания невесты с духом бани — банником. По его мнению, невеста, совершая обряд, отдавала баннику *девственность,* получая взамен плодовитость. Идея потери девственности — «девичьей красы, девичьего украшеньица» — является главной в банных песнях девушек: «Мылася, да перепарилася, / Потеряла из косы да алу ленточку, / Да примыла бабью красу». Она звучит в непристойных остротах парней, кружащихся около бани во время обряда, в обычае призывать колдуна раздевать и парить невесту.

Многие ученые считают, что ритуал невестиной бани представляет собой один из множества ритуалов, направленных на постепенное приобщение невесты к семье ее будущего *мужа.* Подтверждением тому были дрова жениха для растопки каменки, подаренные им мыло и веник, а также активная роль в обряде дружки — главного посредника между семьями жениха и невесты.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 2. *Кагоров Е. В.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8; 3. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1; 4. *Кошурников В.* Свадебные обряды крестьян юго-восточной части Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1881. Вятка; 5. *Пупарев А. Г.* Свадебные обряды русских крестьян Царевококшайского уезда // Казанские губернские ведомости. 1857. № 32—48.

И. Шангина

БАНЯ НОВОБРАЧНЫХ. Обрядовое действие послесвадебного этапа свадьбы.

Ритуал посещения бани *молодоженами* происходил на следующий день после *брачной ночи.* Топить баню начинали рано утром под руководством *дружки,* одной из свашек или тысяцкого. Обычай требовал, чтобы она была готова к моменту пробуждения молодоженов, а участие главных свадебных чинов в ее подготовке обуславливалось важностью самого ритуального действия. В зависимости от местной традиции, молодожены могли мыться в бане вместе или раздельно. Обычай раздельного мытья появился, вероятно, под влиянием православной церкви, которая вообще считала греховным совместное посещение бани мужчинами и женщинами.

Проводы молодоженов после брачной постели в баню превращались в яркую церемонию, за которой наблюдало немалое число народа. Во многих деревнях, перед тем как отправиться в баню, свашка «трепала рубаху» — размахивала рубахой *молодухи,* показывая всем, что та оказалась «честной», то есть пришла на брачное ложе девственной.

В других деревнях дружка заставлял молодоженов сначала развязать банный веник, а затем снова его завязать, но уже поясом или полотенцем молодухи. Во главе процессии шел дружка с банным веником, украшенным ленточками, за ним свашки, разметавшие вениками дорогу для шедших следом новобрачных, а за теми — толпа шумящих, поющих, отпускающих острые реплики родственников. Зрители провожали молодых до самой бани и ждали их выхода, стуча в печные заслонки, стараясь производить как можно больше шума и распевая песни эротического содержания:

По полу кила, по полу кила
Да катается, да катается,
По-под лавицу черна, по-под лавицу черна
Приваляется, приваляется...

Прикатила кила, прикатила кила
Да к молодой княгине, да к молодой княгине.
Княгиня от килы, княгиня от килы
Не отпирается, не отпирается,
Берет она килу, берет она килу
Во белы ручки, во белы ручки
Клала килу, клала килу
Во черну манду, во черну манду.
Эта кила, эта кила,
Она тут и была, она тут и была.

Ритуал посещения молодоженами бани очень древний. Многие иностранцы, побывавшие в России в XVI—XVII вв., отмечали, что «омовению русские придают очень большое значение, считая его, особенно во время свадеб, после первой ночи, за необходимое дело». (3, с. 344). Немецкий ученый XVII в. А. Олеарий, давший подробное описание русской *свадьбы,* рассказывал, что после свершения брачного акта между *женихом* и *невестой* «топят баню, в которой немного часов спустя новобрачный и новобрачная порознь должны мыться. Здесь их обмывают водою, медом и вином, а затем новобрачный получает от молодой жены своей в подарок купальную сорочку, вышитую у ворота жемчугом, и новое целое великолепное платье» (3, с. 350). Этот ритуал долгое время входил как обязательный компонент в свадебную обрядность не только крестьян, но и так называемых высших сословий, у которых он вышел из употребления только к концу XVIII — началу XIX в. Известный ученый А. В. Терещенко писал в середине XIX в., что среди людей богатых и знатных «хождение молодых в баню и кушанье каши в постели совсем изгнаны из употребления» (4, с. 108).

Посещение новобрачными бани рассматривается большинством исследователей как очистительный обряд и ритуал приобщения молодухи к домашнему культу семьи мужа. Необходимость очищения была вызвана представлениями о нечистоте полового акта, получившими распространение под влиянием православной церкви, которая считала грехов-

ной чувственную природу человека. Вода смывала грех, освобождая молодоженов от скверны брачной ночи. Приобщение новобрачной к домашним культам семьи мужа выстраивалось на основе представлений о неразрывной связи предков и потомков. Принято было считать, что баня является местом, которое в определенные время посещают «родители» — предки ныне живущих членов семьи. По поверью, они появлялись там во время свадеб и знакомились с молодой женщиной, вошедшей в их семью.

Литература:

1. *Вадейша М. Г.* Драма о бане (к конструированию образа «неверного» царя в исторической песне) // Труды факультета этнологии Европейского университета. СПб. 2001. Вып. 1; 2. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М, 2001; 3. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986; 4. *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1847—1848. Ч. 6.

И. Шангина

БЕЛИЛА-РУМЯНА. Косметические средства, которые традиционно использовали *девушки,* достигшие брачного возраста, и молодые замужние женщины, а также обобщенное название этих косметических средств.

Применение белил и румян на Руси имеет длительную историю. Указание на обычай белиться и румяниться, характерный для девушек, содержалось уже в рукописном источнике первой четверти XIII в. — «Летописце Переяславля Суздальского». Многочисленные упоминания об этом обычае как очень своеобразном на европейский взгляд встречались в записках путешественников, побывавших в русских землях в XVI—XVIII вв. Так, по сообщению немецкого ученого-энциклопедиста А. Олеария, посетившего Россию в 1630-е гг., русские женщины «все румянятся и белятся, притом так грубо и заметно, что кажется, будто кто-нибудь пригоршнею муки провел по лицу их и кистью выкрасил щеки в красную краску. Они чернят также, а иногда окрашивают в коричневый цвет брови и ресницы» (5, с. 335).

В XIX в. обычай белиться и румяниться, а также сурмить брови широкое распространение имел исключительно в крестьянской среде и маленьких городах. В качестве румян в деревне использовали бодягу, свеклу, водку, настоенную на красном сандале и сахаре, свежие ягоды или сухой корень ландыша, фуксин, а также обертки красного цвета от конфет и головки серных спичек; в Псковской губ. щеки румянили клюквенным соком. Для беленья же служили покупные свинцовые белила, растертые стеариновые свечи, мыло, мука, в некоторых случаях — покупная пудра. Брови обычно «наводили» сурьмой, жиром, углем.

С точки зрения половозрастной стратификации в традиционном обществе употребление Б.-р. было строго регламентировано: белиться и румяниться могли только взрослые девушки и *молодухи.* Таким образом, для нижней возрастной границы использование Б.-р. выступало как знак совершеннолетия девушки. Это очевидно и на фольклорном материале. Так, в Вологодской губ. девушки в день *венчания* пели:

Наши девушки молоденькие,
Не беленые, не мазаные,
Женихам еще не казаные.
Мы набелимся, намажемся,
Женихам-то мы покажемся.

Вместе с тем белиться и румяниться, по традиционным представлениям, считалось обязательным для этой группы девушек. Появление в *хороводе* или на *гулянье* ненабеленной и ненарумяненной воспринималось как неприличие. Так, в Курской губ. у девушек, отправившихся в хоровод, «поверхность лица была выбелена тщательным образом, резко оттеняя цвет кожи на шее; на щеках были нарисованы красные пятна — у иной в форме площади круга, у другой они имели овальную форму, у третьей — полосочками и т. д. <...> Лица хороводниц представляли собой не что иное, как своего рода маски, так они были все выбелены, нарумянены и, наконец, насурмлены» (6, с. 94).

В народной культуре XIX в. сохранились отголоски представлений о связи румянца, при необходимости искусственно обозначаемого Б.-р., с признаком физиологической зрелости девушки — регулами (месячными очищениями). Эта связь обнаруживалась, прежде всего, на языковом уровне — в номинации явлений. В русских говорах понятия «румянец» и «регулы» передавались одним словом «краски», в смоленском говоре слово «красило» использовалось для обозначения румян. Аналогично и слова с корнем -маз-: «мазка», «мазила» у русских обозначали притирания, белила или румяна, а в Пермской губ. уральские казаки «мазкой» называли *кровь.* Связь регул с румянцем прослеживалась также в ритуальных действиях, отмечавших наступление зрелости девушки (см. *Месячные).*

Вполне обоснованной выглядит в традиционной культуре связь Б.-р. с понятием *девичьей красоты.* В некоторых местных традициях, например в Вологодской губ., наряду с такими предметами из обихода *невесты,* как *лента,* бусы, зеркальце, Б.-р. известны в качестве одного из компонентов материального воплощения девичьей красоты. Соотнесение беленья-румяненья с девичьей красотой нередко встречалось также в свадебных текстах. В Вологодской губ. невеста причитала:

Каково я нарядилася,
Бело ли набелилася,

Румяно ли намазалася,
Хорошо ли наложила
Свою девью-то красоту.

В свадебных же причитаниях утрата невестой ее девичьей красоты изображалась иногда через образ Б.-р.:

Я недолго стояла,
Сколь много простояла.
Простояла я, девица,
Со лица-то румянчики,
С белых ручек белилчики,
Потеряла я, девица,
Свою честну девью красоту...

При соотнесении Б.-р. с девичьей красотой важной оказывается связь ее не только с невестой, но и со всем девичьим кругом. Показательно, что в качестве выкупа за девичью красоту подружки невесты часто требовали деньги на Б.-р.: «Господин тысяцкий, с вас на белила да на мазила».

В некоторых местностях, например в Тверской губ., Б.-р. были общим достоянием всех девушек: «Румяны и белила — непременная принадлежность наших девушек и молодых женщин. Никакие отговаривания и советы по поводу отменения этой моды не помогут <...> Большие покупают в складчину коробку пудры, так как для одной она оказывается дорога».

В свадебной лирике мотив беленья-румяненья звучал в качестве определяющего девичество вообще. Так, в самарской свадебной традиции от имени невесты пели:

Вспомню там я долю девичью:
Я во девушках все резвилася,
Свое личко-то все белила я,
Я краснехонько все румянилась,
Наводила брови черные,
Надевала платье цветное.

Вместе с тем в некоторых фольклорных текстах прослеживалось противопоставление белил и румян как белого и красного цвета, в традиционной культуре закрепленных соответственно за женским и девичьим статусом:

Дари девиц по гривне,
Молодым молодицам на белила,
Красным девушкам на румяна.

Народное понятие женской красоты включало в себя представление о белой коже и румянце на щеках. Оно сохранилось в различных фольклорных жанрах: песнях, былинах, сказках, рисующих образы идеальных красавиц. Такова, например, героиня былины о женитьбе князя Владимира:

Еще та Опраксея да королевична
Красотой она красива да ростом высока,
А лицо-то у ей дак ровно белой снег,
У ней ягодницы [щеки] быв красные маковицы,

Ясны очи у ей да быв сокола,
Брови черны у ей да быв два соболя,
А реснички у ей быв два чистых бобра...

В реальной действительности идеального внешнего облика стремились достичь ритуальными действиями. Во многих местностях девушки, чтобы иметь белую кожу и быть румяными, в день Аграфены Купальницы (23 июня/6 июля) умывались росой. Естественная белизна кожи и румянец не исключали употребления Б.-р. в обрядовых и ритуализованных ситуациях. Этот факт, а также использование образа Б.-р. в мифопоэтических текстах свидетельствуют об архаичности феномена беленья-румяненья. В подтверждение этого следует отметить такие поэтические приемы, как сравнительные обороты, гиперболизация и мифологизация образа Б.-р. в фольклорных текстах: подружки, отправляя невесту в баню, советовали ей мыться «белее снегу белого», мазаться «краше красного солнышка». Сами Б.-р. и сурмила для невесты привозятся из дальних городов: «Белые белила из Белогорода, / Алые румяна из красной Москвы, / Черные сурмила из Черна-города». Или, как в сказке, добываются братцами-соколами и сестрами-ластушками на синем море и в зеленом саду и представляют собой не что иное, как белую пену морскую и алой розы цвет.

В традиционной русской свадебной обрядности существовал обычай дарения невесте от жениха опредленного ряда предметов — мыла, пряника, гребня, зеркальца и других, среди которых находились и косметические средства: румяна, белила, пудра. На этом обычае издавна останавливали свое внимание европейские путешественники. Так, Адам Олеарий отмечал, что за день до свадьбы жених посылает невесте подарки, а среди них «ларчик, в котором находятся румяна, гребень и зеркало» (5, с. 351).

Во многих местностях этот обряд почти в точности сохранялся вплоть до конца XIX — начала XX в. В Тверской губ., например, накануне свадьбы к моменту *расплетания косы дружка* приносил «подарок от жениха: зеркало, покрытое полотном, и ящик с гребенками, лентами, белилами, чулками, башмаками, наперстком, иголками и платочками» (7, с. 124). В Архангельской губ. для подношения этого подарка отводился один из дней предсвадебной недели, а сам обряд так и назывался — «белила» или «на белила». Отсутствие в этом названии слова «румяна», возможно, связано с уже отмеченной цветовой оппозицией красного как девичьего и белого как женского (см. об этом также Девичья красота, *Девичий головной убор).*

Литература:

1. *Агапкина Т. А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской

общины XIX — начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 3. Зеленин Д. *К.* Восточно-славянская этнография. М., 1991; 4. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточно-славянских обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; 5. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986; 6. *Руднева А. В.* Курские танки и карагоды. М., 1975; 7. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985; 8. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 2, д. 1689; 2091.

Е. Мадлевская

БЕРЕМЕННОСТЬ. Весь период (девять месяцев, или сорок недель) вынашивания женщиной ребенка. Наступление Б. определяли преимущественно по прекращению *месячных* и соответственно вычисляли время родов: «Замечают последнее месячное очищение и того дня считают вперед год без трех месяцев и 10 ден».

Для традиционной культуры характерно двойственное отношение к Б. и к самой беременной. С мужской точки зрения беременная женщина представляла определенную опасность для окружающих из-за наличия у нее двух душ. Ведь «двоедушие» считалось качеством демонических персонажей. О Б. как особом состоянии «двоедушия» свидетельствуют обозначения беременной: «сама-друга», «ходить вместях», «вкуче», «двойчатеть», о «двух душах». В Сибири беременные женщины клялись-божились двумя душами: «Не сгублю же я свою душу, ить я об двух душах». Более того, личность самой беременной как бы растворялась, ее тело становилось вместилищем будущего человека, желаниями которого в народе объяснялись прихоти и причуды беременной. Особое отношение к прихотям беременной мотивировано в значительной части нормативных предписаний «точкой зрения» ребенка в утробе, например: «с брюшка захотела» (повсеместно), «на молодое захотелось», «на молодое перебирает» (Смоленская губ.). Показательны объяснения, известные у кубанских казаков: «Желание беременной удовлетворяется потому, что оно, по мнению окружающих, идет не от беременной женщины, а от самого ребенка, и не удовлетворить его считается величайшим грехом». Во Владимирской губ.: «У беременной свои причуды, ей отказывать нельзя, это душа младенца просит».

О пассивной роли будущей *матери* косвенно свидетельствуют загадки о беременной. В них женщина «загадывается» через неодушевленный объект, в то время как ребенок в утробе обозначается одушевленной метафорой: «Хлеб на углу избы лежит, а в хлебе крыса сидит». В тех же случаях, когда ребенок описывается как неодушевленный объект, образ беременной почти полностью исчезает, а ее живот выполняет лишь функцию преграды: «За стеной, стеной стоит каравашек костяной» (беременная).

Так как роды в традиционной культуре изображались как смерть *роженицы,* то и Б. воспринималась как постепенное умирание будущей матери, что нашло свое выражение в многочисленных запретах и предписаниях для беременной, свидетельствующих о резком сужении ее жизненного пространства, о ее социальной изоляции. Выделялись пищевые запреты: запрещалось есть мед, чтобы ребенок не был золотушным, нельзя есть рыбу, иначе ребенок долго не заговорит или даже умрет в младенчестве, заячье мясо — будет выкидыш, кутью — ребенок не вырастает, хлеб, изгрызенный мышами, — ребенок будет слепым. Вместе с тем существовала и предпочтительная пища для беременной — та, что считалась полезной для младенца. Если есть овсяную муку, свежую капусту, бруснику, клюкву, то ребенок родится с хорошей кожей и румяный, а от укропа у новорожденного будут красивые глаза.

Весьма строги обрядовые запреты: «Беременной... нельзя ходить ни к кому крестить ребенка, а то свой ребенок после рождения начнет чахнуть»; «Если будет восприемницей, плод или крещеный младенец умрет»; «Нельзя смотреть на покойников, брать труп в руки, а то и у матери, и у ребенка образуется цинга»; «Чтобы у ребенка не было нарывов на теле... не разрешалось [беременным] навещать роженицу»; «Нельзя быть свахой», а то ребенок умрет в утробе.

Чрезвычайно широко распространены были поведенческие запреты: «Она [беременная] не должна плювать, как увидит что гадкое, а то ребенок будет душноротый, не должна пинать собачку, а то у ребенка [будет] „собачья старость"; [не должна] пинать свинью, а то... будет „щетинка маять"; перешагивать веревку, а то при родах пуповина обовьется кругом шеи ребенка и не даст ему ходу»; «Беременная не должна путаться, иначе ребенок будет пуглив»; «Запрещается браниться, чтоб дитя не было злым»; «Нельзя смотреть на все, что некрасиво, — ребенок будет некрасив»; «Чтобы дети не были рябыми... свекровь заставляет сноху чаще мести пол. Не дозволяется много спать во время беременности для того, чтобы будущие дети не были ленивыми»; «Нельзя, стоя в хате, лить через порог воду или помои — ребенок будет блевать» и т. д.

Наконец, временные запреты регламентировали поведение беременной в праздничные дни: «Беременная... не должна шить по праздникам, [ребенок] будет слепым»; «Нельзя шить по воскресеньям — зашьет глаза младенца или рот»; «В воскресенье и в праздничные дни как сама беременная, так и все ее родственники, живущие с нею в одном доме, ни под каким видом не должны шить, рубить и пр., потому что через это у ребенка может быть поврежден какой-либо член на теле или же от этого дитя родится слепым или немым, потому-де, что мать или родственники его зашили ему рот или глаза»; «В праздник [беременная] не должна чесать голову, ребенок будет вшивым».

В традиционном сознании состояние Б. характеризуется тем, что социальные связи будущей матери затушевываются, а на передний план выступает ее близость к миру природы. Например, повсеместно бытовали представления о способности беременной насылать мышей: «За отказ исполнить ее просьбу, мыши попортят одежду»; «Если беременная попросит чего-либо съестного, вещь или денег и получает отказ, то в непродолжительном времени мыши изгрызут одежду отказавшего». Весьма показательны зафиксированные у русского населения Западной Сибири представления о существовании особых связей между всеми беременными соседних деревень, что указывало на следы некоего корпоративного объединения будущих матерей ближайших селений: «Когда какая-нибудь женщина мается родами и у ней „шибко" болит спина (родит парня), то, по мнению сургутян, и все другие беременные парнями женщины тоже чувствуют в это время боли в спине; а если женщина мается девкой, у всех беременных болит живот. <...> Потому если у какой-либо беременной, еще задолго до родов заболит живот или спина, то бабки говорят, что „это к роженице", то есть в это время кто-нибудь мучается родами».

О регламентируемой изоляции беременной свидетельствуют и запреты, ограничивающие ее контакты с дорогой или ее атрибутами: «[Беременной] нельзя переступать через дышло, оглобли или через вожжи»; «Если беременная перейдет кому-либо дорогу, то на того непременно нападут чирьи»; «Не должно переходить дорогу похоронной процессии, иначе „кровь запечется"»; «Не должна наступать на оглоблю, дугу, хомут, кнутовище... полозья»; «Нельзя садиться на телегу, ступать вслед коня».

Состояние неподвижности, статичности указывает на одно из важнейших свойств беременной — тяжесть, причем не только как физическую характеристику (например, тяжесть как ведущий номинативный признак при обозначении беременной: «тяжелая», «грузная» -— повсеместно, «нелезная» — в Смоленской губ.). Это свойство обнаруживает хтоническую (т. е. связанную с подземным миром) природу будущей матери. О тяжести как признаке нечеловеческого мира свидетельствуют широко распространенные представления об «отягощенности» животных, имеющих хтоническую природу (например, мышей): «Если мышь попала в воз... — будет тяжелым. Мышь сообщает возу необыкновенную тяжесть». Аналогично этому суждение о домовом: «Когда привозят [домового] при новоселье в телеге, лошади выбиваются из сил, им больно тяжело домовой». Тяжесть в силу своей хтонической природы «заразительна», что находит свое отражение в способности беременной передавать ее всем объектам, через которые она перешагнет: «Если она переступит через седло или хомут, станет очень тяжело лошади»; «Переступит оглобли и сани — лошади тяжело везти будут» (Заонежье).

Особо выделяется середина беременности — «живая половина», совпадающая с первым движением плода. Верили, что в этот момент в утробного ребенка вселяется душа. В Ярославской губ. по времени и месту работы (нахождения) матери судили о будущей «специальности» ребенка: «Если в первый раз почувствует шевеление в утробе во время кормления скотины... будет ему удача в скотоводстве; если в то время, когда стоит на реке, то ребенок будет хорошим рыболовом; если на базаре — торговцем».

Со второй половины Б. ужесточались многие запреты: не разрешались супружеские отношения, замешивание хлеба, поднятие тяжестей и т. д. Близость беременной к границе между жизнью и смертью делало ее чрезвычайно уязвимой для *порчи*. Основными оберегами для нее служили мужские вещи — гасник (тесемка) от мужниных штанов, опояски. Помимо этого беременная надевала мужнины штаны. Кроме того, чтобы младенца в утробе не подменила нечистая сила, беременная должна была спать таким образом, чтобы нога мужа накрывала ее живот. Применялись также универсальные предметы-обереги и обереги-действия: в дверях заговаривали и ставили икону, на порог клали головешку, закрывали на ночь печную трубу, читали молитву на ночь, спать беременная ложилась вдоль женской лавки или по направлению матицы (Прикамье).

Литература:

1. *Баранов Д. А.* «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // Этнографическое обозрение. 1998. № 5; 2. *Аемич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 3. *Добровольская В, Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994—1997 гг. в Судогодский район Владимирской области // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; 4. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 5. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 6. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

БЛУДНЫЙ ГРЕХ. В народном религиозном сознании нарушение данного Богом закона в отношениях между мужчиной и женщиной. Понятие греха определялось как церковной нормой, так и сложившейся в народе традицией. Церковные нормы в этой области отражены в документах: требниках, молитвенниках, проповедях, сборниках исповедных вопросов и епитимий, бытовавших начиная с X в. (часть из них дошла до наших дней). Среди наиболее часто упоминаемых в этих источниках грехов, за которые полагалось церковное наказание, было умыкание девицы, что систематически фикси-

ровалось до XIII в., единичные упоминания вплоть до XV—XVI вв., но этнографически бытовало как форма заключения *брака* и в XIX в. Строгое наказание следовало за блуд — добрачную связь, особенно если в результате происходило растление девства. Покаянные сборники различали блуд осильем (изнасилование) и по согласию *девушки,* а с XV—XVI вв. — также совершенный «хытростью» (если *парень* добился согласия девушки, пообещав жениться на ней, и не выполнил затем обещания). Во всех случаях лишения девства ответственность ложилась на молодого человека, который должен был жениться на обесчещенной им девушке либо компенсировать ее семейству ущерб, даже если блуд произошел по согласию. Компенсация составляла до трети всего имущества виновника. Менее строго, всего несколькими неделями поста и поклонами, наказывалось лишение девства при лесбийских контактах, мастурбации либо «по небрежению» в ходе детских игр (в последнем случае наказание несли родители). Приблизительно с XII в. в церковных текстах различали блуд и прелюбодеяние (прелюбы), наказание за которое было значительно более мягким. Если под блудом понимали, как правило, добрачные интимные отношения, то под прелюбами — внебрачные, связанные с нарушениями супружеской верности людьми, состоявшими в церковном браке. Прелюбодеяние *жены* считалось большим грехом, чем измена *мужа,* ответственность за которую ложилась частично и на жену: она должна была приложить все усилия, чтобы удержать мужа. В случае измены жены мужу предписывалось с нею развестись; если после измены мужа жена уходила к другому мужчине, это расценивалось как греховное прелюбодеяние с ее стороны.

Резкому осуждению подвергалось «кровоместьство» — *кровосмешение,* которым признавалась связь с родственниками, вплоть до шестого колена не только по кровному родству, но и по свойству. Впрочем, реально наказание за кровосмесительство применялось за интимные отношения между близкими родственниками: родителями и детьми (двадцать лет епитимьи), невесткой и свекром (см. *Снохачество),* зятем и тещей или между кумовьями (пять лет епитимьи). К греху кровосмесительства приравнивались случаи совершения блуда с представителями монашеского сословия. Среди тяжких грехов упоминается и скотоложество, а также толока (групповое изнасилование), чаще всего случавшаяся во время праздничных *гуляний* молодежи, например на Троицу. Резко осуждалось употребление бранных слов по отношению к женщине, наказание за которое в древнерусской практике иногда равнялось наказанию за изнасилование.

Грехом считалось «прилежание любодейское» (сексуальные игры, некоторые позы во время сношения и прочие приемы для увеличения сексуального удовольствия), даже в отношениях между законными супругами; мастурбация; нарушение поста — «совокупление» во время четырех много-

дневных постов, в постные дни недели (среду, пятницу), в субботу и воскресенье, в дни церковных праздников.

Народные представления о грехе складывались не только под воздействием практики церковного покаяния и канонических норм, но и под влиянием устной традиции, наиболее ярким примером которой были духовные стихи — произведения религиозно-наставительной и нравоучительной направленности, основанные на христианско-апокрифических сюжетах. Хранителями и исполнителями духовных стихов были сельские жители, а чаще странники-слепцы, богомольцы, бродячие проповедники. Широкое распространение получил, например, стих о грешной душе, повествующей о том, как человеческая душа после смерти предстает пред Богом и кается в грехах:

Еще душа Богу согрешила:
Из коровушек молоко я выкликивала,
Во сырое коренье выдаивала...
Смалешеньку дитя своего проклинывала,
Во белых грудях его засыпывала,
В утробе младенца запарчивала...
Мужа с женой я поразваживала,
Золотые венцы поразлучивала...
В соломах я заломы заламывала,
Со всякого хлеба спор отнимывала...
Свадьбы зверьми оборачивала...

В этом перечне фигурируют преимущественно женские грехи: вытравление младенца из утробы, гибель «заспанного», то есть задушенного матерью в постели ребенка (причем не делается различия между намеренным и случайным удушением), проклятие своего ребенка, разлучение супругов. В этом же ряду перечислены и поступки, относимые к категории колдовства: *порча* супруга или *свадьбы,* устройство заломов (обряд вредоносной магии, направленный против плодородия полей и здоровья их хозяев), отнятие с полей спора (плодородия) и *молока у* коров. Наиболее тяжкими, непростимыми признаются, по выражению исследователя духовных стихов Г. П. Федотова, грехи против рода и материнства (см. *Материнский грех).* Духовные стихи, исполнение которых воспринималось как своего рода религиозное служение или благочестивое наставление, оказывали сильное влияние на слушателей и в немалой степени формировали их моральные представления.

С понятием греха связаны народные верования в колдовство и нечистую силу. До сих пор в деревнях бытуют представления, что согрешившие люди: девки-простоволоски (иносказательное обозначение девушки, потерявшей невинность до брака), самокрутки (т. е. вышедшие замуж самовольно, убегом), мужики двоеженые и троеженые (см. *Меньшица)* и т. п. нарушители брачно-репродуктивных норм — попадают во власть нечистой силы, становясь *колдунами, ведьмами* или приобретая дурной глаз (см. *Уроки).* Тем самым они ста-

новятся опасными для других людей, особенно беременных, *рожениц* и *новорожденных,* а также для домашнего скота. Именно против таких людей чаще всего выдвигались обвинения в колдовстве и следовали положенные в таких случаях санкции: телесное наказание, изгнание или просто избегание и лишение обычных видов соседской и родственной помощи. Поводом к таким обвинениям могло послужить любое несчастье: холера, мор и падеж скота, неурожай, засуха и т. д.

Блудное поведение считалось опасным не только для самого человека или его семьи, но и для всего устоявшегося порядка вещей, поскольку нарушало связи человеческого мира с Богом. Массовое распространение грехов, по народным верованиям, грозило светопреставлением. В начале XX в. *старики* в Клинском у. Московской губ. предсказывали скорую гибель миру из-за несоблюдения супругами постов: «За последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, и поэтому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь к погибели» (2, с. 224). В сообщениях из Владимирской губ. зафиксированы народные представления о том, что антихрист «народится от семи блудных дев» или, по замечанию комментатора, «от седьмой блудницы» (4, с. 147), то есть будет внебрачным сыном женщины, седьмой в цепочке *матерей,* родившихся вне освященного церковью брака.

Литература:

1. *Пушкарева Н. Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X—XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М, 1996; 2. *Степанов В.* Сведения о родинных и крестильных обрядах в Клинском у. Московской губ. // Этнографическое обозрение. 1906. Вып. 3—4; 3. *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М, 1991; 4. *Фирсов Б. М., Кисилева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. По материалам Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губ.). СПб., 1993.

Т. Щепанская

БОЛЬШАК (ХОЗЯИН, НАБОЛЬШИЙ, СТАРШОЙ, БОЛЬШАЯ ГОЛОВА). Глава семейного коллектива, состоявшего из одной семейной пары с детьми или из нескольких пар; одна из социовозрастных ролей женатого мужчины. Б. управлял делами и имуществом всего семейного коллектива, а также представлял имущественные и социальные интересы семьи в сельской общине на сходе.

Б. становился зрелый по возрасту мужчина, обладавший всеми характеристиками полноценного (по народным представлениям) человека и имевший семью и детей. Зрелым человеком называли того, кто находился «в поре», периоде стабильности, в самой продуктивной стадии развития.

Большак

Для описания зрелого возраста использовались выражения, объединяющие одновременно характеристики как половозрастного, так и социального свойства. Названия «боец», «тяглый» обозначали человека в период от женитьбы до шестидесяти лет, когда он выполнял все повинности. Определение «тяглый/дяглый» означало одновременно сильного, здорового, работящего человека.

Б. в семье был наделен почти неограниченной властью как над имуществом семьи, так и над ее членами, в частности своими несовершеннолетними детьми. «Большой в дому, что хан в Крыму», — говорила пословица. В обязанности Б. входило взаимодействие с властями, присутствие на сельских сходках. Он распределял работы среди взрослых сыновей, следил за сохранностью орудий труда и домашней утвари, приводил их в порядок, чинил; в его ведении находился весь приход и расход в семье — все покупки и продажи. Он следил, чтобы кому-либо не было преимущества, например в платье, обуви. У него хранилась семейная казна, которой он самолично распоряжался, и никто не мог требовать у него отчета. Как правило, хозяин постоянно носил на поясе ключ от сундука, где находились деньги, документы и другие ценные вещи. У многих крестьян большоводство, то есть заведование всем хозяйством, исстари передавалось от отца к сыну. После смерти хозяина все большоводство принимал старший сын, в том числе и пояс с ключом, которым опоясывался прежде старый хозяин.

Б., регулируя отношения в семейной сфере, являлся представителем семейного коллектива в общине, через него осуществлялась связь семьи и общины в плане регулирования социальных отношений. Хозяин, отец семейства обладал всей полнотой власти до тех пор, пока его сыновья не вырастут — «не придут в пору», тогда бесконтрольную власть отца могли ограничить сыновья-работники. Обязанностью отца-хозяина было обеспечить благополучие семьи, воспитать детей, которых он должен был «поставить на ноги, вспоить, вскормить, женить и долю дать». Нерадивого хозяина, что растрачивал семейное имущество, наказывала община. Она могла передать управление хозяйством старшему сыну, а если он не достиг совершеннолетия, то хозяйке. Б. являлся представителем семейства в сельской общине; кстати сказать, и правом голоса на сельском сходе обладал только старик-хозяин, что подчеркивало его персональную власть, невесту для сына также выбирал отец. Таким образом, одной из обязанностей Б. была его связь со всеми структурами, которые находятся «за порогом дома», с внешним миром, «чужим» пространством. В лице Б. происходило общение между семьей-домом и всем остальным миром. Хозяин дома наделялся «политическим правом» и в русском традиционном обществе, что, в свою очередь, налагало на него обязанность быть защитником «дома», в определение которого вкладывался широкий спектр: это и семья, и все

хозяйство, то есть экономическая основа жизни семьи, и внутрисемейные отношения. Б. являлся своего рода судьей при разрешении внутренних конфликтов (не выходящих за рамки семьи), в его ведении были и вопросы, связанные с духовной жизнью. Последнее означало, что в семье он исполнял роль *«священника»*. Под его руководством проводились утренние, дневные и вечерние молитвы перед началом и после трапезы. Все важные дела традиционно начинали с молитвы, которую читал отец семейства, место которого за столом (престолом) было под иконами. Во время еды Б. следил за порядком, чтобы никто не баловался, особенно младшие дети. Он контролировал установленный нормой порядок: что за чем следует и кто за кем ест, что стабилизировало благополучие и равновесие в семейном коллективе.

Повсеместно у русских, как и вообще восточных славян, право наследования имущества передавалось по старшинству. Когда отец старился настолько, что был не способен заниматься хозяйством и полевыми работами, то Б. делался его старший сын, а отец уже почти не принимал участия в делах семьи, ограничиваясь только советами. Отошедший от дел *старик* нянчил внуков и занимался разными мелкими делами по дому. О своем желании отправиться «на отдых» отец заявлял перед всем семейством: «Ну детки, я вспоил, вскормил вас, поднял, на ноги поставил, а теперь у меня уже сила пала, часто прихварывать начал и сметка стала не прежняя <...> Старшой из вас Василий пусть будет большаком, я сдаю ему всю большину». С этого момента он был не властен распоряжаться имуществом и землею. В такой ситуации часто происходили разделы имущества между всеми женатыми сыновьями, при этом отец выговаривал для себя, кто должен будет его кормить и одевать. Жить старик оставался с младшим сыном.

Письменно обряд введения в большину не фиксировался, обычно это была устная передача старшинства — «на словах», которая являлась кульминацией и завершением длительного процесса передачи прав. Старший женатый сын сопровождал отца во время поездок в город и на базар, либо, наоборот, оставался за старшего в доме. Он выполнял наравне с отцом полевые работы, при этом некоторые обязанности хозяина, например засевание, проделывал сам. В доме старший сын занимал во время трапез место рядом с отцом, справа от него, что подчеркивало преемственность. Еще неженатых сыновей отец приобщал к «взрослой» жизни: брал их с собой на работы, сходы, общественные «попойки» в кабаке, таким образом, «вводил» постепенно во власть. Возраст, с которого мужчина мог стать хозяином и участвовать в сельских сходках, определялся в 22—23 года.

Большеводство могло переходить от отца к женатому сыну и в случае раздела общего имущества. Раздел обычно происходил с согласия старшего в семье и в присутствии схода или его выборных: стариков, родственников, которых приглашали

из-за частых случаев недовольства разделом. В практике существовало утверждение результатов раздела сходом или «судом стариков» задним числом, когда фактический раздел лишь констатировался. Разделение семей большей частью происходило осенью — ближе к «храмовым праздникам», хотя могло быть и в любое другое время. Отец отпускал выбывающего члена семьи с назначенной ему долей, частью урожая. В случае выделения нескольких семей применялся жребий. Если делились братья, то они «канались на палке», а имущество предварительно раскладывалось по паям. Во время дележа иногда вместо жребия в шапку опускали новый и старый крест или кольца. Кто вынимал новый крест или кольцо, тому новое счастье — переход в другой дом. Женщины обычно хранили жребий до смерти, носили его на кресте и не расставались с ним. Также отмечался обычай при дележе меняться крестами: отец с сыном, *мать* с любимым сыном, или с посторонними, которых считали счастливыми (из бедного стал богатым). Перед разделом все мылись в бане — очищались, по представлениям крестьян, нельзя быть грязным, когда решалась участь человека. Раздел имущества, общей семейной доли воспринимался как перемена участи всех членов коллектива, а также возможность получить «лучшую», не такую, как прежде, «долю», а потому соблюдали ряд действий, способствовавших этому: обмен крестами, использование чистоты как принципа обновления.

Непременным атрибутом символического разделения общего имущества выступал *каравай* хлеба, в котором воплощалось представление об общей доле, достатке и благополучии. Заметим, что привилегия разрезать готовый хлеб, как и работать с конечным продуктом — зерном (во время сева, продаж), принадлежала мужчинам, в то время как подготовкой, уборкой зерна, обмолотом занимались женщины. Обращает на себя внимание такая важная мужская функция, как сеяние, ее связь с главной сакральной силой, от которой зависел урожай, а следовательно, и благополучие как семьи, так и общины в целом. Здесь реализовывались представления о продуцирующей мужской *силе.* Первым засевать должен был хозяин. От его личных качеств зависел будущий урожай. Засевалыцик не мог быть старым и больным человеком, так, если жребий доставался старому по возрасту хозяину, то он поручал засевать своему старшему сыну — «подболыпему». Продуцирующая сила хозяина распространялась также и на семейную скотину, поэтому в функции хозяина входило осматривать и обходить скотину. В ритуально-магической сфере хозяин осуществлял общение с предками и потусторонними существами: так, *домовой,* который в традиционных представлениях похож на хозяина, помогал «вести скотину». Обязанностью хозяйки было приготовление пищи, а ее распределением ведал хозяин. Здесь он выступал в символической роли распределителя общей доли как заместитель подателя божественной доли.

При разделе семьи стол покрывали белой скатертью, на него ставили самый большой каравай хлеба и начинали молиться. После этого отец брал *нож,* крестил им каравай и разрезал на столько частей, на сколько семейств они делились. Хозяин каждой новой семьи брал свою часть. Часть этого ломтя семья отделившихся съедала за первым обедом, а другую часть хранили как нечто священное. Один старик в течение тридцати лет хранил сухарик, данный ему при разделе. При этом следили, чтобы и детям достались крошки — их личная доля на данный момент. Крошки от раздельного каравая употреблялись хозяевами при особо тяжелых обстоятельствах или в начале сева. Новая семья благословлялась иконой, которую крестьяне до конца жизни тщательно сохраняли. Выделившаяся семья с этого часа должна была сама заботиться о хлебе и своей доле. Совершаемые действия идентичны тем, которые производили при благословении невесты и жениха, при рождении ребенка, то есть в те моменты, когда возникала необходимость нового распределения долей.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 2. *Журавлев А. Ф.* Заметки на полях «Этимологического словаря славянских языков» // Этимология 1988—1990. М., 1992; 3. *Левкиевская Е. Е.* Магические функции хозяина в восточно-славянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 4. Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983; 5. Ярославский областной словарь. Ярославль, 1982.

Н. Прокопьева

БОЛЬШУХА (БОЛЬШИХА, ХОЗЯЙКА, СТАРКА, СТАРАЯ). Старшая по положению в доме среди женщин, как правило, ею являлась жена *большака.* В основе большинства терминов, как и в случае с вариантами названий мужчины-хозяина, лежит корень «стар-», который имеет значение — «быть опорой» (6, с. 49). Кроме того, замужнюю женщину часто называли *«бабой»* (см. *Баба).* Это слово, помимо основных значений, имеет следующие: «вертикальный столб у колодезного журавля» и «столб, служащий для опоры». Б. обычно была мать семейства или невестка — жена большака-сына, при условии, что у нее больше, чем у других, невесток сыновей, также могла быть вдова большака, если среди ее детей есть мальчики. Б. могла стать и старшая невестка в доме. Таким образом, это замужняя женщина, не очень старая, имевшая детей.

В обязанности Б. входило следить за порядком в семье, а также готовить пищу для всех живущих в доме, тогда она называлась еще «стряпухой». В ведении Б. находились все

Большуха

женские работы, которые она распределяла среди женской половины семьи: кормление и дойка коров, рубка дров, прядение, ткачество, прополка огорода, уборка, стирка, приготовление пищи. Последнее, как правило, выполняла сама Б. Она поднималась утром раньше всех в доме, готовила завтрак, затем будила всех остальных (см. *Домострой).* У нее были ключи от амбара со съестными припасами, которые она распределяла. Б. по праву старшинства наделялась большой властью в доме: «своя воля — своя большина». Говорили: «Она всю большину забрала себе в руки». В руках хозяйки сосредотачивалась власть над дочерьми и невестками, поэтому считалось большой удачей выдать дочь замуж в дом, где нет свекрови, снохи и золовок, в таких случаях молодая сразу становилась хозяйкой. Свекор-старик не вмешивался в дела своего сына, в отличие от свекрови, которая ворчала на невестку за нерасторопность и неловкость в работе. Конфликты между свекровью и невесткой, как правило, были связаны преимущественно с домашними работами, за выполнением которых старшая следила строго, проявляя свою волю и ущемляя «долю и волю» других взрослых женщин, замужний статус которых формально позволял им быть хозяйками.

Женские работы ограничивались пространством внутри дома. В народе говорили: «Бабья дорога от печи до порога»; «Баба да кошка в избе, мужик да собака на дворе»; «От хозяина чтоб пахло ветром, от хозяйки дымом». В поговорках отражалось представление о распределение ролей в семье между *мужем* и *женой.* Деятельность жены не выходила за пределы дома, мужа, напротив, не ограничивалась семьей. Женщины летом и зимой занимались хозяйственными делами в избе или поблизости, а мужчина — за пределами дома: обходили свою усадьбу, вывозили навоз, рубили в лесу дрова, пахали в поле. Большак-хозяин обеспечивал порядок и связь с внешним пространством за пределами дома. Все происходящие в доме новации исходили извне, затем преобразовывались в освоенное и закреплялись женщиной-хозяйкой. Она обеспечивала стабильность внутреннего мира семьи и дома. Этой цели были подчинены некоторые магические действия, которые совершала хозяйка в большие церковные праздники. Например, в Вологодской губ. в Великий четверг Б. будила детей, велела им через ворот рубахи кусать пальцы рук и ног, чтобы они не болели, затем приносила колодезной воды, опускала в нее серебряную монетку, и такой водой все умывались. Кроме того, хозяйка считала деньги, чтобы водились, и, открыв печную трубу, кликала по имени скотину. В загадке о матице (основной несущей балке, поддерживающей потолочный настил в доме) использовалась метафора, где матица обозначалась словом «свекровь» (которая часто и бывает Б.). Здесь как раз и обнаруживается стабилизирующая функция жены-хозяйки: «Лютая свекровь семейство стережет, свекровь рассердится, все семейство разбежится».

Одной из основных обязанностей хозяйки было приготовление пищи, а на *молодухе* лежала забота о коровах и овцах. На досуге Б. и молодуха пряли, ткали, шили на семейство, молодые девушки работали на себя. Каждое утро свекровь, если не была слишком стара, сама стояла у печки, а невестки приносили воду, кормили овец и коров. Б., кроме того, следила за домашними запасами. В случае нехватки чего-либо сообщала мужу, который их пополнял. Приготовление пищи, а в особенности замешивание и выпекание хлеба — источника жизненной силы человека, в традиционном обществе выполнялось только замужними женщинами. Обязанностью хозяйки было поддерживать в равновесии общую семейную долю, которая материально выражалась караваем хлеба. От умения женщины зависело благополучие семейного коллектива. В понятие «доли» входило представление о жизненной силе, одной из составляющих которой являлась «спора», «спорость». Несомненно, что «спора» (удача, счастье, прирост, прибыль) всей семьи зависела от наличия этой «споры» у самой женщины, находящейся «в поре», замужем, имеющей детей, дом, то есть обладающей на этот момент своей полной долей.

Поэтому от того, как будет замешана «кваша», зависело благополучие семьи. В Вятской губ. считали, что лучше всего ее приготовляла женщина, у которой «долгие пяты» — высокие пятки. «Долгие пяты» — метафора, смысл которой связан с представлением о продолжительности жизни и противоположен представлению о том, что у кого нет затылка и пятки малы, тот недолговечен.

В Псковской губ. соседки, зашедшие в дом во время выпекания пирогов, стряпанья, замешивания теста, приветствовали хозяйку словами «спорина стряпать» или «спорина обряжаться», «спорость тебе у дежку!», «спрынья в стряпню!». Это приветствие содержит пожелание увеличения жизненной силы, доли.

Поддержание семейной споры хозяйкой продолжалось до тех пор, пока она сама ею обладала. Как только сила и быстрота в действиях терялись, так приходило время смены старой хозяйки на молодую, «спорую». Значение праславянского слова «спорина» (*spor, *sporina) — плодовитость. И женщины, вышедшие из фертильного периода, не могли больше увеличивать «объем жизненной силы» рода.

Стряпухи выпекали хлеба и *караваи* не только в своем доме, их приглашали для изготовления свадебного каравая на *свадьбах*. Для подготовки *свадебного пира* звали соседок, не молодых, но и еще не старых, ловких и быстрых. Заправляла всеми «главная стряпуха», специально для этого нанятая (см. *Стряпуха)*.

Как и в случае передачи большины от отца к сыну, изменение ролевых функций у женщин происходило постепенно. В Вологодской губ. «выход на большину» знаменовался совместным печением рыбника (пирога с рыбой) старой хозяй-

кой и приступающей к хозяйствованию молодой невесткой. До этого времени к приготовлению опары и теста имела доступ только сама Б., молодые выполняли подсобные работы, но к деже не допускались. Целиком процесс изготовления рыбника Б. показывала невестке впервые, учила ставить тесто «с руки». Вообще, ряд ритуальных действий в свадебных обрядах символизирует «начало» передачи болыпеводства старой хозяйкой невестке. В Среднем Поволжье обычай развешивания свадебных полотенец в доме мужа относили к обряду утверждения новобрачной в качестве хозяйки дома. В некоторых селах Царевококшайского у. Казанской губ. после развешивания полотенец молодушки свекровь убирала из избы свои праздничные полотенца и больше никогда их не вывешивала. Знаковыми предметами были свадебные дары для свекрови. Они, как правило, состояли из рубах, полотна на рубаху, становины для рубахи, юбки, сарафана и т. п. Все предметы были мало орнаментированы (такие обычно носили старухи), что символизировало переход свекрови в будущем в другую возрастную категорию. Будущее изменение статуса старой хозяйки в свадебной обрядности проявлялось в обряде бани *молодоженов.* На второй день свадьбы молодая приносила в баню мыло и одаривала свекровь, затем, испарив ей веник, на его комель выкладывала подарки — повойник и сарафан, полотенце. С этого времени молодуха называла свекровь «мамой», говорила: «Вот тебе, мама, мыло и полотенце, помойся».

Окончательный «выход на большину» молодой хозяйки мог произойти только с того времени, когда она приобретет все качества, необходимые для ведения хозяйства: проживет больше года в семье, родит детей. И тем самым получит необходимую спору и жизненную силу, долю.

С возрастом у Б. нарастала женская ритуально-магическая активность. Жена-хозяйка становилась посредником между миром живых и предками — «родителями». Она готовила поминальную трапезу и ходила на кладбище кормить «родителей». При этом передача ритуально-магической традиции происходила обычно по свойству, что косвенно подтверждает народное представление о том, что женское имущество имеет слабую связь с «родным корнем». Так, по свойству передавалась и большина, причем при разделе семьи и переезде в новый дом прежняя хозяйка давала каждой новой хозяйке гущи или теста для закваски хлеба.

В сферу ритуально-магических функций замужних женщин, хозяек входили и те, что связаны с ритуалами жизненного цикла (от рождения до смерти), одной из таковых являлось приготовление приданого для своих дочерей. Каждая *мать* готовила приданое для дочери с ее рождения, оно включало ткани домашнего изготовления и изделий из них: постельные принадлежности, одежда, рубахи, просто холсты, пояса из шерсти; то есть представляло собой индивидуальную долю, которую невеста приносила в семью мужа. Эта

доля также могла передаваться по наследству только по женской линии и не подлежала разделу, подобно тому как земельный надел — по мужской.

Литература:

1. *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // Живая старина. 1998, № 1; 2. *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. И. СПб., 1893; 3. *Желобовский А. И.* Семья по воззрениям русского народа, выраженным в пословицах и других произведениях народно-поэтического творчества // Философские записки. Воронеж, 1892; 4. *Журавлев А. Ф.* Доля // С Д. Т. II, М., 1998; 5. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива ИРГО. Т. 1. Пг., 1914; 6. *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М, 1959; 7. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1078, 1310, 1349, 1450.

Н. Прокопьева

БОРОДА.

Символическое выражение мужской социальной и сексуальной зрелости, а также ума, мудрости. Обычно в традиционной культуре сопоставляется с женским символом — *косой;* изоморфна волосам в целом. Волосы как у женщин, так и у мужчин служили признаком жизненной *силы.*

Б. и усы у мужчин традиционно считались необходимой принадлежностью внешнего вида, не имеющих бороды и усов могли осмеять за «бабий» облик. С самого рождения формированию правильного облика будущего мужчины придавалось большое значение, что закреплено рядом ритуальных действий: мальчику отрезали пуповину на «бороде» *топора,* во время крещения *священник* мазал миром подбородок мальчика (для девочек такой обряд не проводили), мальчиков-подростков *мать* отгоняла от женских орудий, особенно от дежи для заквашивания теста, аргументируя тем, что в противном случае у них не вырастут Б. и усы. В период роста усов у *парней,* по представлениям жителей Рязанской губ., Сапожковского у., могла случиться «некая болезнь» (сексуальное недомогание). Для излечения приглашали *девушку-знахарку,* которая, расчесав волосы и накрывшись полотном, садилась верхом на помело и скакала вокруг «больного» парня, приговаривая: «Здравствуй, добрый молодец! Тебе, молодцу, ус да борода, а мне честь да красота!» В этом обряде правильное формирование усов парня гарантировали распущенные женские волосы и символ «бородатости» — помело. Отсутствие растительности на лице мужчины рассматривалось как размытость сексуального облика. В то же время у женщины присутствие растительности на верхней губе или подбородке было признаком ее мужеподобия. В Нижегородской губ. «бородулей» называли мужеподобную женщину, при этом поясняя, что «бородуля не мужик».

Б. являлась главным внешним знаком социальной зрелости. «Бородун», «бородач», «Б.» — так называли *большака,* главу семейной иерархии традиционного общества (см. *Большак).* Длинную Б. считали свидетельством возраста, говорили: «Годы бородатят». Так, летопись рассказывала, что великий князь московский Василий III сбрил Б., чтобы выглядеть более моложавым для своей второй жены.

Наличие густых волос, Б. и усов расценивали как знак особой мужественности, жизненной силы, а следовательно, и как показатель плодовитости. Обладателя густой шевелюры и Б. выбирали засевателем, который ритуально начинал сев в сельской общине. По обычаю, в Великий четверг, накануне Пасхи, большак расчесывал свою Б., чтобы в семье водились деньги. Большая густая Б., как воплощение волшебной силы, фигурирует в представлениях о *колдунах* и *знахарях.* Считали, что знахарь владеет ремеслом до тех пор, пока у него есть Б. и волосы, которые концентрируют жизненные потенции и способны противостоять нечистой силе. В волшебных сказках карлик лишается своей силы, утрачивая Б. Во время рекрутских наборов стрижка волос и бритье Б. воспринимались народом как поругание мужского достоинства, лишение социальных и сексуальных признаков.

За Б. ухаживали, ее подстригали, причесывали по праздникам. Так, в Воронежской губ. ухаживать за Б. хозяина было обязанностью снох. В благодарность хозяин привозил подарки своим невесткам. Здесь обращает на себя внимание то, что хозяин, будучи отцом семейства, реализовавшим мужские потенции, передает в скрытой форме молодым женщинам пожелание плодовитости.

Б. считали внешним проявлением зрелого ума и мудрости. В многочисленных русских пословицах и поговорках: «Борода выросла, а ума не вынесла», «Борода с ворота, а ума с прикалиток», «Борода уму не замена», «Борода нижегородка, а ум макарьевский», «Мудрость в голове, а не в бороде» — нетрудно заметить, что отождествление Б. и ума ведется методом от противного, когда отсутствие сметки и рассудительности осмеивается через их «предполагаемое присутствие» в виде внешнего признака зрелости — Б.

У православных людей Б., кроме того, осмыслялась как признак истинной веры и означала принадлежность к образу и подобию Бога. В XVI в. Б. признавали символом национального достоинства и православной веры. На Стоглавом соборе при Иване Грозном утвердили, чтобы православные «бород и усов не брили и не обсекали». В 1675 г., во время правления Алексея Михайловича, указом было велено стольникам, стряпчим, московским жителям и дворянам не стричь волос и не брить Б. под угрозой опалы. Аргументировалось это тем, что на иконе «Страшный суд»» все праведные — кто имеет Б. — стоят рядом с Иисусом Христом, а «бесермены (басурманы) и еретики брадобритники» — напротив Христа.

Народное мнение противилось приказам Петра I, повелевшего в 1700 г. носить иноземное платье и брить Б.: «Главы и брады обрили и персоны ругательно обесчестили». Тем, кто не брил Б., надлежало откупаться. В знак оплаты пошлины выдавали металлический жетон, на котором был изображен герб Российского государства, а на оборотной стороне — нос с усами и Б., с надписью: «дань заплачена». Политика государства столкнулась с традиционными представлениями и вызвала множественные смуты на Руси. В 1714 г. в Угличе поднялось восстание, и летописец рассказывал о «чуде Божьем», когда всех, кто рьяно выполнял указ царя «о бритье» и переписывал смутьянов, постигло несчастье: они стали недвижимы. Народ посчитал, что им помог избежать расправы сам Господь Бог. Отменен этот указ был лишь императором Александром II.

В быличках седая длинная Б. выступала символом святости. Рассказчики отождествляли мудрых старичков, помогающих бедным и убогим, по благообразности, чистоте, свечению и опрятности белой Б., с православными святыми: Николаем Угодником, Георгием, Михаилом — либо самим Господом Богом. Отсюда еще одна символическая функция Б. — быть показателем возрастной житейской мудрости обладателя.

Литература:

1. *Барсов Е. В.* Причитанья Северного края. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитанья. СПб., 1997; 2. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. 1989; 3. *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2-3. Кн. XXIX—XXX.

Н. Прокопьева

БОРЬБА (БОРОТБЁ). Рукопашное состязание двух бойцов без применения оружия. Б. была близка к соревнованиям демонстративно-показательного типа, во время которых *парни* и *мужики* могли проявить *силу,* ловкость, мастерство и мужественность на глазах у *девушек* и женщин. Для наблюдавшего за схваткой подрастающего поколения Б. выполняла важную воспитательную функцию, представляя образец жесткого и бескомпромиссного противоборства и возможность одолеть противника в открытой и честной Б. один на один. В этом смысле она противостояла *кулачному бою* и *драке,* имевшим целью не столько проявление личных качеств, сколько умение взаимодействовать в коллективе. Способность одерживать победу, доказанная в ходе Б. физическая сила обеспечивали мужику или парню высокий статус и значительный авторитет в глазах односельчан, которые всегда перевешивали такие достоинства, как ум и грамотность.

В русской деревне известно четыре основных вида Б. Самой популярной была Б. «в схватку» («в охапку», «накрест»), называвшаяся также «русской»: борец укладывал

руку на одно плечо противника, другую — под другое плечо и соединял их на спине; противники старались опрокинуть друг друга. Второй по степени распространенности была Б. «об одной ручке» («в одноручку», «на одну руку», «за вороток», «наперекосок», «на носок»): одной рукой брались за одежду и старались бросить противника на землю «броском с носка». Третий вид — «борьба на вольную» («не в схватку», «на щипок», «за руки») — подразумевал произвольный обхват тела или захват одежды; для победы здесь надо было не только положить противника на лопатки, но и удерживать его в этом положении, пока он не признает себя побежденным. Четвертым видом можно считать «борьбу на поясах» («на кушаках», «за ремни», «за пояски»), во время которой соперники обхватывали друг друга крест-накрест, держась за пояс противника. Во всех вариантах схватка заканчивалась, когда один из противников оказывался лежащим на спине.

Состязания борцов устраивались обычно во время весенне-летних праздников: на Пасхальной неделе, на Красную горку, Радуницу, в Семик, на Троицу, а также в престольные праздники, во время *братчин,* после уборки зерновых. В одной из деревень Вычегодского у. Олонецкой губ. «боротьба» происходила в день Николы Летнего, считавшийся престольным праздником. После продолжительного *гулянья* мужики из двух враждующих деревень расходились на две группы, освобождая площадку. Сюда каждая сторона высылала на бой по одному человеку. Побежденный уходил к своим, а на его место выставляли следующего борца. Начиналось состязание обычно с более слабых, которых сменяли наиболее сильные, пока не выходили известные всей округе силачи — «запасная сила», по их единоборству и судили, «чья взяла». Победившая сторона выказывала свое торжество, хлопая в ладоши, крича, насмехаясь над противниками, которые отшучивались и старались оправдаться. В некоторых местах на площадке могли состязаться одновременно несколько пар, победители в которых вступали в схватку друг с другом, пока не оставался кто-либо один, удостаивавшийся почета и уважения всей деревни.

Если в схватках участвовали сверстники и превалировал социотерриториальный принцип, то в результате поединка утверждались значимость, превосходство и сила, а следовательно, и брачная привлекательность мужчин той или другой деревни. В борьбе же парней с мужиками акцент ставился на демонстрации возрастной состоятельности. При этом для парня Б. выступала в качестве инициационного испытания, а для мужика становилась средством подтверждения социальной идентичности. Именно поэтому инициаторами схватки преимущественно являлись парни, провоцировавшие мужиков, которые соглашались бороться только после неоднократных поддевок и подтрунивания; сами му-

жики шли на столкновение очень редко. В Никольском у. Вологодской губ. парень, желая вызвать мужика на борьбу, подходил к нему и говорил: «Я чув (слышал), што тебя намеднись баба отлупила, да из бороды чуть волоссё все не выдрала, оттово у тебя борода-то и редка теперича, чай ты поди-ко голосом выв». Или: «Про тебя бают, што баба тебя с покоса сжила (обогнала во время косьбы»). Подобные насмешки сильно оскорбляли мужика, он отвечал: «Ты-то што, малокосос лизё! Ведь я как старину-то вспомню, да тряхну костями-то, то ведь эких-то, как ты, мне пятка не хватит. Маткино молоко на рыле-то еще не обсохло, а туда жо лозёшь. Я тебя в бараний рог согну!» — «Не врешь, дак правда, а давай-ко, коли не бахвалишься, дак поборемся». Мужику было стыдно отказаться от своих слов, и он, боясь насмешек, соглашался бороться. Результатом схватки почти всегда было «посрамление обидчика» и своеобразное подтверждение статуса взрослого мужчины. Побежденный или с позором изгонялся из компании, или должен был понести наказание, например, ему полагалось «отбивать шемелу»: встав на четвереньки, колотиться об пол. При этом зрители хохотали и подначивали проигравшего: «Каковы лещи-то! Пол-от не родная матка! А ну-ко еще разок! Раз, два, три, четыре, пять, шесть, бей шесть!»

Литература:

1. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Мужские игры и развлечения на Русском Севере // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. Вып. 1. М., 2001; 2. *Шангина И. И* Борьба // Русский праздник. СПб., 2001.

В. Холодная

БРАК. Социальный институт, оформляющий совместную жизнь *мужа* и *жены.* По представлениям русских крестьян, Б. — это залог благосостояния, самостоятельности и значимости в общине. Во Владимирской губ. считали, что человек «должен тогда помереть спокойно, когда произведет подобного себе», и непременно в законном Б. На неженатого смотрели «отчасти с сожалением, как на нечто не цельное, отчасти с презрением». По-видимому, в большинстве случаев при вступлении в Б. помимо главной цели — продолжения рода — немаловажным было экономическое соображение, которым руководствовались родители молодых: это, с одной стороны, стремление войти в зажиточную семью, с другой — получить лишние рабочие руки, а также «сбыть с рук детей, а с ними и ответственность». При выборе *невесты* главную роль играли ее *красота,* здоровье, работоспособность; в *женихе* ценились, прежде всего, его родство (происхождение и численность семьи), достаток, хозяйство, трудолюбие, трезвость.

Вступление в Б. означало повышение социального статуса, так как холостые люди не обладали правами в семье, а незамужние женщины практически не имели экономической самостоятельности. Поэтому бобыли по своему статусу нередко приравнивались к калекам, юродивым, одиноким *старикам.*

Кроме того, Б., с точки зрения мифопоэтических представлений, был необходимым этапом, который должен пройти каждый человек. В некоторых локальных традициях в случае смерти *девушки* старались «достроить» ее жизненный путь. С этой целью устраивалась *свадьба-похороны:* умершую одевали, как невесту, обвязывали полотенцем, на средний палец правой руки надевали кольцо. Иногда для покойной избирался из числа холостых мужчин жених, который, соответственно одетый, следовал за гробом.

Средний брачный возраст для мужчин составлял 24—25 лет, для девушек — 18—22 года. На Русском Севере в Б. вступали позже, например, верхняя граница брачного возраста для девушки могла достигать 28 лет. Хотя в 1830 г. Синодом официально был определен нижний возраст вступления в Б.: для девушки — 16 лет, для юноши — 18 лет, во многих районах совершались ранние Б., принимавшие неявные формы. Так, родители могли сосватать своих детей-подростков в 12—15 лет, а в 14—16 лет их объявляли женихом и невестой. Вероятно, относительно широкое распространение ранних Б. отражало архаичную традицию, закрепленную церковными предписаниями (до 1830 г.) отдавать девушку замуж в 13 лет, а юношу женить в 15 лет. Известны случаи, когда устраивали свадьбы подростков со всеми обрядами, кроме *брачной ночи,* правда жить они продолжали в домах своих родителей до наступления брачного возраста.

Нередко случались неравные Б., когда жена была значительно старше (на восемь — десять лет) мужа. Некоторые свидетельства говорят, что жена, бывало, «с печки снимала мужа, когда он уснет». Подобная практика обуславливалась экономическими и бытовыми соображениями: старались заполучить умелую работницу, избежать неугодного Б. или внебрачного ребенка.

В большинстве случаев преобладали законные Б., сложившиеся в результате исполнения сложных по структуре и семантике свадебных обрядов. В районах распространения старообрядчества формы Б. отличались от общераспространенных. Так, у старообрядцев поповского толка происходило *венчание* со свадьбой, похожее на законный Б. «честью», но с более простой обрядовой стороной. У беспоповцев Б. происходил без венчания, но со всеми остальными обрядами. Кроме того, встречались тайные Б., без свадьбы — «самоходом», «самокруткой», «уводом», «уходом» (см. *Самокрутка).* Такие Б. практиковались не только молодыми, несогласными с родительской «волей», но иногда поощрялись и самими

родителями, чтобы избежать расходов на свадьбу. После тайного венчания молодые обычно возвращались просить прощения у родителей. Общественное мнение, как правило, не одобряло такие формы Б., что косвенным образом отразилось в мифопоэтических представлениях крестьян Пензенской губ. о бесплодии супругов, «обвенчанных самоходкой», или рождении у них нежизнеспособных или уязвимых для «порчи» детей.

«Свернутыми» признавали так называемые кукушкины свадьбы, когда вдовец женился на вдове без исполнения специальных обрядовых действий. Иногда вся свадьба сводилась к небольшому угощению в доме жениха. Жениться можно было не менее чем через две недели после смерти супруги, выходить замуж — через шесть недель. Во Владимирской губ. второй Б. называли «хрустальным», так как считалось, что вторую жену больше берегут и жалеют. Всего же, по церковным предписаниям, вступать в Б. можно было не более трех раз. Хотя даже третий Б. воспринимался неодобрительно, о чем свидетельствует русская поговорка: «Первая жена — от Бога, вторая — от людей, а третья — от сатаны».

В русском традиционном обществе существовало много запретов, ограничивающих брачные связи. Церковь запрещала Б. между родственниками по прямой линии до седьмого колена, а по боковой линии до четвертого. По народным представлениям, грехом считалось заключение Б. между родственниками в духовной сфере: между кумовьями, их потомством, крестниками. Осуждались также Б. между сестрами, с одной стороны, и братьями, с другой, а кое-где и между однофамильцами. Верили, что нарушение этих запретов повлечет наказание Божье. Существовали определенные ограничения брачных отношений по старшинству и по полу: старшие дети вступали в брак раньше младших, а сыновей предпочитали видеть семейными раньше дочерей. В то же время в некоторых районах считалось возможным вступление в брак приемных детей с их усыновителями и детьми последних.

Церковью запрещались Б. между православными и представителями других конфессий. Исключение иногда составляли Б. православных с раскольниками, при этом раскольнику нужно было принять православие, так как сожительство, не благословленное церковью, считалось блудным.

Литература:

1. Зеленин *А. К.* Восточнославянская этнография. М, 1991; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской деревне. Л., 1988; 3. Быт великорусских крестьян-землепашцем / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.

Д. *Баранов*

БРАТЧИНА (БРАТОВЩИНА, БРАТОВЩИНОК, КАНУН, МОЛЬБА, ССЫПКА, ССЫПЩИНА). 1. Совместная трапеза членов деревенской общины, устраивавшаяся в складчину, общинный праздничный пир.

Б. проводилась ежегодно, обычно в дни памяти святых покровителей деревни. Ими могли быть как святые, почитаемые по всей России, такие как Николай Угодник, Илья Пророк, св. Георгий Победоносец, так и местночтимые: св. Иннокентий Иркутский в Енисейской губ., св. Нил Столбенский, св. Сергий Радонежский — в центральных губерниях Европейской России, св. Никандр Порховский в Псковской губ., св. Зосима и Савватий — в Архангельской губ. и т. п. Б. в память святых покровителей часто назывались по их имени: «николыцина», «егорьевская», «макарьевская», «михайловская», «петровская», «власьевская». Во многих деревнях России Б. могли собираться в двунадесятые праздники, а также в престольные и заветные. Кроме того, Б. устраивали по обету общины в благодарность Богу за избавление от несчастий, болезней. В этом случае она называлась «молебной». В южных губерниях Европейской России Б. могли проводиться в дни закладки сельского храма или его освящения.

Организация любой Б. рассматривалась как дань благодарности святому за его покровительство и обретение дальнейшей помощи и заботы, а также как форма чествования его имени.

Б. начиналась с молебна в часовне или в храме, на который обязательно собирались все члены деревенской общины. В летнее время молебен мог проводиться также и на полях: из часовни выносилась икона святого покровителя, торжественно проносилась через всю деревню и устанавливалась на столике у поля. При желании любой житель деревни мог договориться со священником о молебне в своем доме. После этого устраивался пир, который проходил в летнее время на улице около церкви, а в зимнее — в доме священника, дьячка или церковного старосты. Если Б. проводилась по обету, то пиршество могло устраиваться у обетного креста, около священного дерева или у источника, почитавшегося святым. Праздник заканчивался всеобщим весельем, ночным гуляньем парней и девушек.

Характерной чертой Б. была коллективная подготовка трапезы, наличие на столах ритуальных кушаний, деятельное участие в празднестве церковного причта, обязательность присутствия всех полноправных членов общины. Накануне Б. каждый член общины должен был внести в празднество «ссыпь», то есть свою долю продуктов или денег.

Ритуальным напитком Б. было пиво, а кушаньем — мясо или каша. Для варки пива за неделю-полторы до праздника собирали по всей деревне рожь, ячмень или уже готовый солод, покупали на общинные деньги хмель. Приготовлением пива занимались женатые мужчины, славящиеся

в деревне как хорошие пивовары. Обычно это происходило в присутствии зрителей в определенном месте: на деревенской улице, за околицей деревни, на берегу реки, озера или в специально построенной для этой цели общественной пивоварне.

Главным ритуальным блюдом Б. на Русском Севере было мясо барана или быка. Животное покупали на деньги общинников или откармливали за счет всей общины специально к пиру. В некоторых случаях использовалось так называемое завечённое животное — принесенное в качестве обета святому покровителю людьми, которые рассчитывали на его особую милость, чтобы излечиться от болезней, от бесплодия, а также надеясь улучшить свое благосостояние. Быка или барана закалывали накануне пиршества и варили в общем котле на костре.

На некоторых Б. ритуальным блюдом была каша, сваренная из круп, собранных со всей деревни, или огромный каравай, который выпекался сообща, как говорили русские крестьяне, «всем миром». Каравай во время пиршества резали на равные части, по числу дворов, принимавших в нем участие.

Следует отметить, что часть мяса, зерна, собранного для каравая, крупы для каши, а также часть пива жертвовались церкви. В некоторых деревнях вместо продуктов в церковь отдавались деньги, вырученные от продажи на Б. общественного пива, мяса, каши. В некоторых деревнях предназначенного для пиршества бычка предлагали купить всем желающим. Вырученные деньги отдавали в церковь, а бычка его новые владельцы жертвовали Б. В сибирских деревнях таким же образом продавали пиво, сваренное из солода и хмеля, собранного со всех домохозяев. Желающие выпить на пиру пива должны были положить на тарелку монетки. Деньги, вырученные на Б., «предназначались святому», то есть использовались для ремонта часовни его имени, церкви, на обновление икон, покупку свечей, лампадного масла и т. п.

Б. — явление очень древнее, они впервые упоминаются в письменных памятниках середины XII в., но, вероятно, существовали и в более раннее время. Письменные документы XII—XVII вв. позволяют говорить о том, что Б. были известны не только в сельской местности, но и в городах. Так же как и в более позднее время, Б. проходили около церкви или на монастырском дворе, представляли собой коллективное пиршество деревенских общинников или представителей той или иной городской корпорации, служили укреплению союза соседей-общинников, занятых одним делом, живущих на одной улице или в одной деревне.

Однако средневековые Б., в отличие от большинства деревенских братчин XIX в., ставили перед собой более широкие задачи. На пирах обсуждались и решались важные для всего коллектива дела, разбирались отношения с боярами,

великокняжескими чиновниками, которые для этого специально приглашались на пир. Б. была своеобразным органом самоуправления со своим выборным старостой, имевшим довольно широкие полномочия. Он собирал Б., председательствовал на пиру, судил и наказывал провинившихся за пиршественным столом. Независимость Б. от чиновников и феодалов в решении жизненно важных для ее членов проблем утверждалась запретом на посещение братских пиров всех посторонних. Эти запреты были узаконены указами Великих князей, а позже царей. В уставных и жалованных разным волостям и селам грамотах XV— XVII вв. указывалось, что любых не званных на пир людей, будь то «тиуны и доводчики и иные люди наместничи или волостные люди кто ни буди, и мои Великого князя селчане и боярские люди и христиане и монастырьские», надо «высылать вон безпенно» (1, с. 20). В других грамотах было записано на этот счет так: «...а на пиры и на братчины в их слободы не зван не ездит никто, а поедет на пиры и на братчины незван, а лучится туто какова гибель, и тому платити без суда и без исправы вдвое» (1, с. 21), то есть пришедший на пир незваным должен был заплатить за все беспорядки, которые могли произойти на пиру между хорошо подгулявшими людьми, двойную цену.

Средневековая Б. предполагала также различные увеселения для присутствовавших на ней мужчин. На Б. приглашались скоморохи, развлекавшие собравшихся песнями, музыкой, плясками, медвежьими потехами, выступлениями «ученых» собак, играми и представлениями в масках. К Б. обычно приурочивались *кулачные бои*. Все это, правда, активно запрещалось православной церковью. Патриарх Иоасаф в 1636 г. с осуждением писал, что на Б. «многие люди не токмо что младые, но и старые в толпы ставятся и бывают бои кулачные великие и до смертного убойства» (1, с. 27).

Б., по мнению многих ученых, были пережитком древних общинных праздников, проходивших возле языческих святилищ. Общинники, обращаясь к богам с просьбой о благополучии, приносили им дары: мясо заколотых у жертвенника животных, кашу, хлеб, пиво, мед, — а затем устраивали пиршество во славу богов.

Принятие христианства на Руси в X в. и его последующее распространение по всей стране, казалось бы, должно было привести к полному отказу от языческой ритуальной формы. Однако этого не произошло. Языческий обряд жертвоприношений и возлияний в честь богов был перенесен на христианских святых, выбранных на роль покровителей деревень, городских кварталов, городов. Вместо языческого святилища пиршество стало проходить около церквей, часовен, в домах священников или церковных старост. Во время молебна произносились молитвы с просьбами о ниспослании благодати на общинников. Для святого покровителя приносились деньги, пиво, хлеб, мясо специально выкормленных

и заколотых накануне или в день праздника животных, устраивалось пиршество.

2. Мужской праздник, носивший характер общественного пира, справлявшийся в некоторых деревнях северных губерний Европейской России, вариант средневековой Б. Проводился в летне-осенний период и обычно приурочивался к Петрову или Ильину дню, а также ко дням св. Макария, св. Власия, св. *Флора и Лавра* и к зимнему дню св. Николая Чудотворца.

На Б. собирались женатые мужчины средних лет, полноправные члены общины, главы крестьянских семейств. Приход на празднество парней, молодоженов, стариков, а также женщин не допускался. Столь же категоричны были участники Б. по отношению к посторонним для деревенского сообщества мужчинам, пришедшим на Б. незваными, даже если это был помещик или волостной начальник. Характерной особенностью этого празднества была общая трапеза мужчин, на которую подавалось мясо заколотого в этот день быка или барана и коллективно сваренное пиво. Б. зачастую предварял молебен, отслуженный в поле, или общая молитва всех присутствовавших. За трапезой, как правило, велись серьезные разговоры, обсуждались важные вопросы деревенской жизни. Празднество, начавшееся днем, к вечеру превращалось в шумную попойку, сопровождавшуюся весельем, пением удалых песен, плясками, выкриками «многие лета».

Воспоминание о мужских Б., известных и в более раннее, чем XIX в., время, нашло свое отражение в произведениях русского фольклора, в частности в былинах о Василии Буслаеве. В былинах внимание акцентируется обычно на просьбе героя «принять в братчину», то есть позволить ему участвовать в общинном пире. Вот как об этом рассказывается в былине о Садко, узнавшем, что новгородцы собрались на Б.:

Те мужики Новгородские соходилися
На братчину Никольщину,
Начинают пить канун, пива ячныя,
И пришел тут к ним удалой добрый молодец,
Удалой молодец был Волгский сур,
Бьет челом, поклоняется:
«Ай и гой вы еси мужики Новгородские!
Примите меня во братчину Никольщину,
А я и вам сыпь плачу немалую».
А и те мужики Новгородские
Принимали его во братчину Никольщину,
Дал им молодец пятьдесят рублёв.

Литература:

1. *Попов А.* Пиры и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1854. Отд. 6. Кн. 2.

И. Шангина

БРАЧНАЯ НОЧЬ. Один из главных обрядов *свадьбы,* символизирующий переход жениха и невесты в новую социовозрастную группу.

Переходный характер обряда обусловил жесткую регламентацию поведения новобрачных и их окружения. Б. н. обычно происходила после *венчания* в доме *жениха* в начале, середине или в конце свадебного застолья. Как исключение отмечен обычай во Владимирской, Псковской губ. и в селах по берегам Белого моря устраивать первую Б. н. в доме *невесты* перед венчанием. Место брачного ложа: холодная горница, подклет, сени, чулан, баня, амбар, хлев, летняя постройка — характеризуется «пограничностью» расположения (не изба, но и не улица), что отражает и своеобразие положения молодых — уже *муж* и *жена,* но Б. н. еще впереди.

Постель, привезенную невестой в дом жениха вместе с приданым, стелила обычно свекровь, золовка или сваха невесты — постельная сваха. В постель подкладывали растения, обладающие семантикой плодородия, — ржаные снопы, солому, овес, *хмель.* Чтобы уберечь молодых от сглаза, обходили брачное ложе с рябиновой веткой, под постель в Архангельской губ. помещали ухват и кочергу, в Вятской — сковороду, в Новгородской губ. в изголовье клали кнут. На Пинеге в постель прятали кирпичи, палки или поленья. Иногда новобрачные смотрели, нет ли *«порчи»* под постелью — сломанных иголок, собачьей и кошачьей шерсти и т. д.

Во время свадебного угощения молодых уводили спать, в Архангельской губ. это делали женщины, в Симбирской губ. — *дружка,* в западнорусских землях — крестная. На Русском Севере при этом разметали веником дорогу перед новобрачными, в Новгородской губ. дружка ударял *плетью* по дверям и постели. В Ярославской губ. сваха с дружкой провожали молодых с иконой, а в Вологодской губ. молодых сопровождали гости, которые плясали у брачного ложа и угощались. В Пошехонье дружка клал сваху на постель и сам ложился со словами: «Надо дорогу показать». В Вологодской, Новгородской, а также в южнорусских губерниях совершался обряд «обогревание постели» — брачное ложе занимали золовка, брат невесты или жениха, счастливая пара молодоженов, дружка или девочки, у которых нужно было выкупить постель полотенцем, лентами, водкой, деньгами или выгнать их палками.

Как первая ночь, проведенная супругами вместе, Б. н. могла определить будущую семейную жизнь. Любой жест или произнесенное слово приобретали магическую силу. На Русском Севере перед укладыванием в постель молодая, признавая за мужем главенство в семье, должна была его разуть. За это она получала деньги, спрятанные в его сапоге. В Вологодской губ. иногда и муж за деньги должен был разуть невесту. Свахи и дружка раздевали сначала молодого,

потом молодую и с пожеланием здоровья укладывали в постель. В Вологодской губ. жених в постели перекидывал через себя невесту, а в Костромской губ. тысяцкий и дружка перекатывались в постели друг через друга со словами: «Не раскатитесь, спите тесно». На юге молодым связывали рушником или поясом ноги, чтобы «дружно жили». В Архангельской губ. свахи клали между новобрачными запеленутое полено или сверток из тряпок и произносили: «Первая ночь — сына да дочь, двое — двойники, трое — тройники, семеро — погодки, да и все парники», при этом женщины «пищали и плакали по-ребячьи».

Супружеский акт происходил обычно в первую Б. н., которая считалась сакрально отмеченной. Так, в Западной Сибири полагали, что «при этом деле сам Христос присутствует и помогает неопытным». Но в некоторых регионах существовал запрет на половые отношения в первую ночь. В Вологодской губ. верили, что если «согрешить», то не будут водиться овцы. В Ярославской губ. также редко совершался половой акт в первые три ночи, так как считали, что если «на первую ночь невеста отдастся —- не будет любить муж, если на вторую отдастся — не взлюбят свекор и свекровь, а если на третью отдастся — не будут любить деверья и золовки». Подчеркивает значимость первой ночи и распространенное представление о том, что кто первый заснет, тот раньше и умрет.

Повсеместно была распространена традиция охранять брачное ложе; на Алтае это делали дружка со свахой, в Нижегородской губ, у бани караулила одна сваха, на Русском Севере — клетник или сторож. Во время Б. н. происходило проведывание молодых, чтобы выяснить, благополучно ли завершился супружеский акт. В Симбирской губ. дружка спрашивал, здоровы ли они, а в Московской губ. свахи задавали вопрос: «Готово у вас дело-то?» Поведение новобрачных в это время могло определить характер их будущих отношений. Так, примечали, кто первый разуется или ляжет в постель, а также кто первый встанет, тот и будет главенствовать в семье, в Ярославской губ. молодая клала на подушку серьги и просила мужа отнести их на стол. Если муж сделает, как она просит, то быть ей главной в семье.

Будили молодых обычно дружка, свахи или свекровь, при этом они гремели сковородками, кричали, звонили колокольцем, били горшки с горохом и деньгами, иногда произнося пожелание: «Сколько кусочков, столько и сыночков». После пробуждения молодая дарила свекрови полотенце. Чтобы узнать, состоялся ли супружеский акт, спрашивали, что принести: икону или горшок с углями. Если половые отношения были, то над головами ставили икону, а за столом не зажигали свечку. Брачную рубашку женщина хранила всю жизнь, никому, кроме мужа, ее не показывая. Встать молодые должны были сразу, чтобы «чирьев не было», чтобы «молодая не ленилась», чтобы «не болели». В Ярослав-

ской губ. молодая, услышав, что их идут будить, сбрасывала с себя и мужа одеяло на пол, чтобы ей в этом году не болеть.

Важным моментом обряда являлась проверка девственности невесты. Осматривали постель, сорочку, спрашивали молодого: «Лед ломал или грязь топтал?»; следили за тем, как ведет себя жених за столом. Например, во Владимирской губ. если он за столом опускал в стакан с вином вилку до дна или пил красное вино, то молодая была невинной, в противном — разбивал стакан или требовал белое вино.

После Б. н. следовали очистительные обряды. На Русском Севере устраивалась свадебная баня (см. *Баня новобрачных),* в Московской губ. *молодоженов* выводили в хлев, ставили их рядом спиной к спине и окачивали водой, в Ярославской губ. свахи выводили молодых во двор, где из ушата сначала умывались новобрачные, а потом и все родные. В Костромской губ. обряд умывания назывался «побелиться». После умывания молодая целовала родителей и кланялась им в ноги.

Литература:

1. *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985; 2. *Гура А. В.* Брачная ночь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 3. Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.

Д. *Баранов*

В

ВАТАГА (АРТЕЛЬ, КОМПАНИЯ, КОМАНДА. ПАРТИЯ, ШАЙКА, ШАТИЯ). Объединение *парней*, представляющее собой сравнительно немногочисленное локальное подразделение, иерархически выстроенная группа, связанная общей целью. Прежде всего, парни выступали В. при соприкосновении с внешним миром, на чужой территории: на беседах, во время праздничных *гуляний* или в *драках*. Но и у себя дома В. сохраняла целостность и активно влияла на жизнь молодежного сообщества, способствуя выстраиванию его внутренней структуры.

На гулянье В. шла, выстроившись в линию, во всю ширину деревенской улицы. В ее рядах обязательным было присутствие гармониста, являвшегося своего рода цементирующим элементом, лицом группы. В некоторых местностях, где в В. входили все парни небольшой деревни, количество молодежных групп, а соответственно и деревень, на гулянье определялось по количеству гармоней. Центром В., вершиной ее иерархии был предводитель — *атаман*. Окруженный старшими парнями — «стариками», он располагался обычно впереди или в центре линии, с левого края которой или по обоим краям шли младшие — «выростки».

Во многих местах Новгородской обл. В. называли только тех парней, кто группировался на гулянье вокруг атамана, они служили силовым обеспечением его авторитета. Такая группа состояла, как правило, из шести-восьми человек и формировалась постепенно: парней одного за другим подбирал сам атаман. Это был его ближайший круг, преданные и проверенные в деле товарищи. Такая В. представляла боевую силу деревни, именно она дралась с аналогичной «компанией» противников, остальные парни участвовали в драке, потому что считали законом чести поддержать своих, но не завязывали столкновения сами, не задирались. Боевой настрой атаманской В. в межпраздничные периоды поддерживали рейды в отдаленные деревни. В Новгородской обл. группа парней отправлялась на поиски приключений за 20—30 километров. Поводом для такого путешествия могло стать желание одного из них повидать приглянувшуюся *девушку*,

оно могло иметь и «стратегические» цели — выведывание «планов врага», но в действительности это была демонстрация удали и стремление утвердить свой авторитет. Подобные рейды редко заканчивались удачно, после прохождения по улице с пением песен «под драку» немногочисленных пришельцев избивали местные парни. И тем не менее вылазки способствовали поддержанию боевого духа, а в случае успеха становились предметом хвастовства. Внутри молодежной группы В. часто выполняла функцию карательного органа, осуществлявшего силовое давление на остальных членов сообщества парней. Тех, кто нарушил «закон чести», струсил и сбежал из драки, атаман с командой наказывали: избивали, высаживали рамы и били стекла в его доме, подговаривали девушек не дружить с ними.

В. парней как социальная и боевая единица была одним из вариантов традиционных мужских артелей и восходила через охотничье-промысловые и повольничьи боевые (ушкуйные) дружины к культуре родовых боевых групп с элементами тотемизма.

Литература:

1. *Морозов И. А.* Драки // Духовная культура северного Белозерья. М., 1997; 2. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 130; ф. 10, оп. 1, д. 88, 95, 99.

В. Холодная

ВДОВСТВО. Состояние человека, потерявшего *в браке* супруга *(мужа* или *жену);* социальный статус, воспринимаемый как ущербный. В. осознавалось как разрушение парности. Символами В. выступали нечетные предметы, например в святочных **гаданиях** (см. *Вековуха).* О В. загадывали в самом начале брачной жизни: при *венчании* замечали, чья свеча раньше сгорит, тот раньше и умрет. Практически все предсказания и приметы требовали соблюдения парности: замужним женщинам нельзя было заплетать одну *косу,* домашним — ходить в одном башмаке, пересаживаться за столом во время еды. Плохой приметой считалась потеря (реальная или увиденная во сне) какой-либо принадлежности одежды, а также украшений: головного убора, пояса, кольца, серьги.

После смерти одного из супругов во время погребальных обрядов соблюдали ряд действий, одни из которых способствовали вступлению во второй *брак,* другие были направлены на В. Повсеместно если желали выйти снова замуж или жениться, то на одежде покойного не завязывали пояс и не застегивали ворот рубахи. Такие действия актуализировали в обряде символическое продолжение жизни: развязывание прежних брачных уз. Наоборот, если хотели, чтобы вдовец с детьми не вступил снова в брак, то тайком перепоясывали покойную жену ниткой.

Вдова

Траур по *мужу* вдова обязана была соблюдать от шести недель до года. Чтобы избежать тоски по *покойнику,* за пазухой носили землю с могилы. Одежду при этом носили будничную, лишенную украшений. Траурная одежда называлась «печальной», или «кручинной». Ее надевали все родственники, чем ближе было родство, тем продолжительнее ношение траурной одежды. Вдова носила траур дольше всех. В Пензенской губ. в течение года она сменяла ряд траурных комплексов. Первая по времени кручинная рубаха была белого цвета, только край рукава обшивался или вышивался полоской красного цвета. Платок и передник также были белыми. Такую одежду вдова носила год. Второй комплекс кручинной одежды, который носили в течение полугода, также белого цвета, но вышивка красной нитью украшала вставки на плечах рубахи и подол. Каждая крестьянка имела по три-пять комплексов кручинной одежды на разные случаи: один — будничный, домашний, в нем ходили по дому, убирали скотину; второй — для выхода в село; третий — праздничный, четвертый — для посещения церкви. В знак траура овдовевшая женщина не заплетала косы в продолжение шести недель. По народному мнению, овдоветь — что «живой смертью умереть». Не случайно траурная одежда, как и погребальная, была белой, с минимальным количеством украшений. Она служила признаком перехода человека в новый статус.

Для определения положения вдовы в семейном коллективе значение имел ее возраст и семейный статус, наличие детей. Бездетная вдова, прожившая с мужем год или менее, возвращалась (по истечении шести недель) в дом родителей и получала по обычному праву седьмую часть имущества мужа, она считалась молодкой. Беременная вдова или имеющая детей, особенно мальчиков, оставалась в семье мужа. Вдова средних лет и *старуха* получали все имущество и усадьбу. Вдове-солдатке, не имеющей сыновей, строили отдельную келью, где она вела свое хозяйство, ее также старались выдать замуж, потому что ущербное состояние вдовы, его неполнота могла отразиться на благосостоянии семьи. Вообще, *девочки* не были препятствием к возвращению в дом родителей, в то время как мальчики всегда оставались в семье мужа, даже без *матери,* если они не были очень малы. Вдова, выходящая вторично замуж при наличии взрослого женатого сына, лишалась прав в прежней семье, а своих маленьких детей забирала с собой.

Изменение статуса замужней женщины при переходе во вдовий регулировалось определенными ритуалами, по прошествии которых она вела обычный образ жизни и могла вторично выйти замуж. В традиционных представлениях супружеская пара существует в мифоритуальном единстве. *Жена,* потерявшая мужа, в причитаниях по покойному часто называлась сиротой, ее доля считалась самой незавидной. Существовал запрет обижать вдов и сирот, как обделенных

судьбой, за нарушение его могло последовать Божие наказание, вплоть «до седьмого колена». О женской участи говорилось: «в девках — приторно, замужем натужно, а во вдовий черед что по горло в воде». Стремление к восстановлению полноты отражалось в народных поверьях о том, что вторая половина на «том свете» дожидается, а потому вторично предпочитали выходить за вдовых.

Обычно через год вдова могла вновь выйти замуж. Для вдовца, особенно с детьми, этот срок мог быть меньше. *Девушки* предпочитали не выходить за вдовцов именно потому, что у тех уже есть «пара» на небесах, а вдовцы охотно брали вдов: «вдову взять — спокойнее спать». Для вдовцов существовал возрастной ценз, после которого повторный брак считался предосудительным; для мужчин этот возраст ограничивался сорока годами. Вдову брали замуж даже пятидесяти лет, хотя вдовцы в эти годы женились только по необходимости, чтобы вырастить несовершеннолетних детей. При вступлении в брак вдовца и девицы свадебные церемонии обычно бывали те же, что и для всех первобрачных. Если же женщина второй раз выходила замуж, то не устраивали *девичника*. Вдове, шедшей к венцу, не закрывали лица, у нее не было свадебного венца, ей не пели песен и причетов, не требовалось и приданого. Во время *свадеб* вдовцов для засватывания никого из посторонних не звали и угощали только родных, выпивали перед венчанием и после него. На обеде могли присутствовать только самые близкие родственники, также *дружка* и сваха.

Поскольку состояние В. противопоставлялось брачному, то неженатым и незамужним не рекомендовалось присутствовать на свадьбах вдовцов. Третий брак обычно осуждался, особенно у женщин. Только для молодых вдовцов он считался дозволенным. В народе говорили: «Первый брак от закону, второй от совету, а третий с приговору». Женщина-вдова с детьми имела больше прав, чем девушка, при выборе мужа, могла сама принять в дом *примака*. В том случае, если она вместе с детьми была способна обрабатывать землю и платить налоги, ее уважали и она на равных посещала сельские сходы в качестве «домохозяина».

При том что В. рассматривалось как социально ущербное состояние, в ритуальной сфере оно считалось чистым вследствие отсутствия половых сношений. Вдовья пора сближалась с состоянием женщин, уже утративших способность к деторождению, и девственниц. Безупречно нравственные вдовы-старушки выбирались общиной для совершения первого зажина. На безгрешных вдов, входивших в возрастную категорию старых, накладывалась обязанность обмывать и обряжать покойников. Считалось, что обмывать должны только старушки вдовы и незамужние, потому что замужние, хотя бы и старухи, могли иметь грех с мужем («бес силен»). Особенно строго придерживались этого правила, если умерший был женатым мужчиной. Верили, что души

покойников, вымытых вдовой, будут встречать ее на том свете. На *похоронах* вдовы выступали и в роли «сидельцев» при покойнике. Как повитухам нельзя было обмывать покойников, чтобы не умирали повитые ею дети, так вдов старались не приглашать в качестве повитух, хотя в семье обязанности повитухи могла выполнять свекровь-вдова.

Вдовые не могли принимать деятельного участия в свадебных ритуалах. Их не приглашали обычно на свадебные приготовления, не звали в качестве *стряпух* для выпечки свадебного пирога. Если мать *жениха* была вдовой, то она не могла встречать молодых от венца, ее роль выполняла крестная мать. Значение слова «вдова» определяется как «холостая, пустая» (3, с. 184), и вполне вероятно, что оно определяло ее неучастие в свадебных и родильных ритуалах, чтобы не навредить новой жизни.

Вдовы совместно с девушками, старухами и старыми девами — как группа ритуально-чистых женщин — выполняли охранные функции в общине во время эпизоотии и эпидемий. В Воронежской губ. во время «опахивания смерти» (см. *Вековуха)* вдовы, девушки, в одних рубахах, с распущенными волосами, впрягали в соху беременную, а управляла сохой девушка, решившая не идти замуж. Вдовы набирали песку с дороги, рассевали его по проведенной борозде и распевали:

Вот диво, вот чудо!
Девки пашут,
Бабы песок рассевают.
Когда песок взойдет,
Тогда к нам смерть придет!

В песне описывается обряд, в котором принимают участие «бесплодные» женщины, производящие не свойственные им действия — пахоту, а также использующие для сева не зерно, а песок. Состав участниц и их действия только подчеркивают нереальность происходящего, а следовательно, и невозможность «прихода смерти» — опасности для общины.

Литература:

1. *Малыхин П.* Быт крестьян Воронежской губ., Нижнедевицкого у. // Этнографический сборник. Вып. I. СПб., 1853; 2. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1; 3. *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства. М., 1959; 4. АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 489, 510, 600, 1106, 1107, 1179.

Н. Прокопьева

ВЕДЬМА (ВЕДУНЬЯ, КОЛДУНЬЯ, ВЕРЕТНИЦА, ЕРЕТНИЦА). В народных представлениях женщина, вступившая в связь с нечистой силой; носительница тайного знания (от «ведать» — знать), с помощью которого могла лечить, узнавать сокрытое от прочих (видеть на расстоянии, точно знать прошлое, предсказывать будущее), привораживать и отворажи-

вать возлюбленных, напускать *порчу* и различные болезни (см. *Знахарка).* Особые умения и знания объясняли ее связью с демоническими существами: чертом, мелкими бесами-помощниками («мальчиками», «маленькими»), огненным змеем, *лешим,* демонами болезней *(икотой,* лихорадкой-кумохой и пр.).

Следует различать два значения образа «В.»: как указание на реальное занятие женщины знахарством и как определение репутации женщины, считающейся «виновницей общественных бедствий». Эта репутация не всегда была связана с занятием. В. признавали не только знахарок, их выявляли при помощи специальных обрядов, смысл которых состоял в символическом приписывании женщине знаков связи со сверхъестественными вредоносными существами и силами. Однако в обоих случаях В. — обозначение социального статуса женщины, оказывавшее реальное влияние на отношение к ней и ее место в коллективе.

Статус В. чаще всего имели женщины, отклонившиеся от обычного жизненного пути, связанного, прежде всего, с осуществлением семейных ролей. В заговорах от порчи среди возможных виновников этого названы, в частности: «девки-простоволоски» и «бабы-*самокрутки*», то есть *девушки,* согрешившие до *брака,* и женщины, вышедшие замуж по своей воле, убегом. В. считались *старухи,* особенно те, кто, по мнению родственников и соседей, слишком «долго зажились» и «заедают чужую жизнь»; замужние и незамужние, вдовы, солдатки, состоящие в беззаконном сожительстве с женатым мужчиной; прижившие внебрачного ребенка; сами рожденные вне брака или дольше положенного срока («трех постов», приблизительно полутора лет) сосавшие материнскую грудь. Все это категории женщин, выпавших из системы воспроизводства жизни или нарушивших определенные обычаем правила в этой сфере. В. — это социальная позиция, отводившаяся обществом преимущественно тем женщинам, которые не смогли реализовать нормальный, с точки зрения традиции, сценарий жизненного пути.

Это положение подкреплялось многочисленными поверьями, мифологическими рассказами о В. и правилами их выявления. Весьма распространен сюжет о порче на *свадьбе:* девушка, с которой *жених* гулял до брака и затем бросил ее, напускает порчу на него и *невесту,* а иногда и весь *свадебный поезд.* После этого жених утрачивает способность к совокуплению (см. *Невстаниха),* невеста кажется ему змеей или медведицей; у них не рождаются или часто умирают дети; молодые сохнут, сходят с ума, умирают вскоре после свадьбы или добровольно уходят из жизни. Еще в 1980-х гг. в разных областях Европейской России были записаны былички о превращении жениха и невесты вместе со всем свадебным поездом в медведей или волков. В Костромской и Вологодской обл. рассказывают, что В. на свадьбы «впускали беса», так что после этого «и кричать будешь,

и по-собачьи...». В Архангельской обл. *молодуха,* которая в припадке кричит голосами животных, считалась *кликушей,* говорили, что ей «посажена икота», а это также приписывалось проискам В. Если порча происходила вскоре после свадьбы, виновницей обычно признавали соперницу молодой, которая гуляла с ее *мужем* еще до свадьбы. В других случаях В.-икотницу искали среди тех женщин, с которыми у молодухи были до этого ссоры. По наблюдениям С. В. Максимова и Н. Ф. Высоцкого, чаще всего за явлениями кликушества стояли конфликты между женщинами, мужчины гораздо реже обвинялись в этом.

В целом ряде историй превращение в В. происходило на фоне любовной трагедии. Новгородской девушке, брошенной парнем, приснился медведь-колдун, который открыл ей тайные знания. Девушка стала известной в Окуловском р-не знахаркой. Полученный ею дар описывается как избранничество, результат брачной связи со сверхъестественным покровителем, заменяющей несостоявшийся земной брак.

Еще чаще в сожительстве со сверхъестественными существами подозревали женщин, состоявших в браке, но по тем или иным причинам оставшихся в одиночестве. Этому способствовали имевшие хождение в крестьянской среде истории о том, как к женщине, муж которой умер или надолго уехал, начинал ходить леший, боровой, черт в образе ее мужа или же огненного змея (см. *Сожительство с животными).* Поскольку после таких визитов могла сгореть не только ее изба, но и вся деревня, за одинокой бабой начинали следить: не горит ли поздно вечером свет, не топится ли печь, не вырываются ли снопы искр из печной трубы, не бегает ли она одна куда-то в лес на встречи с неведомым ухажером. Все это могло дать соседям повод заподозрить ее в колдовстве, как и проявление обычной в таких случаях сильной тоски, печали, апатии. Еще одним поводом к подозрениям служило рождение у одиноко живущей *бабы* внебрачных детей, о которых говорили, что они прижиты от нечистой силы. В народе живо поверье о том, что антихрист, приход которого ознаменует светопреставление, будет рожден от «седьмой блудницы», то есть женщины, которая была рождена вне брака, как и ее мать, и все женские предки вплоть до седьмого колена. Поэтому распространение внебрачных рождений деревенские жители нередко истолковывают как знак близкого конца света (см. *Материнский грех).*

В. нередко признавали и женщин преклонного возраста, которых, как говорили, «не брала смерть» и «не принимала сыра мать-земля». Если старая женщина долго болела и уже, как говорили близкие, «пахла землей», а не умирала, это считалось верным признаком ее занятий колдовством. Тогда ее просили покаяться, признаться, кого она «испортила» с помощью магии, а над ее головой в избе разбирали потолок, сдвигая потолочную доску или даже конек на крыше, чтобы грешная душа освободилась и оставила тело.

Вредоносная деятельность В., по поверьям, была направлена в первую очередь против сферы воспроизводства жизни. В. приписывалась способность портить, сживать со свету маленьких детей и новорожденных животных, *молодоженов* на свадьбе, разрушать счастливые семьи, напускать на мужчин *невстаниху,* привораживать и отвораживать любимых (однако, как говорят, созданные с помощью *приворота* пары все равно не будут счастливы). В. угрожали плодородию не только людей, но и животных, отнимая у коров *молоко* (символ материнства), напуская мор на телят и ягнят. С помощью тайных обрядов они будто бы забирали спору (плодородие) с хлебных полей: зерно с таких полей, как говорят, переходило в закрома самой В., а хозяин почти ничего не собирал. По костромским поверьям, В. забирает спору, объезжая поле в полночь или на рассвете по кругу или крест-накрест, сидя в одной рубашке, с распущенными волосами верхом на метле. В Брянской и других южно-русских областях В. делали в полях заломы — связывали колосья хлеба в пучки или воротца; хозяева боялись к ним прикоснуться, опасаясь порчи. Такие заломы можно было лишь сжечь или расстрелять из ружья.

По народным представлениям, женщина становилась В. после того, как вступала в связь с нечистой силой, которая являлась ей в облике животного (медведя, пса, кошки, лягушки) или огненного змея — летящего по небу клубка, веника и т. п. Демона-покровителя можно было получить от другого колдуна — их прежнего обладателя; увидеть во сне или видении; наконец, целенаправленно вырастить. Например, в Шимском р-не Новгородской обл. рассказывают о небольших змеях — «носаках», летающих будто в виде огненных клубков. Для того чтобы вырастить такого змея, нужно было отыскать в курятнике «петуховое яйцо» (так называли куриное яйцо размером с перепелиное, без твердой скорлупы), спрятать его под мышкой и носить там, сидя на печи две недели. В это время не следовало ни с кем разговаривать. По поверьям, из такого яйца при соблюдении всех условий должен был вылупиться летающий змей, который будет носить своему хозяину молоко от чужих коров и деньги из чужих кошельков. Чтобы он принес молоко, В. выставляла около окна пустые кринки и горшки для сметаны. Заметив такое, соседки подозревали ее в колдовстве, и если их коровы сбавляли удои, дело могло окончиться скандалом и прямым обвинением В.

Следует различать сюжеты традиционных рассказов о В. и реальные случаи обвинения в колдовстве конкретных женщин. Рассказы служили обоснованием для реальных обвинений, определяя круг поиска.

Обвинение в колдовстве нередко влекло за собою санкции со стороны сообщества. В наши дни, как правило, они сводятся к изоляции подозреваемой женщины: ей перестают носить молоко, ничего не дают — даже соли, спичек, уголь-

ков из печи, горсти муки и т. д. С ней стараются не разговаривать. А завидев ее на улице, переходят на другую сторону. В материалах же XIX — начала XX в. имелись свидетельства изгнания подозреваемых в колдовстве из деревни, публичного избиения, сожжения их домов и даже их самих. По свидетельствам, приводимым Г. Поповым, Н. Высоцким и другими авторами, случаи расправ с обвиняемыми в колдовстве продолжались еще в XIX в. В материалах Этнографического бюро кн. Тенишева описан следующий случай, произошедший в Пошехонском у. Ярославской губ. в конце XIX в. В одной из деревень был сильный падеж скота. Крестьяне считали виновницей старуху, которую и раньше подозревали в колдовстве. Устроив над В. суд, единогласно решили сжечь ее в срубе; только вмешательство священника спасло женщину от расправы.

Как правило, обвинения и поиск В. были связаны с кризисными ситуациями, затрагивавшими значительную часть жителей деревни: падежом скота, эпидемией, засухой, массовым распространением среди женщин *икоты* (истерических припадков) и т. п. Выявление «виновницы» этих несчастий — В. — происходило с помощью специальных обрядов, обычно совершаемых уважаемыми в деревне людьми (знахарем или знахаркой). Чтобы «увидеть» виновницу, знахарка спускалась в подпол и смотрела в зеркало, поставив другое позади себя, так чтобы перед глазами открывался как бы бесконечный коридор, уводящий в глубь зеркала, где и должно было показаться лицо В. С той же целью пошехонские знахарки смотрели в стакан с водою, на дно которого бросали кольцо, угольки или золу, как во время святочных гаданий. Еще один способ выявления В. имел в своей основе поверья о способности В. превращаться в разные предметы, в животных (свиней, кошек, собак, коз, телят) или птиц (чаще всего сороку). В Брянской и других южно-русских областях записано множество рассказов о том, как молодой человек, гуляя вечером по деревне, ловит кошку или свинью и отрезает ей ухо; наутро же с группой своих товарищей приходит к женщине, подозреваемой в колдовстве. Если она стонет, жалуется на головную боль или боль в ухе, это воспринимается как несомненное доказательство того, что именно она и была накануне в облике животного. Это может служить основанием для публичной расправы над В. Вариант подобной процедуры выявления В. — действия с неодушевленными предметами. Поскольку, по поверьям, В. превращались в тележное колесо, то гуляющие вечером *парни* продевали в это колесо ремень или палку. Наутро являлись к подозреваемой женщине и, обнаружив ее недомогание, считали это доказательством ее колдовства. Такого рода процедуры позволяли публично обвинить в колдовстве не только женщин, занимавшихся знахарством, но и любую из жительниц деревни.

Публичному наказанию подвергались и те, кого застали за совершением вредоносного магического обряда: напри-

мер, видели, как женщина ночью ходила по полям, собирала на скатерть росу (чтобы увести у коров молоко) и т. п. В этом случае, чтобы доказать ее вину, следовало поймать В. и оставить ей какую-нибудь заметку. Пожилая жительница с. Старый Медведь Шимского р-на Новгородской обл., заставшая еще дореволюционное время, вспоминала: «Поймал один смелый молодой человек колдунью и мочку уха ей отрезал, в бумажку завернул. Пришел к старосте и ухо показал (она молила, а он отрезал). Приехал урядник, поставили столб посреди деревни, и всех женщин позвали: развязывайте платки. Она не пришла: дескать, больная. Привели. А у ей уха-то нет. Завязали ей платье на голову и секли. Перестала колдовать». Обвиняли женщину в том, что «у коров молоко отымала: погладит корову — и у моей коровы молока не будет, а у нее будет». Поводом к подобным обвинениям могли стать не только вредоносные обряды, но и любые непонятные действия и даже просто появление женщины в неурочное время в месте, где ее не ожидали увидеть. Например, группа парней, возвращаясь с *гуляний*, встретила на мосту какую-то бабу; один из парней будто бы позже признал в ней свою *мать*, с которой до этого постоянно конфликтовал. Женщину посчитали В. Большинство обвинений в колдовстве возникает на фоне конфликтов или напряженных отношений.

Итак, В. — это устойчивая репутация женщины, определявшая ее статус в сообществе. Ритуальные способы выявления В. позволяли приписать этот статус практически любой женщине. Занятия знахарством, совершение магических обрядов служили дополнительным подкреплением обвинения, однако не обязательным условием. С наибольшей вероятностью В. могли быть признаны те женщины, поведение которых не укладывалось в рамки обычного набора женских ролей (невесты, жены, матери). Измена парня, длительное женское одиночество, частые аборты, внебрачное сожительство и рождение внебрачных детей, слишком долгая, по мнению родственников, жизнь — все это служило для окружающих поводом для подозрений женщины в колдовстве и тем самым приписывания ей статуса В. Подозрения возникали обычно в ситуации конфликта, а обвинения и последующие санкции — в кризисных ситуациях. Следовательно, комплекс представлений о В. служил для коллектива средством избавиться в случае кризиса от некоторых категорий женщин, прежде всего от тех, кто не был в достаточной мере включен в процессы воспроизводства жизни.

Литература:

1. *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины. Вып. 1 // Записки Московского археологического института. Т. 11. М, 1911; 2. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 3. *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сб. МАЭ. Т. 7. 1928; 4. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903;

5. *Черепний Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2; 6. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1772; 7. Архив МАЭ, ф. 4-1, оп. 2, д. 1242, 1292, 1337, 1416, 1508, 1567—1571.

Т. Щепанская

ВЕКОВУХА (БЕЗЗАМУЖНИЦА, БОБЫЛИХА, БРАКОВКА, ДЕВУНИХА). Старая дева, по традиционным представлениям, женщина, вышедшая из брачного возраста. Статус В. близок по ряду признаков к статусу стариков.

Различным стадиям перехода *девушки* от брачного возраста к статусу старых дев соответствовали названия, определяющие то или иное ее состояние. Так, названия «непетое волосье», «однокосок», «седокосая» подчеркивали, что *«невеста»* осталась с девичьей прической, не прошла свадебного обряда изменения головного убора; «девка-нерядйха» говорило о том, что она перестала носить *девичьи наряды;* «засидёлка», «засйдок», «засидуха» — указывали, что девушка засиделась на молодежных собраниях и вовремя не выбрана в *жены;* «домовуха», «домаха» — означали, что по возрасту девушка переставала посещать молодежные *посиделки* и сидит дома; «старка», «перестарка», «пожилая девка», «залетная невеста» — связывали с немолодым возрастом невесты. «Николаевской девкой» называли В. по сходству с долгим прохождением военной службы мужчинами. Названия «переспелица», «переспелка», «переспелуха» исходили из представлений о границах времени для замужества. Девушка, упустившая свое время, «перестаривается». Ее состояние расценивалось как ущербное, считалось, что она не нашла применения своим потенциям.

Институт *брака* рассматривался как обязательное условие существования, поэтому даже физические недостатки не могли служить препятствием для него. Остаться В. считалось великим грехом и позором. В Ростовском у. Ярославской губ. если девушка не хотела выходить замуж за *парня,* то родные укоряли ее: «Полно, дура, плюесся за Колюньтю-то, — в домовухи захотела». Допустимым основанием для безбрачия (кроме случаев сознательного выбора безбрачной жизни — см. *Черничка)* признавались только явные физические недостатки. Ими могли быть: хромота, безрукость, кривобокость, горбатость или то обстоятельство, что девушка «слишком рыжая». В качестве причин, по которым девушка, не имеющая внешних изъянов, не смогла выйти замуж, указывали чаще всего *порчу* или нарушение ею ритуальных запретов (нельзя было прясть и ткать по пятницам и в праздничные дни, сидеть на пороге дома лицом во двор — иначе сваты проедут мимо). Могло помешать замужеству и позднее физиологическое созревание девушки. В Псковской губ. полагали, что если у девушки рано начинались регулы *(месячные),* то она рано выйдет замуж, а если до шестнадцати лет их не было, то быть ей старой девой.

Когда случалось, что родители считали нравственным преступлением выдать замуж младшую дочь раньше старшей, младшая могла засидеться в девках. О невесте, которая долго не выходила замуж, говорили: «Как сорока на березке засиделась». Засидевшуюся невесту родители сажали в салазки и возили по селу, выкрикивая: «Эй, надолба, надолба! Кому надо надолбу?» Домохозяин, у которого был взрослый сын-жених, приглашал родителей «надолбы» к себе в дом, где без долгих проволочек совершали рукобитье, богомолье, и *свадьба* следовала иной раз на другой день. Повсеместно старая дева могла выйти замуж только за вдовца, причем немолодого. Свое будущее девушки-невесты пытались определить во время святочных гаданий: они обхватывали руками изгородь и считали колья, приговаривая: «вдовец, молодец». Четное количество, или «молодец», указывало на скорую свадьбу, а нечетное, или «вдовец», предвещало остаться в старых девках либо выйти замуж за вдовца.

Изменения в одежде и поведении старых дев происходили постепенно, по мере взросления девушки. С определенного момента она уже не посещала беседы, и тогда ей устраивали ритуальную свадьбу. В Псковской губ. в Масленицу девушки выгоняли В. с беседы — символически женили на парне, обряженном во рвань и обмотанном соломой, которая здесь служила знаком пустоты и выхолощенности. В. и девушки, не вышедшие в мясоед замуж, выходили на гору и пели длинные песни. В. до двадцати пяти лет еще надеялись выдать замуж, считали невестами, а впоследствии переводили в разряд старых, после чего они начинали одеваться в более темное, как *старухи,* но при этом, несмотря на возраст, ходили без поневы. В Калужской губ. старые девы не имели права на ношение женской одежды, поэтому одевались в одну рубаху, без повойника и носили одну *косу. Матери* В. горевали о судьбе своих дочерей, так как за них некому было заступиться, их подвергали насмешкам. В Вологодской губ. полагали, что старая дева в семье личность самая жалкая, даже если она была трудолюбивой и скромной, ей приписывали злобный характер. «Поповой собаки, отставного солдата да старой девки злее нет!» — гласила поговорка. Занятия В. также менялись и соответствовали возрасту: сначала она выполняла домашнюю работу, как и другие женщины в семье, посещала посиделки своей возрастной группы, со временем принимала на себя обязанности старых женщин. Если в семье отсутствовали старшие женатые братья, старая дева могла стать хозяйкой-*большухой,* со всеми свойственными этому статусу функциями и привилегиями (см. *Большуха).* Если же девушка не желала переходить на положение «непетой косы» и продолжала ходить на вечеринки и беседы, то про нее злословили: «Ну, этой бы пора уж покойников мыть, а она все гуляет».

Старые девы, как не реализовавшие своих жизненных потенций, в ритуально-магических ситуациях выступали как

в отрицательной, так и в положительной роли. Как положительные эти потенции выступали во время эпидемии или эпизоотии у животных и были направлены на оберег. Широко распространенный, особенно в южно-русских губерниях, обряд «опахивания» села или деревни представлял собой пропахивание сохой или бороной в полночь охранительного круга — черты вокруг деревни. Участницами его могли быть только лица, имеющие статус девственниц, то есть наделенные признаками чистоты, — девушки, старухи, вдовы, не имеющие половых сношений в течение нескольких лет, и старые девы (см. *Вдовство).* Мужчины для исполнения ритуала не допускались вовсе, а случайные встречные избивались. В полночь участницы обряда, в количестве семи — двенадцати человек (в зависимости от региона), выходили на окраину села. В соху впрягалась одна из девушек, остальные сопровождали ее, исполняя песни с угрозами и часто ненормативной лексикой, размахивая кочергами и ухватами, что должно было отпугнуть «мор». Своим внешним видом и поведением участницы процессии уподоблялись лиминальным, то есть лишенным социальных признаков субъектам, которые создавали обрядовую границу. Аналогичные действия производились во время засухи, когда в полночь — ритуальное безвременье — в таком же составе участницы обряда ходили расчищать родник, чтобы призвать дождь. При этом старухи расстилали свои рубахи на огородах, замечая, сядет ли на них роса, которая являлась признаком приближающегося дождя. Старые девы, отмеченные статусом чистоты и непорочности, приглашались повсеместно для обмывания, снаряжения *покойников* и сидения около них.

Однако участие в ритуалах, имеющих продуцирующее значение, старым девам было запрещено. Их не приглашали в повитухи, они не могли присутствовать при родах, наступление которых от них скрывали. Считалось, что за каждый волос присутствовавшей В. роженица «переносит муки», потому что старые девы сами не испытывали родовых мук. Волосы, по народным представлениям, являлись признаком жизненной *силы* человека, в данном случае они обладали отрицательным значением. В. не звали в *стряпухи* на свадьбах, они не имели права ставить квашню и выпекать хлеб для всей семьи. Хлеб в традиционных ритуалах осознавался аналогом человека, а старые девы, соотносимые с отрицательными, а не с продуцирующими свойствами, могли навредить семейным, а также урожаю. Так, старым девам не дозволяли начинать жатву. Работу должна была начинать женщина здоровая, имеющая детей, находящаяся в репродуктивном периоде. Старым девам приписывали вредоносные свойства, на них налагали ответственность за «закруты» (завязанные колосья) в поле во время созревания хлебов, «пережин» поля — магического способа перевода урожая.

Старые девы в магической сфере занимались как знахарством, так и ведовством. Таким образом, девушки, не всту-

пившие в брак в свое время до окончания возраста возмужалости, расцвета жизненных сил или до наступления реальной старости, обретали особый двойной статус, позволявший им принадлежать сразу к двум категориям общины — к неженатым (как к социальной группе) и к старым (как к возрастной группе). Это накладывало свой отпечаток на форму поведения, на состав и маркировку одежды (сочетание девичьих компонентов со «старушечьим» цветовым кодом), на их функции в обществе и семье.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 2. *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири. Восточная Сибирь. Живая старина. 1915. Вып. IV; 3. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903; 4. Словарь русских народных говоров. Вып. 10, 11; 5. Ярославский областной словарь. Вып. — 1981, 1982 гг.

Н. Прокопьева

ВЕНЧАЛЬНОЕ УТРО. Время, в которое совершались свадебные обряды перед церковным *венчанием жениха* и *невесты.*

Ритуалы этого утра на территории России проходили по-разному, однако их главное содержание было едино; сборы невесты и жениха к венцу, отъезд в церковь для венчания.

Утро невесты начиналось с ее пробуждения, которое почти повсюду сопровождалось причитаниями самой невесты, ее *матери* и подруг. Чаще всего они велись в форме диалога невесты и матери, невесты и *девушек.* Главными темами причитаний невесты были размышление о жизни в доме будущего мужа, а также прощание с домом и девичеством — «волей вольной», укоры в адрес родителей, отдающих дочь «чужому чуженину», и в то же время благодарность родителям, братьям, сестрам за добро и ласку.

В Рязанской губ. невеста, встав поутру, обычно еще до восхода солнца, будила своих подруг, ночевавших вместе с нею, такими словами:

Вставайтя, вставайтя, май падруженьки.
А кыкаво вам темная ночка спалыся?
А я всюю темнаю ночку ни спала,
А всю я ночку темнаю прадумыла:
И как в чужых я людушках буду жить-та,
И как чужому я дядюшке угажу,
И как чужой тетушку мамый назаву?

В Олонецкой губ. мать, отправляясь будить свою дочь-невесту «...во теплу в эвту во спаленку, / И ко тесовой ко кроваточке!.. / И ко пуховой перинушке», в длинном причете

рассказывает о том, как ей не хочется будить «сердечное дитятко, белую лебедушку», отдавать ее в «великое неволи - ще», но приходится, потому что слово «отеческому сыну» дано, приданое накоплено: «И мы не год ларчи копили, / И мы не в день да сподобили» (9, с. 419—420). В ответном причитании невеста рассказывала о том, как она встает с постели, а вместе с ней «вольна воля со згаловья подымается!», как она одевается и умывается. Параллельно с повествованием идет ее прощание с домом. Сначала она прощается с девичьей постелью:

И ты прости меня, тесовая кроваточка,
И ты прости меня, мягкая перинушка!
И прости, ранее мое да положеньице,
И прости, поздное девочье пробужденьице!
И больше в девушках, невольной, мне-ка не бывать,
И до обеда с вольной волюшкой мни не сыпать.

Потом — с горницей, с девичьим рукоделием, с девичьими песнями:

И ты прости ж, прости, девочье рукодельице,
И ты ведь, славное, меня да щепетеньице,
И да вы, пялышки, невольницу, точеные,
И вы простите, звоны унылы, жалки писенки.
И поостанься-тко, бесценна дорога воля,
И ты во этой столько светлоей во светлице...

Невеста рассказывает своим подружкам о сне, который ей приснился: «орел — птица камская держал в когтях белую лебедушку». Подруги ее утешают.

После этого начинался ритуал «убирания» невесты, то есть причесывания и одевания в подвенечный наряд (см. *Скрута невесты).* Волосы ей обычно распускали по плечам, но иногда и заплетали в одну *косу.* Голову и лицо накрывали платком, который носил разные названия: «фата», «фатка», «покрывало», «шаль» и т. п. Собирая невесту к венцу, старались магическими действиями обеспечить ей счастливую и богатую жизнь. Чтобы предохранить от *порчи* и дурного глаза, в одежду невесты втыкали иголки, к подолу рубахи пришивали кусочек рыболовной сети, на шею вешали маленький мешочек, в котором был чеснок, медный купорос, свернутая бумажка с молитвой: «Да воскреснет Бог», по талии опоясывали ниткой со множеством узелков или лыком. Над ее головой трижды обводили какой-нибудь верхней одеждой, а затем встряхивали ее, как бы избавляясь от возможного сглаза. Все это сопровождалось чтением заговоров от порчи, чтобы невеста в ответственный момент своей жизни была хорошо защищена от *колдунов* и нечистой силы. Заговоры начинались обычно с обращения к Иисусу Христу, Богородице, святым угодникам, а затем говорилось: «Заговариваю я, раб Божий (имярек), от колдунов, от колдуниц, от еретиков, от еретиц, от князей и от бояр, и от попов и от поповых жен, и от девки и от девкиного

сына, что есть еретиков на свету. Замыкаюся я, раб Божий (имярек), три девять замков туго натуго и крепко накрепко и отдаю я те тридевят замков Михаилу архангелу, Гаврилу архангелу. Носят оне те тридеветь замков на акияне море, кладут под Алатырь камень <...> В сем моем слове единое слово, кое слово говорено и не говорено. Аминь» (8, с. 126). Чтобы обеспечить богатство молодой женщины в браке, ей под правую руку клали немного льняного волокна, шерсти, кусочек мыла, горбушку хлеба.

«Убирание» невесты также сопровождалось причетами, обращениями невесты к девичье воле, к братьям и сестрам, своим подружкам и родне:

Дарагой мой братец,
Куда ты меня убираишь?
Ты миня ни в гости, ни в гостёчки,
А в чужыи люди незнамы.
Я тож глупая.
Я чужой мамушке ни сумею угадить,
Ни сумею потрафить.
Пайдешь тиха, скажуть: «Недадвига», —
Пайдешь резка, скажуть: «Ривенка».

После того как невесту причесали и нарядили, она должна была подойти под *родительское благословение.* Этот обряд обставлялся повсюду со всевозможной торжественностью. В Рязанской губ., например, невеста подходила к родителям, кланялась им в ноги, а потом делала поклоны всем присутствовавшим и только после этого начинала просить благословения:

Уж и блыгаславите а миня, карьмилец мой батюшка:
Уж и блыгаславите а миня, карьмилица мамушка;
Уж и блыгаславите а миня, миня, люди добрыя!

В Вологодской губ. невеста начинала причитать и плакать еще до начала благословения. Подруги ее брали под руки и вели под икону, где стояли родители, невеста вначале сопротивлялась, а потом смирялась и начинала причитать. Если у нее не было отца и матери, то причитывала, обращаясь к людям, которые ее воспитывали. В некоторых деревнях подруги просили их благословить невесту или невесту-сироту: «Государь дядюшка, (имярек) и государыня тетушка (имярек). Как вы вспоили, вскормили, вырастили и сохранили свое чадо богоданное — теперь это чадо стоит перед всеми и просит прощения и благословения. Простите и благословите ее, вместо отца с матерью, в путь-дорогу ехать под красное солнышко, под частые звездочки, под светлый месяц, чтоб чисто и непорочно в церковь Божью стать, злат венец приять, чуден крест целовать, с своим суженым сочетаться в радости, в Божьей милости в душевном спасении» (5, с. 540). Обязательным элементом благословения невесты было вручение ей «благословенной иконы», обычно образа Божьей Матери.

После этого невеста, закрытая платком, садилась вместе с подругами за стол в ожидании приезда жениха.

Подготовка жениха к отъезду за невестой начиналась также рано утром и проходила в присутствии большого количества родственников, соседей, *парней* и девушек. Она включала в себя застолье для родственников и всех собравшихся, благословение жениха родителями и остальными участниками, проведение различных магических приемов для защиты жениха от дурного глаза. Всеми обрядовыми действиями руководил *дружка.*

Застолье для родственников, собравшихся на проводы жениха за невестой, было распространено в России повсеместно и проходило с небольшими вариациями примерно одинаково. Стол накрывался белой скатертью, на его середину ставился *каравай* (иногда два). Угощением распоряжались родители жениха, которые попеременно предлагали блюда от его имени. Жених же стоял у стола с подносом в руках, на котором была рюмка водки или чарка с вином, и по очереди угощал гостей, которых выкликал тысяцкий (см. *Свадебные чины).* Приглашенный выпивал вино и клал на поднос деньги. В некоторых деревнях Вологодской губ. жених с караваем в руках и тысяцкий со стаканом выходили на середину избы. Присутствовавшие по порядку подходили к жениху, кланялись ему, брали у тысяцкого стакан с водкой или пивом, выпивали и клали на каравай деньги. В Псковской губ. жених во время общего застолья сидел за столом и перед концом трапезы его осыпали зерном и хмелем, чтобы в семейной жизни был богат и счастлив.

Затем благословляли жениха на брак, обычно образом Спасителя (или Николая Угодника) и хлебом-солью. К благословению жениха подводил дружка. В Псковской губ. дружка, обращаясь к родителям жениха, говорил: «Есть ли у нашего князя молодого батюшка и матушка родные и крестные? За хлеб, за соль низкий поклон, — простите и благословите, в путь-дорожку отпустите, под злат венец поставить со своею богосуженою» (10, с. 116). Далее дружка выводил жениха за дверь, шепча заговор: «Идет впереди Михаил-Архангел, грозный воевода: отступите вси нечистые духи, колдуньи-ведуньи и волшебники; очисти нам путь от всех злых и нечистых» (10, с. 117). В Псковской губ. он, например, ставил жениха под матицу — потолочную балку — и ударял крест-накрест кнутом, приговаривая: «Боже, кладу твой крест животворящий на прогнание всех врагов и супостатов нечестивых, неправедных, колдунов и волшебников: от колдуний и ведуний, от всех злых и лихих людей» (10, с. 113). После этого жених вместе с дружкой, поддружьем и остальными свадебниками (поезжанами) садился в сани, и все отправлялись за невестой. Родители оставались дома, а девушки вслед жениху пели:

Поедешь, князь молодой, на чужу сторонушку,
Держи головушку поклончивее,

Ретиво сердце покорливее,
Встречному-поперечному, старому и малому,
Низко кланяйся, к себе в гости зови.

Жениха с поезжанами встречали подружки невесты, которые старались не пустить их в дом, требуя выкупа (более подробно см. *Свадебный поезд),* а на крыльце или в сенях ждали уже родители невесты. Приход жениха с поезжанами обставлялся различными церемониями: родители невесты и дружка угощали друг друга на крыльце брагой, разрезали пополам каравай хлеба, а затем, посыпав половинки солью, складывали их вместе. Подходя к двери, дружка говорил: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа!» — а за дверью ему отвечали: «Аминь!» — и только после этого жених и поезжане могли переступить порог. В некоторых селах жених или дружка, войдя в дом, должны были обнаружить среди накрытых платками девушек невесту и выкупить ее.

Затем жених, невеста и все родственники садились за трапезу, которая называлась «выводной стол» (малый стол, посад). Родители невесты должны были хорошо «приветить» будущую родню: подать обильную пищу и много пива. Жених и невеста садились за стол, но они ничего не ели. Перед ними могли положить ломоть хлеба и одну ложку. Обычай, по которому жених и невеста перед венчанием отказывались от пищи, связан как с православной традицией, так и с древними мифологическими представлениям. Христианская церковь требует перед принятием таинств нравственного очищения, отказа от всяких «плотских» удовольствий, в том числе и от еды. Народная же традиция запрещает жениху и невесте принимать пищу вместе со своими женатыми и замужними родственниками потому, что они пока еще не входят в их социовозрастную группу. Это будет дозволено только после *брачной ночи.*

Все время трапезы девушки, располагавшиеся в задней части избы, «опевали» жениха, невесту, поезжан. В Псковской губ. жениху с невестой пели так:

Ягодина с ягодой сокатилася,
Ягодина Ягодине поклонилася,
Ягодина Ягодине в глаза зазрила,
Ягодина с ягодиной в уста целовалася.

Поезжан же в песне сравнивали с ветрами, которые «позавеяли» на море и поймали «серу утицу на море, сера селезня на запружье».

Кроме описанного в это В. у. проводились также и другие ритуальные действия, прежде всего «испытание невесты» и «своды». «Испытание невесты» — ритуал, известный главным образом в южно-русских губерниях. Во время трапезы девушку выводили из-за стола и предлагали сесть на перевернутую квашню, покрытую шубой мехом нару-

жу. Она могла это сделать только в случае, если была девственницей. Нецеломудренная невеста должна была обойти вокруг квашни три раза, признав тем самым свой грех публично. «Нечестную» девушку, осмелившуюся сесть на квашню, по поверью, ждало бесплодие, раннее вдовство, а деревню, в которой она будет жить, — различные природные катаклизмы: градобои, засухи, непрекращающиеся дожди, мор скота, неурожаи.

Обряд «своды» был распространен почти во всех губерниях России и представлял собой символическое соединение жениха и невесты. Он проводился по-разному. Наиболее часто жениху и невесте, вставшим посреди избы, связывали руки полотенцем или платком. В западных губерниях Европейской России жениха и невесту, вставших друг к другу лицом, заматывали от шеи до ног длинным полотенцем. В деревнях южной России их водили три раза вокруг стола или квашни. Использование стола и квашни было обусловлено их высоким семантическим статусом. Стол считали престолом Божьим, ладонью, которую Бог протянул людям, а квашню, в которой зреет тесто, символом благополучия и плодородия. В Смоленской губ. жених и невеста под руководством дружки, стоя посредине избы, трижды переливали квас из одного ведра в другое, после чего дружка обводил их вокруг ведер и сажал за стол. Квас, наравне с пивом и хлебом, осмыслялся на мифологическом уровне как показатель богатства, плодовитости, благополучия. У старообрядцев Алтая обряд «сводов» исполнял дьяк, который читал молитвы и псалмы, положив на головы коленопреклоненных жениха и невесты Псалтырь. После исполнения всех ритуалов жених брал невесту за руку, и все отправлялись в церковь.

Литература:

1. *Балашов Д. М., Марченко Ю. М., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. М., 1985; 2. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 3. Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999; 4. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1; 5. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века. М, 2002; 6. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001; 7. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектический словарь. М., 1997; 8. Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002; 9. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 2; 10. *Сниречанский В.* Д. Этнографический очерк из быта крестьян Псковского уезда // Псковский статистический сборник 1871 года. Псков, 1871.

И. Шангина

ВЕНЧАНИЕ. Религиозная церемония заключения *брака* в православной церкви, совмещавшаяся с юридической регистрацией в метрических книгах, один из кульминационных моментов *свадьбы*.

Брак заключался *священником* в православном храме около аналоя, на котором лежали крест и Евангелие. Церемония состояла из двух частей: обручения и собственно В. Во время обручения священник трижды благословлял жениха и невесту зажженными свечами, обращался к Богу с молениями о даровании молодым людям всяких благ и милостей, просил соединить их на совместную жизнь, а затем вновь благословлял их и обручал кольцами. Горящие свечи в церковной символике были знаками супружеской любви, благословенной Богом, а кольца — нерушимости брачного союза. За обручением шло В., во время которого священник просил Бога благословить брак и ниспослать на жениха и невесту небесную благодать. На их головы возлагались венцы — видимый знак этой благодати, а затем священник трижды благословлял молодых, произнося: «Господи, Боже наш, славою и честию венчай я (их)». После этого читалось Послание апостола Павла, в котором говорилось о важности таинства брака и взаимных обязательствах *мужа* и *жены*. В. заканчивалось питьем молодыми вина из одной чаши и троекратным обходом аналоя под пение «Исайе, ликуй...» — первый круг, «Святий мученици» — второй круг, «Слава Тебе, Христе Боже...» — третий круг. Далее священник снимал по очереди с мужа и жены венцы, говоря каждому приветственное слово. Вино, выпитое из одной чаши, символизировало единодушие молодоженов, их желание делить вместе горе и радости, а троекратное хождение вокруг аналоя за священником рассматривалось как знак духовной радости и торжества.

В. во всей его полноте совершалось только для первобрачных. При вступлении во второй брак церемония происходила несколько иначе: не возлагались на головы венцы, читалась специальная молитва о двоебрачных, в которой у Бога просили о снисхождении к «немощам человеческого естества», испрашивалось прощение грехов.

Время совершения обряда В. определялось церковно-брачным календарем, сформировавшимся ко второй половине XVIII в. В. проводились в светлое время дня: утром или днем в воскресенье, а также в постные дни: понедельник, среду и пятницу. В субботу, вторник и четверг венчаться не полагалось, так как первая *брачная ночь* в этом случае приходилась на канун постного дня, когда супружеские отношения не разрешались. По календарю для В. отводилось осеннее время: от новолетия (1/14 сентября) до Филиппова дня (14/28 ноября) — и зимнее: от Крещения (6/19 января) до сыропустной недели (Масленицы). Оно запрещалось во время четырех многодневных постов: Великого, Петрова, Успенского и Филипповского (Рождественского), а также в Святки, Масленицу, в пасхальную неделю. В. не проводи-

лось в канун двунадесятых и храмовых праздников, в дни памяти местночтимых святых и общерусских святынь. Кроме того, русские старались не венчаться в дни поминовения всех усопших и в их кануны.

Церковный обряд В. вошел в народный свадебный ритуал довольно поздно — на рубеже XVI—XVII вв. Во всяком случае, именно в XVII в. церковный и народный обряды стали представлять собой единый комплекс одного дня: В., переезд молодой к мужу, *свадебный пир*, а за ним брачная ночь. В XIX — начале XX в. большинство русских крестьян придавало В. первостепенное значение при заключении супружеского союза. Брачная ночь, физически скреплявшая союз, проводилась, как правило, только после В. В то же время во многих деревнях России супружеские отношения между обвенчанными молодыми людьми допускались лишь после проведения всех народных свадебных обрядов. Так, например, в Макарьевском у. Костромской губ., где промежуток времени между В. и свадебным пиром растягивался на неделю и более, новобрачные назывались женихом и невестой и жили каждый в своем доме.

Обряд В. дополнялся в народной среде различными ритуально-магическими действиями, усиливающими, с точки зрения крестьян, его действие и обеспечивающими счастливый, прочный брак, здоровое потомство, хозяйственное благополучие, долголетие. Так, невеста и жених, заинтересованные в добром согласии, по обычаю, должны были во время В. одновременно встать на подножник, расстеленный около аналоя, одновременно креститься, одновременно задувать венчальные свечи. По поверью, обеспечить согласие в будущей жизни новобрачных можно было с помощью воска венчальных свечей или съеденного молодыми в брачную ночь «обвенчанного» куска хлеба, то есть хлеба, который невеста во время В. держала под грудью. Предусматривались некоторые обрядовые действия, чтобы предохранить молодых от измены. Так, запрещалось кому-либо стоять рядом или даже проходить между женихом и невестой. Считали, что во время В. молодых можно обеспечить здоровьем и избавить от болезней. Для этого надо было в момент, когда священник обводит врачующихся вокруг аналоя, тихонько произнести: «Хвори, боли, не привенчайтесь, а доброе здоровье привенчайся»; во время слов «раба Божия венчается» сказать: «А у меня болезнь кончается».

Будущее хозяйственное благополучие старались заполучить в момент подхода жениха и невесты к церкви: перед ними расстилали белую новую ткань, бросали под ноги деньги, осыпали их зерном, а также во время В. невеста прятала за пазухой хлеб, насыпала в обувь соль, жито, «чтобы всегда их было вдоволь», прикрепляла к одежде клочок шерсти, «чтобы овцы хорошо плодились», и т. д. Принято было считать, что предметы, находившиеся у жениха и невесты во время В., обладают большой магической силой.

Так, воск венчальных свечей, вода, слитая с благословенной иконы, использовались для лечения младенцев. Верили, что венчальная рубаха снимала боль, помогала женщине при родах. В некоторых деревнях хозяин дома надевал на себя венчальную рубаху в первый день сева, чтобы собрать осенью хороший урожай. Обручальное кольцо использовалось при гаданиях на Святках.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; *2. Листова Т. А.* Заметки о русской свадьбе // Русские народные традиции и современность. М, 1995.

И. Шангина

«ВЕШАТЬ КОЛОДКУ» (ВОЛОЧЙТЬ/ТЯГАТЬ КОЛОДКУ). Способ наказания за безбрачие и форма стимуляции *брака.*

Обычай «В. к.» был адресован *парням* и *девушкам* брачного возраста, которые «засиделись», то есть упустили время для вступления в брак. Изредка он применялся к девушкам, которые, проявляя излишнюю разборчивость, отказывали в течение года нескольким сватавшимся парням, или к парням и девушкам, у которых по какой-либо причине сорвалась *свадьба.* Это действие разыгрывалось обычно на Масленице, в ее первый или последний день, так как Масленица была временем подведения итогов брачного года (см. *Смотры молодоженов).*

Обычай заключался в том, что парню или девушке, не сумевшим вовремя вступить в брак, привязывали к ноге или вешали на шею колодку — небольшое бревно — и заставляли их ходить с ней по деревне. Вместо колодки на шею могли повесить более легкие предметы, символически указывающие на статус «засидевшихся». Например, веревку (или ленту) с нанизанными на нее баранками, конфетами, сухарями, искусственными цветами, которая вызывала еще больший смех, чем привязанное за ногу бревно. Иногда парня или девушку выставляли на всеобщее обозрение к столбу. В начале XX в. этот обычай был смягчен: парню или девушке прикрепляли к одежде искусственный цветок, ленточку, которые они должны были носить примерно три дня. «В. к.» могли как замужние женщины, так и парни с девушками, которые объединялись для этого в небольшие группы. «Засидевшиеся» могли откупиться от колодки деньгами, пирогами, колбасами, сырами, конфетами.

Общество рассматривало этот обычай как форму наказания молодых людей за неисполнение своего долга перед людьми и Богом и как способ осуждения родителей, не заботящихся о судьбе детей. Обычай «В. к.» был распространен у русских только в западных и юго-западных губерниях

Европейской России, но осуждение ничем не оправданного безбрачия было характерно для всех русских. Молодых людей и девушек, упустивших возможность вступить в брак, обычно высмеивали в песнях и частушках, исполнявшихся на масляной неделе:

Масляна, белый сыр,
А кто не женился — сукин сын!
Масляна, белая мочка,
А кто замуж не шел — сукина дочка!
Масляная, грязь по вухи,
Остались наши девки вековухи!
Масляная, гололетье,
Остались наши девки да на летье!

На Урале, например, во время масленичного катания парню, не сумевшему найти себе *невесту*, или девушке, отказавшей посватавшемуся парню, в знак осуждения клали в сани сноп.

В то же время обычай «В. к.» — это не только возможность осуждения молодых людей, но и способ провоцирования будущего брака. Привязывая колодку к ноге парня или девушки, тем самым им давали символическую замену отсутствующей у них парности. Это должно было, в свою очередь, привести к появлению реального *жениха* или невесты и к дальнейшему заключению брака. В Брянской обл., например, считалось необходимым во время Масленицы бросить собравшимся на улице девушкам бревно. Крестьянки это объясняли так: «то жениха вже вкидаем» (1, с. 234). Бревно использовали в случае отказа от сватовства, привязывая его к саням сватов, как бы возвращая тем самым предложенного девушке жениха. В Олонецкой губ. существовал обычай бросать бревно в красный угол, в надежде, что Бог даст девушке жениха. В некоторых случаях этот обряд выступал даже как обряд соединения девушки с ухаживающим за ней парнем. Парню и девушке, которые долго «игрались», но тянули со вступлением в брак, «вешали колодку», то есть завязывали на руке каждого по ленте с цветком, затем поздравляли их и говорили, что они теперь обязаны пожениться. Крестьянки Брянской обл. говорили, что «калодку привязывають маладым, шоб жених привязался и замуж вышла деука!» (1, с. 237).

Стремление к своевременному брачному соединению парня и девушки, резкое осуждение безбрачия объяснялись нравственными воззрениями русского народа. В народе брак считали залогом благосостояния, самостоятельности и положения в обществе, а также моральным долгом каждого человека по отношению к обществу и Богу. Брак и семья управляли воспроизводством населения, обеспечивали преемственность многовековых знаний, опыта, культуры для последующих поколений. Безбрачие поэтому задевало жизненные интересы деревенского сообщества, и прежде всего репродуктивные. Плодовитость женщины (см. *Чадородие)*

рассматривалась как добродетель, как Божье благословение, ведь Господь сказал: «Плодитесь и размножайтесь», а кроме того, как залог жизнестойкости общества. Бесплодность и в особенности нежелание или неумение вступить в брак признавались за большой грех и, более того, серьезную опасность, грозящую гибелью обществу. Безбрачие, по поверью, пагубно сказывалось и на других сферах воспроизводства: вызывало неурожай, голод, падеж скота и многие другие тяжелые для крестьянской жизни последствия.

Литература:

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002; 2. *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1. Народный календарь. Екатеринбург, 2000; 3. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; 4. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // КС. 1889. Т. 26. № 8.

И. Шангина

ВЗЯТЫШ (ПРИЕМЫШ, ПАДЧЕР, ПРИВЕДЕНЫШ, ВОСПРИЕМЫШ, ВОСПИТАТЕЛЬНИК, ПОКОРМУШКА). Приемный ребенок, взятый в семью на воспитание (под опеку) или удетворенный. Название «В.» зафиксировано в Вологодской, Архангельской, Ленинградской обл. Понятие «приемыш» относилось также к зятю, взятому в дом родителей *жены* (см. *Примак).*

Вплоть до середины XX в. русских деревнях сохранялся обычай брать в дом детей-сирот, промышлявших нищенством. При этом приютившая ребенка женщина не обязательно приобретала статус приемной матери. В вологодском с. Нижний Спас пожилая женщина рассказывала о событиях 1930—1940-х гг. XX в.: «Поехала я, да бежит по дороге парнишка, нишшонок-то маленький, спрашивает: — Куда едете? — Да в Пелтасы. Садись ко мне, я тебя довезу. — Довезла до деревни. Он у меня и переспал, не знает куда идти, дак... И стал у меня жить. Ночью у меня, днем походит — посбирает (т. е. мальчик продолжал заниматься нищенством, женщина дала ему только ночлег. — *Т. Щ.).* Потом его старушка взяла к себе. Она одна жила: — Приходи ко мне, дров нарубить да воды натаскать. — Потом приоделся, все справил, да ходил лет до шестнадцати — всем дрова поколет да что сделает. Потом куды девся?.. Звали Володька-нишшонок». В данном случае мальчик-В. не стал приемным сыном с правами наследования имущества, но тем не менее обрел постоянный приют, а вскоре из нищего-попрошайки превратился в работника.

Подростков-нищих нередко приглашали в дом для выполнения какой-нибудь работы (вымыть избу перед праздником, почистить хлев), а иногда оставляли на положении,

близком к положению работника: няньки, казачка. Им поручали присмотр за маленькими детьми, помощь по дому, на полевых работах, пасти скот, а с 9—12 лет мужчины брали их на отхожие промыслы в качестве помощников-подмастерьев. Работали В. «за харчи» (пропитание), а после совершеннолетия начинали самостоятельную жизнь. *Парень* искал работу, уходил на отхожий промысел или шел в богатую семью в *примаки.* Девочке приемная семья по обычаю должна была справить хотя бы небольшое приданое и выдать ее замуж. В севернорусских регионах, по некоторым свидетельствам, бытовали архаичные формы обретения девушкой-сиротой приемных родителей и выдачи ее замуж, регулировавшиеся не только обычаем, но и представлениями о мифических существах, в частности *обдерихе,* банной хозяйке (см. *Обдериха).*

По данным конца XIX — начала XX в., взятые в дом на прокормление дети получали фамилию приемного отца, но не имели наследственных прав, а также, в отличие от усыновленных, не освобождались от воинской повинности.

В бездетных семьях положение В. приближалось к положению родных детей. Существовало поверье, что Бог вознаграждает семью за усыновление сироты. В Буйском р-не Костромской обл. был записан рассказ женщины, родившейся, когда ее матери шел сорок пятый год: «Я последняя была. У нее шесть человек (детей) умерло. Я последняя задержалась только. Вот раньше все к попу на совет-то ходили. Пришла (мама) молиться, говорит: — Батюшка, что же мне делать? Вроде так справно все, пасека была, скот и все это такое. Вот. А дети не живут у меня. — Он говорит: — Вот что, матушка: чужого дитя не воспитать — и своего не видать. — Они взяли сироту, девочку. Воспитали. И я задержалася (на этом свете). Принарядили ее, замуж выдали. Зятя принимали — в гости (т. е. продолжали поддерживать связи с приемной дочерью и после ее замужества. — Т. Щ.), и все. Вот я и осталася жить». Иногда бездетные женщины брали на воспитание двух, редко больше неродных детей. При этом статус приемной матери практически приравнивали к статусу родной, исходя из убеждения, что «не та мать, которая родила, а та, которая воспитала».

Статус приемной матери отличался от образа мачехи, который рисуют народные сказки. В сказке мачеха не может заменить осиротевшему ребенку (чаще дочери) мать, нагружает его непосильной работой, одевает в обноски, плохо кормит и стремится извести, отправляя в дремучий лес, на мороз, заставляя чистить глубокий колодец и т. д. В этих сказках, однако, речь идет о женщине, вышедшей за вдовца, которая воспитывает его дочь по необходимости, а не удочеряет ее по собственной воле. Она не берет ребенка в свой дом, а сама приходит в его дом, чем и объясняется восприятие им этой женщины как чужой и страх перед ней. Яркий образ неродной матери рисует уральская частушка:

Мамонька неронная,
Похлебочка холонная.
Кабы ронная была,
Щей горячих налила.

В обычном праве прослеживается различие между детьми, взятыми на воспитание (собственно В., приемыши) и усыновленными, впрочем разделение это нечетко, например приемышами могут называться обе категории. По отношению к ребенку, взятому в дом на воспитание, приемная семья выполняла минимальные обязанности, в основном ограничиваясь предоставлением крова и пищи. Отсюда традиционные наименования приемного ребенка: «выкормыш», «искормленник», «откормыш», «покормленок» или «покормленка», «покормы», «покормушка». Словом «покормушка» могла называться и приемная мать, например на Урале.

Усыновленный ребенок, в отличие от приемного, получал права наследования имущества приемного отца. Поэтому, по данным XIX в., усыновляли обычно мальчиков, как правило родственников, иногда взрослых, в том случае, если в семье не было своих наследников. Существовало два вида усыновления: по согласию *мужа* и *жены* и по определению властей (крайне редко). Эта процедура сопровождалась специальным обрядом: усыновляемый трижды целовал икону, затем ему передавали каравай хлеба, который он разрезал и первый кусок отдавал приемному отцу, клятвенно обещая почитать его как родного.

Обычай брать на воспитание чужих детей претерпел значительные изменения в период формирования капиталистических отношений. В среде молодых женщин, уходивших на заработки в город: фабрично-заводских работниц, прислуги, уличных торговок, нередки были случаи внебрачных родов. Матери, не имея возможности растить этих детей самостоятельно, подкидывали их к дверям больниц, храмов, благотворительных учреждений, откуда их отдавали в деревни к кормилицам, которым полагалась определенная плата. Большая часть этих младенцев умирала в течение первого года жизни, что позволяло кормилице взять следующего, а вместе с ним получить и новую порцию государственной помощи. В некоторых пригородных селах это было постоянным и массовым видом заработка.

Литература:

1. *Востриков О. В.* Традиционая культура Урала: Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской обл. Вып. 3. Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи. Екатеринбург, 2000; 2. *Фирсов Б. М., Кисилева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993; 3. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1569, 1729.

Т. Щепанская

ВЫПИВКА. Средство опьянения, необходимый компонент праздника. В русской деревне традиция изготовления и употребления спиртных напитков осмыслялась как сфера мужской деятельности. Изначально коллективное опьянение имело ритуальный смысл и служило средством выхода за границы обыденного, что способствовало установлению связи с Богом и предками (см. *Мужик).* Как область, находящаяся вне рамок реального человеческого мира, В. была ограничена для женщин и запретна для несовершеннолетних. На рубеже XIX—XX вв. ассоциация с поведением зрелого мужчины и усиливавшееся влияние городской культуры повлияли на то, что в молодежной среде стала возрастать инициационная семантика опьянения.

В. была обязательной принадлежностью праздничного застолья. Хмельные напитки —- прежде всего пиво, а также брага, медовуха, водка — подавались каждому гостю в индивидуальных сосудах: слабоалкогольные — в чашах, чарах и кубках объемом до литра, а водка — в чарочках и рюмках. На общинных пивных праздниках, ссыпчинах и *братчинах* (при условии актуализации единства коллектива) спиртные напитки пили из общих сосудов — ковшей и братин. В качестве главной части застолья В. организовывала его структуру: пили перед началом обеда, при каждой перемене блюд, в перерыве между обедом и «пирожным» — десертом. В. была разрешена прежде всего для женатых членов общины, как мужчин, так и женщин, но для последних усердствовать, слишком часто поднимать рюмку и напиваться считалось неприличным. Правила хорошего тона разрешали только пригубить рюмочку (отсюда и выражение «пить по-женски», то есть мелкими глотками). Женщины пили в основном слабоалкогольные напитки или «женское» пиво — сусло без *хмеля.* В некоторых местах хозяйке, принимающей гостей, не разрешалось пить вовсе, даже если ее настойчиво угощал гость, она должна была отказаться. Мужчины могли продолжать пир до самого утра, женщинам участвовать в этом считалось предосудительным. Когда женщины выходили из-за стола, пиршество превращалось в ничем не сдерживаемую гульбу, в конце которой исполнялись «мужские» песни — разбойничьи, удалые, «срамные», устраивались пляски.

Характерным моментом выпивки в мужской компании было провозглашение здравицы — многолетия — каждому из присутствующих: пили за его здоровье, здоровье его жены, детей, за их долголетие. Под всеобщие крики: «Многие лета, многие лета!» — братину поочередно передавали по кругу от одного человека к другому. Известный с XI в. обычай пить «заздравную чашу» в древности носил название «чин чаши». Его совершал хозяин дома или особо почетный гость, в монастырях — игумен, на царском пиру — митрополит или патриарх. В богатых домах допетровской России «здравица» начиналась с тоста за здоровье государя

и государыни, патриарха, высших сановников, за победоносное оружие, а затем уже за каждого из присутствовавших. Не участвовать в любом из произносимых тостов означало проявить неуважение не только к хозяину дома, но и к тому, за чье здоровье пили. В то же время хозяин, у которого не произносились многочисленные «здравицы», считался неласковым и с ним не хотели знаться. На рубеже XIX—XX вв. также существовала общая ориентация на вовлечение в В. всех гостей в равной степени, для чего использовались различные шуточные приговоры, но равным образом бытовала поговорка: «Потчевать велено, а неволить — грех».

Если в праздники В. была необходимым и даже главным их элементом, то употребление и изготовление хмельных напитков в будни строго ограничивалось традицией, исключение составляли только важные семейные события — *свадьба, похороны, крестины,* проводы на службу и возвращение с нее (см. *Проводы некрутов).* В основе обычая, связывавшего В. с праздником, лежало представление о сакральной значимости опьянения, что следовало из его посреднической функции.

В славянской древности употребление хмельных напитков на пирах рассматривалось как жертвоприношение богам. В начале пиршества жрец или князь торжественно пил из кубка в честь божества, после чего съедал часть предназначенной для, него пищи. В этот момент он символически сливался с божеством в единое целое, при этом остальные участники пира, приступавшие к В. и угощению, получали возможность достичь такого же сакрально отмеченного состояния. Человек на пиру ощущал прилив жизненных сил, подъем энергии, что помогало ему подняться над обыденностью и слиться с божеством. Позднее опьянение продолжало считаться необходимым для приобщения к божественному, и еще долго после принятия христианства сохранялся обычай поклоняться Богу во время пиров. Об этом, например, свидетельствовали призывы к средневековым *священникам* пить во славу Христа умеренно, не более двух-трех чаш. Превышение нормы при этом признавалось уже не поклонением Богу, а службой сатане. В «Слове о бражнике, како вниде в рай», созданном в XVII в., говорилось: «Бысть неки бражник и зело много вина пил во вся дни живота своего, а всяким ковшом Господа Бога прославлял, и часто в нощи Богу молился. И повеле Господь взять бражникову душу, и постави ю у врат святого рая Божия». В народе обычай служить Богу пирами сохранялся вплоть до XX в., а безудержное пьянство в праздник рассматривалось как угодное Богу. При этом пивные праздники символизировали объединения рода, потомков и предков, а также людей и божественных сил и должны были обеспечить благополучие общины, целостность и незыблемость структуры мироздания.

Считалось, что хмельными напитками заведуют святые угодники, а сами напитки обладают божественной сущностью. Это отразилось в восприятии процесса приготовления пива как священного действия, магической процедуры, правильное проведение которого должно было обеспечить успех праздника или обряда. В старинной обрядовой песне пелось: «Сам Бог меды сыциць, Илля пива вариць». Пиво, приготовленное для коллективных праздничных пиршеств и братчин, освящалось в церкви, а в день памяти святого покровителя деревни ставилось перед его иконой. Пиво воспринималось как податель жизни и здоровья. У Бога просили жизни как кубка на пиру: «О, Господи, дай ми живу быти хотя 80 лет, пожелай ми, Господи, пива сего напиться». Это нашло отражение в преданиях об Илье Муромце, получившем исцеление после выпитого пива, которое преподнес ему Илья Пророк.

Полностью противоположным был взгляд на питье водки, под которой подразумевались все спиртные напитки, содержавшие алкоголь от 40 до 65 градусов (правило, по которому подлинной водкой считалась только 40-градусная, было установлено лишь в 1902 г.). Водка, известная на Руси с XV в., получила широкое распространение в деревне в конце XVIII—XIX в. За исключением Московской, Курской, Орловской и Тамбовской губ. — мест широкого распространения винокурения, еще в середине XIX в. название «водка» не употреблялось, а напитки этого ряда назывались «хлебное вино», «вареное вино», «перевар», «горящее вино», «русское вино», «житное вино», «горькое вино», «корчма», «казенка» и т. п. Монопольным правом на производство водки обладало государство. Водка приобреталась в питейных домах, кабаках, а впоследствии трактирах, и стоила очень дорого. Основная масса крестьян ее покупала для праздника или семейного торжества, но, в отличие от хмельных напитков, не запрещалось пить водку и в обычные дни: с горя, на радостях, для преодоления тоски, в качестве лекарства. В конце XIX в. во многих местах женатые мужчины — хозяева имели обыкновение посещать трактир и пить водку по воскресеньям и праздникам. После церковной службы в трактире собиралось все деревенское общество, он становился местом общения *мужиков,* своеобразным мужским клубом, где обсуждались общественные и хозяйственные дела, решались вопросы женитьбы детей, играли в азартные игры и т. п. *Парням,* женщинам, *девушкам* ходить в кабак было категорически запрещено и считалось зазорным, недостойным делом. Подобным образом относились и к посещению трактира мужиками в будни, такой хозяин полностью утрачивал уважение односельчан. Будничные В. воспринимались как нарушение установленного Богом порядка жизни, воцарение хаоса, грозившего гибелью привычного мира.

Это подкреплялось представлениями о водке как о дьявольском зелье, а также тем, что вместо веселья она вызывала ожесточение, провоцировала на *драку* и убийство,

давала тяжелое похмелье. Вместо приобщения к божественному, она отдавала человека во власть нечистой силы — чертей, которые во множестве обитали в кабаке и спаивали пришедших туда людей. Кабак как низменное, нечистое, дьявольское место считался воплощением греха, выступал антиподом церкви, а его посещение рассматривалось как вступление в игру с судьбой, где на кон поставлены или горькая судьба пьяницы, или вечная жизнь души. Живым воплощением погибели души являлись завсегдатаи кабака — «голь кабацкая», «кабацкие ярыжки», дошедшие до полной нищеты и крайней степени унижения; считалось, что после смерти они превращались в заложных покойников и упырей, их не хоронили в церковной ограде, обвиняли в продолжительных засухах и эпидемиях.

К концу XIX в., с развитием отходничества и возрастающим влиянием городской культуры, острота качественного противопоставления хмельных напитков и водки ослабевает, алкогольные напитки, оставаясь запретными для девушек, проникают в среду мужской молодежи. Основанием для этого служила древняя традиция ритуального опьянения посвящаемых. В славянском прошлом В. должна была способствовать переходу в новое возрастное состояние, давала возможность преодолеть границы обыденного и рамки неполноценного статуса. В упомянутом сюжете былины об исцелении Ильи Муромца пиво не только поставило героя на ноги, но и дало ему *силу,* сделало богатырем, посредством его Господь благословил Илью на ратные подвиги.

Для деревенских парней начала XX в. питье спиртных напитков на праздничных молодежных собраниях и *гуляньях* было одним из средств выражения возрастной состоятельности и демонстрации удали. Состязательно-игровое поведение подвыпившего парня («скоморошество», демонстративный разгул и буйство) способствовало преодолению статуса новичка, подвергающегося розыгрышам и насмешкам. В то же время опьянение ставило его над установлениями общины, вне ее, подобно проходящему инициацию он временно исключался из социума, противопоставлялся ему.

Питье спиртного и приобщение к его употреблению в компании сверстников имело ярко выраженный посвятительный характер. Как элемент взрослого поведения В. становилась особенно привлекательной для подростков на рубеже совершеннолетия, в 13—14 лет. По воспоминаниям В. А. Инсарского о своем детстве в г. Пензе, пришедшемся на середину XIX в., тринадцатилетние мальчишки во время праздников, устраиваемых родителями, «заготовляли» себе штоф белого или красного вина, к которому докупали немного водки, и распивали их втихомолку, в укромном месте. Делалось это исключительно из стремления к удальству. По этой же причине, освоившись с вином, они в скором времени начинали называть его «квасом», старались выпить как можно быстрее и перейти к водке, при питье которой

им казалось, что они становятся «большими» и «молодцами». В количестве выпитого каждый старался перещеголять другого. Этот процесс был характерен и для деревни начала XX в. В отличие от пива и браги, привычку пить водку парни приобретали вдали от дома — в городах и на отхожих промыслах. Вернувшись, они начинали тайно, а затем и явно покупать ее в трактирах. В некоторых местах, например в Архангельской губ., редкий парень к 14—15 годам не умел пить водку.

В кругу мужской молодежи В. была одной из важных черт поведения и воспринималась как неотъемлемое возрастное право. На рубеже XIX—XX вв. при доминировании пива и браги в праздничный обиход парней все более входила водка, которую покупали в складчину на самостоятельно заработанные деньги. В силу дороговизны и пришлого, «городского» характера, именно эта В. считалась в некоторых местах наиболее престижной, так как демонстрировала финансовую состоятельность выпившего. Отправляясь на гулянье и желая затеять стычку с парнями других деревень (см. *Драки)* или на беседу к девушкам, а иногда и после нее, когда начиналось хождение по деревне с песнями под гармошку, парни распивали бутылочку для веселья и храбрости. Поведение подвыпившего соотносилось с такими предписанными традицией удалому «молодцу» характеристиками, как самоуверенность, раскрепощенность и кураж.

Повсеместно общественное мнение допускало только легкое, «веселое» опьянение. Напиваться до бесчувствия считалось неприличным, слишком пьяного, балагурившего парня девушки не жаловали, могли не пустить на беседу, отказаться сидеть рядом и играть с ним, а если он нарушал порядок или сквернословил, его выводили с собрания его же товарищи. Но в некоторых местах «кутеж» и пьяные «подвиги», к числу которых относились задиристость, нецензурная брань, фривольные выходки, буйство, были предметом гордости и хвастовства. Среди молодежи Фетинской вол. Вологодского у. умение пить считалось похвальным. Иной раз подвыпившая компания даже прогоняла трезвого с места общих собраний, а очень пьяному, наоборот, сочувствовали и оказывали честь. Если он приходил к девушке, с которой гулял (см. *Ухаживание),* та «приголубливала» его, сама скручивала ему папиросу, раздевала и укладывала спать. «Подвиги» пьяного пересказывались, и чем больше он буйствовал, чем больше обошел деревень и продемонстрировал, таким образом, свою «удаль», тем больших почестей и славы его удостаивали сверстники. Поэтому подвыпившие парни «для показа» на следующий день после кутежа специально рассказывали девушкам о том, где и сколько они пили водки, кто угощал их или давал на нее денег, как затем они дрались и т. п. Внимательно слушая подобные рассказы, девушки сочувственно «ойкали». Здесь парень даже мог попросить у девушки, с которой гулял, денег на В.

Женатые крестьяне не осуждали парней за употребление некоторого количества спиртного по праздникам. В конце XIX в. в Пошехонском у. Ярославской губ. административные циркуляры, имевшие целью пресечь происходившие по причине В. на праздничных беседах драки и ссоры, не достигали желаемой цели именно потому, что женатые крестьяне не видели в таком «молодечестве» парней особого вреда и не запрещали В. Взрослые не только признавали это право за парнями, но и сами угощали в праздники всю парнишескую артель, зашедшую поздравить хозяев. В Новгородской губ. за поздравление парни получали ведро пива и, стоя в ряд у порога избы, по очереди черпали его ковшиком и пили, произнося здравицы. Часто перед взрослым застольем парней усаживали за стол и потчевали каждого «рюмочкой». Особенно были распространены угощения парней деревни пивом во время гуляний рекрутов (см. Проводы *некрутов).*

Парни и сами по большим праздникам устраивали для себя, а иногда и для пришлых парней пирушки в складчину. Подобные складчины на беседах в Вологодской губ. назывались парнями «раздуть кадило», при этом «вином» угощали и девушек, стараясь напоить их, несмотря на отказы. В Юрьевском у. Владимирской губ. основным угощением на пирушке в престольный праздник служило домашнее вино, которое для парней «отливали» хозяева нанятого ими дома; вместо вина могли дать и рубль или два на гулянье. Если же пирушка происходила в доме родителей одного из парней, то не считалось грехом «уворовать» вино, на что родители смотрели сквозь пальцы. Добытого вина обычно хватало на первый день праздника, во второй же парни скидывались, покупая кроме вина еще и гостинцы девушкам. Гулянками с В. заканчивались обычно и календарные обходы ряженых, колядовщиков, волочебников, вьюнишников и т. д. Составной частью некоторых игр ряженых также был сбор денег для парнишеской пирушки. В конце XIX в. в Псковской губ. во время устраиваемой парнями игры в свадьбу за шуточное венчание каждый из парней — «женихов» должен был заплатить от 10 до 50 копеек, при этом игра продолжалась до тех пор, пока необходимая на «общий кутеж» сумма не была собрана.

В традиции славянских народов совместная В. локальной группы мужской молодежи по праздникам или в конце совместных обрядовых действий была важным объединительным фактором, призванным утвердить существование и закрепить единство группы. Кроме того, она демонстрировала избранность ее членов и замкнутость ее социального пространства для непосвященных. Во время подобных праздничных пирушек в ряды молодежного объединения принимали новых членов. У украинцев взрослые парни сначала звали подростка колядовать на Рождество, а затем в конце Святок приглашали на вечеринку с угощением и танцами, неделю спустя парню полагалось угостить пивом или водкой

всех парней — поставить магарыч. Только после этого его признавали взрослым и полноправным членом «громады». У русских объединительное и выкупное значение В. проявилось в широко распространенном обычае, когда парни одной деревни потчевали водкой группу парней из соседней, чтобы получить право участвовать в их гулянье или посиделке. Чужих парней, предварительно не угостивших хозяев, вовсе не допускали на деревенское гулянье, избивали, а девок прогоняли по домам. В Вологодском у. парни, чтобы «не напугать девушек» во время беседы, поджидали провинившихся чужаков на улице. Но тем часто удавалось избежать наказания благодаря девушкам или хозяевам избы, которые почти всегда принимали сторону пришельцев и тайно выводили их за ворота. Таким образом, В. выкупалось членство в локальной группе, осознаваемое как право ухаживать за девушками, считаться женихом.

В этом обычае нашли отражение представления о соединяющем начале хмеля, обладающем ярко выраженной брачной семантикой. У восточных славян в период Киевской Руси, как и у многих других народов, совместное пиршество, обязательным компонентом которого являлась В., символизировало принятие чужака в род, изменение его бесправного статуса на полноценный. Идея становления личности (созревание, переход из природного в культурное, из незрелого в зрелое) наряду с идеей *брака* (как соединения женского и мужского начала) нашли отражение в свадебном и календарных обрядах, в хороводных и посиделочных играх, популярным образом, в которых был хмель, а частым мотивом — варка пива. Это предопределило выкупное значение В. как права на ухаживание, а в дальнейшем на женитьбу.

Литература:

1. *Инсарский В. А.* Половодье. Картины провинциальной жизни прежнего времени. СПб., 1875; 2. *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. М., 1998; 3. *Шангина И. И.* Хмельные напитки // Русский праздник. СПб., 2001. С. 615—621; 4. *Шангина И. И.* Питейное заведение // Там же. С. 416—420; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 152, 180, 183.

В. Холодная

ВЫТРАВЛЕНИЕ ПЛОДА. Действие, расцениваемое в народной среде как тяжкий грех, так как, согласно представлениям, душа у ребенка могла появиться с момента *зачатия* или с середины *беременности,* о чем свидетельствует выражение «ходить об двух душах», то есть быть беременной (см. *Беременность).* В таком контексте сами роды означали скорее не рождение человека, а лишь выход наружу, явление в мир людей после пребывания в утробном мире. Поэтому прерывание беременности приравнивается к убийству младенца:

«христианская душенька загублена будет». Особенно тяжкий грех ложился на женщину, если она вытравливала плод во второй половине беременности, когда он начинал шевелиться в утробе.

Существовали различные способы «залечивания» беременной. Из них выделяются механические: ходили босиком по снегу, чтобы застудить кровь, перетягивали живот полотенцами, веревками, мяли и давили нутро, ставили горшки, прыгали с высокой лестницы. Наиболее распространенным приемом изгнания плода было проглатывание различных субстанций: пили настой «неродихи» (разновидность мака) и медвежьей лапы (лесного лопуха), ели особую полынь-траву, которая не имела корней и поэтому способствовала «вышиванию» плода, пили воду с порохом, обмыв при этом руки своей уриной, также употребляли спорынью по десять рожек в первые дни беременности. Принимали селитру, сулему, киноварь, мышьяк, «живую ртуть», крепкую водку, настой корицы в вине, отвар луковых перьев, серу, янтарное мыло, употребляли истолченное в воде стекло. В Приуралье повитуха вытравливала плод отваром трав, собранных на вечерней заре. Действенным средством считалось питье воды с перевернутой иконы. Еще использовали в пищу мясо зайца, чтобы изгнать плод (ср. «бегунок» — то есть выкидыш), на основании таких его качеств, как прыткость и быстрота.

За помощью обычно обращались к повитухам либо к местным *знахаркам*. Выкидыши считались нечистыми, и поэтому их хоронили в особых, «пограничных» местах: в подполье, навозной куче, болоте, за оградой, на гумне, в реке. Причину непреднамеренных выкидышей видели в несоблюдении постов, нерадивости в молитве, супружеской неверности, *зачатии* в канун праздников. Иногда объясняли действием *домового,* который ночью давит на живот беременной.

Согласно мифопоэтическим представлениям вытравленные дети, как и мертворожденные, продолжали жить на «том свете», только, в отличие от полноценных детей, они слепые. В Рязанской губ. полагали, что вытравленные дети продолжают жить в материнской утробе: «Старые, седые, у инова борода по пояс, сидят, промеж ребер матери смотрят. Потому он хоть до света не допущен, а в утробе-то живет, пока мать жива».

Литература:

1. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 2. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М,, 1884. 3. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Д. *Баранов*

ВЫШИВАЛЬЩИЦА. Женщина, занимающаяся вышиванием.

Вышивание в русской деревне считалось девичьим занятием. Замужние женщины обучали этому искусству своих дочерей, но сами вышивали редко, так как свободное от земледельческих работ время посвящали изготовлению тканей, которых семье требовалось очень много (см. *Ткачея). Девушки* вышивали подарки для возлюбленных («почётников», «мильенков», «дроль»): кисеты, кошельки, носовые платочки; предметы, составляющие их приданое: рубахи, передники, платки, полотенца, подзоры простыни; а также свадебные дары: полотенца, *ширинки,* рубахи для будущего *жениха* и свекрови.

Девушки начинали заниматься вышиванием осенью, когда кончались все земледельческие процессы, однако основная работа разворачивалась в светлое весеннее время года — после Масленицы. Для вышивания девушки собирались небольшими группами в избах или, когда становилось тепло, на лугу. Осенью в воскресные и праздничные дни, а также в дни, запрещенные для прядения (см. *Пряха, Ткачея),* они вышивали и на *посиделках.* Девушки выполняли эту работу даже во время «гостибной недели», то есть будучи в гостях у родственников, живших в других деревнях, где они участвовали в молодежных играх, посиделках, заводили знакомства. В свадебном причитании *невеста* просит *мать* отправить ее, как прежде, в гости, положив в сундучок кроме «любимой покрутушки» (одежды) все, что нужно для девичьего рукоделья, в том числе и «щепетеньице» — вышивание, и мелочи, нужные для этого: нитки, иголки, наперсток и т. п.

И снаряди мне-ка, родитель-родна матушка,
И мне девочье ты, родитель, рукодельице,
И мне-ко мелкое, родитель, щепетеньице,
И мне шелков да прясть, родитель, шемахинскиих,
И мне-ка пялышек, родитель, точёный,
И веретеночки, родитель, золочёный,
И вышивать да мни узоров разноличных!

Вышивка выполнялась обычно красными хлопчатобумажными (шелковыми) или белыми льняными (хлопчатобумажными) нитками по белому полотну домашней выделки. Однако в деревнях Центральной и Южной России вышивка могла быть и более яркой. Там использовались помимо красных и белых также синие, желтые, зеленые и фиолетовые хлопчатобумажные, или шелковые, или шерстяные нитки, добавлялись блестки, серебряная крученая нить и канитель. Вышивали короткой стальной иглой в пяльцах, представлявших собой круглую или прямоугольную раму, на которую натягивалась ткань. Девушки из разных мест России применяли для вышивания разные технические приемы. На Русском Севере, например, получили распространение такие швы, как роспись, гладь («атласник»), набор, исполнявшиеся по счету нитей, тамбурный шов по предварительно нарисованному контуру, а также «вырезы», выполняемые способом

выдергивания или вырезания части нитей основы и утка и перевивкой оставшихся нитей. В центральных губерниях Европейской России девушки делали узор косым стежком по цельной ткани или цветной перевитью по разреженной ткани, при которой рисунок получался путем переплетения цветными нитками оставшихся в ткани нитей основы или утка. Орнамент вышивки был довольно сложным и выглядел «хитроручным изрядством», «шелковидным ухищрением». На полотенцах, ширинках, рубахах, головных уборах изображались разнообразные ромбы, розетки, квадраты, кресты, объединенные в бордюры, а также стилизованные растения и женские фигуры, птицы, прежде всего водоплавающие и тетерки, животные: лоси, олени, кони, львы, барсы, в том числе фантастические грифоны и единороги, сирины и алканосты.

В произведениях народного творчества, в пословицах, загадках, а особенно в колядках — поздравительных святочных песнях, в текстах девичьих подблюдных гаданий (см. Девичьи *гадания),* в троицко-семицких песнях вышивание осмыслялось как занятие, обязательное для девушки брачного возраста. «Жених на двор — пяльцы на стол», — говорит русская пословица. В одной из песен, исполнявшихся девушками в Семик-Троицу, «удаленький добрый молодец» обращается к березе с такими словами:

Кабы ты, белая береза,
Была красная девка!
Ты сидела бы, сидела
В золотом тереме,
Ты шила бы, вышивала
Золотые узоры.

При этом в песнях отчетливо проходит мысль, что обучение девушки искусству вышивания идет параллельно с ее взрослением. Образ *девочки,* превращающейся в девушку, передается в подблюдных песнях в таких словах:

Полно те, иголочка,
В коробке лежать,
Пора тебе, иголочка,
Дары припасать.

По представлениям русского народа, девушка, достигшая мастерства в искусстве вышивания, считается зрелой, или, по народному выражению, «вошедшей в ум-разум», что нашло свое отражение в поэтических образах свадебных и колядных песен:

Я сидела, красна девица,
Да во левой руке держала пялечко,
Да во правой ручке держала иголочку,
Да уж я шила, красна девица,
Да не по плису шила, не по бархату,
Да не по белому да коленкорчику:
Да по атласной да алой ленточке.

Да уж я красила, красна девица,
Да я свою-то да девью красоту,
Да я не ленточками да не атласными
И не цветами да не лазоревыми,
А дорогим своим умом-разумом.

К такой девушке имеют право все свататься. В колядках - виноградьях, распространенных в селах по Печоре, описывается встреча девушки, вышивавшей «ширинoчку чистым серебром», с «удалым добрым молодцем». Увидев ее за рукодельем, молодец сразу же решает, что он может к ней свататься:

Да мы пойдем-ка, Иринья, повенчаемся,
Да золотыми-та кольцами обменяемся.
Да во божью церкву зайдем, золоты венцы примем,
Да золоты венцы примем, веселу свадебку сыграем.

Однако девушка не спешит соглашаться на *свадьбу,* прощаться со своей девичьей волей (см. *Девичья красота).* В одной из колядок она отвечает: «Не по молодцу ширинка», а в другой требует подождать: «Ну и будет время — сама сойду, / Сама сойду, за тебя пойду» (4, с. 100).

Следует также отметить, что, по народным представлениям, девушка создавала на полотне не просто красивый узор, а нечто необычное: «хитро-мудрое»:

Да что за этим за столом да красна девица сидит,
Да красна девица сидит Иринья Павловна.
Да она шила-вышивала тонко бело полотно,
Да тонко бело полотно да белобархатно.
Да во первый раз вышивала светел месяц со лунами,
Да светел месяц со лунами, со частыми со звездами;
Да во второй раз вышивала да красно солнце с маревами,
Да красно солнце с маревами, со теплыми облаками;
Да в третьей раз вышивала сыры боры со лесами,
Да сыры боры со лесами, со рыскучими зверями;
Да во четвертый вышивала сине море со волнами,
Да сине море со волнами, со черными кораблями,
Да со черными кораблями, с мачтовыми деревами,
Да с мачтовыми деревами, со белыми парусами,
Да со белыми парусами, с корабельщиками;
Да что й во-пятых вышивала божью церковь с образами,
Да божью церковь с образами, со чудными со крестами.

В произведениях поэтического творчества подчеркивается, что узоры на полотенцах, ширинках, рубахах и другом девичьем рукоделье содержат нечто важное для жизни людей, то, что открыто только девушкам. В свадебных песнях и песнях-веснянках сакральность самого процесса вышивания и таинственность узоров раскрывается через утверждение о том, что клубки ниток девушкам приносят канарейки, мотушки — кукушки, пяльцы и швейки — канарейки, а узоры вышиваются в «святые дни»:

Тонка-бела сорочечка
По три ноченьки вышивана,

В перву ноченьку христовьскую [пасхальную],
Во другу во иваньинскую [под Ивана Купалу],
В третью ноченьку петровьскую [под Петров день].

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* «Хитро-мудро рукодельице» (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект культуры. Л., 1988; 3. Лирика русской свадьбы. Л., 1973; 4. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970; 5. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб, 1997. Т. 2.

И. Шангина

ВЬЮНИШНИК (ВЬЮНЕЦ, ВЬЮНИНЫ, ОКЛИКАНИЕ МОЛОДЫХ, ЮНЕЦ, ЮНИНЫ). Обряд чествования *молодоженов,* то есть вступивших в *брак* в течение истекшего года. Он завершал цикл свадебных обрядов и фиксировал переход новобрачных в иную социальную группу.

Название обряда происходит от слов «вьюнец» и «вьюница» или в другой огласовке — «юнец» и «юница», так обращались к молодым при окликаний. В некоторых местностях новобрачных таким образом называли на второй день после *венчания.* В XIX — начале XX в. В. был известен во Владимирской и нескольких поволжских губерниях: Костромской, Нижегородской, Ярославской. Обряд имел четкую календарную приуроченность. Его совершали в первую субботу после Пасхи, которая поэтому называлась «вьюнишной» или «окликальной», а также на следующий день, в Фомино воскресенье — «кликунишно», «кликушино» или «кликушно».

Участники обряда — «вьюничники» или «окликалы» — составляли группу или, как говорили в Ярославской губ., «беседу», традиционно включающую представителей только одной половозрастной категории. Чаще всего эти группы состояли из женатых мужчин, замужних женщин и детей, реже и лишь в некоторых местах — *парней.* Обычно молодежь, и особенно *девушки,* не допускались к окликанью, так как обряд был направлен на прием молодоженов в социальную категорию самостоятельных женатых хозяев. Каждая группа ходила окликать молодых в свое время дня. В большинстве местных традиций рано утром, иногда до рассвета, начинали окликать младшие, с полудня и до вечера — взрослые женщины, последними ходили окликалы-мужики. По мнению исследователей, совместное участие в обряде мужчин и женщин, а также детей и девушек, встречающееся в конце XIX — начале XX в., — позднее явление, свидетельствующее о разрушении традиции. Так, в Ярославской губ. в пасхальную субботу рано утром, когда все еще спали,

молодоженов будили, стуча палкой о крыльцо, и окликали соседи-мужики. И только после ухода взрослых окликальщиков прибегали дети, повторяя все действия и приговоры мужчин.

По форме и характеру исполнения окликание молодых относится к так называемым обходным обрядам, во время которых участники посещали все дворы по очереди, в данном случае — дворы всех вступивших в брак в текущем году, и испрашивая разрешения, исполняли специальные обрядовые песни-величания с последующим требованием вознаграждения. В некоторых местах передвижение окликалыциков от дома к дому принимало вид своеобразной процессии, нередко сопровождаемой зрителями-односельчанами. Так, в Ковровском у. Владимирской губ. из группы женщин выделялись две самые бойкие и возглавляли процессию. Одна скакала на помеле с колокольчиком, другая несла елку, украшенную разноцветными лентами, платками, полотенцами. Использование деревца, являвшегося символом *девичьей красоты,* говорит о связи В. со свадебным обрядом. В Чухломском у. Костромской губ. в «кликушино» воскресенье после обедни все женщины деревни начинали обход дворов молодоженов. Впереди одна из крестьянок ехала верхом на помеле с длинным шестом, в руке она держала палку, которой стучала в дверь каждого дома с троекратным обращением к молодухе:

Не дашь яйца, пирога конца —
Потеряешь молодца,
Будешь ветреница.
Мы те в хлев запрем,
Помелом заткнем
И не выпустим.

Мужские артели окликалыциков нередко возглавлялись стариками, которых называли «коноводами». Так было, например, в Ковернинском у. Костромской губ. В Семеновском у. Нижегородской губ. в начале XX в. процессию мужчин сопровождали разряженные женщины и девушки.

Обычно окликалыцики останавливались под окном, на крыльце или около порога, в то время как молодые слушали их, оставаясь в доме. В Чухломском у. Костромской губ. *молодуха,* заслышав приближающуюся толпу, запирала двери. По окончании величания молодуха угощала окликалыциков через окно или выходила на крыльцо. Набор угощений повсеместно был более или менее одинаков и различался в зависимости от социовозрастного состава окликалыциков. Так, мужикам обязательно подавали хмельные напитки — вино и брагу; женщинам — пироги, пряники, яйца; подросткам и детям — мелкие деньги, баранки, конфеты, пряники, пирожки с яйцами и творогом, специальное фигурное печенье. Последнее в Нижегородской губ., в г. Галиче, называлось «ладышками» и «казанками». В Ярославской губ. пряники,

которые молодой раздавал за окликание детям, назывались «вьюнинами». Одним из обязательных угощений, независимо от возраста участников обряда, были яйца, обычно окрашенные в луковой шелухе.

Во Владимирской губ. момент угощения выглядел следующим образом: «Прошед к дому, начинают стучать в окна и кричать: „Юн да юница, выноси куличу, да перепечу, да сорок яиц". Крик продолжается до тех пор, пока не выйдут молодые на улицу. Наконец у ворот показываются молодой с полштофом водки и стаканом, или небольшим ковшом, а за ним молодая, неся на деревянном кружке большой неразрезанный пирог с начинкою и семь окрашенных яиц, отнюдь не более ни менее <...> Молодой подчует близко знакомых крестьян... водкою, и эти, выпив и отломив от пирога кусок на закуску, бросают пирог на землю, не смотря на то, сухо или грязно на улице, а яйца берет одна из крестьянок к себе в фартук или в запон, — и затем снова с песнями отправляются к дому других молодых... и у каждого, выпив и закусив, бросают пироги на землю, а парнишки с шумом и часто с дракою бросаются на эти пироги и разрывают их между собой на части, кто сколько успеет захватить» (1, с. 41).

Если окликалыцики были удовлетворены дарами, то произносили благопожелания. Так, в Ярославской губ. приговаривали: «Дай те Бог, молодуха, чтоб у тя всего было вдоволь. Дай те Бог, чтоб у те, молодуха, было сколько в лесу пеньков — столько бы у тя сынков; сколько в лугу кочек — столько бы у тя и дочек!» Если же угощение не устраивало обходчиков, то они грозили хозяевам сломать крышу избы или крыльцо, закрыть молодую в хлеве, увести лошадей, а также желали: «Дай те Бог, молодуха, чтоб у тя народилось сколько в поле огородов — столько бы у тя и уродов». Закончив окликание у одного дома, группа переходила к другому, третьему и т. д.

В Чухломском у. Костромской губ. молодуха обращалась к пришедшим женщинам-окликалыцицам:

Соседушки, голубушки,
Меня любите и жалуйте,
К себе примите в подруженьки...

Женщины входили в дом, угощались и пели песни. После ухода окликальщиц молодуха собирала девушек со всей деревни и тоже угощала их пирогами. Эти действия свидетельствуют о том, что значение В. состояло в окончательном прощании молодухи с девичеством во время перехода в новый социальный статус. В некоторых местах этот «переход» выглядел иначе. Так, в приходе с. Нового Владимирской губ. после воскресной службы молодухи и *бабы* собирались на улице двумя группами, под пение они приближались друг к другу, и молодухи угощали баб пирогами и яйцами, прося принять их в круг замужних женщин.

После обходов мужчины расходились по домам или отправлялись в соседние деревни, а женщины делили между собой собранные яйца. Во Владимирской губ. если не удавалось раздать яйца всем поровну, то их разыгрывали, или «раскатывали».

Вечером окликалыцики опять собирались вместе для совместной трапезы. В приходе с. Долматова Владимирской губ. к вечернему *гулянью* во вьюнишное воскресенье молодая готовила большой круглый пшеничный пирог с изюмом — «кокуру», который предназначался для девушек: молодые выносили его на улицу и с поклоном передавали девицам. Пирог делился на три части: треть оставляли молодоженам, треть отдавали мужикам и старым женщинам, а оставшуюся часть девушки съедали сами в чьем-нибудь доме.

В некоторых местах В. отмечался не только как общинный праздник, но и в кругу семьи. Так, в Костромской губ. во вьюнишное воскресенье после утреннего окликания молодожены устраивали «вьюнины», то есть молодуха приглашала гостей и обильно угощала. Затем молодая надевала свое лучшее платье и, повесив на руку корзину с яйцами, прогуливалась по деревне; с каждым встречным она трижды целовалась и одаривала его яйцом. Раздав все яйца, она возвращалась домой. В Рыбинском у. Ярославской губ. молодые после окликания отправлялись к родителям молодухи, где их угощали специально сваренным пивом, покупным вином; здесь также готовили обед и чай для новой родни. Во Владимирской губ. в четверг на пасхальной неделе молодые ходили «христосоваться» к родителям молодухи и оставались там на два-три дня. Затем родителей приглашали «на юнины» в дом молодых.

Обряд окликания сопровождали специальные вьюнишные песни, по структуре и характеру близкие песням других обходных обрядов, например колядования и волочебного обряда. Они делились на зачин, основную часть, содержащую величание молодых и благопожелания семье, а также просьбу о вознаграждении. В зачине обычно обращались к молодым, чтобы те разрешили приступить к обряду, или следовало описание поисков окликалыциками двора молодоженов. Далее, как в колядках, нередко использовался образ идеализированного дома молодых. Центральная часть типичных вьюнишных песен содержит архаичный мотив дерева с обозначенными вершиной, серединой и корнями:

...под вершиной деревца
Соколы-то гнезда вьют — они яйца несут,
А они яйца несут, молодых детушек ведут!
Посередь-то деревца пчелы ярые сидят,
Пчелы ярые сидят, много меду надышат,
Ах много меду надышат,
Много квасу насытят!
У комля-то деревца дубовые столы стоят,
Дубовые столы стоят — звончатые гусли лежат.
Ах, кому в гусли играть, все поигрывать?

Ай, вот играть ли не играть
Молодому с молодой.
Молодому с молодой,
Сыну Сергеюшке, сыну Николаевичу,
Еще тешить-утешить молоду свою жену,
Все Марьюшку, душу Ивановну...

Особенностью вьюнишных песен был характерный только для них припев: «Вьюнец молодой, вьюница молодая!» В традиции XIX — начала XX в. известны как обобщенные вьюнишные песни, так и певшиеся молодому и молодой отдельно. Для обобщенных песен закономерен мотив наделения молодой семьи большим потомством, изображение которого нередко имеет сказочно-идеализированный характер.

Еще дай-ка вам Бог, надели вас Христос:
Либо двое двойников, либо трое тройников,
Либо семеро погодков, все бы девушек,
Все бы девушек, да мелкошеюшек.
Одного бы одинца да удалого молодца!

Песням, обращенным к молодухе, были присущи наставления в ее адрес, подобные тем, что звучали в свадебных песнях и причитаниях. Только во вьюнишных песнях поучения исходят не от родных молодухи, а от окликалыциков как представителей всей общины.

Структура и характер вьюнишных песен, специфика самого обряда окликания молодых как обходного и общинного, его четкая приуроченность к календарным датам, семантика предметов для одаривания окликалыциков, прежде всего яйца, символа плодородия, — все эти особенности В. свидетельствуют о том, что он являлся не только элементом семейно-брачной обрядности, но исконно имел и аграрную направленность.

Литература:

1. Владимирский сборник. М., 1857; 2. *Зимин М. М.* Ковернинский край. Наблюдения и записи // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 17. Кострома, 1920, 3. Обрядовая поэзия / Сост. В. И. Жекулина, А. Н. Розов. М., 1989; 4. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; 5. Гулыцева *Л. А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.

Е. Мадлевская

Г

ГАДАНИЕ О ПОЛЕ РЕБЁНКА Приметы и ритуальные действия, используемые беременной или ее близкими для определения пола будущего ребенка. Традиция гадания основана на представлении о том, что тело беременной и ее поведение могут свидетельствовать о природе еще не родившегося ребенка. К числу наиболее популярных относились гадания, использующие для толкования универсальную соотнесенность мужского начала с правой стороной, женского — с левой. Так, если плод в первый раз пошевелится в правом боку, то родится мальчик, в левом — *девочка;* в Вологодской губ. считали, что если живот беременной выдается в правую сторону, то это к мальчику, в Сибири определяли по груди: если правая грудь полнее, то родится мальчик. Наблюдали также за тем, как двигается беременная женщина: если сидит, вытянув правую ногу, или встает, опираясь на правую руку, — родится мальчик. Общераспространенным является гадание по форме живота: если живот «острый», «торчком», «кверху», то родится мальчик, если живот круглый, «брюхо и зад плоски» — появится девочка. В Сургутском крае существовала традиция определять по животу беременной пол не только ее собственного ребенка, но и других беременных женщин села: «Когда какая-нибудь женщина мается родами и у нее „шибко" болит спина (родит парня), — то по мнению сургутян, — и все другие беременные парнями женщины тоже чувствуют в это время боль в спине, а если женщина мается девкой, у всех беременных болит живот».

Пигментные пятна, появляющиеся в период беременности, также указывали на пол: если желтые пятна на лице в виде «бороды», то родится мальчик, если на лбу или по всему лицу — девочка. Если соски черные или на животе черная полоса — будет мальчик, если соски светлые — девочка, болят зубы — к девочке, сочится молоко из груди — к мальчику.

Большинство примет указывает на то, что мальчика носить тяжелее: беременность переносится с трудом, у жен-

щины изменяется голос, худеет лицо, часто болит живот, особенно в последние шесть месяцев. Хотя есть и исключения: русские в Сибири считали, что если живот часто и сильно болит, то родится девочка. Также о рождении девочки свидетельствовали более выраженные изменения во внешности беременной: если у нее лицо оставалось чистым, то родит мальчика, если появлялись пятна, то девочку.

Для определения пола плода весьма информативными, по народным представлениям, были пищевые прихоти будущей *матери.* Так, если беременная хорошо ест всякую пищу или предпочитает селедку, лук, хрен, то будет мальчик; а если не может есть мясного или «прихотничает» на свеклу, редьку, — родит девочку.

В русской традиции повсеместно распространенными были Г. о п. р. по «бессознательным» реакциям беременной женщины. В этих реакциях проявлялось особое — пограничное — состояние будущей матери, когда ее личность как бы «растворялась» в прихотях и желаниях утробного младенца. Так, например, если на вопрос о времени разрешения от бремени женщина покраснеет, то она беременна девочкой, тот же результат будет, если беременная охотно слушает песни и смотрит на пляски. В южно-русских губерниях специально, часто без ведома будущей матери, устраивали гадания: «Кладут беременной под изголовье (незаметно) соли, если, проснувшись, она произносит мужское имя, будет мальчик»; «Чтобы узнать, мальчика или девочку родит женщина, кладут на сундук нож и вилку и покрывают черным платком... если беременная сядет на нож, родит мальчика, если сядет на вилку, то родит девочку». В Новгородской губ. считали, что если беременная во время первого движения плода в утробе посмотрит или подумает о мужчине, то «ждется» мальчиком. А в южнорусских районах пол *новорожденного* определяли непосредственно во время родов: если первый в дом вошел мужчина — будет мальчик. В Рязанской губ. полагали, что *беременность,* наступившая сразу после месячных, предвещает мальчика. В том же регионе сами беременные прибегали к следующим гаданиям: брали деревянный прут, употребляемый при тканье холста, и выбегали на улицу, при этом если первый встречный будет мужчина, то родится мальчик; брали уголь от лучины и садились под окном соседского дома, и если услышат мужское имя — родится мальчик. В Смоленской губ. беременные женщины выкапывали корень травы «кукушки», которая имеет «вид ребенка: есть и голова и ручки и ножки, а также соответствующие половые органы человека... по нему угадывают, кто родится: мальчик, девочка или двойни».

Особую группу составляют Г. о п. р. еще до наступления беременности. Так, определяли по менструальной *крови:* «у какой месячные более обильны, у той будет больше мальчиков», а также по крови, образующейся при дефлора-

ции: «При осмотре результатов свахи замечают, что если кровь на рубашке будет ала, то родится мальчик, а если сроза, то — девочка». В Сургутском крае «рубашку после месячных очищений вымывают в корыте и поганую воду выливают в подполье, под передний угол. Потом эту ямочку прикрывают горшком, а через три месяца смотрят: если под горшком появится цветок, то будут дети, если вырастет белый цветок, то первый ребенок будет дочь, а если синий или голубой, то — сын».

Литература:

1. Делпич *В, Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 2. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 3. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 4. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ГОНЧАР (ГОРШЕЧНИК). Одна из традиционных мужских специализаций; персонаж фольклора.

Занятие Г. олицетворяло власть над стихиями огня и земли, которую он превращал из природного, неоформленного состояния (глина) в предметы, принадлежащие сфере культуры. Основная продукция Г. — глиняная посуда — на символическом уровне относилась к числу «женских» вещей (см. *Бабий кут).* Горшки, кувшины, глиняные подойники, посуда для заквашивания теста в народной магико-ритуальной практике связаны с символикой женского плодородия. Горшки и плошки били на *свадьбе,* желая молодым много детей («Сколько черепков, столько пареньков»), а женщина, не желавшая беременеть, прятала пустой горшок в чулан или под кровать, где его никто не мог тронуть. В обоих случаях горшок символизировал женское (материнское) лоно. Осколки разбитых на свадьбе горшков разбрасывали в хлеву и на огороде (чтобы обеспечить плодовитость скоту и плодородие земле), а горлышко разбитого кувшина вешали в курятнике для плодовитости кур и как оберег их от *кикиморы.*

Фигура горшечника также связана в народных верованиях с темой *брака* и плодородия. Обычно Г. продавали свои изделия на ярмарках либо развозили по деревням. Визиты горшечника в деревню были приурочены к Святкам — периоду свадеб либо к Великому посту. В Полесье приезд горшечника воспринимался как знак того, что в деревне скоро будет свадьба, а *девушки* старались украсть с его воза и разбить горшок — чтобы выйти замуж. Впрочем, существовала и противоположная примета: на улице, по которой

Гончар

проехал Г., ни одной свадьбы не будет, и поэтому девки били у него посуду, «чтоб не сидеть, как горшки».

В фольклоре имеются следы поверий о связи Г. с нечистой силой. В сказках встречается сюжет о черте, который нанимается к Г. в работники. Приведем сказку, записанную в Костромской губ. и опубликованную в 1920 г. Горшечник встречает на дороге парня, который напрашивается к нему в работники. Хозяин дает ему непосильное задание, заставляя делать горшки всю ночь. Работник справляется с заданием, хозяин продает тысячу горшков и обогащается. На следующую ночь он решает подглядеть за работником и видит сквозь щель множество собравшихся чертей, слепых и хромых, которые вместе с его работником (тоже чертом) лепят горшки. Один из чертей бросает ему в глаз комок глины. Наутро хозяин рассчитал своего помощника и продал оставшуюся посуду. Однако больше ему не удалось продать ни одного горшка: люди говорили, что купленная у него прежде (сделанная чертями) посуда сразу же лопалась, как только ее ставили в печь.

Рассказы о связи Г. с нечистой силой касаются, как правило, его отношений с помощником — учеником-подмастерьем. В этих отношениях нередко возникали конфликты. У горшечников существовали профессиональные секреты, которые передавались в пределах одной семьи (и обычно только по мужской линии), а наемному помощнику-подмастерью не открывались. Особым спросом пользовалась продукция известных Г., посуда которых отличалась прочностью, славилась тем, что в ней не скисало молоко, а сметана получалась особенно густой и вкусной. За обучение этим секретам ученики платили довольно значительную сумму. Г. из д. Горка Шенкурского у. Архангельской губ. ездил учиться за несколько десятков верст в Верховажье, где освоил секреты изготовления посуды из белой глины с цветной поливкой. За обучение заплатил 40 рублей, в то время — стоимость быка.

В приведенном выше сюжете о черте-помощнике, которого нанял Г., подмастерье кажется более умелым, чем он сам (производит больше продукции); кроме того, Г. наказан за попытку подсмотреть, в чем состоят профессиональные секреты подмастерья. Возможно, здесь обыгрываются и отношения конкуренции среди Г.: в конце рассказа помощник, испортив репутацию нанявшего его горшечника, фактически устраняет конкурента.

Литература:

1. *Зимин М. М.* Ковернинский край // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 17. Кострома, 1920; 2. *Топорков А. Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография. Л., 1984; 3. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1569, 1570.

Т. Щепанская

ГУЛЯНЬЕ. Ритуализованная форма проведения холостой молодежью праздничного времени в весенне-летний период.

Слово «Г.» в народной традиции использовалось и в более широких смыслах. Так, например, называли хождение по улицам в праздничные дни всех жителей деревни и их гостей с песнями, плясками, просто с разговорами. Оно же использовалось для обозначения осенних праздничных посиделок и святочных игрищ, которые проходили в закрытом помещении. И все же понятие «Г.» в крестьянской среде относилось прежде всего к весенним и летним собраниям *парней* и *девушек* вне избы, на открытом природном пространстве.

Обычно молодежные Г. начинались с пасхальной недели, реже — с Николы Вешнего (9/22 мая), далее с перерывом на двухнедельный Петровский пост продолжались до Петрова дня (29 июня/12 июля), после которого начиналась рабочая пора: сенокос и уборка хлеба. Вместе с тем в некоторых местных традициях летние Г. захватывали также Ильин день (20 июля/2 августа). В пределах недели Г. устраивали как в воскресный день, так и в будни. В зависимости от сложившихся обычаев молодежь собиралась на Г. утром, днем, вечером, ночью или несколько раз в день. Приуроченные к главным местным весенним или летним праздникам, Г. нередко длились несколько дней подряд. Такие Г. получали и свои локальные названия: «метйще» или «сборище» (на р. Пинеге), «петровщина» (на р. Мезени). Во многих местах Г. называли также *«хороводом»* — по самой важной составляющей молодежных собраний. Г. начинались, как правило, на улице деревни или села, но основные действия разворачивались в традиционно принятом в каждой отдельной крестьянской общине месте, обычно за пределами селения: около леса, на лугу, поляне, на открытой возвышенности, около водного источника и т. п.

Основными участниками весенне-летних молодежных Г. являлись девушки и парни, достигшие брачного возраста. Вместе с тем в хороводах и играх активное участие принимали и *молодухи,* в то время как парни могли вступать в хоровод лишь по приглашению девушек. На Г. в большие праздники в ту или иную деревню съезжались погостить многие девушки-родственницы из соседних, а иногда и дальних селений. Из всей округи собирались также парни. На Г. обязательно присутствовали зрители: пожилые мужчины и женщины, дети и старики.

Весенне-летние Г. являлись одной из традиционных форм общения молодежи, обеспечивающей более близкое знакомство и узнавание возможных брачных партнеров, а в конечном счете формирование пар следующего свадебного сезона. Отсутствие на Г. той или иной девушки, парня бросало тень на их репутацию, поскольку являлось нарушением норм поведения, предписанных традицией. Общественное мнение осуждало и строгих родителей, не отпускавших по

Гулянье

какой-либо причине на Г. своих взрослых детей. Подобные ситуации могли стать серьезным препятствием для вступления в *брак;* более того, в некоторых местах верили, что уклонение от Г. могло привести к стародевичеству, бездетности, раннему вдовству.

К Г. молодежь обоего пола готовилась с большой тщательностью, особое внимание уделяя своим нарядам и внешнему виду. Так, в Псковской губ. парни являлись на Г. «с дождевыми зонтами (хотя бы была самая ясная сухая погода), девицы же — с большими узлами: в яркие цветочные наволочки помещался девичий нарядный гардероб или все их приданое, приносимое с собою для многократного переодевания в течение дня. Переодевание девиц происходит под открытым небом, где-либо на задворках. Переодеваясь в другой «наряд», более тощие девицы надевают под низ несколько кофт и юбок для показной толстоты. Каждая из них не забудет послюнявить волосы, причесаться, да сто раз посмотреться в крошечное зеркальце <...> Румянятся и белятся кто чем знает и имеет, нередко мукой, мелом и т. п., лишь бы красно было, да бело!»

Отправляясь на Г. и желая быть «в почете» (см. *Слава),* девушка приговаривала: «У отцовских доцерях да у деревенских молотцах раба Божыя (имя), как волк в овцах, и все девки овецьки, а я одна волцок. И как на хлеп, на соль цесть и слава, и на меня бы такова была цесть и слава во всяко время, во всякий час, во всякое игрище» (1, с. 48—49).

В Архангельской губ., где праздничные Г. продолжались три дня, «на каждое метище девушка, согласно укоренившемуся обычаю, должна появиться в другом наряде. Таким образом, отправляясь на праздник, она должна принести с собой не менее 5 смен костюмов, причем в каждую смену входят непременно два сарафана, так как обычай требует от девушки, чтобы, идя на метище или возвращаясь с него, она подбирала свой длинный сарафан, из-под которого при этом должен быть виден второй, играющий роль нижней юбки. Иногда девушки надевают один на другой до 5-ти сарафанов» (4, с. 190).

Вплоть до конца 1920-х гг. на Пинеге наиболее богатые девушки надевали на Г. сохранявшиеся в семье старинные костюмы: поверх сарафана парчовый «полушубочек» типа коротёны, два ярко-красных шелковых плата, которые подтыкали под лямки сарафана, выпуская углами на груди и рукавах, высокую повязку из парчового галуна, шитую бисером или жемчугом. По последней детали костюма девушку называли «повязочницей». В руках у нее всегда была «шалюшка» — большой шелковый платок с крупным браным узором. Повязочница также надевала больше, чем другие, украшений — янтарей, перлышек, цепочек. Статус самых красивых девушек обязывал повязочниц при «хождении» на Г. всегда быть «водительницами», то есть идти в первых парах, а также к более чинному и строгому поведению.

Основными элементами Г. являлись катание на качелях, упорядоченное хождение девушек вместе с парнями или отдельно, хороводы, пляски. Все эти действия сопровождались песнями: хороводными, плясовыми, частушками. Качание на качелях было излюбленным развлечением молодежи. Каждый год в деревне на месте Г., а в крупных селах на каждой улице парни строили большие качели. Материал они собирали в складчину, веревки вили в Великий пост из нитей, выпряденных девушками на посиделках. В некоторых местностях за строительство качелей отвечали лишь те парни, сестры которых были на выданье. Сезон качания открывался на Пасхальной неделе, после которой молодежь собиралась у качелей по вечерам или только по воскресеньям и праздничным дням до Вознесения или Троицы. В ряде локальных традиций качались также в заговенье на Петровский пост и в Петров день. Качаться разрешалось лишь местной молодежи, гостям же — только по приглашению или за плату. Обычно парни, стоя на концах доски, раскачивали нескольких сидящих на ней девушек; качались и парами, парень с приглашенной им девушкой. Рядом с качелями звучала гармошка, песни, частушки, здесь же плясали. Катание на качелях, по народным представлениям, имело магическую функцию. Оно, наряду с такими действиями, как подпрыгивание, подбрасывание, наделялось в традиционной культуре продуцирующей силой, призванной повлиять на увеличение урожая. Не случайно в некоторых местах, например в Архангельской губ., на качелях катались до тех пор, пока полностью не засевали поля.

Обязательными и наиболее зрелищными действиями Г. были «хождения» девушек, а в некоторых местах и молодух, перетекающие в хороводы, совместные хождения с молодыми людьми и сюжетные игры. Обычно Г. начиналось степенным шествием девушек и молодух по улицам деревни, где их могли видеть все жители. В зависимости от местной традиции движение сопровождалось пением песен или же происходило в торжественном молчании. В Поморье соблюдался возрастной принцип: в одних деревнях шествие возглавляли молодицы и старшие девушки, а завершали младшие, в других деревнях — наоборот. Собравшись с разных концов селения вместе, участницы отправлялись на луг или опушку леса, куда стекались и зрители. В месте Г. девушки и молодицы становились в ряд и поясным поклоном встречали каждого приходящего на праздник. В некоторых местностях, например в Архангельской губ., этот приветственный поклон представлял собой очень эффектное зрелище: девушки кланялись не одновременно, а по очереди, так что создавалось впечатление движущейся волны.

Когда собиралось достаточно зрителей, девушки и молодухи начинали чинное хождение парами с лирическими протяжными песнями. В разных местностях подобные хождения имели свою структуру и свой песенный репертуар. Так,

на р. Пинеге участницы, пройдя двумя линиями с песней 30—35 шагов, останавливались и девушки каждой пары поворачивались лицом друг к другу, продолжая петь. Затем они разворачивались и возвращались на исходные позиции. Здесь, постояв какое-то время, повторяли все движения. Походив так несколько раз, девушки поворачивались друг к другу спиной. Они попарно выходили из рядов и с поясным поклоном приглашали парней «походить». Последние становились каждый напротив выбравшей его девушки. Те приветствовали парней поклоном, а кавалеры отвечали им рукопожатием. Теперь хождение возобновлялось, но уже в четыре линии, возглавляемые двумя парами, в которых парни шли по сторонам от девушек.

Хороводы и хороводные игры — украшение весенне-летних Г. и любимое развлечение молодежи — были вместе с тем действами, имеющими ритуальный характер. Магическим значением в традиционной культуре обладали как сами движения, создающие фигуры хоровода, так и их многократное повторение. Наиболее архаичными из них представляются варианты движения по кругу, имеющие замкнутый характер, который свидетельствует об идее бесконечности, заложенной в этой хореографической форме, что соотносилось также с движением солнца: хороводы велись и «посолонь», то есть по солнцу, и против него.

Свойственное народному сознанию представление о взаимосвязи природы и человека в хороводах и хороводных играх реализовалось в теме «жития» растения: его сеяние, рост, созревание, обработка («А мы просо сеяли», «Лен», «Мак маковистый», «Хрен» и др.), в теме любви и брака («Хмель», «Заинька», «Что кругом города царева», «Утошная» и др.). В более позднее время, в конце XIX — начале XX в., хороводы все больше вытеснялись такими современными городскими танцами, как кадриль, «ланцы» (лансье), «ки-ка-пу», «дирижабль» и др.

Неотъемлемой частью молодежных Г. были *драки,* возникающие как из-за претензий парней друг к другу, например по поводу предпочтения девушкой одного из двух кавалеров, так и без особых причин, лишь как демонстрация силы и молодечества, между представителями разных деревень или разных концов одного селения (см. *Драки).*

Весенне-летние Г. для крестьянской общины являлись событием, в котором каждому, независимо от половозрастной принадлежности, находилось и место, и дело. Девушки красовались в «хождениях» и хороводах. Приглашение девушек-подростков в хоровод и их участие в Г. означало для них переход в группу взрослых, достигших брачного возраста. Парни имели возможность показать всю свою молодецкую удаль и ловкость не только в драках, но и в плясках, в *ухаживании* за девушками. Для молодых женщин участие в Г. было знакомством с новой для них деревней и общиной, а также знаком приема их в эту общину. В Воронеж-

ской губ. во время хоровода молодуху ставили в середину, а она кланялась всему обществу, приговаривая: «Низко кланяюсь красным девушкам, молодым молодушкам, парням холостеньким, дедушкам, дядюшкам, бабушкам, тетушкам! Сватам и свахам, всем за одним махом! Прошу меня принять к себе, а не принять — отогнать от себя». После этого она трижды кланялась на все четыре стороны: первый поклон поясной, второй — ниже пояса, третий — до земли. На последнем поклоне девушки пели величальную песню молодухе, а она благодарила: «Благодарим покорно, красные девушки, молодые молодушки. Усех вас поравненно, усех за едино! За ваше угощенье сорок одно почтенье! Маленький поклончик примите, а большой поболе подождите» (3, с. 167).

Последний день Г. назывался прощальным. Девушки становились в ряд и, как в первый день, делали поясной поклон, после чего все расходились по домам, а гости разъезжались по своим деревням.

Литература:

1. *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Сб. 2. Л., 1928; 2. *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978; 3. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 4. Кнсшщ *Е.* Э, «Метище» — праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Сб. 2. Искусство Севера. Л., 1928; 5. *Руднева А. В.* Курские танки и карагоды. М., 1975; 6. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1. д. 1423, л. 2—3.

Е. Мадлевская

Д

ДВОЙНИ (БЛИЗНЕЦЫ). В народных представлениях воспринимались негативно. Такое отношение было обусловлено мотивами двойничества и обезличенности, воплощениями которых они являлись. Число два считалось опасным, дьявольским. Верили, что черта или другую нечисть можно сразить только одним ударом, если же ударить дважды, то он снова оживет и даже удвоится. В фольклоре персонажи с одинаковыми лицами были представителями потустороннего мира. Рождение Д. считалось позором и даже Божьей карой за грехи. Так, в Костромской губ. говорили, что «горе тому отцу, если родится двойня — не дадут ему прохода насмешками»; в Рязанской губ. полагали, что «рождение близнецов ложится на родителей стыдом». Об определенной «неполноценности» Д. свидетельствует лексика: для обозначения их рождения используется «животная» терминология, например: «котить» — «рожать двойню»; также «близнецами» (близенцами) называли незаконнорожденных детей. В случае Д. скрывали от посторонних глаз обряд крещения, в Рязанской губ. их «из зазрения совести» крестили дома. Отрицательная мифологическая сущность Д. обнаруживается в поверье, по которому они появлялись в результате их *зачатия* в канун праздника, когда запрещалась супружеская близость.

Согласно мифопоэтическим представлениям у Д. одна судьба на двоих, поэтому на Русском Севере верили: они долго не живут либо, как полагали в Ярославской губ., один из них «отбирал» долю у другого, в частности один из Д. рождался бесплодным. С другой стороны, мотив удвоения служил, вероятно, основанием для формирования идеи плодовитости, связанной как с родителями, так и с самой Д. В Ярославской губ. полагали, что если родится Д. одного пола или в «одном месте», то появится еще Д. у кого-либо поблизости. В Псковской губ. считали, что дети всегда «идут по потомству», то есть у Д. родятся в свою очередь тоже Д. Чтобы избежать этого, нельзя было вдвоем качать колыбель с младенцем, *девушкам* и женщинам запрещалось есть что-либо сдвоенное, например сросшиеся плоды, яйца с двумя желтками.

Литература:

1. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 2. *Толстой Н. И.* Близнецы (мифологический образ) // Славяноведение. 1995. № 3; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ДВУСНАСТНАЯ (ДВУСБРУЙНАЯ). В народном понимании женщина с признаками гермафродитизма. Д. называют и животных, например овечек-ярочек, у которых, наряду с женскими половыми органами, имеются и мужские тестикулы (яички).

В категорию Д. попадали женщины с чертами мужеподобия во внешности и поведении, то есть с любыми отклонениями от традиционной модели женственности. Таковыми в глазах крестьян представлялись размашистая «мужская» походка, резкая жестикуляция, грубый голос, куренье табака и пьянство, игра на гармошке или ношение мужской одежды (особенно шапки). Д. считали и женщин с лесбийскими наклонностями. Например, в одном из сел на р. Кокшенге в Вологодской обл. в начале XX в. жила некая Мария, никогда не бывшая замужем и жившая с женщиной, по словам односельчанок, «как муж с женой». О такой же паре, жившей в предвоенные годы (1930—1940-е), рассказывали и в Буйском р-не Костромской обл. Д. называлась обычно одна из сожительниц, демонстрировавшая внешнее мужеподобие (которая носила шапку, штаны, имела низкий голос) и в доме выполнявшая мужские работы. Д. могла быть признана и женщина без анатомических отклонений, только на основании ее любви к девицам и женщинам. В Буйском р-не рассказывали, как одна из местных жительниц еще в юности «бегала за девками», потом, однако, вышла замуж и родила троих детей, но после сорока лет сошлась с односельчанкой, с которой вместе не жила, а только ходила к ней в дом. В деревне догадывались о характере их отношений, но публично эту тему не обсуждали. На старости лет она развелась с мужем, но ее возлюбленная жить к ней в дом так и не пришла. Старожилы этих мест отмечали учащение случаев сожительства женщин после войны, когда в деревнях почти не осталось мужчин и *парней.*

Д. обычно не вызывали осуждения со стороны общественного мнения, поскольку, как считалось, в этом отклонении виновата «природа». В отношении к ним скорее прослеживается безразличие и некоторое сочувствие, как к людям несчастным. Никаких препятствий сожительству женщин не чинили. В Вологодской обл. упомянутая выше Мария водила молодых девушек, 14—16 лет, наниматься на работу. Она была предводительницей дорожной артели, и *матери* не боялись отпускать с ней дочерей, объясняя тем, что она «мужеподобна», а потому сможет их защитить. На наш вопрос, не боялись ли сексуальных домогательств с ее стороны, отвеча-

ли, что нет, полагая, что между женщинами не может быть настоящего «греха». Напомним, что в деревне Мария постоянно жила с женщиной, о чем было известно окружающим,

В целом можно заключить, что в категорию Д. попадали не только гермафродиты, но и лесбиянки и просто «мужеподобные» женщины, то есть поводом могло послужить любое отклонение от традиционных стереотипов поведения женщины.

Литература:

1. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1569, 1729.

Т. Щепанская

ДЕВИЧИЙ ГОЛОВНОЙ УБОР. Элемент девичьего костюма, который с наибольшей четкостью отражал социовозрастные характеристики его носительницы. Кроме того, для народного восприятия существенной была связь головного убора с волосами человека, его прической, также имеющей те или иные особенности в зависимости от пола, возраста и социального положения. В этом плане он продолжал оформление волос. Такая специфика обусловила атрибутивное значение головного убора; например, девичья повязка, подобно девичьей *косе,* в традиционной русской культуре воспринималась как символ девичества.

Д. г. у., чрезвычайно разнообразные по форме, деталям, материалу, декору, имели вместе с тем общую особенность, отличающую их от головных уборов других возрастных групп крестьянской общины: в их основе лежал принцип венка или обруча, охватывающего голову, но оставляющего открытыми макушку и косу или распущенные волосы, если того требовала обрядовая ситуация.

В местных традициях головные уборы, которые *девушки* надевали лишь на особые праздники (святочные *игрища,* весенне-летние *гулянья),* имели свои названия: «венок», «венец», «головодец», «повязка», «перевязь», «связка», «почелок» и др. Северно-русские головные уборы, например, представляли собой высокие повязки или короны с зубчатым верхом. Их изготавливали из шелковых, парчовых, бархатных тканей, украшали золотным шитьем, позументом («хазом»), фольгой, металлическими вставками, расшивали жемчугом, перламутром, бисером, стеклярусом; сзади по спине спускались широкие лопасти из дорогих тканей, нередко тоже украшенные вышивкой, или яркие разноцветные *ленты,* банты. Спереди дополнением головного убора могли быть поднизи из жемчуга или перламутра, спадающие на лоб. В южно-русских губерниях Д. г. у. часто дополнялись бахромой, Селезневыми «кудрями», искусственными цветами из бумаги, ткани, птичьих перьев, окрашенными в яркие цвета.

В ряде локальных традиций особые отличия имел головной убор просватанной девушки. Так, в Архангельской губ. к девичьей повязке сверху прикреплялся «кружок», или «натемник», в форме овала, из шелковой ткани на плотной холщовой подкладке, с золотной вышивкой. Эта деталь закрывала волосы на макушке, что сближало головной убор «просватанки» с женским. В некоторых уездах Архангельской, Вологодской и Пермской губ. к повязке «сговоренки», к ее налобной части, поверх позумента, присоединялась специальная деталь — «конура» (от «коруна», т. е. «корона»), или «бочка». Эта деталь представляла собой широкий ажурный обруч выпуклой формы, сделанный из бересты и покрытый позументом. Украшенная бисером, пуговицами, металлическими пластинками, медальонами «конура» имитировала пышный венок. В ряде мест Вологодской губ. просватанная девушка в дополнение к повязке надевала так называемый честной колпак, в который заправляла волосы. Колпак, вязанный из белых хлопчатобумажных ниток, иногда с узором красного цвета, с маленькой кисточкой на конце, мог быть разной длины — от 30 *см* и более.

Д. г. у. нередко использовался в свадебном обряде как воплощение *девичьей красоты.* Это объясняется его символическим значением. Частично на Русском Севере, в Ярославской губ., в Сибири (Енисейской, Тобольской губ.) головной убор просватанной девушки так и называли «красотой». Он представлял собой повязку или венец с лентами и цветами; его во время *девичника* клали на стол перед *невестой.* В Архангельской губ. «красоту» делали из небольшой косынки, которую украшали искусственными цветами. Ажурные Д. г. у, с бисером, жемчугом, разноцветными лентами, которые девушки-невесты надевали после рукобитья или только на девичник, в Новгородской губ. назывались «красотйной», в Псковской и Костромской губ. — «девичьей красотой». В конце XIX — начале XX в. в качестве девичьей красоты иногда, например в Вологодской губ., могли использовать платок или даже шляпку.

На девичнике во время обряда прощания с девичьей красотой повязку торжественно снимали с головы невесты, и она передавала его самой близкой подруге или младшей сестре, а ленты от красоты дарила всем присутствовавшим девушкам. При этом невеста причитала:

Уж ты желанная да сестричушка,
Уж подойди-тко ты да не убойся, —
Не иголочка ведь я колючая,
Не осотенка я да резучая, —
Уж сними-ко ты с меня да девичью красоту,
Девью красоту да хаз-повязочку!

В Костромской губ., где прощание с девичьей красотой происходило в бане, невеста снимала с головы девичью

повязку «головодец» и надевала ее на ближайшую подругу, причитая:

Ты носи, моя подруженька,
Ты мою дивью красоту
За обедней-то стоючи,
Носи в чести, в радости,
Чтоб добрым людям на зависть бу,
Роду-племени на похвальбу.

Во многих местах в России, кроме ряда западных и южных губерний, праздничный Д. г. у. или убор просватанной девушки мог использоваться в качестве венчального. В этом случае он покрывался свадебным покрывалом, или «дымкой» — прозрачной тканью. В некоторых местностях, например в Иркутской губ., головной убор для обряда венчания в виде венка из воска или фаты также назывался «красотой». Специальным венчальным головным убором, являвшимся, по сути, еще девичьим, в Сольвычегодском у. Вологодской губ. была «конура». Здесь ее надевали только для обряда *венчания,* а в Никольском у. — после него, и невеста сидела в «конуре» на *свадебном пиру.* В южно-русских губерниях свадебный головной убор назывался «венком» и, соответственно, изготавливался из живых или искусственных цветов, в последнем случае нашитых на обруч или платок, сложенный в виде повязки. В Смоленской губ. в свадебный головной убор такого типа вставляли колоски ржи и стебельки овса, что, по народным представлениям, должно было обеспечить потомство и благополучие новой семье.

Окончательное расставание с Д. г. у. происходило после венчания или после первой *брачной ночи: молодухе* надевали женский убор «повойник», почти полностью закрывающий волосы.

Характерное для обряда прощания с девичьей красотой эмоциональное напряжение, прежде всего со стороны невесты, реализовалось в плачах и причетах «просватанки», в которых нашло отражение противопоставление девичьей поры и женской доли через изображение «дивьей красоты» и «белой кики»:

Меня матушка жалует
Невеликою радостью —
Меня кикой-то белою,
Уж как кика-то белая
Влагает желтизну в лицо,
Сухоту в ретиво сердце.
Уж как девичья красота
За сто верст она слышна,
Уж как кика-то белая
Со печи не видна
И за порог не слышна.

В вологодских причитаниях специфика изображения «белой кики» напоминает сказочные образы Лиха, Злой доли:

...Злодей кика белая

Да меня дожидается,
Говорит-похваляется:
Я сшибу с девушки,
Сшибу дивью-то красоту
И я сяду ко девице
Поверх буйныя головы,
По конец тонких волосов!

Судьба Д. г. у. как воплощения девичьей красоты в обрядовой сфере реализовалась в форме передачи его другой девушке — сестре или подруге, а в свадебной поэзии изображалась с помощью мотива его разрушения:

На моей буйной печальной головушке
Почернела краса — проржавела,
Что скачен жемчуг долой сокатился.

В обоих случаях очевидна типологическая близость образа красоты в виде Д. г. у. с ее другими воплощениями.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982; 2. *Гвоздикова Л.* С, *Шаповалова Г. Г.* «Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982; 3. *Гура А. В,* Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // Этнография и фольклор. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1974; 4. Колесницкая *И.* М, *Телегина А. М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями. Л., 1977.

Е. Мадлевская

ДЕВИЧИЙ НАРЯД (ВЫРЯД, СНАРЯДА. ОБРЯДА. ОКРУТА, ПОКРЫТА, СДОБА). Костюм *девушки.*

На протяжении нескольких столетий крестьянские девушки в будни и праздники носили традиционный костюм и только в последней трети XIX в. стали отдавать предпочтение костюму европейского типа. Основу традиционной одежды составляла длинная рубаха с круглым воротом по шее, без воротника или со стоячим воротничком, с рукавами до запястья или локтя. Для крестьянских девушек из южных губерний Европейской России она долгое время была не только домашней, но и уличной летней одеждой. Девушка носила обычно две рубахи: нижнюю и верхнюю, фиксируя талию пояском. Верхнюю часть рубахи подвязывали с напуском (или пазухой), служившим карманом.

В северных, центральных, поволжских губерниях Европейской России, а также в Сибири рубаха обычно надева-

лась с сарафаном — длинной одеждой на лямках — или юбкой. В казачьих станицах Дона поверх рубахи полагалось носить кубелек — сшитое в талию платье с длинными рукавами и круглым воротом.

Головной убор девушки представлял собой широкий обруч из нескольких слоев проклеенного холста, бересты или картона, обтянутых тканью, его орнаментировали вышивкой, позументом, *лентами,* бисером, жемчугом. Он надевался на лоб таким образом, чтобы макушка оставалась открытой. Волосы заплетали в одну *косу,* которая спускалась по спине. Верхней одеждой весной и осенью служил суконный кафтан, надевавшийся с шерстяным платком, а зимой — овчинная шуба с меховой шапкой и шалью.

В будние дни девушки одевались «по-простому»: рубаха из белого, довольно грубого холста, почти без вышивки, сарафан (там, где его носили) из пестряди — холщовой ткани в мелкую красно-бело-синюю клетку, поясок, передник, завязывавшийся над грудью, ноги обували в лапти, на голове носили сложенный лентой платок. Единственное требование, которое предъявлялось к будничной одежде девушки, — опрятность.

В праздничный день девушка должна быть нарядной. Костюм, в котором она появлялась на людях, включал в себя большее количество предметов, чем будничный. В северных, центральных, поволжских губерниях Европейской России девушка, собираясь на *гулянье,* надевала на себя кроме рубахи, сарафана и пояса еще душегрею — короткую кофточку на лямках или шугай — короткую одежду с длинными, зауженными к запястью рукавами. На голову — праздничный венец (повязку, головодец, почелок и т. п.), на плечи — один или несколько платков, на руки — длинные перчатки-митенки («накулачники»), на ноги — кожаные башмаки-«коты» или туфли на кожаной подошве с парчовым верхом: «парижки», а также сапожки, «полсапожки» на шнуровке.

В южных губерниях Европейской России девушки надевали несколько белых рубах, поверх них сарафан или костолан (шушун, шушпан), который представлял собой нагрудную одежду туникообразного покроя, распашную, с длинными или короткими рукавами и разрезом спереди. В качестве праздничных головных уборов здесь носили свернутые лентой платки, головные полотенца, украшенные бисерными поднизями, перьями, искусственными цветами и лентами. Обувью служили коты или нарядные узорные лапти, которые надевались с белыми толстыми чулками.

Все предметы, входившие в состав праздничного костюма, изготавливались из дорогих и ярких тканей, по возможности фабричного производства. Для рубах использовалась льняная кисея, коленкор, миткаль, ситец или штофный шелк. Сарафаны, душегреи, шугаи шились из яркого штофного шелка, муара, парчи, бархата, плиса, тонкой шерсти. Белые рубахи и нагрудники украшались на груди, плечах,

концах рукавов и по подолу красным узором, лентами, тесьмой, канителью и блестками. Головные уборы расшивались бисером, жемчугом, украшались цатами — брошками со вставками цветного стекла, птичьими перьями, гарусными помпонами, искусственными цветами.

Костюм девушки включал также множество украшений из серебра, жемчуга, цветного бисера, стекла, лент, искусственных цветов и птичьих перьев. В ушах носили серьги, на шее — ожерелья, бусы, цепочки, бисерные гайтаны, на руках — браслеты и кольца. Особенно красиво оформлялась коса, которую плели в шесть, восемь, двенадцать прядей, благодаря чему она казалась плоской и широкой. В нее вплетали тесьму, ленты, завершали косу косником — украшением из картона или бересты, обшитым дорогой тканью и украшенным золотной вышивкой, бисером, жемчугом. Девушки дополняли свой костюм зеркальцем на цепочке, карманчиками, привязанными к поясу, а также *ширинками* — вышитыми квадратными платками.

Праздничные традиционные наряды соответствовали представлениям русского народа о *красоте* девушки. В старинном костюме девушка казалась величавой, спокойной, «душой, красной девицей, лебедью белою». В последней четверти XIX в. многие девушки из богатых торговых сел и пригородных слобод стали постепенно в качестве праздничного костюма перенимать европейские образцы. Один из этнографов конца XIX в. писал, что в Олонецкой губ. «во многих местностях, особенно в Вытегорском уезде и близ города Каргополя, появляются совершенно городские костюмы: девушки носят платья, сшитые иногда даже по журнальным картинкам («блюзы» и «принцессы»), иногда носят даже шляпки и зонтики» (4, с. 26). В Холмогорском у. Архангельской губ. девушки, по словам краеведа А. Н. Грандиевского, на праздник «непременно облачаются в несколько юбок и кофт, сверху одевают пальто, на руки — перчатки, на ноги — ботинки и непременно резиновые голоши, через руки перекидывают большой платок, берут сверху того маленький, а летом вооружаются зонтиками и парусолями». Распространение среди девушек одежды европейского типа не означало полного отказа от традиционного костюма. В большинстве сел в главные праздники народного календаря: Рождество и Крещение, в Пасху и всю Светлую неделю девушки были одеты в «одежду прадедов».

Проблема девичьего наряда была одной из самых сложных для семьи. «Курицу не накормить — девицу не нарядить», — говорится в старинной пословице. Обычай требовал, чтобы гардероб девушки брачного возраста состоял из нескольких полных костюмов, нескольких головных уборов и пар обуви. На каждый праздник, каждое гулянье девушке полагалось появляться в новом наряде. Наличие только одного праздничного платья рассматривалось как большое несчастье не только самой девушкой, но и ее *матерью*. Для

матери считалось позором услышать, что у дочки «на все праздники один сарафан заведен». На молодежных гуляньях успехом пользовались в первую очередь хорошо одетые девушки, которых называли «славутницами», «бархатницами». Девушке, не имевшей нарядной одежды, трудно было на гулянье или посиделке найти себе «почётника», «дролю».

Семья старалась одеть дочь брачного возраста получше, чтобы «не стыдно было перед людьми», «не хуже других». Одежду начинали готовить заранее, когда *девочка* еще только начинала «яриться», то есть взрослеть, хорошеть. На одежду для девушки зарабатывала мать, продавая овощи, холсты, ягоды. Девочки нанимались на работу в няньки, став взрослее, работали по найму на сенокосе и жатве. Нарядный праздничный костюм, требовавшийся дочери брачного возраста, обходился родителям довольно дорого. В 1860—1870-е гг., например, только на покупку штофного сарафана, кисейной рубахи и головной парчовой повязки необходимо было двадцать пять рублей. На эти деньги можно было купить хорошую корову и жеребенка. В то же время заработок девушки на сенокосе обычно не превышал пяти рублей. Высокая стоимость праздничных костюмов заставляла людей относиться к ним очень бережно. Они передавались из поколения в поколение и рассматривались как нетленная семейная ценность, разумное вложение денег.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев, белорусов в XIX — начале XX веков // Восточно-славянский этнографический сборник. М., 1956; 3. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; 4. *Миллер В. Ф.* Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. М, 1983. Т. 3; 5. Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия. СПб. 1998; 6. *Шангина И. И.* Молодежный костюм Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Народный костюм и современная молодежная мода. Архангельск, 1999; 7. *Шангина И. И.* Женская и девичья одежда Холмогорского края в XIX веке (по данным письменных источников и коллекций Государственного музея этнографии народов СССР) // Холмогоры — центр художественной культуры Русского Севера. Архангельск, 1987; 8. Архив РГО, разр. 2, д. 64.

И. Шангина

ДЕВИЧНИК (БЕСЕДУШКА,, ВЕЧЕРУХА, ДЕВИК, КРАСОТА, ПЛАКАНЬЕ, ПОДВЕНЕХА, СИДИНЫ). 1. Обрядовые действия первого этапа *свадьбы,* означающие прощание *невесты* с добрачной жизнью. Они начинались сразу после *сговора* и длились вплоть до отъезда невесты на венчание. Ритуалы этого периода отличались разнообразием, но их назначение было одинаково для всего русского населения. Они

оформляли переход выходящей замуж *девушки* из одной семейно-родовой и социально-возрастной группы в другую. Во время их исполнения проходило постепенное отделение девушки на символическом уровне от привычного для нее мира: родного дома, молодежной группы, от своего девичьего состояния, которое обозначалось словом «красота». Д. включал в себя такие обрядовые действия, как «красование невесты», «прощание с красотой», «передача (сдача, потеря) красоты».

Первым актом Д. был обряд «красования невесты», который часто совмещали с обрядом ее символического прощания с жителями села. В большинстве мест России «красование» представляло собой торжественное шествие нарядно одетой невесты в сопровождении девушек — «подруженек-голубушек» по улицам села. В руках невеста держала «красоту»: «елочку», обвитую ленточками и бумажными цветами, кроме того, в ее руках мог быть букет искусственных цветов или какое-либо другое материальное воплощение «красоты» (см. *Девичья красота).* Шествие девушек сопровождалось причитаниями и пением грустных песен:

Благослови, пресвятая Богородица,
Выйти мне на широкую улушку
Со сестрицами, со милыми подружками.
Разгорелась моя буйная головунька.
Распалось мое ретиво сердце,
Ах, свалилась моя буйная головунька,
С моих со белых плец.
Свет мой, широки улушки,
Я любила ходить тут красной девицей,
Я любила носить свою красу девицью,
Накрасуйся, накрасуйся, краса девицья,
Навольнуйся, навольнуйся, воля-вольная,
Уж не долго мне красоватца красной девушкой:
Один день до вецера.
Приближенные мои и соседушки,
Раскрывайте вы окошецки косящатые:
Хорошо ли я красуюся с милым подружкам?
Вить не долго мне красоваться красной девицей:
Один день всего до вецера.

Иногда невеста с подругами ходила «красоваться» на угор, то есть возвышенное место за околицей деревни. По пути она останавливалась около каждого дома, крыльца или проулка, ведущего к дому, и «показывала себя», а потом начинала причитать, жалуясь на то, что она должна прощаться со своей «красотой». Домочадцы выходили на улицу, любовались невестой, прощались с ней. Взойдя на угор, она продолжала причитать, при этом «хлесталась» — падала на землю, в снежный сугроб, разбивая иногда в *кровь* колени и локти.

Невеста могла проводить обряд «красования» сидя в окружении подруг на лавочке у своего дома. Собравшиеся со всего села женщины рассматривали невесту, выражали

одобрение ее причитаниям и пению девушек. «Красование невесты» могло проводиться и на молодежных *посиделках*. Невеста приезжала туда на паре лошадей с колокольчиками. Девушки выходили ей навстречу и торжественно, как самую дорогую гостью, вели под руки в избу. Там ее сажали на самое почетное, хорошо освещенное место и начинали любоваться ею: говорили «приятственные слова», гладили ее, ласкали *косу*. Невеста кручинилась, а девушки пели, приглашая всех поучаствовать в игре вместе с невестой в последний раз: «С терема на терем Марья шла; / Играйте, играйте, горазже, горазже; / С высока на высок, Ивановна, / Играйте, играйте, горазже, горазже» (1, с. 489—490). После молодежных игр, в которых невеста была лишь зрителем, она отправлялась, провожаемая девушками, домой. В дверях останавливалась, брала в руки свою косу и начинала вести причеты, в которых прощалась «со смиренной беседушкой», со всеми играми и песнями, с подружками и всей «холостьбой» — неженатой молодежью. Девушки, прощаясь, запевали «песню зори»:

Ты заря ли наша, зорюшка,
Ты заря ль наша вечорная,
Потухай, заря, потихошеньку,
Потихошеньку, полегошеньку;
Не спускай, заря, полоненые,
Полоненые красной девушки.

После «красования невесты» наступала очередь обряда «прощание с девичьей красотой», который иногда совмещали с обрядом «передачи/отдачи красоты». Обряд «прощание с девичьей красотой» проводился обычно в доме родителей невесты в присутствии ее сестер, братьев, подруг. В драматургии обряда важную роль играли причитания невесты и предметы, являвшиеся материальным воплощением «девичьей красоты».

Перед началом обряда невеста, одетая в будничную одежду, закрытая с головой покрывалом, садилась на лавочку в *бабьем куту* или принималась ходить взад и вперед по избе. Первые ее причитания были направлены в адрес отца и *матери*, которые, отдавая ее замуж, как бы хотят от нее избавиться:

И уж ты слушай, свет-родитель моя матушка:
И надоела, знать, невольна, напрокучила,
И я тоби, видно, желанной своей матушке!
И приустала, знать, родитель, обуваючи,
И обуваючи меня да надеваюци,
И мою волюшку, родитель, ублаждаюци!

Далее невеста предполагает, что им будет печально и скучно жить без нее:

И в светлой светлице-то буде унылёшенько:
И нет по стопочкам девочья цветна платьица,
И под окошечком сердечного нет дитятка —

И единой да твоей белоей лебедушки!
И у тя совьется великая обидушка,
И у тя сходится несносная тоскичушка,
И меня спомнишь тут, невольну красну девушку,
И пожалиешь да тут вольной моей волюшки!

Мать старается оправдаться, утешить свою дочь:

И не тоскуй, да моя белая лебедушка,
И ты не плачь да по бажёной дорогой воле!..
И ты послушай столько, белая лебедушка:
И все не честь-хвала сидеть долго в девичестве,
И состоронь да будут людушки смиятися,
И все спорядныи суседки насрекаются,
И засидишься как во красных во девушках!

Девушки брали невесту под руки, в своих причитаниях жалели ее. После этого невеста переставала плакать и, обращаясь к крестной матери, говорила:

Моя крестная матушка,
Рукодержавная божатушка,
Ты почерпни, моя божатушка,
Свет водицы да ключевые,
Ты принеси, моя божатушка,
Тонко-бело полотеньице,
Я посмою да молодешенька
Свое горюшко-кручинушку,
Свои слезы пригорючия.

Вслед за тем она просила родителей и подружек принести ей «красоту». Девушки вносили в избу «красоту», которой могла быть, в соответствии с местной традицией, украшенная «елочка», березовый веник, *девичий головной убор, ленты,* косники, скрута — одежда невесты и т. д. Если это был головной убор (или ленты), то невеста с помощью девушек надевала его на голову, если скрута, то девушки помогали в нее облачиться, если «елочка» — ставили на стол. Невеста уговаривала всех полюбоваться ее «красотой», жаловалась, что та хочет от нее улететь, старалась ее удержать: «Вы поднимитесь, руки белые, / Вы поддержите честну красоту / На моей буйной головушке» (9, с. 516). Затем убеждалась, что ей не удастся сохранить «красоту», и размышляла, кому ее передать: «Государю светлу батюшке, или родимой моей матушке, иль всей родне сердечной?» — или сдать ее «своим подружкам-голубушкам».

Затем наступал главный момент всех предсвадебных действий: «передача красоты». Ритуал мог совмещаться с обрядом «прощание с красотой» или проходить в другой день, чаще всего накануне дня *венчания.* Невеста лишалась «красоты» разными способами. Могла передать ее своей ближайшей подруге в том случае, если в качестве «красоты» выступал головной убор, венок, лента:

Ты носи, моя подруженька,
Ты мою да дивью красоту,

За обедней-то стоючи,
Носи в чести да в радости,
Чтоб добрым людям на завистьбу,
Роду-племени на похвальбу.

Красота-деревце, стоявшее на столе перед невестой, выносилось из избы девушками, произносившими: «Красота рассердилась, ножкой топнула, дверью хлопнула». Перед этим девушки просили невесту в последний раз взглянуть на нее: «Как елочке не бывать больше зеленой, так и тебе, Марья Ивановна, не бывать больше в девках».

В некоторых деревнях «красота» могла продаваться *дружке*. Девушки уговаривали его не скупиться, подороже заплатить за нее:

Дивью красоту озолотите!
Не озолотите, так посеребрите!
Медные-то не кладите,
Тарелочке края не ощебите,
Нас, красных девушек,
В изъян не введите!

Красоту-косу должны были расплести (см. *Расплетание косы).*

Кончался ритуал пением невесты, рассказывавшей о том, что «красота» гибнет, улетает, покидает ее:

Красота, дивья красота,
Да красота ли да Марьина!
Да нам куда красоту девать?
Да мы возьмем, белы лебеди,
Да во свои да белы рученьки,
Да унесем дивью красоту
Да мы во чистое полюшко,
Да во луга, да во зеленые,
Да во травы во шелковые!
Да отойдем да и послушаем,
Да не стонет ли мать сыра земля,
Не плачет ли дивья красота?
Да она плачет, возрыдавает,
Да на белы руки просится,
Да на белые на Марьины!
Да вот и шли два-ти молодца
Да со косами со булатными,
Да ее резвые ноженьки!

2. Прощальный вечер накануне венчания в доме невесты, на который приглашались подруги невесты, *жених* «со дружиною», иногда родственники невесты.

Он начинался с приглашения подруг и родственников. Невеста в сопровождении сестер обходила дома своих ближайших подруг, приглашая их помочь ей собрать всех на Д.:

Потрудитесь, мои сестрицы,
Походить по тетушкам, по дядюшкам!
Попросите моих тетушек, моих дядюшек,

Приближенных соседушек
Ко мне на девичшничек!

Затем вместе с подругами невеста посещала дворы девушек и родственников:

Попрошу я вас, сестрицы милые,
Вы подойдите-ка ко мне, подруженьки милые,
На веселую на беседушку.
Ведь знаете вы, подруженьки мои,
Что недолго мне осталося
Красоваться во красных во девушках.
Вы подойдите ко мне, милые подруженьки,
На веселую на беседушку.

На Д. невеста сидела за столом под божницей, укрытая платком или головным полотенцем. Ей полагалось быть печальной и в нужный момент обряда плакать и причитать. Обычай причитания на Д. наиболее характерен для северных и центральных губерний Европейской России, а также Сибири. В причитаниях невеста прощалась с родным домом, жаловалась на своих родителей, которые отдавали ее «чужому чуженину на чужу-дальню сторону», предполагала, как плохо ей будет в чужом доме, прощалась с подругами. Ей часто помогали причитать мать или родственницы. Девушки являлись своего рода хором, сопровождавшим и комментировавшим происходящие на их глазах действия. Кроме того, в своих песнях они упрекали невесту за то, что она их покидает, корили родителей, описывали ее будущую тяжелую жизнь в доме *мужа:*

Мы тебе, подруженька, сказывали,
Мы тебе, подруженька, наказывали:
— Не ходи, Танюшка, во зелен сад гулять,
Не слушай, Татьянушка, гусельцы Ивановы.
Его гусельцы переманчатые,
Переманят тебя на чужую сторонушку,
На чужу сторонушку, к чужому батюшке.

Д. заканчивался трапезой для всех присутствовавших, обменом подарками между женихом и невестой, а подругам невесты раздавали угощение от имени жениха.

После этого Д. превращался, особенно в деревнях южных губерний Европейской России, в веселую вечеринку с плясками, играми, и только невеста должна была демонстрировать свою печаль.

Литература:

1. *Барсов Е. В.* Свадебный обряд в Заонежье // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1997. Т. 2; 2. *Бернштам Т. А.* Обряд расставания с красотой: К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточно-славянском свадебном обряде // СМАЭ. Т. 38; 3. *Бернштам Т. А.* Свадебная обрядность на поморском и онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; 4. *Гвоздико-*

ва Л. С, *Шаповалова Г. Г.* Девья красота / Картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской, Костромской областей // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982; 5. *Гура А. В.* Опыт выявления структуры северно-русского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978; 6. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 7. *Зорин Н. В.* Символы невесты в русском свадебном ритуале Среднего Поволжья // Семейная обрядность Среднего Поволжья. Казань, 1990; 8. *Макашина Г. С.* Свадебный обряд // Русские. М, 1997; 9. *Макашина Г. С.* Свадебный обряд // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002; 10. Обрядовая поэзия. М., 1989; 11. Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979; 12. *Шаповалова Г. Г., Лаврентева Л. С.* Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

И. Шангина

ДЕВИЧЬИ РИТУАЛЬНЫЕ ИГРЫ. Характерны для весенне-летних обрядов, которые приурочивались к праздничным датам народного календаря. В народе такие праздники называли девичьими (женскими), их особо почитали в среде женской молодежи и *молодух.* Главными девичьими праздниками традиционно считались Семик и Троица.

Во время Д. р. и., соотносимых с *гуляньями,* хороводными шествиями, пением песен, обрядовыми и игровыми действиями, происходило символическое единение всех *девушек,* а также девушек и молодух. С точки зрения традиционной культуры, девушки и молодухи относились к той возрастной категории, которая обладала единым социальным статусом, определяемым их переходным состоянием от девичества к материнству. Как правило, руководила Д. р. и. более старшая и опытная женщина. Присутствие мужской части населения на них, как правило, не допускалось, более того, нередко предпринимались усилия, чтобы сохранить время и место их проведения в тайне. В некоторых местах, если мужчины участвовали в играх, их роль была пассивной, в противном случае они активно старались помешать проведению этих игр.

Д. р. и. начинались во время Великого поста и заканчивались к Петрову дню. Великий пост, осмысляемый в традиции как период строгого воздержания, молитв и раскаяния, исключал любое веселье. Однако проведение Д. р. и. обуславливалось их значимостью в традиционном мировоззрении; а крестьяне зачастую даже не считали их увеселением. В Великий пост одной из наиболее ярких была игра «в бачу», которая проводилась в селе Усть-Цильма на реке Печоре. Инвентарь игры составляли бачевые палки — палки с рукоятью, заостренные с одного конца, раскрашенные и покрытые резьбой, и «бача» — деревянная фигурка. Изготавливали бачевые палки *парни;* каждый дарил их своей девушке или той, которой симпатизировал. В назначенный

день празднично одетые девушки с бачевыми палками выходили на улицу, где уже собрался народ. На снегу чертили круг, в центр которого ставили «бачу», а в 6—7 метрах от него проводили черту, отсюда каждая девушка бросала свою палку, пытаясь выбить «бачу». После того как сбивали «бачу» или бросалась последняя палка, девушки бежали подбирать свои палки и как можно скорее возвращались обратно; последняя, переступившая черту, становилась водящей.

Большинство Д. р. и. Великого поста было связано с обрядами закликання весны. Ранней весной девушки объединялись в группы для исполнения песен-закличек, призывающих весну и птиц. На восходе солнца девушки, одетые в чистые нарядные одежды, собирались на краю деревни и, отыскав место посуше, запевали:

Весна красна,
На чем пришла?
На чем пришла,
Пришла, приехала?
— На кобыле вороной,
С сохою, с бороной!

Иногда девушки вечером выходили на улицу, разводили за деревней костер и, прыгая через него, исполняли песни-веснянки.

В пасхальный период, когда начинались уличные гулянья, Д. р. и. с заклинанием весны продолжались, но проходили иначе. Они представляли собой праздничные хороводные шествия, которые нередко носили название «встречать весну». Девушки и молодые женщины в праздничных костюмах собирались на холме или в центре деревни, выстраивались парами или в линии и «закликали» весну, распевая песни: «Райские птички, прилетите, Красну весну принесите». В Переславле-Залесском Владимирской губ. на Красную горку (первое воскресенье после Пасхи) девушки в одинаковых белых платочках подходили к церкви, где становились в круг. Затем с пением лирических песен на темы любви и *брака* они разбивались на пары и обходили церковь против солнца, а далее совершали хождения вдоль села. Так в течение дня разыгрывали трижды, в перерывах расходились по домам, чтобы переодеться.

Основная часть Д. р. и. приходилась на Семик (четверг седьмой недели после Пасхи) и Троицу, праздновавшуюся на пятидесятый день после Пасхи. К ним относят обрядовые действия с троицкой березой, «крещение и похороны кукушки», ритуалы проводов-похорон, хороводные шествия, обходы, состязания, трапезы, магические акты.

Наиболее характерными для этого периода представлялись действия с березой. В центральной России был широко распространен обряд «завивания берез». Группы девушек и молодух выбирали в лесу березку, ветви которой на следующий день «завивали» друг с другом или с соседними берез-

ками в виде кольца — «венком», арки — «воротцами», жгута или «косы»; иногда, когда делали «косу», ветви дерева переплетали с растущей под ним травой. Для скрепления и украшения завитых веток использовали полотенца, нитки, собранные цветы или снятые с себя *ленты,* платки, пояса, шнуры, украшения и т. п.

На большей части территории России был известен обычай вырубания и украшения троицкой березки, с которой затем совершали ритуальные обходы полей, деревни, домов. Ее украшением также служили элементы девичьего убранства. В Ростовском у. Ярославской губ. березку «убанчивали», как и *свадебное деревце.* В некоторых местах каждая участница непременно должна была повесить на березку свою ленту. В Сибири троицкую березку наряжали, как девушку, «в „самолучшо" девичье платье, приплетали из кудели косу, украшали „королькам" [бусами]». *Коса* и лента в свадебных обрядах выступали символом девичества, воплощением «девичьей красоты». Не случайно свадебные мотивы звучат и в песнях, сопровождавших украшение троицкой березки:

Елья, елья-березонька,
Елья кудревата!
Задумал пан женитися
На душе на красной девице,
На березе, на сестрице.

Ритуальные игры с троицкой березой по структуре схожи с другими обрядами, атрибутами которых выступали: *кукушка, русалка,* Кострома, стрела/сула, колосок. Они включали такие действия, как выбор или изготовление центрального символа, его украшение, шествие с ним, сопровождавшееся выходом в поля, обходом поселений и домов, а также последующее его исчезновение/уничтожение. Каждое обрядовое действие включало трапезы, *хороводы,* пляски, гулянья.

В качестве центрального предмета использовали соломенную или тряпичную куклу, которую называли «березкой», «Костромой», «кукушкой», «русалкой»; нередко ее основой служила береза или ее ветвь. В изготовлении куклы участвовали все девушки и молодухи: каждая приносила по лоскуту и ленте для ее украшения. Куклу наряжали в девичью (женскую) одежду, украшали свежей зеленью, бусами, лентами. В некоторых местах антропоморфное чучело изображало мужчину, его наряжали в мужскую рубаху и штаны. Куклу-мужчину обычно сопровождал персонаж женского пола. Таковы пары: кукушка и кукун, Семичиха и Семик. Иногда куклу заменял какой-либо предмет, принадлежащий девушке, например лента (в обряде «вождение стрелы»).

Во время шествия или обхода ритуальный предмет несла одна из участниц обряда, как правило самая молодая. Для

нее это было своеобразным испытанием, сопровождавшим вступление в девичий коллектив. Атрибут обряда сначала держала в руках девушка, затем молодая женщина, а по его окончании девочка-подросток.

В Д. р. и. персонажей одного ряда могли изображать ряженые: девочки, девушки, молодухи. Так, во время обряда «вождение колоска», распространенного во Владимирской губ. и представляющего собой «хождение» к полям и «величание» ржи, девушки и молодухи выбирали самую красивую и подвижную девочку 9—12 лет, которую наряжали в праздничный сарафан, украшали лентами и венком. Кострому в ритуале «похороны Костромы» изображали девушка или молодая женщина, выбранные сверстницами; их одеянием служили белые ткани, закутывающие все тело, а в руках была зеленая ветвь.

Некоторые шествия носили торжественный характер, как правило, их называли «вождение», «хождение». При этом девушки и молодухи, собравшись вместе, совершали выходы в поля, вокруг или вдоль поселений. Шествие зачастую представляло собой хоровод, состоящий из девичьих пар. Один из интереснейших вариантов шествий представлен в обряде «вождение колоска». Его участницы разбивались на пары. Каждая пара, стоя лицом друг к другу, соединяла руки таким образом, что по ним могла пройти девочка-«колосок». Все пары становились рядом, плечом к плечу, составляя дорожку из рук девушек. По ней, опираясь на головы участниц, шла «колосок». Пара, которую девочка преодолела, покидала свое место и становилась впереди, продолжая дорожку. Эта процессия в сопровождении песен медленно продвигалась к полю, начавшему в это время колоситься.

Традиционно такие шествия девушек и молодух могли обозначаться глаголами: «провожать», «погребать», «закапывать», «хоронить». Они включались в обряды проводов-похорон: «проводы/похороны русалок» (см. *Русалка),* «похороны Костромы», «закапывать стрелу», «крещение и похороны кукушки» (см. *Кукушка),* а также были связаны с пусканием по реке венков и троицких березок. Во время шествий девушки инсценировали похоронную процессию с ряженными: *священником* и церковными служками, плакальщицами. В обряде «похороны Костромы» главного персонажа — Кострому (чучело или ряженого) клали в импровизированный гроб: носилки или корыто. Девушки, переносившие гроб, в знак траура покрывали головы белыми платками, «священник» махал «кадилом» — старым лаптем с угольком внутри, плакальщицы пели:

А теперь, Кострома,
Ты во гроб легла!..
Стали Кострому
Собирать-одевать;
Собирать-одевать
И оплакивать.

Нередко такие *похороны* сопровождались ритуальным смехом, песнями, плясками, шутками, *состязаниями,* обливанием водой. Шествие, как правило, выходило за пределы поселения, где центральный персонаж изгонялся. Ряженного Костромой купали в воде, так же поступали и с девушкой, носившей троицкую березку. В обряде «проводов русалки» девушек, ряженных русалками, загоняли в поля, в лес, на территорию другой деревни. Ритуальный предмет сжигался, разрывался, потоплялся, оставлялся (прятался), закапывался в поле, в лесу или на меже — границе земель. Перед уничтожением девушки нередко снимали с него свои украшения, ленты, детали одежды. В том случае, когда ритуальную куклу разрывали, каждой участнице обряда доставалось ее частица, которую девушка уносила домой.

Обходы домов девушки обычно совершали все вместе или делились на группы по десять — пятнадцать человек; в Сибири такие группы назывались «вьюнами». Они подходили к каждому дому и исполняли под окнами песни-благопожелания, заканчивавшиеся просьбой:

Дай нам шильцо да мыльцо,
Белое белильцо
Да зеркало,
Копейку да денежку —
За красную девушку!
Ой, дид-ладо!
Семика честного яичницу!

Хозяева обязательно одаривали их яйцами. В Костромской обл. девушки-обходчицы, пожелав домохозяевам урожайного года, требовали: «Дай, яичко на яишенку». В случае, если их не даривали, следовала угроза: «У тебя бы курицы не неслись» (6, № 33). Некоторые исследователи полагают, что «собирание и одаривание девушек яйцами могло означать наступление физической зрелости, символизируя потенциальную готовность к браку и рождению детей» (4, с. 73). На это указывает и рязанский обычай, согласно которому девочку-подростка, вступившую в пору, в первый большой праздник девушки-подружки одаривали яйцами. Девичьи обходы домов совершались и во время распространенного обычая ходить на угощение ко всем девушкам деревни по очереди.

Шествия и обходы были обязательной частью и тех Д. р. и., которые построены без центральных персонажей и ритуальных предметов. Таким повсеместно известным было шествие, напоминавшее собой хоровод «воротца». Во время «вождения стрелы» у русских старообрядцев Молдавии участницы разбивались на пары и выстраивались цепочкой вдоль улицы, держась за платки. Первые две девушки делали «воротики» — поднимали вверх соединенные руки, под которыми проходили все пары, пока первые не становились последними. Участницы обряда «вождения колоска», возвращаясь из полей в деревню, выстраивались

в хороводное шествие, которое «перевивалось» по подобию игры «в воротца».

Вариантом деревенских обходов были девичьи шествия вдоль села. Проход совершался из конца в конец медленно и степенно, с песнями. Подобного типа девичьи игровые шествия носили название «улочка», «застенком» и др. Во время игры «улочка» участницы изображали улицу, выстраиваясь в два ряда, друг против друга. Девушки, завершающие оба ряда, выходили и шествовали по «улице» между подругами, затем становились каждая в своем ряду первой. Нередко в конце игры девичьи группы, представлявшие разные деревни или концы крупных поселений, соединялись. В некоторых местах существовал определенный порядок выстраивания девушек по возрасту, общественному положению.

Д. р. и. включали совместные трапезы, гадания, катание на качелях, состязания. Трапеза, как правило, являлась завершением ритуалов. В локальных традициях место совершения трапезы скрывалось от остального населения или, наоборот, было открыто и происходило на глазах у всех. Основным блюдом считались яйца или яичница. Яйца собирали во время обходов домов или в складчину: каждая девушка и молодуха должны были принести по одной-две штуки. Кроме яиц в трапезу обязательно входили блюда из зерна и муки; при этом наиболее часто встречались каши, *караваи,* куличи и козули, два последних вида представляли собой выпечку, изображавшую венок, в центр которой иногда запекали яйца. Именно во время трапезы девушки-подростки, впервые участвовавшие в обряде, девушки-невесты и молодухи обменивались пожеланиями, соответствующими возрасту и социальному статусу каждой.

В ходе гаданий, сопровождавших Д. р. и., девушки желали узнать, что ждет их впереди: жизнь или смерть, скорое замужество или долгое девичество, молодые женщины загадывали о половой принадлежности будущего ребенка. Гадали по корню вырытого растения кукушкины слезы: если корень длинный, то будет мальчик, если круглый — девочка.

Д. р. и. включали магические действия, способствовавшие приобретению *жениха,* а для молодух — детей и семейное благополучие. Любовные заговоры произносились еще при обрядах «встречи весны». Тогда девушки, собравшись вместе на холме, вставали в круг, в центр которого выходила девушка-хороводница. Она и читала заговор, обращенный к «Красному Солнышку» и заканчивавшийся словами: «Кого хочу, того люблю, кого сама знаю — тому и душу замыкаю- Замыкаю я им, тем золотым ключом, доброго молодца (имярек) на многие годы, на долгие весны, на веки веченские заклятьем тайным нерушимым. Аминь!» (3, с. 193). Вслед за ней слова заговора повторяли и все присутствовавшие. При украшении березы каждая девушка старалась привязать свою ленту как можно крепче, чтобы «милый любил».

В Московской губ. в ночь на Троицу девушки обязательно сжигали старые мужские штаны, для того чтобы невест в деревне было больше (2, с. 219). А молодые женщины пили отвар корня растения кукушкины слезы, приговаривая: «Кокушка, уроди мне сынушку-дочушку». Это растение употребляли также для налаживания отношений между супругами: *жене* необходимо было напоить *мужа* настоем этого корня.

Основным мотивом песенного репертуара Д. р. и. было величание девушек, нередко каждой в отдельности:

У нас во селе
Все девицы пригожи,
Пригожи и румяны,
С огненными очами.

Важное место занимала и тема брака, любовных переживаний. Во время Д. р. и. девушки вспоминали о своих возлюбленных, а молодухи — о мужьях, особенно если последние находились на заработках в городах. Наряду с брачными мотивами в песнях часто встречается момент негативного отношения девушек и молодых женщин к мужчинам, который отчасти отражает запрет на их присутствие в девичьих ритуалах. Так, в некоторых песнях, обращенных к троицкой березке, звучит просьба: «Сгуби и ты мужа, сломи ему голову». При потоплении троицкой березки девушки пели: «Тони, Семик, топи сердитых мужей». В хороводной игре «дударь» девушки со смехом избивают и изгоняют парня — «дударя». В троицких песнях поется и о нежелании замужества: «Виси, венок, не развивайся, а моя девичья краса не кончайся» — или о нежелании выходить замуж за старого. Нередко рисуется непривлекательный образ потенциальных женихов:

Первый-то жених — большая борода,
Второй-то жених — редкие зубы,
Третий-то жених — косые глаза.

В некоторых фольклорных текстах говорится о тяжелой жизни замужней женщины.

Во многих местах мужчины принимали участие в каком-либо действии Д. р. и. Иногда парней приглашали для вырубания обрядового дерева или для ношения его, но часто они появлялись, как правило, во время трапезы. По мнению жителей Енисейской губ., парни приходили, чтобы «насмешить их [девушек] прибаутками, взвеселить песнями, пляской» (5, с. 112). Обычно они приносили на обрядовую трапезу подарки — мед, «груздики», орехи, водку. Такие угощения нередко заканчивались совместными гуляньями, причем девушка сама выбирала парня и, не стесняясь, обнималась с ним на глазах у всех.

Иногда поведение парней определялось традицией иначе. Они следили за действиями девушек и всячески старались

помешать им. Так, в обряде «крещение и похороны кукушки» время, место действия и ритуальный объект тщательно скрывали от мужской части населения, тем не менее парни стремились найти и разорить «кукушку». Известны случаи ритуального разорения «кукушки» парнями после девичьего кумления. Случайно или специально они могли нарушить ход обрядового действа, внезапно появившись перед тайным шествием девушек и молодух на улице или сломав заплетенные ветви берез. За этим поступком могло последовать наказание в виде побоев со стороны девушек.

Д. р. и. включали гадания парней — вариант, редко встречающийся в традиции. Происходило это после обряда «вождение колоска». Неженатые мужчины подбирали колосья ржи, брошенные «колоском» на дорогу: стебель с выметнувшимся колосом свидетельствовал о том, что его владелец обязательно женится в осенний мясоед (период от Успенского до Рождественского поста).

Д. р. и. имели различную направленность. На первый план выступала их аграрно-магическая значимость, что являлось естественным для земледельческого общества. В народной интерпретации почти все обрядовые действия весенне-летнего периода, совершаемые девушками и молодухами, способствовали стимуляции и росту посевов. Об этом свидетельствует и песенный репертуар игр:

Ой, где девки шли, там и рожь густа...
Где молодушки шли, там цветы цветут,
Ну цветут цветы по всей улице да по бережку,
Что по бережку, под кусточкам.

Важную роль в аграрных обрядах исполняла женская молодежь, что объяснялось и мифологическими представлениями о женской природе земли.

Заметное место в девичьем ритуальном комплексе отводилось весенней символике и весеннему возрождению природы. Культ растительности являлся основным для троицко-семицких праздников. В Д. р. и., относящихся к типу «проводов-похорон», прослеживается идея умирания-воскресания божества растительности, а в центральном персонаже этих действий видят его воплощение. Символична и приуроченность Д. р. и. к весенне-летнему времени. Она основана на народном представлении о связи данного периода жизни природы, являющего собой переход от весны к лету, с возрастом молодости и юности человеческой жизни. В большей степени можно говорить о соотнесенности физиологического состояния девушек и молодух с состоянием поздней весны — расцветающей, но еще не плодоносящей.

Несомненна связь Д. р. и. с культом умерших, а в частности, с поминовением душ умерших младенцев, девушек и молодых женщин. Считалось, что один раз в году они появлялись на земле в образе русалок и поселялись в све-

жей зелени, активно использовавшейся в Д. р. и., в том числе и для создания костюмов ряженых, и для изготовления венков. Соблюдение некоторых девичьих обрядов ставилось в традиционном сознании в непосредственную зависимость от появления русалок. Их образ являлся центральным в одном из вариантов ритуальных проводов-похорон, которые осмыслялись как изгнание, выпроваживание из пространства, освоенного человеком, существ, связанных с иным миром.

Ряд исследователей называют Д. р. и. весенне-летнего периода «переходными» и относят их к типу инициационных. Каждая девочка-подросток с наступлением половой зрелости или по достижении определенного возраста включалась в эти игры, что символизировало ее переход в молодежную половозрастную группу, готовность к браку и воспроизводству. Для участия в играх девушки готовили специальную одежду: либо использовали самую лучшую, либо определенного цвета и покроя. Существует предположение, что к ряду атрибутов, используемых в Д. р. и., и прежде всего к образу троицкой березы, женщины и девушки обращаются как к божеству-прародительнице, у которого они испрашивают потомство и которое, соответственно, в ходе обряда наделяет их душами-зародышами будущих детей. Некоторые исследователи в образе этого женского божества видят черты Богородицы. Таким образом, наряду с переходом девочек-подростков в молодежную группу осуществлялся «символический переход девушки в статус женщины, который мыслился когда-то не столько через вступление в брак... сколько через материнство» (1, с. 142) Переходный характер Д. р. и. позволяет сопоставлять их со свадебными ритуалами, а некоторые исследователи предполагают, что некогда свадьбы справлялись в весенне-летний период.

По мнению И. М. Денисовой, поскольку обретение будущих детей мыслилось через божество, без участия мужчин, это и обусловило их отсутствие в Д. р. и. и повлияло на отрицательное отношение к ним в этот момент.

Литература:

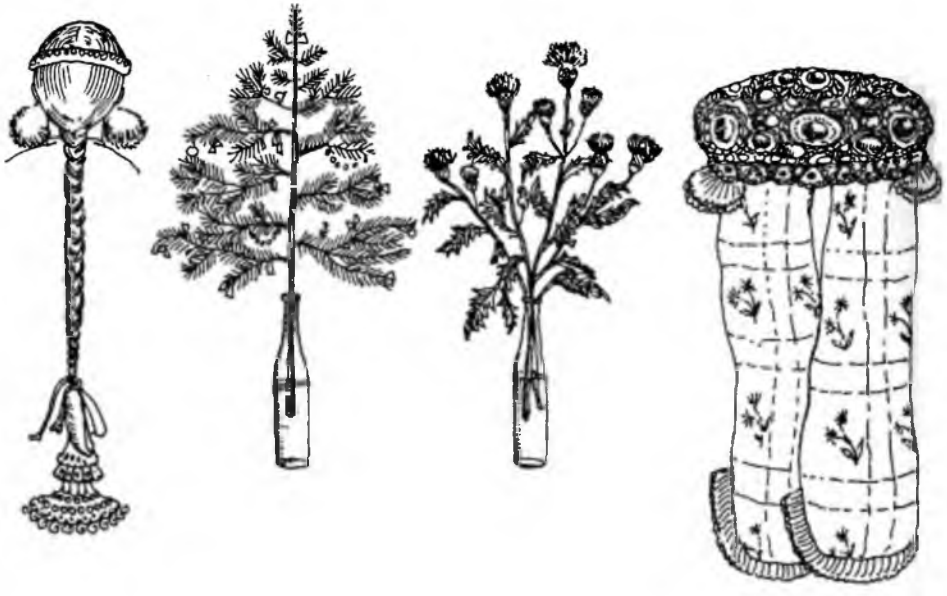
1. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995; 2. *Елеонская Е. Н.* Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайского у. // Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994; 3. *Коринфский А. Н.* Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. Самара, 1995; 4. *Любимова Г. В.* Обрядовые игры с переходной семантикой в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998. № 4. 5. *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993; 6. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.

Т. Зимина

ДЕВИЧЬЯ КРАСОТА (ВОЛЯ, ДЕВЬЯ КРАСА, КРОСТА, ПОКРАСА). Символическое понятие, которое в традиционной культуре связывалось с *девушками*, достигшими брачного возраста. Наделенность Д. к. относилась, по народным представлениям, к периоду «невещенья», «красования» девушки, то есть от момента наступления физиологической зрелости до вступления в *брак*. Однако само понятие «Д. к.» актуализировалось не во время девичества, а в период расставания с красотой, когда девушка выбывала из круга подруг, прощалась с родительским домом, то есть с момента просватания, одного из начальных этапов свадебного обряда.

Определение Д. к. концентрирует все многообразие особенностей, отличающих статус совершеннолетней девушки от всех других половозрастных групп общины. Об этом свидетельствуют различающиеся в каждой локальной традиции обряды расставания с Д. к., сопровождавшие их песни и причитания, а также мифопоэтические представления, которые легли в основу материальных воплощений Д. к. в свадебных ритуалах.

Основной характеристикой девушки, «носящей девичью красоту», являлась ее зрелость в широком смысле. На уровне физического развития проявлением зрелости считались соответствующие возрасту рост и *сила*. Не случайно, если девушку не хотели отдавать за нежеланного *жениха*, поводом для отказа во время *сватовства* служила ее «молодость». Родители говорили сватам, что их дочь еще «молода», «не доросла». Более конкретно этот мотив зву-



Девичьи красоты

чал в причитаниях самой «просватанки»; девушка пеняла, что у нее:

Ручки-ножечки да тонёхоньки,
Во плечах силы малёхонько.

Чаще всего в причитаниях тема «недозрелости» *невесты* реализовалась в сравнении девушки с растением:

Молода в печаль пошла,
Зелена во кручинушку,
Да недорослая травонька.
Да не доцвел цвет лазуревой,
Не дозрела-то ягодка,
Да ягодка половинная.

Одним из внешних признаков, по которым судили о взрослости девушки, были длинные волосы и, следовательно, длинная *коса* (см. *Коса).* Невеста, сетуя о том, что ее просватали, причитала:

Уж мне не дал жо батюшко
Русы косы доростити
Да до шелковово пояса.

Восприятие косы в традиционной культуре как символа девичества обусловливает феномен воплощения Д. к. в виде девичьей прически — заплетенных в одну косу волос (см. *Коса).*

При относительности в реальной жизни физических характеристик (рост, сила, длина волос) той или иной девушки наиболее четким «природным» признаком зрелости становилось наличие регул (месячных очищений). Именно появление регул, соотносимых в народной традиции со способностью зачатия ребенка, служило знаком готовности девушки к материнству и, соответственно, возможности изменить свой статус и вступить в брак. Вероятнее всего, что «исконное значение „красоты" восходит именно к символизации менструальной крови» (5, с. 92). Показательно, что слово «красота» являлось однокоренным слову «краски», обозначающему регулы в диалектах. Причем оба слова восходят к прилагательному «красный», одно из основных значений которого — цветовое — естественно соотносится с *кровью.* Не случайно во многих локальных традициях Д. к. находила воплощение в виде алой *ленты* (см. *Лента).* А право на ношение в косе яркой красивой ленты (в реальной жизни не только красной, но и других цветов) вместо «гаруса» или «косника» девушка получала только с появлением регул.

В традиционной культуре красный и белый цвета противопоставлялись как знаки девичьего и женского статусов. Ключом к пониманию этой оппозиции является соотнесение отсутствия регул с состоянием *беременности:* «регулы, как известно, исчезают с зачатием и появляются далеко не

сразу после родов, а если вспомнить, что крестьянские женщины в детородный период рожали по 10—20 детей, то становится отчасти понятно, почему у многих народов белый цвет связывался преимущественно с женщиной (само отсутствие регул носило название «белизны»), а красный — с девушкой» (5, с. 93).

Скрытой «природной» характеристикой взрослой девушки выступала *девственность* (целостность, «честность»; см. *Девственность).* Эпитет «честная» использовался для определения и девушки, и Д. к.

В обрядах расставания невесты с красотой во многих локальных традициях независимо от того, в каком предмете воплощается Д. к., с нею совершали действия деструктивного характера — разрушали, сжигали, разбрасывали, — то есть уничтожали целостность объекта, что символизировало лишение девственности в процессе свадебного обряда (подробнее см. *Свадебный веник, Девичий головной убор, Свадебное деревце, Кудель, Лента).*

С понятием Д. к. в народной традиции связан и такой важный признак зрелости девушки, как наличие ума-разума. Приходя в дом невесты, сваты мотивировали свой выбор тем, что они наслышаны о положительных качествах хозяйской дочери, в том числе и об уме девушки.

Понятие ума-разума тесно соединялось со сферой его реализации в различных трудовых умениях девушки, и в частности в рукоделии (см. *Вышивание).* Именно оно в значительной степени создавало *славу* девушке и являлось одним из важных факторов, на который обращали внимание при выборе невесты. Так, в некоторых местах Калужской губ. существовал обычай смотреть невесту под окном: «Теперь можно девку дуру отдать — неряху-непряху, а тады глядели, как девка работает; смотрят, сама ли рубашку сшила, не мать ли, не сестры ли сшили на девку. Если перетканная рубаха, сама ли перетыкает. Раньше было так: с одиннадцати лет девочка так такёт, что большого засушит <...> Девка-то сидит, вышивает, а ее к ночи приходят глядеть под окнами — мать жениха, али его тетка, али старшая сестра; смотрит, хороша ли девка, и как она работает. Если понравится невеста, то посылают свататься» (7, с. 8—9). В свадебной причети, приуроченной к одному из моментов прощания с девичеством и с красотой, уровень мастерства невесты в рукоделии превозносится до уровня самого Творца:

На коленочках держит
Полужоныя пялечки,
Во правой-то руке держит
Она иголку серебряну,
Во левой-то руке держит
Она цевоцку золота.
Она шьет да вышивает
Три узора мудреные:
Как первый узор вышила

Она краснаго солнышка,
Со лучами со ясными,
С обогривами теплыми.
Как другой узор вышила
Она Светлова месяца,
Со звездами со мелкими,
А третей узор вышила
Она всю подвселенную.

В реальной действительности одним из наиболее характерных занятий для девушек являлось прядение, что отчасти обусловило использование *кудели* в качестве символа Д. к. (см. *Кудель).*

В празднично-обрядовой жизни показателем взрослости девушки являлось ее обязательное участие в разного рода ритуализованных формах проведения времени: девичьих и — шире — молодежных коллективах. Как наиболее общее и определяющее характер этих форм в традиции существовало понятие *гулянье.* Так, в Вологодской губ., передавая своей сестре Д. к. в виде ленты или платка, невеста наказывала ей:

Ты носи мою красоту
По годовым честным праздничкам,
По гулящим-то ярмаркам,
Ты носи, сберегаючи,
Все меня поминаючи.
Если худо покажется,
То по святым воскресеньицам.
Если худо покажется,
То в компаньи веселые,
На вечеринки матерые.
Коли худо покажется,
То в лес по красные ягодки
И на работу тяжелую.

В свадебной поэзии понятие Д. к. соотносилось с периодом девичества и характерными для него занятиями. В Самарской губ., прощаясь с Д. к., невеста горевала:

Милы мои подруженьки,
Отгуляла-то я по широкой улице,
Отпела-то я с вами развеселы песенки,
Отойдут-то с вами все гульбы, забавушки,
Все девичьи прохладушки!

Действительно, расставание с Д. к. и замужество оказывались той границей, за которой невеста лишалась возможности проводить время таким образом. Поэтому во многих традициях в свадебных причитаниях и приговорах часто разрабатывалась тема противопоставления девичьей жизни и женской доли. Так, в Вологодской губ. при выносе Д. к. — «елочки» девушки-подружки произносили присказ, в котором Д. к. обращалась к невесте:

Бабья-то жизнь на печи в углу валяется,
В портянки обвивается, в лапотки обувается,

По деревне идет — запинается, говорит — задыхается,
Когда ты беременна будешь,
А вот наша-то девичья жизнь —
Подольше поспать, встать да умыться,
Побыстрей снарядиться, по деревне пройдиться.
По деревне идет, словно ягодка цветет,
А словечко говорит, вроде рубликом дарит.

В сфере домашнего уклада положение девушек, достигших брачного возраста, отличалось наибольшей свободой. Традиционно девичья жизнь считалась легкой, беззаботной, вольной. Не случайно в народных представлениях понятие «воля» выступало как синонимичное Д. к., а сама Д. к. в свадебных причетах называлась «волей вольной», «волей батюшкиной и матушкиной».

В социокультурном аспекте облик взрослой девушки характеризовался косой, украшенной лентами и косниками, головным убором в виде венка или венца, особенностями костюма, обилием украшений (лент, гайтанов, колец и пр.) и использованием косметических средств (белил, румян и др.). Любой из перечисленных элементов, в той или иной локальной традиции мог выполнять в свадебной обрядности функцию Д. к. (см. *Лента, Девичий головной убор, Скрута невесты, Белила-румяна).*

Понятие Д. к. в народных представлениях соотносилось с эстетической категорией *красоты:* прежде всего через название, а также внешний вид девушки. Действительно, на фоне всех остальных групп общины именно девушки, достигшие брачного возраста, воспринимались как украшение общества благодаря свойственным этой поре природной свежести и расцвету сил, а также наиболее ярким и нарядным костюмам. Не случайно во многих местах слово «красоваться» означало «быть девушкой». В Олонецкой губ. «красатами» называли девушек, провожающих невесту к венцу. Сама Д. к., олицетворявшаяся в свадебных причитаниях, также наделялась признаком красоты: «Моя дивья-та красота <...> / Да из себя-то хорошая, / Волосами-то сивая / Да на лицо-то красивая». Показательно и использование в народной поэзии для образа Д. к. эпитета «красная» в значении «красивая». В рамках свадебной обрядности любое воплощение Д. к. обязательно украшали разнообразными предметами (бумажками, лоскутками, ленточками, бусами, свечками и др.).

В морально-этическом плане понятие Д. к. соотносилось с идеальным поведением, которое традицией предписывалось девушке на выданье: честность, скромность, аккуратность и т. п. Об этом свидетельствует, в частности, наказ невесты при передаче Д. к.:

Ты возьми моя сестрица,
Мою дивью-ту красоту <...>
Ты ступай, моя сестрица,
Да во мои-те следочики,

Ты ходи, моя сестрица,
Ниже травы-то шоуковые,
Да говори, моя сестрица,
Тише воды-то колючёвые,
Ты ходи-то тихохонько
Да ступай-то миучехонько [мелко],
Щобы на сафьяны чарочики
Щобы вода не заливаласе
Да пески не засыпалисе.
Ты не бойсе-ко, сестрица,
Да чесны-дивьи-то красоты:
Все люди-те добрые
Не доходя со мной кланелись...

Таким образом, понятие Д. к. в народных представлениях было сложным и неоднозначным. С одной стороны, оно включало в себя отличительные характеристики девушки, готовой к замужеству. С другой стороны, непосредственно в ритуальной практике Д. к. находила материальное воплощение в разнообразных предметах, выступающих как обрядовые атрибуты. Эти атрибуты символизировали и саму невесту, и возрастной статус взрослой девушки, и девичий период жизни, и отдельные характеристики, свойственные как просватанной девушке, так и поре девичества. Кроме того, в свадебной поэзии образ Д. к. выступал и как конкретный предмет, изображающий Д. к., и как некое свойство, утрачиваемое невестой (девственность, причастность к группе девушек, молодость, красота, воля). В фольклорных текстах Д. к. нередко олицетворялась, приобретая черты живого существа вообще (чаще всего птицы или девушки) и индивидуальные характеристики, отличающие ту или иную невесту.

В некоторых локальных традициях поэтический образ Д. к. — воли персонифицируется: в Вологодской губ. «такой волей оказывается „подруга невесты". Оплакивая утраченную „волю", невеста обращается к подруге и называет ее „волей"» (4, с. 172). Иногда в рамках одной традиции материальный атрибут и поэтический образ Д. к. могут иметь разное предметное воплощение: например, «елочка» как обрядовый элемент и лента или головной убор в причитании.

Из многообразного фольклорно-обрядового материала следует, что в каждом конкретном случае понятие Д. к. связывалось прежде всего с индивидуальными качествами девушки-невесты, а также с ее подружками. Именно подруги невесты являлись непосредственными участницами всех обрядов с Д. к.: они мастерили Д. к. («елочку», куклу и др.), *расплетали косу* невесты и в последний раз на *девичнике* оформляли ее волосы по-девичьи, «продавали» Д. к. жениховой стороне. Детали Д. к. доставались «на память» девушкам. В данном контексте показательно и то, что в некоторых локальных традициях Д. к. могла не уничтожаться, а сохраняться до следующей *свадьбы*

(см. *Свадебное деревце),* либо ее выдавали на свадьбу каждой невесте из одной или нескольких ближайших деревень (см. *Девичий головной убор).* В свадебных приговорах при выносе Д. к. — «елочки» она становится метафорой девичьего круга:

Уж ты елка, наша сосенка,
Да зеленая, да кудрявая,
Да на тебе ведь, елка-сосенка,
Да много сучьев, много отраслей,
Да одного сучка нету-тко,
Да у нас подружки нету-тко.

Вместе с тем в русской свадебной обрядности встречались детали, указывающие на соотнесение Д. к. с родом невесты и даже шире — с социумом деревни (в прошлом — со всем «родом-племенем»). Так, например, во многих локальных традициях символ Д. к. в виде ленты, головного убора, украшений или весь наряд невеста передавала своей младшей сестре.

Сравнение Д. к. — деревца с архаическими представлениями о «священном родовом дереве, связанном с образом женского божества плодородия, от которого зависела жизнь, продолжение потомства и благополучие всего родового коллектива», легло в основу взгляда на древнее значение Д. к. не только как «девичьей», но и как «родовой души невесты» (5, с. 65, 73, 95).

Так или иначе, Д. к. являлась основным признаком, связывающим девушку-невесту с ее прежним статусом. Этот факт делает обряд прощания с Д. к. центральным моментом свадебного ритуала. В разных местных традициях этот обряд имел свое название: «красить красоту», «отдавать красоту» — в Вологодской губ., «отдавать красоту» — в Архангельской и Пермской губ., «прогуливать красоту» — в Псковской губ.

Литература:

1. *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // Этнографическое обозрение. 1895. № 1. Кн. 24; 2. *Гринкова Н. П.* Красота // Серия: Русский музей. Этнографический отдел. Вып. 9. Л., 1926; 3. *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возросту // Советская этнография. 1936. № 2; 4. *Гура А. В.* Поэтическая терминология северно-русского свадебного обряда // Этнография и фольклор. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1974; 5. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семиотика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995; 6. *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926; 7. *Шереметева М. Е.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда // Труды Калужского об-ва истории древностей. Калуга, 1928.

Е. Мадлевская

ДЕВОЧКА (КУТЫРКА, НЕДОРОСЛАЯ, ОТРОКОВИЦА, ПОДЛЕТОК, ПОДРОЩА). Подросток от 7—8 до 13—15 лет. В этом возрасте происходило физиологическое и психологическое формирование Д. как представительницы женского пола; она начинала осознавать свою половую принадлежность. Изменение статуса отражалось в формах обращения к Д., в особенностях ее прически и одежды, в поведении и трудовых занятиях, в характере игр. С 16 лет ее уже признавали «девкой», «девушкой», то есть достигшей брачного возраста.

Подростковый период делился по крайней мере на два этапа, соответствующие распределению Д. на два «слоя» (возрастные группы): «младший» («девченята», «девчонка») и «средний» («на подросте»). По достижении совершеннолетия Д.-подросток переходила в «старший слой» — группу взрослых *девушек* «на выданье».

С подросткового возраста Д. начинали называть по имени (до этого доминировали обращения к ним, в которых отсутствовало указание на пол: «детка», «посикуша», обобщенное — «ребятня», «мелочь», «челядь», «горох»). Однако в отличие от взрослых девушек, называемых полным именем (иногда с отчеством), в номинациях подростков присутствовали суффиксы с уменьшительным и ласкательным значением: Дунька, Клавдюшка, Машуня.

Переход от детства к отрочеству знаменовался изменениями в одежде. Если до 6—7 лет Д., как и мальчиков, одевали только в рубашечку с поясом, то по достижении этого возраста к костюму в зависимости от местной традиции прибавлялись юбка или сарафанчик. Одежда Д.-подростков по покрою была такой же, как и у взрослых девушек, отличаясь лишь качеством материала: либо ее шили из самой дешевой ткани, либо перешивали из поношенных вещей старших сестер или взрослых.

В западно- и южно-русских губерниях Д.-подростки нередко носили рубаху без поясной одежды вплоть до совершеннолетия и даже *свадьбы* (см. *Девушка, Бабий наряд).* Зато одним из маркеров принадлежности к женскому полу здесь непременно были сережки: в 6—7 лет Д. протыкали уши и надевали «пушки» — круглые шарики из гусиного пуха. Такие «пушки» впоследствии — во время девичества, а затем и в первые годы замужества — являлись деталью головного убора и закреплялись на висках или под ушами.

Кроме сережек Д.-подростки могли носить и другие украшения, но обычно их не покупали, а использовали недолговечные самоделки. Так, бусы чаще всего представляли собой нанизанные на нитку ягоды.

О внешности Д. заботилась *мать:* следила за чистотой одежды, заплетала *косу,* которую, правда, до совершеннолетия скрепляла не красивая покупная лента, а обрывок ткани или свитый из нитей гашник. Ориентируясь на будущую судьбу дочери, мать с каждым годом все больше внимания

уделяла ее внешнему виду, так как в противном случае она могла услышать упреки со стороны соседей.

Традиционно для подростков не поощрялось соприкосновение в быту с предметами, соответствующими противоположному полу. Это, по народным представлениям, могло изменить половую природу или спровоцировать обретение качеств другого пола и, соответственно, пагубно сказаться на дальнейшей судьбе. Для Д. сравнения «как парень», «как мальчишка», исходящие от подруг или взрослых, воспринимались как серьезный укор и оскорбление.

В процессе выполнения домашних и полевых работ (стряпня, уборка дома, стирка, доение коровы, жатва и прочее) мать обучала всему этому дочь, показывая и объясняя, что к чему, иногда позволяя осуществлять наиболее простые операции. По мере освоения трудовых навыков Д. начинали рассматривать как помощницу матери, и за нею закрепляли некоторые посильные для нее обязанности. Так, Д. могла выгнать и встретить скотину, помочь приготовить для нее корм, поднести матери, занятой готовкой, продукты или кухонную утварь, подмести пол, помыть посуду, присмотреть за младшими братьями и сестрами. По виду трудовых занятий Д.-подростка называли «казачихой» (работница по найму с 12 лет), «пестуньей», «нянькой», «смотреей».

В области ткаческих работ, считавшихся в традиции женским занятием, Д. в 5—7 лет могла помогать матери наматывать нитки на цевки (берестяные трубочки, выполняющие роль катушек) для челнока (деталь, с помощью которой при тканье через зев основы пропускается уточная нить). К 7 годам она овладевала навыками прядения, и отец делал ей личную прялочку чуть меньшего размера, чем обыкновенная. В южно-русских губерниях Д-подростки не только пряли, но и чесали шерсть. Во многих местах с 10 лет девочки начинали ткать пояса. В Орловской губ. в 12 лет маленькая мастерица могла изготовить себе наряд. Повсеместно у русских к 14—15 годам — завершению подросткового периода — Д. была уже способна ткать, что было необходимо для заготовки приданого на следующем возрастном этапе.

В некоторых местностях в конце XIX — начале XX в. еще сохранялись обряды посвящения в ткаческое ремесло. Так, в Смоленской губ. первую спряденную Д. нитку сматывали в клубочек и сжигали, а «оставшуюся золицу новопоставленная прядильщица должна выпить и закусить хлебцем; тогда над нею смеются: „Его зъяси — будишь харошая пряха" — <...> — „Зъешь, а то прясть ня будишь уметь"» (3, с. 200). В Вологодской губ. семи-восьмилетние Д., только что научившиеся прясть, собирались на «маленькие» посиделки. Здесь они устраивали хоровод вокруг ступы для толчения зерна и приговаривали: «Ступа да пест, научи меня престь!» Если у Д. нить не получалась ровной и прочной, ей нужно было в Чистый понедельник (первый день Великого поста) выбе-

жать вечером на улицу, зажечь напряденный клубочек и поднять подол, чтобы сесть голышом на снег, дожидаясь, пока не сгорят все нитки. Считалось, что после этого прядение будет ей удаваться. Иногда, в то время пока Д. сидела на снегу, клубочек сжигали в печке старушки, которые давали ей веретено и кудель для прядения первой нитки. На Вологодчине этот обычай бытовал вплоть до 1940-х гг.

С 9—11 лет дочь помогала матери жать в поле, для чего ей изготавливали маленький серп. Чуть позже, по мере накопления физических сил, она могла уже копать картошку. Одной из обязанностей Д.-подростков была прополка огородных растений.

В подростковом возрасте происходило формирование групп по половому признаку. Для их общения было характерно разделение и некоторое противостояние Д. и мальчиков, выражавшееся в насмешках друг над другом, в усиленном использовании дразнилок, в обсуждении и сравнении статусов в пользу своей группы. При этом внутри нее порицалось проявление качеств или особенностей поведения, присущих противоположному полу.

Д. организовывали свои собрания: «маленькие» и «средние» беседы, на которых, как и взрослые девушки, пряли, а также разучивали песни и игры, входившие в репертуар старших поколений. Во многих местностях на посиделки Д. мальчики-подростки не приходили.

Для «недоростков» очень притягательны были беседы взрослых, и наиболее бойкие Д. старались проникнуть туда, хотя бы в качестве наблюдателей. Участие же их в посиделочных играх практически исключалось. Нарушителей с насмешками и позором выпроваживали за дверь избы. Если для перехода с «младших» посиделок на «средние» было достаточно приглашения («Настасья, приходи сево года к нам на беседу!»), то при переходе на «взрослую» беседу устраивалась особая церемония. Старшие девушки, придя к общему решению по поводу кандидатов для перевода, направляли со своей вечерины на «среднюю» беседу нескольких человек, которые, приглашая ту или иную Д. к себе, кланялись ей в ноги. Новенькие не сразу становились полноправными участницами «взрослых» посиделок. Они занимали наименее престижные места и имели особые наименования: «напусканки», «охобетье», «подчалки».

Во время весенне-летних гуляний Д. устраивали свои игры и *хороводы* неподалеку от взрослых молодежных собраний. На последних они тоже могли появляться, но лишь как пассивные наблюдатели.

Возраст от 13—14 до 16—17 лет был наиболее тревожным для самой Д. и для ее матери. С момента появления у дочери регул (месячных очищений) мать начинала с особым вниманием «приглядывать» за ее поведением. Считалось, что в этом возрасте Д. без должного осознания может кем-нибудь увлечься; поэтому следили, чтобы она не заигрывалась

поздно вечером с мальчиками-ровесниками. Мать объясняла дочери подробности, касающиеся ее взросления и отношений между мужчиной и женщиной, и по возможности старалась вызвать ее на откровенное общение.

В некоторых местностях первые регулы Д. знаменовались ритуальными действиями. Так, в Орловской губ. в связи с событием собирались все женщины села и устраивали совместную трапезу, при этом Д. должна была плясать на своей рубашке. Во Владимирской губ. подруги сажали ее в снег, обливали водой, поджигали запачканную рубашку. Здесь же по этому случаю устраивали игру «в молодые»: «невесту» (Д.-подростка) и «жениха» (старшую по возрасту девушку) отводили в овин на ночь «молодиться».

В целом во время подросткового периода происходило активное осознание Д. ее будущей роли женщины, на разных уровнях осуществлялась постепенная подготовка к переходу ее в следующий возрастной статус. При этом основными посредниками в передаче «женского» знания и умений были мать (в рамках семьи) и представительницы более взрослой девичьей группы (в рамках всей крестьянской общины).

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 3. *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914; 4. *Кабакова Г. И.* Девочка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; Девушка // Там же; 5. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 6. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица // Российский этнограф. М., 1993. № 8; 7. Архив СПб ГУ, 2000, Вологодская обл.

Е. Мадлевская

ДЕВСТВЕННОСТЬ (НЕВИННОСТЬ, ЦЕЛОМУДРИЕ, ЧЕСТЬ, ЧЕСТНОСТЬ). Одно из основных качеств *девушки* или *парня,* достигших совершеннолетия. В традиционной культуре эта «скрытая» для окружающих физиологическая характеристика считалась важной прежде всего для девушки, что, собственно, отражено в номинации «девственность»; с наибольшей силой она актуализировалась в свадебном обряде.

Основной признак Д. — целостность — содержится в таких именованиях целомудренной девушки, как «целка», «непочатая», и наоборот, «в названиях девушки, утратившей девственность... подчеркивается нарушение целостности [*рус.* целка ломаная; *перм.* нецельная; *Оренбург,* неуцелевшая; *олон.* колотое копыто; *яросл.* порушена, криночка снятая)» (2, с. 35).

На поздних этапах формирования свадебной обрядности физиологический признак целостности *невесты* в большей степени озвучивался в морально-этическом плане: как синонимичные Д. выступали понятия честности, невинности. Девственницу так и называли: «хорошая», «честная», «невинная», «безвинная». Знаменательно, что в русских диалектах сама *свадьба* называлась «бесчестьем», а в свадебной поэзии звучал мотив «обесчещенья» девушки: олицетворение женской доли — «белая кика» грозит сшибить с головы невесты *девичью красоту* и тем самым «обесчестить» перед всеми.

Д. девушки или утрата ее прежде времени устанавливалась, превращаясь из «скрытого» признака в очевидный, обычно после постельного обряда в первую *брачную ночь*. Вместе с тем в русской традиции конца XIX — начала XX в. сохранились реликты добрачного узнавания целостности невесты. Так, в южно-русских губ., а также в Псковской и Тверской обряд *расплетания косы* совершался на квашне, что соответствовало обряду белорусской свадебной традиции, в котором сесть на дежу или кадку с рожью позволялось только девственнице.

Однако наиболее распространенным способом проверки Д. невесты была демонстрация ее рубахи или брачной простыни. Чтобы предотвратить подлог, свахи провожали молодых со *свадебного пира* до самой брачной постели, а в некоторых традициях перед тем, как оставить их наедине, переодевали невесту в чистую рубашку; в Черниговской губ. в XIX в. даже снимали с невесты серьги, украшения, вынимали из волос шпильки, то есть следили, чтобы не осталось никаких металлических предметов, что позволило бы совершить обман. Показательно, что венчальная рубаха невесты в Архангельской губ. изготавливалась из белого холста и называлась «исцельницей»; в некоторых местах она называлась «целошной». Брачная рубашка и простыня с пятнами *крови* служили доказательством целомудрия невесты. Эти предметы выставляли напоказ не только родственникам, но и другим участникам свадьбы, а также всем односельчанам. В некоторых местностях, например в Оренбуржье, этот обычай сохранялся до 1960-х гг.

Кровь как результат дефлорации стала в традиционной культуре основой для символических обозначений Д., доминирующим признаком которых является красный цвет. Так, на Брянщине в случае подтверждения Д. невесты к жерди прикрепляли красный флаг или фартук и ходили так по селу. В Псковской губ. процессию, направлявшуюся на второй день свадьбы из дома *жениха* к родителям невесты, возглавлял человек, несущий на длинной палке красный платок. Во многих локальных свадебных традициях в качестве знака невинности невесты выступала красная *лента*. В Поволжье ею на второй день свадьбы повязывали горлышко бутылки. В Калужской губ. лентами и цветами украшали горшок.

Во Владимирской губ. сваха и женщины, участвовавшие в свадьбе, пришивали к одежде и другим предметам розовые ленточки и ходили или разъезжали по улицам, стуча в заслонку и сковородки, — это было знаком того, что с невестой «все благополучно».

Противопоставлением красному цвету как знаку Д. выступали белый и черный, символизировавшие «бесчестье». У терских казаков нечестную невесту выводили в публичное место в рубахе, испачканной навозом. В Полесье вешали на дом или укрепляли на шесте белый, черный (синий, как вариант черного) флаг, вымазанную сажей брачную рубаху, грязную тряпку, служащую затычкой для печной трубы. С этими фактами соотносился широко распространенный у восточных славян обычай мазать дегтем ворота или окна нечестной невесты.

Понятие Д. в народной культуре воплощалось не только на цветовом уровне, но также на предметном и акциональном.

В западно- и южно-русских губерниях благодаря красному цвету символом Д. невесты являлись ягоды калины. Поэтому в Курской губ. брачная рубашка со следами невинности молодой, которую приносили и раскладывали прямо перед гостями, называлась «калиной». В Оренбургской губ. после постельного обряда гости требовали на «честный суд» рубашку молодушки, и если она оказывалась «с краской», «с честью», то чествовали и родителей новобрачной. Устраивалась пирушка, которая называлась «калинкой», где их потчевали калиновой настойкой. На Украине родителям честной невесты из дома жениха посылали хорошего качества настойку, к горлышку бутылки привязывали кисть калины.

На стыке цветового и предметного уровней с понятием Д. соотносятся цветы или один цветок, обычно искусственные, которыми украшали свадебные атрибуты, обозначающие невинность невесты. Так, в Нижегородской губ. на второй день свадьбы во время произнесения свахой благодарственных слов родителям молодой, сумевших охранить дочь от бесчестья, *дружка* ловким движением ножа сбивал с круглого свадебного «курника» прикрепленный к нему цветок.

Наиболее распространенным предметным символом целомудрия невесты выступал целый, иногда новый сосуд: горшок, кринка, кувшин, реже другая посуда. Битье горшков утром после брачной ночи — практически повсеместно бытовавшее у русских действо — являлось метафорой дефлорации. При этом важно было, чтобы горшки использовались целыми. Битый же или дырявый сосуд, а также просто черепок символизировали утраченную до *брака* Д. Так, в Калужской губ., если невеста не была девственницей, горшок с разбитым днищем надевали на палку и носили по селу со «страшными» песнями. В Полесье в таком случае черепок от разбитого горшка клали на голову матери или отца невесты,

либо жених поднимал черепок от горшка из мусорной кучи и клал его на стол. На Русском Севере битье горшков дублировалось разбиванием стакана или рюмки с вином. Это делал сам жених во время утреннего стола после брачной ночи. Если все было в порядке, он со всей силы бросал наполненный стакан в матицу или об стену; в противном случае разбивал его об пол или не бил вовсе.

Такие действия соотносились с разнообразными акциями деструктивного характера в обрядах расставания с *девичьей красотой* — разрушением, сжиганием, разбрасыванием тех или иных ее материальных воплощений. Уничтожение целостности предметных изображений девичьей красоты символизировали утрату Д. в процессе свадебного обряда (см. Девичий *головной убор, Кудель, Лента, Расплетание косы, Свадебное деревце, Свадебный веник).* Такое сопоставление вполне закономерно, поскольку Д. являлась одним из обязательных признаков девичьей красоты.

Соотнесение дырявой, прохудившейся посуды и утраченной до времени Д. проявлялось в публичном поднесении *матери* невесты водки в стакане без дна, так что в ее руках напиток выливался на пол.

Противопоставление признаков «целого» (как целомудрия) и «дырявого» (как его отсутствия) нашло отражение в ритуалах свадебного стола, проходившего в доме родителей новобрачной на второй день свадьбы. На Русском Севере, в Псковской губ. обязательным блюдом этого стола была яичница, которую привозили из дома жениха. В случае нечестности невесты ее родителям подавали яичницу с вырезанным куском и плевали. Повсеместно мать невесты готовила блины, которыми первым потчевала молодого. Если он прокусывал в блине середину и откладывал его, всем становилось ясно, что его *жена* не сохранила Д. до свадьбы. То же означал и вырезанный им в стопке блинов клин, что сопровождалось словами: «Теща, заливай клин». В некоторых местностях молодой должен был подать теще блин с деньгами: если все «в порядке», то он опускал на блин рубль, а если нет — то вместо целой монеты сыпал мелочь.

В народной традиции символом не сохраненной Д. стал хомут как предмет, имеющий форму полого круга. Его надевали в знак позора и бесчестья и на молодую, и на ее мать, а в некоторых местностях и на отца. В таком виде их водили по улице, сопровождая непристойными песнями и издевательствами.

Д. невесты в народной традиции придавалось большое значение, что очевидно по разработанности в русской свадебной обрядности разнообразных акций публичной демонстрации «честности» молодой, приведенных выше. В украинской культуре даже имелся покровитель девушек, защищавший их от бесчестья: им считался св. Касьян. Родители девушек молились ему, чтобы сохранил дочерей в чистоте

и целомудрии. В рамках народной культуры, в которой регулирование жизненно важных процессов в судьбе отдельной личности и всего социума происходило посредством ритуала, «несоблюдение невинности до ритуально предписанного момента — вызов всему миропорядку. Не случайно это йарушение, по традиционным представлениям, могло пагубно отразиться в самых разных сферах» (1, с. 72). В Воронежской губ. верили, что если невесте удастся скрыть от родителей *мужа* потерю Д. до брака, то дом обязательно постигнет несчастье: издохнет бык или лошадь, неприятности будут у кого-нибудь из новобрачных. Поэтому не удивительно, что «единственные условия, которые требовали... со стороны невесты, — смиренность и сохранение целомудрия до свадьбы» (5, с. 75).

Кроме того, Д. невесты в традиции приписывалась магическая защитная и продуцирующая сила. Во многих местах, например в Оренбуржье, заболевшего грудного ребенка заворачивали в брачную рубаху матери, что, по поверьям, способствовало выздоровлению. В Воронежской губ. больную голову лечили «покрасой» — девичьей красотой в виде пучков ржи. До *венчания* «покрасу» подвешивали к потолку дома, а после свадьбы снимали и относили на чердак, бережно сохраняя колоски для лечебных целей. В случае необходимости рожь из «покрасы» варили и настоем обмывали больные места. Однако «покраса» имела силу лишь при том условии, что невеста до свадьбы была девственницей. В противном случае она оказывалась, по народным представлениям, бесполезной и ее выкидывали на улицу. Очевидно, что магическая сила приписывалась девичьей красоте именно в связи с целостностью невесты. В Киевской губ. бесплодным женщинам для обеспечения *чадородия* традицией предписывалось в день св. Акилины (или Акулины — 13/26 июня) сварить и выпить настой из калины. Калиной, наряду с барвинком и колосьями овса, было украшено *свадебное деревце* девушки, являвшейся старшей дочерью в семье. Показателен также полесский обычай, по которому невеста вставала правой или обеими ногами на дежу, покрытую тканью и выставленную в воротах или на пороге дома жениха. Это могла сделать только девственница; считалось, что в этом случае в доме всегда будет удаваться выпечка хлеба. Нечестная невеста не имела права наступить на дежу; она обходила или перепрыгивала ее. Обман, по народным поверьям, грозил несчастьем: хлеб не будет родиться, скот погибнет, дети не выживут, в семье не будет ладу- (См. также *Свадебное деревце).*

Обнаружение нечестности невесты изменяло ход и настроение свадьбы: ряд ритуалов второго и третьего дня не производился, радость сменялась всеобщим неудовольствием. Потеря Д. до брака воспринималась как позор не только невесты и ее родителей, но и всего рода, а подтверждение невинности, напротив, служило их всеобщей чести.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре, структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; 2. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей РГО. Пг., 1914—1916; 3. *Кабакова Г. И.* Девственность // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2; 4. *Кистяковский А. Ф.* К вопросу о цензуре нравов у народа // Записки Имп. РГО по отд. этнографии. 1878. Т. VIII. Отд. I; 5. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. № 1; 6. *Малявкин Г.* Станица Червленая Кизлярского отдела Терской области // ЭО. 1891. № 1; 7. *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996; 8. *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах, Острогожского уезда // Живая старина. 1905. Вып. 1—2.

Е. Мадлевская

ДЕВУШКА (ДЕВА, ДЕВАХА, ДЕВИЦА, ДЕВКА, ДЕВОНЬКА, ДЕВЦА, МАМИЦА, ПОСПЕЛКА). Лицо женского пола брачного возраста.

На территории России обычно брачный возраст Д. начинался с 15—16 лет, с момента вступления в половую зрелость, проявлявшуюся в изменении физического облика и в приходе «девоченья» — менструаций. Однако учитывались и различные субъективные показатели, прежде всего обращалось внимание на поведение: «невестится» *девочка* или нет; также замечали ее готовность к ведению хозяйства, выполнению всех женских работ. Считалось, что заканчивается этот период к 20—21 году.

Вступление девочки-подростка в девичество сопровождалось инициационными обрядами. В основном они носили пережиточный характер и были связаны с появлением у девочек первых менструаций. Об этом событии оповещались все ее родственницы. В доме устраивалось угощение, приготовленное самой Д. Она показывала также собравшимся свое умение прясть, ткать, шить, вышивать, принимала от них поздравления и получала благословение. В некоторых деревнях проводились различные действия с «нечистой» рубахой девушки: на ней плясали, обливали ее водой, сжигали на костре. Во Владимирской губ. Д. сажали в снег, приговаривая: «Очищайся, раба Божия, белым снегом». В Рязанской губ. Д. в первую Пасху после прихода менструаций наряжали в понёву и водили по селу, предлагая всем встречным мужчинам: «Надо ли вам?» В Тульской губ. Д., вступающая в брачный возраст, в Пасху или Успеньев день должна была прыгнуть со скамьи в женскую поясную одежду — понёву. После этого ее в женском наряде выводили на всеобщее обозрение. Затем женский костюм снимался и надевался только после *свадьбы*. В Вологодской губ. во время торжественного шествия Д. брачного возраста по селу те, что были

Парень и девушка

первого года девичества, шли впереди остальных, вызывая всеобщий интерес. В некоторых губерниях России Д.-первогодки в пасхальную неделю поднимались на колокольню, всех оповещая звоном о своей готовности к *браку.*

Девочка, переступившая пору девичества, заметно изменялась внешне. Прежде всего, менялся ее костюм (см. *Девичий наряд).* В ее распоряжении было несколько праздничных костюмов из дорогой ткани и несколько головных уборов, золотошвейные или парчовые платки, шуба, украшения. Д. выделялась прической — заплетала волосы в одну *косу,* спускавшуюся по спине, и украшала ее в праздник *лентами* и косниками. Она отличалась обилием косметики на лице: белилась и румянилась, чернила брови. В старинной песне о девушке говорится: «Она белится, румянится, хорошо наряжается». Поведение Д. также становилось другим. Окружающие требовали от нее степенности, величавости, приветливости и почтительности. Д. должна была первая поклониться встреченному на пути старшему (по возрасту), при встрече с ровесниками поприветствовать их, поговорить, похвалить одежду.

Девичество рассматривалось как вступление в новую, «вольную жизнь», яркую, чистую, свободную и радостную:

Ах ты воля ты воля батюшкина,
Ах ты нега ты нега матушкина!
Я у батюшки жила-красовалася,
Я у матушки жила во своей воле.
Поутру раным-раненько не вставала,
И я ранних петухов, млада, не слушала;
А умыв руки, садилась за дубовый стол,
Со батюшкой, со матушкой хлеб-соль кушати...

Основной задачей, которую общество ставило перед Д., был поиск брачного партнера. Русские люди говорили: «Все девушки от мала до велика сватов ждут»; «Парень женится, когда захочет, а девка выходит замуж, когда ей суждено». Принято было считать, что брак — необходимое условие существования человека на земле, он был установлен самим Богом для того, чтобы люди могли «плодиться, размножаться, наполнять землю и обладать ею». Если Д. не смогла выйти замуж, то утверждали, что она «не познала жизни», то есть не выполнила своего предназначения на земле.

Д. в брачном возрасте нужно обладать определенным набором качеств, которые делали ее желанной как для *парней,* так и для их родителей. По мнению деревенского сообщества, она прежде всего должна быть нравственного поведения: блюсти свою честь, обладать чувством собственного достоинства, быть учтивой к людям, скромной, сдержанной, почтительной к старшим. В то же время ее хотели видеть веселой и радостной, полной жизни. Трудолюбие также оценивалось как неоспоримое достоинство Д. *Мать,* подыскивая сыну *жену,* а себе невестку, говорила: «Нать, чтоб была и пряха, и ткея, и жнея, и в дому обиходна, и к людям

уцлива, и тебе повинна, и мне починна». В молодежной среде, естественно, имела значение и физическая привлекательность Д. Особенно ценились светловолосые и белокожие, румяные, чернобровые, статные. В свадебных песнях Д. описывается так:

Да Анна, да Анна
Васильевна, Васильевна,
Она тонёхонька, она тонёхонька,
Да высокохонька, да высокохонька,
Лицушком, лицушком
Да красивёхонька, да красивёхонька,
Беленьким, беленьким
Да румянёхонька, да румянёхонька,
Ясные очи, ясные очи
Яснее сокола, яснее сокола,
Брови черные, брови черные
Да чернее соболя, да чернее соболя,
Ягодницы, ягодницы
Да бысть как маковицы, да бысть как маковицы,
Походка у ей, походка у ей
Да все павина, да все павина,
Слова-речи ее, слова-речи ее
Да все повинны, да все повинны.

Старшее поколение говорило, что Д. должна быть не столько красива: «Нам с лица не воду пить и с корявой можно жить», сколько «здорова и тельна». Присутствие у Д. таких качеств позволяло предполагать, что она будет ласковой, работящей женой, доброй матерью, приветливой невесткой и что ее приход в семью мужа не нарушит гармонии сложившихся в ней отношений и равновесия в трудовой деятельности. Кроме личных качеств для Д. необходим и «хороший корень», то есть происхождение из хорошей семьи. По народным представлениям, считалось, что «яблоко от яблони недалеко падает», а также что «У добрых отцей, у добрых отцей / Сыновья были добры, сыновья были добры, / У хороших матерей, у хороших матерей / Дочери хороши, дочери хороши» (3, с. 377). Принадлежность Д. к семье, доказавшей на протяжении нескольких поколений свои положительные свойства, позволяла надеяться, что в дом придет физически и нравственно здоровая невестка продолжательница «рода-племени».

Деревенское сообщество старалось предоставить Д. возможность своевременно реализовать свои брачные возможности. Девица «в самой поре», в «самой красной жире» обязана была большую часть времени, свободного от работы, проводить в развлечениях: посещать *гулянья*, *посиделки*, святочные *игрища*, праздничные вечорки. На них Д. встречались с парнями своего селения, вступали с ними в любовную игру, подбирали брачную пару. Община открывала перед Д. также возможность знакомства и с потенциальными женихами из других селений. Во многих местностях России Д. на выданье отправляли в гости на храмовый празд-

ник в отдаленные села. Там они считались почетными гостями, пользовались повышенным вниманием местных парней. Уезжая, приглашали в свое село на праздник местных девушек, обещая им хороший прием.

Отказ от участия в молодежных развлечениях не одобрялся, вызывал удивление и резкое осуждение как в молодежном кругу, так и среди лиц старшего поколения. Считали, что такое «неправильное» поведение Д. навлечет на всю молодежь деревни Божий гнев, а сама она будет наказана безбрачием, ранним вдовством или бесплодием.

Деревенский обычай требовал, чтобы каждая Д. брачного возраста имела своего постоянного «игральщика» (или беседника, почетника, дролю, миленка). К этому благожелательно относились и родители. Д., в силу каких-либо причин не сумевшая найти себе пару, считалась «непутной», получала обидное прозвище, ей трудно было потом выйти замуж. «Игралыцик» становился партнером Д. в играх, *хороводах,* плясках, в случае необходимости защищал ее, дарил подарки, провожал домой. Д. полагалось быть верной своему «игралыцику», оказывать ему знаки внимания, «играть только с ним», не изменять с другими парнями. Парень также должен быть верным своей «любушке». Если парень изменял ей, она старалась вернуть его всеми возможными способами, в том числе и с помощью заговоров. Неверность Д. не одобрялась, особенно сурово относились к тем, что, как говорилось, «бросались от одного к другому».

Отношения между Д. и парнем были достаточно вольными, особенно на посиделках и летних гуляньях. Она могла позволить парню сесть к себе на колени, обнять и поцеловать. В некоторых деревнях после посиделок устраивались совместные ночевки парней и Д. Однако, по общему мнению, любовная игра не должна была заходить слишком далеко. Д. полагалось «блюсти себя», сохранять свое «честное имя», чтобы не прослыть в молодежной среде «совсем заблудящейся», и, разумеется, не утратить *девственности* до свадьбы. Д., поведение которой не соответствовало общепринятым нормам, наказывалась насмешками, общим презрением, изгнанием с посиделок и гуляний. А родившая ребенка вне брака — «покрытка», «накрытка», «ребятница», «богданиха» — подвергалась резкому осуждению, а иногда и строго наказывалась.

Ориентация Д. на будущее замужество определяла и некоторые стороны их образа жизни. Они много времени проводили за гаданиями о «суженом-ряженом», особенно в Святки (время с Рождества Христова до Крещения Господня), когда празднуется начало нового солнечного года, и, по поверью, открывается будущее. Гадали также в Семик-Троицу, в Аграфену Купальницу (23 июня / 6 июля), в ночь на Ивана Купала (24 июня / 7 июля), в Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября) и в другие дни народного календаря. Д. знали многие магические приемы и использовали их

для привлечения к себе парней. Стремление к замужеству заставляло их обращаться за помощью к православным святым, прибегать к магии. Считали, что особенно действенна их помощь была в праздники так называемой «девичьей поры», «девичьей воли». Это Семик, справлявшийся в четверг на седьмой неделе после Пасхи, Св. Троица — седьмое воскресенье после Пасхи, день Аграфены Купальницы (23 июня / 6 июля):

У нас, у девушек,
У нас, у красных,
В году три праздничка:
Семик да Троица,
А третий — Купалица.

Кроме того, молитвы Д. о замужестве раздавались в так называемые девичьи дни народного календаря. В Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября) девушки просили: «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня женишком». Полагали, что прочитанная в этот день дома или в церкви молитва является «заклятием на брак». Замужество считалось обеспеченым, если Д. заказывали молебен о браке в осенний праздник Казанской иконы Божьей Матери (22 октября / 4 ноября), в день Параскевы Пятницы (28 октября / 10 ноября), в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря). В день Параскевы Пятницы девушки просили: «Матушка Прасковея, дай мне мужа поскорее», а во Введение: «Мать Введение, введи меня на чужую сторонушку».

Д. принимали участие в трудовой и обрядовой жизни русской деревни. Они были основной рабочей силой во время жатвы (жали колосья и вязали снопы), а также при уборке овощей, в обработке льна. Они работали на сенокосе, сгребая в копны высушенное сено, помогали женщинам в уходе за скотом, пряли, ткали, шили одежду, вязали, вышивали.

Участие Д. в обрядах годового цикла и в окказиональных обрядах имело свои специфические черты. Они привлекались к исполнению таких действий, которые символизировали чистоту, безгрешность, девственность. Так, Д. участвовали в очистительном обряде опахивания села во время эпизоотии скота. Одетые в белые рубахи, с распущенными волосами, они прокладывали сохой борозду вокруг села, для того чтобы через нее не перешла Коровья смерть. В некоторых деревнях существовало поверье, что безгрешная Д. может помочь при трудных родах. Для этого ей надо было только переступить через *роженицу* или сходить за *священником*.

Кроме того, девушки были главными участницами обрядов, которые должны были способствовать, по древним мифологическим представлениям, браку Матери-земли с солнцем и рождению ею урожая. Такие обряды проводились в весенне-летний период и приурочивались к Вознесению,

Семику-Троице и Иванову дню. По народным представлениям, этот брак должен был произойти в Иванов день — день летнего солнцеворота. В Вознесение, Семик, Троицу Д. вместе с парнями ходили в поля, где колосилась рожь, устраивали трапезу в складчину, гуляли иногда до утра, пели, веселились. В Троицу празднества проводились вокруг березы, которая осмыслялась как символ Д.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.*. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 3. *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991; 4. *Зырянов И. В.* Чердынская свадьба. Пермь, 1969; 5. *Кабакова Г. И.* Возраст. Девушка // Славянские древности; Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого: В 2 т. М„ 1995—1999; 6. *Кабакова Г. И* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 7. *Мазалова Н. Е,* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 8. *Можаровский А. Ф.* Свадебные песни Казанской губернии // Этнографическое обозрение. 1907. № 1—2.

И. Шангина

ДОМОВОЙ (ДОМОВОЙ ДЕД, ГОЛБЕШНИК, ЗАПЕЧНИК, ИЗБЕННОЙ БОЛЬШАК, ДОБРОХОТУШКО, КОРМИЛЕЦ, ЛИХОЙ, ХОЗЯИН). В восточно-славянской мифологии домашний дух и покровитель семьи, тесно связанный с представлениями о предках, а также благополучием дома, семьи, скота.

Многочисленные былички и рассказы зафиксировали разные названия Д., бытовавшие у русских. Часто крестьяне отзывались о нем с добродушием и даже с нежностью, величали его «хозяином», «доможилом», за древний возраст — «дедушкой». За совместное проживание с человеком звали «суседком», за любовь к теплу и уюту — «жировиком», за отсутствие одного уха (по сравнению с человеком) — «карноухим». В названиях отразился характер отношений Д. с членами семьи, его статус в доме, основные функции и проявления, а также связь с нечистой силой.

На протяжении XIX—XX вв. краеведы, этнографы, корреспонденты с мест подчеркивали, что вера в Д. являлась общераспространенной. Крестьяне верили, что Д. живет в каждом доме как второй хозяин и без него жизнь обитателей дома рушится, они могут разориться или даже умереть. Поэтому его присутствие в доме стремились сохранить любыми средствами. Например, рассказывали, что в Орловской губ. после того как сгорела целая деревня, Д. так затосковали, что ночами были слышны их плач и стоны. Вот почему крестьяне сколотили временные шалашики, разбросали возле них ломти подсоленного хлеба и пригласили Д. на временное жительство.

О происхождении Д. в народе существует несколько легенд. По одной легенде, он связан с предками рода, то есть с «правильными покойниками»: «Д. — душа чья-то, отец, мать». В другой подчеркивалась «нечистая» природа Д., который за грехи назначен в услужение домочадцам: это проклятые при жизни своими родителями, а также умершие без покаяния мужчины и проклятые Богом на определенный срок. В легенде более позднего происхождения Д., как и остальных местных духов-покровителей, соединяли с преданием о падших ангелах, которых Бог в наказание сбросил с неба на землю. Те из них, кто попали в жилища, превратились в Д.

Считалось, что Д. невидим. Но, как всякого невидимого духа, его наделяли способностью представать в облике живого или умершего хозяина дома, кроме того — любого члена семьи: «последнего» умершего, самого старшего или отсутствующего в данный момент человека. Он мог обернуться в кошку, зайца, собаку, теленка, крысу, белку, змею, ужа, медведя с человеческой головой и ступнями, при этом шерсть животного имела тот же цвет, что и волосы хозяина дома.

Описывая внешность Д., рассказчики сообщали, что чаще всего он показывался взрослым или пожилым человеком, полностью или частично покрытым шерстью. Был одет обычно в местный костюм, в котором ходили *старики*, причем в одежду белого цвета. Одеяние его становилось черным, если своим появлением Д. предвещал беду. В Смоленской губ. Д. — «седой старик, с непокрытой головой, одетый в длинную белую рубаху», в Орловской губ. — «человек в свитке и подпоясан». Крестьянин из Новгородской губ. рассказывал, что услышал при пожаре крик и увидел мужчину среднего роста в синем балахоне, красном кушаке, который бегал и кричал: «Ой, погиб я теперь, не найти мне лучше этого дома». По описанию из Вологодской губ. Д. — «небольшой старик с длинными седыми волосами и бровями, с сердитым выражением лица, кривыми ногами, тело, кроме рук с длинными когтями и лица, покрыто шерстью белого цвета».

По поверьям, Д. можно увидеть как случайно, чаще всего ночью возле скотины и лошадей, так и преднамеренно. Для чего надлежало надеть на себя непременно в пасхальную ночь лошадиный хомут, покрыться бороной, зубьями на себя, и сидеть между лошадьми, которых он особенно любит, всю ночь. Говорили, что если Д. увидит этого человека, то заставит лошадей бить задними копытами по бороне так, что те могли до смерти забить любознательного. Также чтобы увидеть Д., в Чистый четверг или на Рождество советовали подняться со свечой на чердак, а на Пасху прямо из церкви пойти в хлев или на чердак со свечой, с которой отстояли все службы начиная со Страстной пятницы. Смотреть на Д., согласно народным представлениям, рекомендовалось поодиночке, иначе был риск его рассердить.

Местопребывание Д. связывалось с сакральным пространством дома и двора, где, по народным представлениям, существовала связь с потусторонним миром и душами умерших родственников. В доме это, прежде всего, печь и пространство вокруг нее — запечье, подпечье, шесток, голбец, труба; затем подполье, передний угол, порог, а также нежилые части избы — клеть, подклеть, чердак. Во дворе Д. мог жить в хлеву, яслях, сенном сарае и месте, куда высыпали мусор, а также в бане. Во Владимирской губ. для Д. специально вывешивали сосновую или еловую ветку с густо разросшейся хвоей, называвшейся «матка», «матошник», «матерник», «шапка», «куриная лапа». Иногда подчеркивалось, что место обитания Д. летом — в хлеву под яслями, а зимой — в подполье.

Считалось, что Д. имел семью — *жену* и детей, — в точности повторявшую состав человеческой семьи. По многочисленным рассказам, ее жизнь также напоминала человеческую. Жена — домаха (домовиха, иногда *кикимора)* жила в подполье. Она пряла и порой выполняла работу по дому, которую недоделала женщина. Сыновья Д. поступали на службу в новые дома, а дочери — домовинки — пряли под полом. Д. кормил свою семью хлебом, который «неумойки лапали» (т. е. люди, садившиеся за стол с грязными руками). Ему приписывали сожительство с женщинами, в том числе и с хозяйкой дома. В Тамбовской обл. верили в связь Д. с молодыми солдатками, дети которых умирали прежде, чем их успевали окрестить, а затем жили за печкой.

В народных представлениях Д. очеловечивали, считая, что они ходят в гости друг к другу, иногда ссорятся и даже дерутся, чаще всего из-за корма, который воруют у чужой скотины и носят своей. В зимние ночи Д. собираются в какой-нибудь нежилой избе на краю деревни и пляшут до утра, а из избы слышится топот, визг, вой, лаяние и мяуканье.

Все эти черты делали Д. близким и понятным простому крестьянину. Повсеместно существовало убеждение, что он обязательно должен быть в каждом доме: «Без домового не жить и не кормить»; «Без домового как без хозяина! Хозяином считался». В свою очередь крестьяне верили, что Д. привыкает к своей избе, так что его трудно выселить или выжить. Для этого использовали особые приемы. Если при переходе из старой избы во вновь отстроенную хозяин не сумел переманить Д., тот оставался жить на старом пепелище, среди трухи и развалин в холодной избе, несмотря на любовь к теплому жилью. Оставшийся из упрямства, по личным соображениям или оставленный по забывчивости хозяев Д. страдал, томился и скучал. Поэтому существовал обычай звать Д. при переезде, в противном случае семью в новом доме ожидали несчастья. Его переносили с частью старого хозяйства: хлебом, лаптями, помелом, дежей с тестом, горшком с углями, веником, куском навоза из хлева.

Также перевозили на помеле или лопате, которой сажали хлеба в печь. В старой усадьбе открывали ворота и с приговором: «Хозяин домовой, пойдем со мной в новый дом» — переносили вещи в новое жилище. Чтобы Д. «не избывал» во время отправления кого-либо из домашних в дорогу, нужно было закрыть заслонкой печь.

Д. считали опекуном скота и птицы. Если Д. любил скотину, она становилась гладкой, сытой, здоровой и плодовитой. По поверьям, он кормил и поил, подгребал корм в ясли, чистил скотину, расчесывал гриву лошади, заплетал ее в косички, привязывал красные ленточки. Предполагали, что отношение Д. зависело от того, нравилась ли ему масть скотины. Если скотина чахла, худела, а утром оказывалась мокрой, говорили, что пришлась «не по двору», «не по масти», «не в руку». Нелюбимую скотину Д. мучил, загонял под ясли, отбирал корм, а в кормушку клал навоз, в лошадиных гривах сбивал колтуны. Такую скотину продавали, считая, что Д. все равно ее изведет. Чтобы поменять масть скота, различными способами старались выяснить предпочтительную для Д. окраску. Для этого стремились увидеть Д. в Страстной четверг или на Пасху, также пытались определить масть скота по кошке или живущей во дворе ласке и пр. Рассказывали, что в одной губернии хозяин спрятался в яслях и заметил, как Д. соскочил с сушила, подошел к лошади и давай плевать ей в морду, а левой лапой у нее корм выгребать. Хозяин испугался, а тот заворчал про себя, но так что было слышно: «Купил бы кобылку пегоньку, задок беленький!» Его совет был исполнен. Теперь хозяин разглядел, что Д. в лохматой шапке и в желтой свитке обошел лошадь, осмотрел ее и сказал: «Вот это лошадь! Эту стоит кормить, а то купил какую-то клячу». И стал ее гладить, заплел из гривы косу и начал подгребать под самую морду овес. Приведя на двор нового коня или корову, их отдавали под покровительство Д., прося его беречь и любить скотину. С такой же просьбой обращались и весной перед первым выгоном скота на пастбище, а также осенью, загоняя скот на зиму в хлев.

Верили, что он обладал способностью предупреждать о несчастье. Для этого нужно было понять те знаки, которые якобы подавал покровитель дома. Если Д. давил спящего человека, то советовали произнести формулу: «К добру или к худу?» Затем следовало ожидать его реакции: если ответит, то это к добру, а если промолчит — к худу. Услышав плач Д. в самой избе, говорили, что быть в доме *покойнику*. Если у трубы на крыше стучала заслонка, то предвидели судебное разбирательство. Тот, кого Д. обмочил ночью, должен заболеть, а если он подергал за волосы, следовало остерегаться: жене рекомендовалось не ввязываться в спор с *мужем*. Предвещая смерть хозяина, Д. принимал его облик и появлялся в его шапке. Обычно он «являлся» мохнатым, но если появлялся голым, то пророчил бедность. Он пре-

дотвращал пожар в доме, вовремя разбудив хозяина, спасал теленка, вызвав на двор хозяйку. Если дела в семье складывались успешно, Д. смеялся, гладил мохнатой или теплой рукой, скакал, иногда подыгрывая на гребешке, предупреждал о *свадьбе* в семье и т. д.

Будучи мифологическим главой семьи, Д. следил за отношениями домочадцев, наказывая зачинщиков ссор, лжецов, нерях. Люди были убеждены, что с Д. «нужно жить в дружбе», иначе он мог нанести вред хозяйству, а также пугать, душить, давить, щипать спящих, сталкивать их с кровати, не давать спать по ночам, творить мелкие пакости, воруя, разбрасывая и портя вещи, передвигая мебель, поедая пищу. Считалось, что он любил те семьи, в которых жили в полном согласии, и тех хозяев, которые рачительно относились к своему добру, в порядке и чистоте содержали двор. Если в таком хозяйстве забывали, например, замесить коровам корм, задать лошадям сена, то Д. сам выполнял эту работу. Зато ленивым и нерадивым он охотно помогал запускать хозяйство.

В народе бытовали многочисленные рассказы о том, как Д. заботился о моральном духе семьи, мешал тайным грехам супругов. Например, он душил невестку, ведущую разгульную жизнь, избивал *мужика,* сквернословившего в хлеву. Если хозяйка оставляла *нож* на столе в нарушение запрета, Д. злился, шумел и мешал спать. Чтобы не рассердить его, соблюдали ряд предписаний: запрещалось ругаться, стоять на мусорной куче, ночью работать или кормить ребенка, ложиться спать без ужина.

С рассерженным Д. можно было помириться: для этого стоило положить ему под ясли нюхательного табаку, до которого он был большой охотник, или вообще сделать ему какой-нибудь подарок, вроде разноцветных лоскутьев, старинной коптилки с изображением Егория на коне или горбушки хлеба, отрезанной от непочатого *каравая.* На заговины под печкой или в углу хлева оставляли кусок мяса или чашку молока либо перед ужином выходили во двор и на коленях приглашали Д. на угощение, оставляя для него еду на столе. Так же поступали на Пасху и Рождество. Чтобы задобрить его, краюшку хлеба с солью клали в чистую белую тряпочку, во дворе становились на колени со словами: «Хозяин батюшка, частный дамавой, хозяюшка дамавая, матушка частная, вот я вам хлеб-соль принес!», — а узелок относили к воротам.

Иногда бывало так, что Д., благоволя хозяевам, все-таки доставлял им много неприятностей. В таких случаях, если он душил человека, можно было отогнать его молитвой или бранью. Если мучил скотину, в хлев вводили медведя или козла, вешали убитую сороку или зеркало. Если выщипывал курам перья на голове, в курятнике вешали старый лапоть, горшок с отбитым днищем, камень с дыркой — так называемый куриный бог.

Таким образом, Д. — один из основных персонажей народной мифологии, объектом воздействия которого являлось само жилище и его обитатели, а также весь примыкающий к дому крестьянский двор с хозяйственными постройками и скотом. Образ «Д.» сочетал в себе элементы культа предков и функции ангела-хранителя.

Литература:

1. *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990; 2. *Зеленин Д. К.* Этнография восточных славян. М., 1991; 3. *Иванов В. В., Топоров В. И.* Домовой // Мифологический словарь. М., 1998; 4. *Иванов П. В.* Народные рассказы о «домовых», леших, водяных и русалках. Харьков, 1893; 5. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1994; 6. *Померанцева Э. В.* Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972; 7. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995; 8. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Е. Мозоль

ДОМОСТРОЙ. Традиционно сложившаяся система внутрисемейных отношений и уклад домашней жизни, что определялось главным занятием русских — и в целом восточных славян — земледелием.

Важными составляющими семейного уклада были общее владение землей, общие доходы, коллективный труд. Возглавлял семью старший по возрасту мужчина — *большак,* хозяин (см. Большак). В руках хозяина сосредотачивалась неограниченная власть над членами семьи: он управлял своими взрослыми сыновьями, их трудом, руководил хозяйственной деятельностью, распоряжался расходами и распределял доходы семьи. Все деньги, заработанные семьей, находились в его ведении, никто не имел права требовать у него отчета в их расходовании. Доход распределялся хозяином на посевные работы, аренду земли, приобретение скотины и хозяйственного инвентаря, посуды, одежды и всего необходимого для домочадцев, а также предусматривались расходы на *свадьбы, похороны, крестины,* прием и угощение родственников и знакомых. Большак являлся представителем семейного коллектива на сельских общественных сходах, где защищал его интересы. Отец семейства самолично принимал решение о разделе имущества при выделе взрослых женатых сыновей.

Внутри дома распоряжалась *большуха* — хозяйка, как правило, *жена* большака (см. *Большуха).* Она распределяла продукты, работы по дому среди женской половины семьи, хранила семейные деньги, обучала младших невесток ведению домашнего хозяйства, воспитывала дочерей и готовила им приданое. В отсутствии хозяина исполняла его функций, в том числе посещала сельские сходы, но без права голоса, и взрослые сыновья подчинялись ей, как отцу.

В русской деревне XIX—XX вв. все виды крестьянских работ соответствовали времени года и были строго ориентированы на определенный пол и возраст. Сельскохозяйственными работами, требующими физической силы, занимались мужчины, домашние заботы, подчас требующие не меньшей силы и сноровки, возлагались на женскую половину. Мужской сферой деятельности обычно являлось внешнее пространство: поле, лес, чужие края, куда отправлялись на дополнительные заработки. Мальчики до 6—7 лет находились под присмотром матери, а позже их начинали приучать к мужскому труду (см. *Парнишка).* Они должны были уметь ездить верхом, управлять лошадью, а потому помогали на вспашке и бороновании, перевозке снопов и молотьбе. В возрасте 12—14 лет наравне со взрослыми мужчинами мальчики участвовали в пахоте и молотьбе, косили, приучались к строительному делу, починке инвентаря. Полноправными работниками в семье юноши становились к 17—18 годам, приобретая все навыки, какими должны обладать взрослые мужчины.

Основные мужские работы продолжались от ранней весны и до поздней осени, когда в последнюю очередь поле удобряли навозом. В короткий зимний день женщины обычно пряли, старые деды «ковыряли» лапти, а мужика-работника днем в избе не сыщешь, считалось, что мужицкая работа не в избе. В этот период мужчины, если не уходили на заработки, занимались починкой инвентаря, заготовкой дров и леса для строительства, ездили на мельницу и ярмарки, подвозили корм для скотины и, по мнению женской половины, «бездельничали»: посещали после работ питейные заведения — своеобразные мужские клубы, где обсуждали злободневные темы, виды на новый урожай, нередко разбирали дела, не требующие общего схода села, составляли прошения к высшему начальству, решали местные споры.

Все домашние работы исполняли исключительно женщины, от которых, как говорилось, должно «пахнуть дымом», и поэтому их основная деятельность протекала внутри дома и двора. Причем эта работа не прекращалась ни зимой ни летом, хотя и имела свои сезонные особенности. Считалось, что мужчинам зазорно исполнять женские работы, даже мальчиков-подростков осмеивали, если они помогали принести в дом воды. Тем не менее женщины, кроме домашних дел, участвовали и в полевых работах: они жали и вязали снопы во время страды, обрабатывали огород и снимали выращенный урожай, собирали и обрабатывали лен, который возделывался на отдельных участках, называемых «собиной». Положение женщины в крестьянской семье традиционно рассматривалось как зависимое от *мужа,* тем не менее оно было достаточно прочным. В немалой степени ее положение определялось личными свойствами и физической выносливостью, хотя в какой-то степени и

характером мужа. Иногда фактическое главенство в семье принадлежало жене. В том случае, если муж был не способен решать проблемы семьи, его опорой и советчицей становилась хозяйка до тех пор, пока не вырастали сыновья. В русских селениях встречались женщины, к которым прислушивались даже *мужики* на сходах, чаще это были вдовы, которые несли все земельные повинности наравне с мужчинами.

Достоинства женщины определялись ее трудолюбием, умением вести хозяйство, прясть и ткать, «обшить и обстирать мужа». Эти навыки начинали развивать у *девочек* с 5—6 лет. Они помогали *матери* носить воду, дрова, мыть посуду и полы, полоть в огороде, присматривать за младшими детьми и домашней птицей. С этого же возраста их обучали рукоделию. Когда девочка выпрядала на прялке, изготовленной для нее отцом, первую нитку, смотрели, какая получалась нить; если ровная, не рыхлая, то говорили, что девочка будет *«пряха»*, а это качество особенно ценилось во время выбора *невесты*. О неумелой *девушке* говорили: «У нашей пряхи ни полотна ни рубахи», — и ее неохотно брали в жены. Необходимыми навыками девочка, а затем и девушка овладевала под руководством матери, которая передавала ей свое мастерство. При выборе невесты советовали обращать внимание на ее мать. Повзрослевшую дочь освобождали от повседневных работ по дому, ее главным делом становилось приготовление приданого, в чем ей помогала мать, а после засватанья и подруги. Девушка в брачном возрасте ходила на все посиделки, ее старались одевать почище и понаряднее. Девушка умела приготовить и пищу для семьи, но этому ее специально не обучали, навыки в стряпанье, выпечке хлеба девушка приобретала после замужества, участь у свекрови.

Хозяйка определяла порядок и очередность участия в домашних работах для каждой из невесток. Распределение могло быть понедельное или ежедневное, нестарая свекровь также вставала в очередь на работу, исполняя роль *стряпухи*. *Молодуху* обычно в течение года после свадьбы освобождали от тяжелых работ и приготовления пищи, в дальнейшем она выполняла обязанности наравне с другими. Невестка должна была носить воду, дрова, приглядывать за печью, мыть посуду и полы, помогать в дойке коров и кормлении скотины. В обязанности младшей невестки входило и обстирывание стариков. Продолжительность «подсобного» периода зависела от ее сноровки и смекалки, а также от появления в семье следующей невестки. Все работы имели определенное название: неделя «скотнея», неделя «стряпчая» или «гульная» неделя. Последнее означало работу только на свою семью: невестка пряла и ткала на себя и своих детей, обстирывала их.

Стряпухой была, как правило, сама хозяйка, либо старшая невестка. У заботливой свекрови невестки в семье жили дружно, не завидуя друг другу. Но случались и раздо-

ры, особенно когда появлялись дети. Тогда споры и ругань невесток друг с другом и со свекровью могли привести к разделу имущества и разрушению материального благосостояния. Всегда считалось, что большие, неразделенные семьи благополучнее в материальном отношении, нежели малые, и поэтому всегда приветствовалось рождение мальчиков, на которых полагался душевой надел земли, а следовательно, и прибыток.

Наравне с повседневной работой женщины занимались сезонной: уборкой льна, его обработкой в летне-осенний период, прядением в зимний, тканьем и отбеливанием холста в весенний период. В летнее время нагрузка на женщин увеличивалась из-за огорода, где выращивались овощи для семьи и на продажу. Огород требовал немалых усилий: посадка, прополка, уборка урожая и дальнейшие заготовки на зиму также ложились на женские плечи.

Старики и дети выполняли подсобные работы во дворе и доме, обычно были помощниками женщин. В страдные дни в доме оставались старики и дети, все взрослое население отправлялось в поле для уборки зерновых. *Старика* определяли в постоянного сторожа дома. *Старуха* присматривала за детьми, качала люльку с младенцем, подкармливала цыплят и домашнюю птицу, приглядывала за печкой. Старик следил за лошадьми, иногда правил борону и плел лапти. Во время созревания ягод и сбора грибов младшие члены семьи ходили в лес под присмотром стариков. Участь неизлечимо больных и дряхлых стариков была незавидна, особенно летом. В такую пору их оставляли на печи с краюхой хлеба и кружкой воды до вечера. «Есть старик, так бы убил, а нет старика, так бы купил», — говорится в пословице.

В предпраздничные дни дел прибавлялось у всех. Необходимо было вымыть избу, приготовить пищу, закончить необходимую работу, так как в праздничные и воскресные дни она возбранялась. В будни каждый день мало чем отличался друг от друга, только в зимний и летний периоды подъем ото сна регулировался временем рассвета. Летом утро начиналось рано, не позднее пяти часов, в зимнее время позже. Раньше всех просыпалась хозяйка или стряпуха, растапливала печь, готовила завтрак, будила тех, кто должен был кормить скот, доить коров, затем вставал хозяин и остальные члены семьи, последними поднимали маленьких детей и немощных стариков, имевших с детьми один статус.

Принятию пищи всегда предшествовало умывание, не всегда тщательное, но необходимое, как омовение во время ритуалов. После умывания следовала обязательная молитва. Порядок распределения мест за столом всегда строго соблюдался, младшие не садились за стол прежде старших, за этим следил хозяин дома. Под святым углом сидел сам хозяин, рядом с ним старший из сыновей, затем мужчины по одну

сторону — на лавках, женщины по другую, на приставных скамейках. Иногда дети, если их было много, ели за отдельным столом около печи, за ними присматривала свекровь. Дежурная стряпуха подавала на стол и ела после всех. Разговоры и смех за столом строго пресекались отцом, наказывавшим провинившихся «ложкой по лбу». Ели сначала жидкое затем густое деревянными ложками из одной миски, а в последнюю очередь — мясо, разрезанное на куски, причем лучшие из них доставались работникам — мужчинам. Количество и качество пищи имели существенное различие в зимнее и летнее время, в праздники и будни, а также в пост и скоромные дни. После завтрака хозяйка-стряпуха готовила обед и выметала избу, мужики отправлялись на свои работы, а остальные *бабы* принимались за свои дела.

Питались обычно три-четыре раза в день, ориентируясь во времени по солнцу, каждая еда называлась «вытью». Если завтракали в 4—6 часов утра, когда солнце вставало на востоке, то следующий прием пищи был, когда солнце находилось на юго-востоке, то есть в 8—10 часов. Обед — «паужна» — состоялся в то время, когда солнце передвигалось на юго-запад, то есть от 12-ти до 3-х часов после полудня. Обедали не более получаса в будни, в праздничные дни гораздо дольше. После паужны обычно наступало время дневного отдыха, в основном для мужчин, которые любили вздремнуть на печи или на полатях. Ужинали, когда солнце заходило за горизонт, в 6—8 часов вечера, летом в страдное время ужин бывал еще позже, после окончания работы. Вообще дневная работа и в зимний, и в летний период продолжалась до наступления темноты, зимой ужинали при огне. За ужином разрешались шутки и разговоры, сообщались слухи о происшествиях и «загадывали» работу на следующий день. После ужина все вставали, молились на иконы и шли спать: в летнее время — в клеть, в сени, на сеновал и на полати, а старики в любое время — на печь, зимой детей укладывали там же, а бабы продолжали работу прерванную ужином, садясь за веретена. Девушки уходили на беседы, получив от своих матерей «уроки» — количество кудели, что нужно выпрясть, туда заглядывали парни, но не отрывали девиц от работы. Женатый мужчина мог пойти к соседям, поговорить с ними о новостях и хозяйственных делах. В зимнее время любимым занятием детей было слушать сказки, которыми их развлекали старики.

В праздничные и воскресные дни посещали церквь, работой, кроме приготовления пищи, не занимались. В праздничные дни припасали пищу получше и побольше количеством, ели «до икоты и пили до обморока». Вообще считалось хорошим тоном напоить своих гостей допьяна, отказываться было нельзя, потому что таких держали в «презрении».

Общий для русских традиционный уклад жизни варьировался в зависимости от региона и основных занятий жите-

лей. Так, например, в Поморье, где основное занятие рыболовство, сезонное распределение работ было иным, чем в земледельческих районах. У старообрядцев строже следили за нравственным и религиозным воспитанием детей, а соответственно строже соблюдали посты и праздники.

Литература:

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды ИОЛЕАиЭ (Императорское общество любителей естествознания, археологии и этнографии). Кн. V. Вып. I. М, 1877; 2. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 3. *Сафьянова А. В.* Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй половине XIX — начале XX в. (внутрисемейные отношения, домашний уклад, досуг) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989; 4. *Селиванов В. В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887.

Н. Прокопьева

ДРАКИ. Силовое противостояние вооруженных групп мужской молодежи, представлявших территориальные и социовозрастные объединения (см. *Состязания).* Являлись характерным атрибутом праздничных *гуляний* и вечеринок. Наибольшее развитие и детализацию культура Д. получила на территории Псковской, Новгородской, Тверской и Вологодской обл., *но* сами Д. известны значительно более широко. Восходя к палочным боям, известным с глубокой древности, Д. достигли наибольшего расцвета в период конца XIX — середины XX в., а наиболее многочисленными и ожесточенными были в 1930-е гг.

Занимая важное место в социализации *парня,* Д. была необходимым элементом гуляний в течение всего периода взросления: от наступления совершеннолетия до вступления в *брак.* Она одновременно служила проверкой на возрастную состоятельность и являлась одним из способов продемонстрировать силу, удаль, молодцеватость. Формируя комплекс волевых и моральных качеств, она также становилась важным средством освоения мужской молодежью традиционных форм силового и насильственного поведения. При этом участие в Д. было не только испытанием на способность проявить силу, осуществить насильственные действия, но и на умение контролировать себя, подчиняться запретам и ограничениям общества. Слишком буйные, для которых «закон не писан», не пройдя эту часть испытания, теряли привлекательность в глазах потенциальных *невест* и в итоге оказывались вне брачного крута. Для всего мужского сообщества Д. выполняла важную психологическую функцию: снимая излишнюю мужскую агрессивность, направляла ее в «культурное» русло.

Особое значение в формировании мужского поведения имел кодекс чести или набор правил, которых придержива-

лись дерущиеся. За его соблюдением следило парнишеское сообщество, формируя внутри группы эталон поведения, гарантом которого выступали взрослые наблюдатели и *девушки*. Делом чести считалось поддержать «своих»: защитить девушку от навязчивых *ухаживаний* чужака, вступиться за обиженного подростка, за оскорбленного или побитого товарища. Стремление отстоять поруганную честь и достоинство вызвало к жизни обычай мстить за поражение или нанесенный урон. План мести тщательно разрабатывался. Правила допускали нападение целой *ватагой* на одного или нескольких противников, заманивание их в засаду и преследование бегущих. Для осуществления мести заготавливалось специальное вооружение, чтобы поддержать боевой дух, создать настрой на драку, психологически подготовиться к ней. Но месть могла состояться только во время праздничных гуляний, в будние же дни парни из враждующих деревень свободно бывали друг у друга.

Основу кодекса чести составляли сплоченность и взаимовыручка. Непосредственными зачинщиками столкновений были парни, входившие в команду *атамана*, но в силу обычая участие в Д. принимали почти все пришедшие на гулянье парни из враждующих деревень, при этом посторонних в Д. не вовлекали. Тех, кто гулял вместе со всеми и участвовал в «задирании», но убегал, как только разгоралось сражение, товарищи считали предателями и трусами, мстили им за то, что «бросили своих». Если такой парень объявлялся вскоре после окончания Д., то хорошая трепка ожидала его по дороге в родную деревню, если же сразу поймать его не удавалось, после возвращения в его доме выбивали стекла или выставляли рамы. Чаще всего и девушки таких парней не уважали, отказывались гулять с ними. Единственным исключением из общего правила был гармонист, который мог не драться вовсе или вступить в бой по желанию.

Хотя участие в потасовках было исключительно делом молодежи, обычай поддержки «своих» распространялся и на другие возрастные категории. Женатые мужчины, не принимая участия в Д., могли вступиться, если «своих деревенских» начинали теснить или если на одного нападали несколько чужих. В безвыходной ситуации парень мог позвать знакомого мужика в качестве заступника. Бывали случаи, когда побежденные отправлялись в свою деревню за подмогой — мужиками и, вернувшись, выгоняли победителей с гулянья. Участие молодого мужика в Д. осуждалось старшим поколением, но если бы женатый не поддержал своих, парни упрекали бы потом: «Струсил, оставил нас». Помощь «своим» оказывали также подростки. Заведя Д. и уступив место сражения старшим, они могли швырять в противника камни, подтаскивать колья дерущимся и т. п.

При общих моральных установках четких ограничений на использование оружия или силовых приемов не было. В начале боя чаще использовалось импровизированное оружие.

подобранное тут же на деревенской улице. Как только раздавался призыв к Д., парни начинали подбирать камни, осколки кирпича, разбирать поленницы, выламывать из заборов штакетник, выдергивать колья, могли также прихватить лежащую без присмотра оглоблю, цеп, безмен и т. п. Но по мере дальнейшего развития Д. в ход постепенно вводилось принесенное с собой личное вооружение, среди которого особую роль играли деревянные или металлические трости — *трёстки* (см. *Трёстка).* В некоторых местах вместо них использовались специально заготовленные парнями «кии» — дубинки длиной около метра и толщиной «в руку», с круглой деревянной или железной «наболдашкой», на которую опирались при ходьбе. Об устрашающей силе этого оружия пелось в новгородской частушке:

Дорогой ты мой товарищ!
Как тебя не уберег,
От дубового киечка
Во сырую землю лег.

В Вологодской обл. в качестве оружия употреблялись так называемые курки, состоявшие из тележной оси со вставленным в нее гвоздем (длиной 60—70 *см)* с большой шляпкой. В качестве метательного оружия мог использоваться холщовый мешочек с песком, который раскручивали и бросали, целясь в лицо противника. В ближней схватке в ход шли самодельные кастеты («наладошники»), свинцовые биты размером с ладонь («свинчатки»), крепившиеся к ней на ремешке или закладывавшиеся в перчатку. Повсеместно как в уличных Д., так и в столкновениях на *посиделках* были известны простейшие «кистени»: ремни с тяжелыми литыми бляхами, а также весовые гири, фунтовые («фунтики»), редко трехфунтовые, привязанные к короткому ремешку, веревке или резинке:

По моей головке ловко
Гирька прокатилася.
Моя белая рубаха
Кровью вся залилася.

Вооружение использовалось и в качестве тактического приема. Парни прятали «трёстки» и кованые *ножи* в изгороди на обочине дороги, если в ходе Д. противник вынуждал их отступить, бежали за околицу, хватали оружие и разворачивались лицом к преследователям, те отступали, а победители оставляли деревню за собой. Чаще всего серьезное оружие употреблялось лишь для устрашения противника или демонстрации удали. В наибольшей степени это относилось к ножу (кинжалу) — популярному образу частушек «под драку», в которых он изображался как гарант чести и символ удачи драчуна.

В отличие от *кулачных боев* Д. зачастую были более жестокими, бывало, что случались нечаянные или даже предна-

меренные убийства, так как бились чем угодно и по чему угодно, нападали на противника со спины; часто продолжали избивать и лежачего, и того, кто уже был в *крови*. За тем, чтобы дело не зашло слишком далеко, должны были следить сами дерущиеся. Во-первых, во время хождения по деревне конкурирующие «партии» соизмеряли силы друг друга — со значительно более сильным соперником старались не связываться. Чтобы разведать обстановку, на гулянье засылали лазутчика, если противник значительно превосходил по численности, ватага в деревню не входила, а дожидалась на окраине более сильных союзников. Во-вторых, в ходе Д. компания, которая чувствовала себя слабее, в полном составе отступала, убегала за деревню, если побитыми оказывалось большинство парней в группе. После чего оставшиеся считались победителями.

Сдерживающим фактором, способным предотвратить убийство, было поведение девушек. Ударить девушку в Д. представлялось предосудительным, поэтому она могла защитить «своего»: брата, родственника, парня, с которым гуляла. Если парня опрокидывали на землю, она могла закрыть его своим телом, чем зачастую спасала от неминуемой смерти. Иногда девушкам удавалось развести дерущихся или в начале драки силой вывести из нее парня. Те из них, кто отказывался подчиниться или обращал накопившуюся агрессию против заступницы, как правило, приобретали дурную славу, что значительно сужало для них выбор невест, и кроме того, со временем они могли погибнуть в Д. Если девушкам в самом начале не удавалось увести дерущегося, в гущу сражения они никогда не лезли, чтобы не попасть под горячую руку. Чаще девушки стояли в стороне и спешили на помощь оставшимся лежать на месте боя.

В основе Д. лежало соперничество как индивидуальное: стремление показать себя, побахвалиться, повоображать, продемонстрировать свою силу, так и групповое, связанное с территориальной и брачной сферами (см. *Ребята)*. У каждой деревни или группы деревень был свой конкретный противник, с которым она «враждовала» на протяжении нескольких поколений. Такие деревни обычно находились на достаточно близком расстоянии одна от другой, но противопоставлялись по какому-либо признаку, например принадлежность к различным приходам или сельсоветам. Противники не только дрались на каждом гулянье, но и специально шли туда, чтобы подраться.

Чаще всего уличные Д. происходили по престольным или заветным праздникам. После начала гулянья в празднующую деревню начинали сходиться группы молодежи. Празднично одетые, вооруженные и подвыпившие компании парней, каждая со своим гармонистом, прежде чем войти в деревню, выстраивались за околицей на противоположных концах улицы. Парни становились в одну линию во всю ширину дороги с атаманом и гармонистом в центре и начинали дви-

гаться к центру деревни навстречу друг другу (см. *Ватага).* Прохождение по деревне с частушками «под драку» и плясками, с демонстрацией вооружения называлось «задиранием», «выламыванием», что выражало боевой настрой и создавало подходящую атмосферу для начала Д. (см. *Ломальщики).* Компании после нескольких прохождений мимо друг друга, во время которых мужики часто подзуживали парней и подталкивали к драке, начинали «подлезать» — задевать противника. Часто обе «партии» отказывались уступить дорогу, парни сходились и начинали толкаться, сшибаться плечами, а это считалось оскорбительным и провоцировало потасовку. Иногда первыми сталкивались парни, плясавшие впереди шествия. Стоило им задеть друг друга плечами, как раздавался крик: «Наших бьют!» — и начинался бой. Чтобы ускорить развитие событий, к противникам посылали «заводилу». Он провоцировал нападение, порой его самого ловили и начинали избивать, тогда на помощь спешили свои, вытаскивая по дороге колья, трости и т. п. В Вологодской обл. сигнал к Д. подавал гармонист, исполняя специальный наигрыш, сходный с призывным звуком трубы.

Д. происходила или в центре деревни, на перекрестке, площади — «пятачке», или на установленном традицией, специально отведенном для этого месте — пригорке, мосте и т. п. В ряде случаев столкновение начинали подростки или младшие парни, к обеду их сменяли старшие — «холостяжник». С этого момента начинался серьезный бой, который к вечеру принимал ожесточенный характер и требовал вмешательства женатых — «бородачей», которые выскакивали из домов и прогоняли пришлого противника. В Новгородской и Вологодской обл. участниками Д. были взрослые парни, а бой шел значительно короче. Побеждал тот, за кем оставалась деревня, и победа считалась тем почетнее, чем больше противников оставалось лежать на земле. Изгнав неприятеля, парни утверждали свою силу единоличным прохождением с песнями по деревенской улице из конца в конец, после этого победители могли по своему желанию остаться на продолжающемся гулянье или с достоинством покинуть деревню.

В зимнее время столкновения случались на беседах и посиделках, а оттуда уже переходили на улицу. Обычай драться на супрядках с пришлыми парнями, не поставившими выкупа или просто не понравившимися местным, привел к тому, что каждый парень считал необходимым, отправляясь туда, запастись оружием. На рубеже XIX—XX вв. в Грязовецком у. Вологодской губ. молодцы приходили на праздничные беседы, вечеринки или «поводы» (свозы) также вооруженными: один прятал в кармане свинцовую гирьку на бечевке, другой осколок кирпича, третий держал за голенищем железный стержень, четвертый запасся шилом и т. п.

Боевая удача была переменчива, верх одерживала то одна, то другая сторона, но явным залогом победы служило не столько умение драться и знание тактических приемов,

а также искусное владение оружием, сколько численное превосходство. Побеждали «места наибольшего скопления женихов» — благоприятные для продолжения рода. Поэтому следствием многочисленных побед и доставшейся победителю «славы» было повышение брачной привлекательности деревни в глазах потенциальных невест. Выйти туда замуж становилось престижным.

Литература:

1. *Морозов И. А.* Драки // Духовная культура северного Белозерья. М., 1997; 2. *Щепанская Т. Б.* Драки и браки (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996—1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 130; ф. 10, оп. 1, д. 88, 95, 99.

В. Холодная

ДРУЖКА (БРАТ ПОЧЕСТНЫЙ, БОЛЬШОЙ БРАТ, БРАТЕННИК, ВЕРШНИК, ДРУЖКО, КЛЕТНИК, ПОДЖЕНИШНИК, ПОДКНЯЖНИК, ПРОВОЖАТЫЙ, СТОРОЖ, ШАФЕР). Один из *свадебных чинов*.

Д. был представителем жениха и его семьи и считался одним из главных действующих лиц свадебного ритуала. Отсутствие его на *свадьбе* могло, по поверью, откликнуться несчастьем в семейной жизни новобрачных. Д. приглашался обычно семьей жениха и мог быть их родственником или соседом, старым Или молодым, холостым или женатым. При выборе кандидатуры старались прежде всего привлечь человека, который хорошо знал весь свадебный ритуал, отличался красноречием, остроумием, находчивостью, расторопностью, бойкостью, умел повеселить публику, владел заговорным искусством или колдовскими знаниями. Д. должен уметь, как говорили в народе, «играть и плясать, и сшить из малой торбочки большой мешок». В деревнях и небольших городах северных губерний Европейской России были даже профессиональные Д., которые постоянно приглашались на эту роль и получали вознаграждение за свои труды.

Д. имел на свадьбе множество обязанностей. Прежде всего, он являлся посредником между семьями жениха и *невесты*, отстаивая в переговорах интересы жениха и его семьи. В свадебных песнях его называли: «Удалой друженька, верный служенька».

Зачастую служба Д. начиналась уже со *сватовства*, когда будущего Д. просили быть сватом в надежде, что его красноречие и колдовские знания помогут склонить родителей девушки на *брак*. Д. также принимал участие в переговорах о приданом невесты и расходах на свадьбу, которые брала на себя семья невесты, участвовал в смотринах, заставляя жениха внимательно рассмотреть невесту, чтобы потом «не каяться», присутствовал при *сговоре*, предлагая родителям

невесты и жениха «ударить по рукам» в знак окончательного решения о свадьбе.

Д. способствовал брачному соединению жениха и невесты. Во время «сводов» — обряда, заканчивавшего первый предсвадебный этап (см. *Сватовство),* он связывал полотенцем руки жениха и невесты в знак их единения «на веки вечные, на годы долгие». Роль «соединяющего» Д. исполнял в течение всего свадебного обряда. Он выкупал невесту для жениха, сопровождал жениха и невесту в церковь, подводил к алтарю, держал над женихом во время *венчания* брачный венец, на *свадебном пиру* заставлял жениха и невесту целоваться, отправлял жениха и невесту в помещение, где молодые проводили первую *брачную ночь,* помогал свашке невесты стелить постель, укладывал на нее новобрачных, давал им советы, проведывал во время брачной ночи, утром будил молодых. Будучи доверенным лицом жениха — подженишником, подкняжником, он во многих случаях исполнял его роль: передавал невесте дары от жениха, вместо жениха вел разговоры с девушками, сопровождал невесту и девушек в ритуальную баню (см. *Баня невесты),* раздевал там невесту и парил ее веником, принимал от девушек для передачи жениху невестину «красоту», свадебный *каравай* и т. п. В некоторых деревнях еще в начале XIX в. существовал обычай, по которому Д. в случае необходимости замещал жениха во время первой брачной ночи, проводя дефлорацию невесты.

Д. был также главным распорядителем свадьбы. Он собирал *свадебный поезд,* распоряжался его движением, откупался от людей, преграждающих поезду дорогу, бросал конфеты и орехи детям, приветствовавшим свадебный поезд, обходил родственников, приглашая их на свадьбу, руководил свадебным пиром: приглашал к столу, рассаживал гостей, разносил блюда, угощал вином, резал и раздавал свадебный каравай, просил гостей одаривать, а девушек — величать молодых.

Все многочисленные обязанности Д. выполнял весело, шутя и балагуря, превращая каждое свое действие в своеобразный веселый спектакль. Вот, например, какими словами приглашал Д. из Псковской губ. гостей на свадьбу: «Во всем дому, во всем пиру, в сей цесной столовой, пировой беседе, в белокаменной палате, во новой горнице, во светлой светлице — есть ли наш батюшка крестовой? Наш-то приехал князь молодой. Крестный то батюшка мог стоять под крестом, просит теперецко стоять под венцом. Приехали звать, свадбу играть, хлеба, соли покухати, бела лебедя порухати, добрых рецей послухати. Просим со всим двором, оприц хором...» (6, с. 83). Далее шло подробное описание того хорошего пирования, которое ждало гостей. Известный этнограф XIX в. Е. В. Барсов так описывал действия Д. из Олонецкой губ., предлагающего «вскрыть молодую» на свадебном пиру: «Дружка становится на скамейку и требует к столу отца и мать жениховых; он колотит в грядку (брус под потолком избы. — *И. Ш.)* и приговаривает: „Час-пере-

час, призамолкните на час, красны девицы и молоды молодицы, пирожны мастерицы, душечны погубницы! Есть ли в сем доме живущем батюшка родной и матушка родная (называет по изоотчеству)". Отец и мать придут, глаза перекрестят, на все стороны покланяются; дружка продолжает: „Батюшко родной и матушка родная, умели вы сына повыростить и поженить, взять новобрачную княгиню; благословите с княгини покрывало снять, в добрые люди князя показать". Бог благословит, скажут. Князь и княгиня на ноги станут, съимут покрывало и в руки — приставницам. Дружка опять станет на скамейку, колотит в грядку и говорит: „Час-перечас, призамолкните на час, красные девицы и молоды молодицы, пирожны мастерицы, душечны погубницы! Есть ли в сем доме живущем избраной безуказной староста, и если нет, так поищите, если спит, так побудите"; является староста и говорит: „Не вижу к столу пройти"; дружка подает водки — одну рюмку, другую, третью и потом спрашивает: „Ну теперь видишь ли?" Вижу, отвечает, приходит к столу. <...> Извольте же княгиню похвалить. Робята, убирайтесь с печки, горшки туда кинем. Ребята бегут, горшки кидают, все закричат: хороша молода, хороша молода. Дружка колотит [по грядке]» (1, с. 493).

Д. во время свадебных обрядов осуществлял оберегающую функцию. Он мог, по народным представлениям, противостоять колдовству и злым силам, стремящимся испортить жениха, невесту и всех свадебников. Д. обычно знал множество молитв, заговоров, магических действий, трав, защищающих, как считалось, от колдовских чар, *порчи* и дурного глаза. Ему полагалось по ходу свадьбы постоянно заботиться о невесте, которая была особенно беззащитна перед нечистой силой. Например, Д. защищал невесту всякий раз, как она выходила за пределы дома: выполнять ли банный обряд (см. *Баня невесты),* прощаться ли с деревней или приглашать родственников на свадьбу. Он обычно возглавлял процессию девушек, размахивая кнутом, шепча молитвы и заговоры. Собирая жениха и невесту к венцу, он обязан был позаботиться об их магической защите: втыкал в их одежду иголки со сломанным ушком, насыпал в обувь мак, льняное семя и клал серебряную монетку, обвязывал их куском рыболовной сети.

Особую заботу Д. проявлял в день венчания, когда, по поверью, вся нечистая сила могла ополчиться на свадебный поезд. Д. обходил его три раза с горящей свечой или иконой, похлопывал бичом, позванивал колокольчиком, приговаривал: «Стану аз, раб Божий (имярек), благословясь, пойду, перекрестясь, ставить железные тыны от морския глубины, от небесной высоты, от востока до запада, от севера до полудни. Въеду аз, раб Божий (имярек), в железный тын со всем моим поездом; затворю аз, раб Божий (имярек), за тридевять щитов, за тридевять дверей и замкну аз, раб Божий (имярек), за тридевять замков; выну из тридевять замков тридевять

ключей, кину я те ключи в чистое море Окиан. И выйдет из того моря щука златоперая, чешуя медная, и та щука проглотит тридевять моих ключей и сойдет в море, в глубину морскую. И как никому тыя щуки не поймать и тридевять ключей не сыскать, и замков ни отпирывать, — и меня, раба Божия (имярек), и князя молодого не испорчивать и весь мой княжеский поезд; всегда и ныне и присно и во веки веков, аминь (7, с. 140). Д. должен был внимательно следить за дорогой, убирая с пути всякие подозрительные предметы, кричать на всех перекрестках и поворотах: «Христос воскресе!» — чтобы отпугнуть нечистую силу. Он должен заранее позаботиться о том, чтобы *колдун,* встретившийся по дороге в церковь, не остановил свадебный поезд и не превратил свадебников в волков. Для этого надо было, например, перед отъездом в церковь три иглы воткнуть в восковые шарики и трижды сказать: «Отпускаю аз, раб Божий (имярек), свадьбу на два часа. Господи, помилуй!» (7, с. 141). Во время свадебного пира Д. должен не допустить появления не званного на свадьбу колдуна. Он вешал с этой целью на дверную колоду связку чеснока, ветви можжевельника или втыкал *нож.* Если все же колдун появлялся, то Д. обязан был вступить с ним в состязание и победить его.

Д., в отличие от других свадебных чинов, всегда отмечался специальным знаком. В качестве его атрибута обычно выступало полотенце, которое повязывалось через правое плечо, изредка через оба плеча крест-накрест. Кроме того, использовались *ленты* (или лоскутки). Ленту повязывали бантом на руку, из разноцветных лоскутков делали звезду или букет цветов, прикрепляя их на грудь или шапку. Атрибутом Д. могли быть также палка *(посох,* шест), *плеть,* кнут и колокольчик.

Литература

1. *Барсов Е. В.* Свадебный обряд в Заонежье // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т.2; 2. *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // Пермский краеведческий сборник. Кружок по изучению Северного края при Пермском университете. Пермь, 1927. Вып. 3; 3. *Гура А. В.* Дружка // Славянские древности. М., 1999. Т. 2; 4. *Гура А. В.* О роли дружки в северно-русском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии (к 100 летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979; 5. *Зеленин* Д. *К.* Свадебные приговоры Вятской губернии. Вятка, 1904.; 6. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1; 7. *Майков Л.* Великорусские заклинания // Чародейство, волшебство, знахарство, заклинания, заговоры. М., 1997.

И. Шангина

Ж

ЖЕНА. Замужняя женщина.

В русском традиционном обществе замужество считалось главным предназначением каждой появившейся на свет *девочки*. Вступление в *брак* рассматривалось как своего рода неизбежность: «Как ни заплетай косу, девка, не миновать, что расплетать» (то есть сменить девичью прическу на женскую), обязанность: «Не найдешь паренька — выйдешь за пенька» — и как моральный долг перед Богом, обществом и семьей. По русским представлениям, женщина без мужа не обладала самостоятельной ценностью. Значимость и достоинство в глазах людей она приобретала только будучи замужем: «Птица крыльями сильна — жена мужем красна». В народе считали, что неудачное замужество лучше, чем безбрачие: «Не та счастлива, которая у отца, а та счастлива, которая у мужа».

Потребность в замужестве обуславливалась экономическими и правовыми нормами жизни людей, а также их религиозными представлениями. По законам Российской Империи женщина не имела права на земельный надел — главный источник существования большей части населения страны. Он выделялся только на «мужскую душу», то есть землю мог получить во владение только женатый мужчина, способный платить налоги, или, как говорили, «нести тягло». Кроме того, женщина не могла самостоятельно вести крестьянское хозяйство даже в случае владения землей, так как оно могло нормально развиваться и приносить доход лишь при наличии в нем и мужских и женских рук. Необходимость замужества для женщины вытекала также из представлений православной церкви о невозможности интимных отношений между мужчиной и женщиной вне брака. Церковь учила: «Отношения полов святы и чисты только в таинстве брака. <...> Те, кто волею Божией принимают решение никогда не вступать в брак, должны воздерживаться от всяких интимных отношений, потому что это было бы изменой Богу» (11, с. 313—314).

На протяжении многих веков у русских выработался идеализированный образ «доброй» Ж. Он начал складывать-

ся, как свидетельствуют письменные источники, еще в XII—XIII вв. в лоне православной церкви. Вместе с православием, распространявшим постепенно свое господство, образ такой Ж. проникал в народную среду и с течением времени превратился в «народно-религиозный» идеал. С точки зрения русского народа, это женщина, ведущая целомудренную жизнь: верная мужу, рожающая столько детей, «сколько Бог послал», умеряющая свои страсти, трудолюбивая, терпеливая, жертвенная, несуетная, принимающая жизнь такой, какова она есть.

Одной из главных добродетелей Ж. считалась верность мужу. В это слово вкладывался раньше более глубокий смысл, чем сейчас. Верная Ж. — это женщина, которая, как говорили, «делает мужу своему жизнь благую» и живет так, чтобы мужу не надо было «печалиться о доме своем». Она хорошая хозяйка: у нее всегда приготовлен обед, вымыта изба, веселы дети; хорошая работница: на поле все вовремя сжато, скот накормлен и подоен, напрядено и наткано на много лет вперед; заботлива по отношению к мужу, детям, постаревшим свекрови и свекру; расположена к людям: доброжелательная, гостеприимная, веселая; сердобольна: поможет в беде, даст кусок хлеба *нищему* или арестанту, пожалеет несчастного. Верная Ж. «не оставит мужа из корысти», будет рядом с ним в «горе и радости», будет молиться за него, если он ушел на «ратный подвиг», попал на каторгу или просто уехал на заработки. Во всех обстоятельствах жизни будет считать, что ее муж во всем прав. Естественно, что статусу верной Ж. противоположно прелюбодеяние. Измена рассматривалась как тяжкий грех, который можно было искупить лишь долгими молитвами и покаянием. *Священники* накладывали на таких Ж. епитимью: длительный пост и ежедневные долгие молитвы. Муж обязан был наказать Ж., в противном случае он сам должен был понести наказание за ее грех.

Большим достоинством Ж. считали ее покорность мужу, умение и желание выполнять все его требования. Это качество ценили с давних пор. В «Домострое» (книге XVI в.), раскрывающем нравственные начала русской жизни, говорится: «Жены мужей своих спрашивают о всяком благочинии, как душу спасти, и Богу и мужу угодить, и дом свой хорошо строить, и во всем мужу покоряться, а что он накажет, то с любовью и со страхом внимать и творить» (2, с. 52). Необходимость подчиняться мужу объяснялась установлением Бога, который первым создал мужчину (Адама) и только после него женщину (Еву). Кроме того, Бог определил, что женщина должна быть покорной мужчине в наказание за грехопадение первых людей, виновницей которого была первая женщина. Своеволие Ж. не одобрялось общественным мнением, так как оно нарушало порядок, установленный Богом, и могло принести вред не только семье «самоволки», но и всей общине: «Дай бабе волю —

заведет в неволю». Женщине, по распространенному мнению, не требовалось действовать самостоятельно также и потому, что она не обладала разумом — качеством, присущим только мужчине: «У бабы волос долог, да ум короток»; «Бабий ум — бабье коромысло: и криво, и зарубисто, и на оба конца».

Если Ж. своевольна и «непокорлива», то, по русским представлениям, муж имеет полное право ее «поучить»: «Люби жену, как душу, тряси ее, как грушу». Бить ее можно было столько, сколько хочется: «Бей жену к обеду, а к ужину опять», так как «жена не горшок, не расшибешь». Считалось, что каждое битье идет Ж. на пользу: «Чем больше жену бьешь, тем щи вкуснее»; «Жену не бить — и милу не быть».

Покорность мужу воспринималась русскими женщинами как нечто естественное, существующее в пределах нормы. В старинной песне женщина обещает своему «ладе» быть «верною женою, вековечною слугою». Право мужа на побои рассматривалось как его законное право. Известный этнограф А. Ефименко привела правдивую историю о том, как женщина пришла жаловаться в волостной суд на деверя, который ее побил. Она, требуя наказать деверя, возмущенно объяснила судье, что полное право бить ее имеет только муж, но никак уж не деверь. Соседи и родственники редко вставали на защиту Ж., которую «учит» муж, действуя по принципу: «сами скорее всего уймутся». Правда, общественное мнение не одобряло мужа, который бил Ж. напрасно, нанесение ей увечий считалось преступлением, за которое виновный подлежал законному наказанию через суд.

Главной обязанностью Ж. по отношению к Богу, мужу и всему «роду-племени» было рождение детей. С глубокой древности считалось, что Ж. «для единой потреби мужу сотворена бысть — детородства ради» (9, с. 94). Идеальной Ж. всегда считалась многодетная женщина в окружении своих чад. «Жена, что лебедь-птица, вывела детей вереницу», — одобрительно говорится в русской пословице. Бесплодие Ж. рассматривалось как большое несчастье. «Бог не дал своих родити за мои грехи», — говорили обычно бездетные люди. Прерывание *беременности* и вообще уклонение от родов считалось большим грехом (см. *Чадородие).* Многодетность, освященная православной церковью, была вызвана естественной любовью к детям, а также хозяйственными потребностями, заботой о старости. В XIX — начале XX в., как и в более раннее время, семья могла рассчитывать на зажиточную жизнь только при наличии взрослых детей, особенно сыновей. Дети для стариков были своеобразным полисом, который должен был обеспечить их в старости. По русскому законодательству *старик,* при отсутствии права на земельный надел и не имея детей, оставался вместе с Ж. без всяких средств к существованию. Русская пословица говорит: «Корми сына до поры: придет пора — сын тебя прокормит».

Ориентация общества на *чадородие* выработала и определенное отношение к сексуальной жизни мужа и Ж. Интимные отношения — «сласти телесные» — считались возможными и желательными только ради продолжения рода. Все, что происходило между мужем и Ж. «не чадородия, но слабости ради», считалось грехом. Общественное мнение не одобряло, например, женитьбу мужчины после шестидесяти лет и замужество женщины после пятидесяти, потому что они уже не могли родить детей, но могли еще заниматься грешным «любоплотством». В деревнях было довольно широко распространено мнение, что Бог дал людям возможность плодиться, размножаться, а черт — получать от *соития* удовольствие. При этом женщина получила от черта большую сексуальную силу, чем мужчина, и, пользуясь этим, постоянно провоцирует мужа на грех.

«Добрая жена», как считали русские, должна была бороться «с подарком» нечистой силы, не подвергаться страстям, ибо страсти греховны и мешают организовать жизнь на правильных основах, то есть как это угодно Богу. Ей полагалось не только сдерживать свои любовные желания, но и регулировать интимную жизнь, отвращая мужа от нее в неположенные дни: в двунадесятые праздники, в четыре главных поста, а также в среду, пятницу и воскресенье, в дни наиболее почитаемых праздников, в дни поминовения всех усопших, в первый день пахоты, сева, снования основы и т. п.

В то же время идея греховности чувственных удовольствий, привнесенная в быт православной церковью, соседствовала с чисто языческими представлениями о необходимости «люб телесных» и вне установки на рождение детей. В «Послании Даниила Заточника», произведении XII в., женщина говорит о своей любви к мужчине так: «Аз на тебя не могу зрети! Егда глаголеши ко мне — взираю и обумираю, и воздрожат ми вся уды тела моего, и вот-вот поничю на землю» (10, с. 95). В XIX в. представления русских о желательности плотской любви нашли свое отражение в заветных, «потаенных» сказках, в эротических песнях, частушках, рассказах, анекдотах, заговорах. В этих произведениях чувственные желания людей раскрывались с большой непосредственностью:

Настасья Петровна у Миши спросила:
— О чем, Миша, плачешь, плачешь?
Чего, Миша, хочешь, хочешь, хочешь?
— Хочу я, хочу,
На тебя, Настинька, хочу! —
Настя Мишу утешала,
На себя его вспущала:
— Подь, Мишенька!
Подь, душенька!
Подь, подь!

Во всяком случае, любовные утехи плохо совмещались с тяжелой работой. Одна деревенская женщина рассказывала:

«Хорошо-то в замужестве знаешь кто жил? Кто на работу был ленив. Мужик домой придет — она его встретит и приветит, ну, целый день ничего не деламши — скучно. А тут нажнешься да наработаешься, домой придешь — спать повалишься. Какое тебе целованье? Ну, а мужик, знаешь, на бабу зуб точит» (6, с. 25)

Идеал «доброй жены», которому следовали в своей жизни крестьянские женщины, был идеалом и для представителей других слоев русского общества. Это нашло свое отражение в произведениях русской классической литературы. Наибольшей приближенности к образу «доброй жены» удалось достигнуть А. С. Пушкину в «Евгении Онегине» Поэт характеризовал Татьяну Ларину так:

Она была не тороплива,
Не холодна, не говорлива,
Без взора наглого для всех,
Без притязаний на успех,
Без этих маленьких ужимок,
Без подражательных затей.
Все тихо, просто было в ней.

Литература:

1. Даль *В. И,* Пословицы русского народа. М., 1994; 2. Домострой. СПб., 1992; 3. *Ефименко А.* Исследования народной жизни. Обычное право. Вып. 1. М., 1884.; 4. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие; XI—XIX вв. 1999; 5. *Миронов Б. Н.* Социальная история России. СПб., 1999. Т. 1; 6. *Миненок Е.* Народные песни эротического содержания // Русский эротический фольклор. М., 1995; 7. *Пушкарева Н. Л.* Русская женщина в семье и обществе X—XX вв.: этапы истории // Этнографическое обозрение. 1994. № 5; 8. *Пушкарева Н. Л.* Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // Там же. 1995. № 3; 9. *Пушкарева Н. Л.* Мать и дитя в Древней Руси // Там же. 1996. № 6; 10. *Пушкарева Н. Л.* Интимная жизнь русских женщин в X—XV вв. // Там же. 1998. № 1; **И.** *Хопко Ф.* Основы православия. Вильнюс, 1991.

И. Шангина

ЖЕНИХ. Просватанный *парень.*

Парня начинали называть Ж. сразу же после *сговора-* Это наименование сохранялось за ним до *брачной ночи,* после которой его обычно обозначали словом «молодой».

Ж. был центральной фигурой *свадьбы* и олицетворял собой ее активную сторону, от которой исходила инициатива *брака.* Он рассматривался как своего рода «завоеватель» *невесты.* Это нашло отражение в использовании военной или охотничьей терминологии применительно к партии Ж., а также в некоторых ритуальных действиях Ж. и сопровождавших его лиц. Окружение Ж. называли «дружиною», «литвою», «охотниками», «верными служками», а их действия по отношению к невесте и ее подругам рассматривались

как захват, полон. Это проявлялось уже во время обряда *сватовства,* когда сваты рекомендовали себя родителям невесты как охотников, преследующих куницу, спрятавшуюся якобы в этом доме. Приезд Ж. за невестою для отправления в церковь на *венчание* почти повсеместно рассматривался как своего рода военный поход для захвата *девушки.* Подруги невесты, жители ее села в этом случае выступали как «защитники»: старались не пропустить поезд Ж. в деревню, перегораживая улицу веревками, закрывали двери дома невесты, стараясь спрятать ее от «злодиев-супостатов». В старинном причитании невесты говорится, о том, что у нее имеется от них надежная охрана: «И у дверей были приставлены придвернички / И у ворот да были крепки караулыцички» (5, с. 471). Демонстрация мужской воли Ж. проявлялась также в обычае, распространенном в селах Среднего Поволжья: здесь было принято «отнимать косу» у невесты во время обряда *«расплетания косы»,* ломать репей — символ девичьей красоты, насильно усаживать в сани, отправляясь в церковь для венчания. В некоторых деревнях невеста, уезжая под венец, предлагала Ж. взять вожжи ее коня, демонстрируя тем самым свою покорность «завоевателю». Повсеместно существовал обычай, когда невеста в брачной комнате, стоя на коленях, снимала с Ж. сапог в знак признания своей «неволи».

Вместе с тем непосредственное участие Ж. в свадебном обряде было довольно пассивным. По ходу свадебного действия Ж. выполнял лишь то, что предписывалось обрядом, а все действия, требовавшие активности с его стороны, совершались через сватов, *дружку* или других поезжан, которые выступали (в первую очередь дружка) как своего рода заместители Ж. Будущий Ж., например, редко участвовал в сватовстве девушки, доверяя это родителям или сватам. Если он все-таки шел вместе со сватами, то дожидался итогов переговоров на улице или в сенях, появляясь в доме только в случае положительного исхода дела. Ж. не принимал непосредственного участия в ритуале осмотра родственниками невесты своего дома и хозяйства, за него эту функцию выполняли родители (см. *Сватовство).* Ж. был достаточно пассивен и в день венчания (см. *Венчальное утро, Свадебный поезд).* От его имени обычно действовал дружка. Он выводил Ж. из дома для поездки за невестой, давал выкуп людям, загораживавшим дорогу *свадебному поезду,* просил девушек пропустить поезжан в дом, угощал их от имени жениха орехами, конфетами, торговался вместо него во время обряда выкупа невесты и т. д. В Олонецкой губ., например, был распространен обычай, по которому Ж., приехав со свадебным поездом, не имел права первым войти в дом невесты. Он посылал туда дружку, и тот после длинных переговоров и обильного угощения, получал разрешение привести Ж., ожидавшего в чужом доме. По обычаю, распространенному в той же губернии, Ж. не должен был

сам после венчания просить у своих родителей разрешения привести в дом молодую жену. Он отправлял с этой целью дружку, который, обгоняя свадебный поезд, подъезжал к родительскому крыльцу и спрашивал: «Князь молодой низко кланяется, можно ли князю с княгиней новобрачной в дом въехать?» После согласия он отправлялся навстречу новобрачным и, останавливая их сани, говорил: «Князь молодой! Родители с усердием желают принять в дом княгиню новобрачную» (5, с. 492—493). На *свадебном пиру* Ж. молча сидел рядом с невестой, в то время как его величали, хвалили, корили, а затем отводили вместе с невестой на брачную постель. Во многих деревнях Русского Севера Ж. не полагалось проявлять инициативы даже на брачном ложе. Ее должна была выразить невеста, а Ж. мог сообщить о своем желании в иносказательной форме. Если ему хотелось, например, обнять невесту, то он обычно говорил ей: «низко спать», и она обнимала его, если поцеловать — «пить хочу».

Свидетельством пассивной роли Ж. являлось также его постоянное молчание в ходе всех ритуалов свадьбы. Он ничего не говорит во время сватовства, смотрин, молчит при передаче даров, во время угощений на девичнике, не разговаривает с невестой перед отъездом под венец, на свадебном пиру. Все разговоры ведут за него родители, дружка, тысяцкий, сваха.

Участие в обрядовых действиях Ж. было более скромным по сравнению с многообразной ритуальной деятельностью невесты. Это определялось прежде всего тем, что Ж. не приходилось покидать родной дом, уходить на чужую сторону, в чужую семью. Единственное, что он терял, вступая в брак, так это свое «молодечество», то есть утрачивал свое место в молодежной группе. Переход из возрастной категории неженатых молодых людей в группу женатых мужчин отмечался *гуляньем* Ж. «со дружиною» по деревне. Прощание Ж. с «молодечеством» проходило очень шумно. Ж. и парни, с которыми он «проводил свои молодые годы», устраивали пирушки, гуляли по деревне и ее окрестностям, пели под гармонь разбойничьи и удалые песни:

Хороша наша деревня,
Только улица грязна.
Хо-хо! О-хо-хо!
Только улица грязна!
Хороши наши ребята,
Только славушка худа.
Хо-хо! О-хо-хо!
Только славушка худа!
Величают нас ворами,
Все разбойничками.
Хо-хо! О-хо-хо!
Все разбойничками.
Мы не воры, мы не плуты,
Не разбойнички!
Хо-хо! О-хо-хо!

В некоторых западных губерниях переход парня в группу женатых мужчин осуществлялся через обряд расчесывания волос Ж., который проводился в *венчальное утро*. В Псковской губ. дружка сажал Ж. на перевернутую квашню и, вложив гребень в волосы Ж., предлагал родителям и всем присутствовавшим расчесать ему волосы. Девушки при этом пели:

Родимый батюшко, очеши головушку гладко-гладенько,
У меня у молодца ручки не вздымаются, сердце
ужаснулося.

После выполнения обряда Ж. сажали за стол в красный угол, осыпали его зерном и хмелем, чтобы был богат и счастлив в семейной жизни.

Главной же заботой Ж. во время свадебного периода было регулярное посещение невесты и поднесение подарков ей и ее подругам. В старинной свадебной песне о таком заботливом Ж. говорится с большой похвалой:

Он все хожучи да к Марье своей,
Гостинцы ей ношучи.
Первый гостинец — изюмец,
Другой гостинец — пряничек,
А третий гостинец — уж только бел сахар,
А четвертый подарок — сам на двор.

Литература:

1. *Гура А. В.* Жених // Славянские древности. М., 1999. Т. 2; 2. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М, 2001; 3. *Лаврентьева Л. С.* Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. 1990. Вып. 2; 4. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 5. Причитание Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 2; 6. *Смеричанский В. Д.* Этнографический очерк из быта крестьян Псковского уезда // Псковский статистический сборник 1871 года. Псков, 1871.

И. Шангина

ЖЕНСКИЕ СВЯТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ. Богородица и святые, считавшиеся покровителями и заступниками женщин в семейной и хозяйственной сферах. Народное почитание их совместило в себе христианскую и языческую традицию, восходящую к древнерусскому культу женского плодоносящего начала (см. *Святые покровители).*

Богородица, пользовавшаяся на Руси особым почитанием и выполнявшая функции всеобщей заступницы и помощницы, защитницы от бед и напастей, издревле рассматривалась как покровительница женщин, семьи и сферы родовоспроизводства. Это следовало из преобладания в ее православном образе материнского начала, благодаря которому Богородица воспринималась не только как Матерь Божия, но и как

Мать («Матушка») каждого человека и рода человеческого в целом. В церковной и народной традиции рождение ребенка сопоставлялось с родами Богородицы. Считалось, что она незримо присутствует при каждом таком событии. Богородица признавалась покровительницей детей как на «этом» так и на «том» свете, и в этом качестве выступала главной взыскующей силой по отношению к женщинам, совершившим наиболее страшные с традиционной точки зрения грехи: аборт, изгнание плода или предотвращение деторождения магическими способами.

Образ Богородицы — главной распорядительницы плодородной силы — в народной традиции соединился с древними представлениями о Матери сырой земле, совмещающей в себе начало и конец земного бытия. В земледельческой обрядности она часто приравнивалась, а иногда отождествлялась с плодоносящей землей-кормилицей (ср. бытовавший во Владимирской губ. запрет разбивать палкой сухие комья земли на пашне потому, что тот, кто так делает, бьет «саму мать Пресвяту Богородицу»). Связь земли и Богородицы закрепилась в народном сознании и благодаря сосредоточению дней ее почитания, многие из которых считались «праздниками баб», в летне-осеннем периоде календаря: Благовещение (25 марта / 7 апреля), Рождество Богородицы (8/21 сентября), Введение (21 ноября / 4 декабря), Успение (15/28 августа), Собор Пресвятой Богородицы (26 декабря / 8 января), Положение честной ризы (2/15 июля), Положение честного пояса (31 августа /13 сентября), Покров (1/14 октября), а также чествования ее чудотворных икон: Владимирской (23 июня / 6 июля), Тихвинской (26 июня / 9 июля), Казанской (8/21 июля; 22 октября / 4 ноября); Смоленской (28 июля / 10 августа), Донской (19 августа / 1 сентября) и т. д. Почти все эти дни приходились на «женское» время года, которое начиналось с «оплодотворения» и «беременности» земли (см. *Сеятель),* затем созревания и нарастания женской плодоносящей энергии в природе и социуме и заканчивалось сбором урожая (как бы «родами» земли) и периодом *свадеб.*

Вокруг образа Богородицы сформировалась группа Ж. с. п., иногда частично сливавшихся с нею. Первой среди них была великомученица Параскева Пятница (14/27 октябрЯг 28 октября / 10 ноября). «Параскева Пятница — бабья святая», — говорили в народе, крестьянки верили в ее заступничество и особо отмечали день ее памяти, который получил название «бабьего» или «женского» праздника. Наряду с Богородицей ее считали покровительницей *брака* и просили о замужестве. Например, в Шуйском у. Владимирской губ. «устарелые девицы», желая выйти замуж, молились в день вмц. Параскевы: «Св. мученица Прасковея, подай мне жениха поскорее». К ней обращались и в случае тяжелых родов, а в народных легендах она представала *повивальной бабкой.* Подобно Божьей Матери Параскева была известна как

подательница плодородия земле и скоту. Соединение их образов отразилось и в духовных стихах:

Стояла милостива жена да милосердна
Во край пути да край дорози.
Во сне ей и Пятница явилась,
Сама пресвятая Богородица...

И Богородица, и Параскева почитались защитницами женщин, покровительницами дома и женских занятий, но в образе Параскевы, которая, по народным представлениям, строго следила за исполнением правил, соблюдением женщинами временных и поведенческих запретов, более четко была выражена карающая функция, нехарактерная для Богородицы. В таком соединении Параскева представлялась оборотной стороной, недаром на некоторых северно-русских иконах старинного письма изображение Параскевы помещалось на обороте иконы с ликом Божьей Матери. Сама же тенденция слияния этих образом имеет языческие корни. В ее основе лежат представления о женском божестве древнерусского пантеона, возможно, Мокоши; на эту связь указывают некоторые черты внешнего облика Параскевы. Преображенный христианством образ женского божества не только воплотился в Богородице — Параскеве, но и присоединил к себе черты других христианских святых, считавшихся покровительницами женщин: Анастасии Узорешительницы (22 декабря / 4 января), Екатерины (24 ноябр я / 7 декабря), Варвары (4/17 декабря), праведной Анны (9/22 декабря).

К древнерусскому культу женского начала, ответственного за родовоспроизводство, восходит и почитание Кузьмы-Демьяна (см. *Кузьминки).* Превращению святых братьев в андрогинное божество, покровительствующее женщинам в свадьбе, деторождении и преумножении домашней птицы, отчасти способствовали такие черты жития бессребреников и чудотворцев св. Космы и Дамиана Асийских, как чествование их вместе с материю прп. Феодотией, а также преимущественное исцеление ими женщин и животных женского рода. В народной традиции XIX в. Кузьма-Демьян выступал как родовое божество, «кузнец свадеб», выковывающий свадебные венцы и брачные узы, и считался покровителем брака, семьи и домашнего очага. В свадебных песнях к нему обращались: «Матушка Кузьма-Демьян! Скуй нам свадебку...» Женщины и девушки почитали Кузьму-Демьяна как покровителей женских занятий; к ним обращались с просьбой о помощи в течение всего года: «Кузьма-Демьян, матушка, помоги мне работать!» — или в начале жатвы и других полевых работ: «Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать!» — а также во время ткачества и прядения, за которое часто принимались с дня их памяти (см. *Пряха).* Подобным образом, начиная полевые работы, жатву, прядение и ткачество, обращались к Богородице

и Параскеве Пятнице, унаследовавшей от Мокоши главенство в сфере женских зимних работ с пряжей и холстом. Вслед за ними покровительство женским хозяйственным занятиям осуществляли святые Анастасия, Екатерина и Варвара. Объединение в женском языческом божестве, а затем и в святых покровителях функций нарождения и прядения/ткачества в сакральном плане явилось следствием представлений о ткачестве как способе божественного творения мира и человека в материнской утробе.

Стремление приобщиться к плодородной энергии и заручиться помощью святых покровителей отразилось в коллективных женских трапезах в складчину. Чаще всего они были приурочены к периоду от дня Жен-мироносиц (воскресенье третьей недели после Пасхи) до Троицы. Такой день в народе именовался как «бабий праздник», когда все женщины — именинницы, а устраивавшееся ими пиршество называлось «бабьей братчиной» или «моргосьем» («моргосками»), В ряде мест важной чертой праздника был сбор женщин в церкви на обедне, после которой они заказывали общий молебен. Перед началом пиршества Божьей Матери, Женам-мироносицам или святому, на день которого оно приходилось, делалось подношение: на божницу ставилась миска с кашей из крупы, собранной со всех присутствовавших. Присутствие на празднестве только замужних женщин, имевших детей и не утративших репродуктивных функций, а также непосредственное примыкание торжества ко времени активизации *русалок*, связывает его с аналогичными обрядами у украинцев и белорусов, имевшими целью поминовение умерших детей и душ, не изживших свой век. В связи с этим женщины нередко собирались на берегу реки, озера или в лесу. Благодаря присутствию святого покровителя в ходе совместной женской трапезы плодородная энергия внутри женского коллектива объединялась, очищалась и перераспределялась вновь, после чего каждая из женщин получала возможность благополучного выполнения родовой функции в дальнейшем. На связь с родами и заботой о потомстве косвенно указывает и псковская традиция, в которой воскресенье на неделе Жен-мироносиц считалось «детским праздником»: женщины приносили малолетних детей на службу в церковь, чтобы «приложить» их к святой плащанице. Сходную родовую направленность имело празднование на Кузьму-Демьяна «куриных мольб» («кур молить») и «кузьминок».

В конкретных жизненных ситуациях женщина обращалась за помощью как к общеженским святым покровителям, так и к целому ряду святых, известных своим заступничеством в том или ином вопросе. Молились в дни их памяти, воздерживались от работы, постились, выполняли обеты, к их образам ходили на богомолье. Желая ускорить замужество, *девушки* не только особо чествовали праздники Божьей Матери (особенно Покров и Введение) и вмч. Пара-

скевы, но также обращались к св. Андрею (30 ноября / 14 декабря) и Екатерине. Накануне каждого из этих дней или в сам праздник девушки налагали на себя особый пост и молились святым «о ниспослании им хороших женихов». В случае бесплодия или безчадия, когда дети умирали один за другим, и то и другое считалось Божиим наказанием за измену мужу, нерадивость в молитве, несоблюдение постов, нарушение временных запретов на половую близость, чародейство. Таким женщинам предписывались очистительные многодневные молитвы и паломничества в святые места. При этом их главной надеждой считалась Богородица, но равносильную помощь они чаяли получить и от прп. Романа Чудотворца (27 ноября / 10 декабря), а также прп. Ипатия Чудотворца (31 марта / 13 апреля).

Для нормального течения *беременности* и во избежание выкидыша женщина должна была регулярно креститься, читать молитвы и причащаться. В Пудожском у. Олонецкой губ. с начала шевеления ребенка беременные каждый вечер с поклонами молились: «Рождество Богородицы, жена Мироносица, зародила неведомо и разроди неведомо. Милостивая пресвятая Богородица, не оставь, не покинь меня грешную, потерпи моим грехам». Во Владимирской губ. в день Рождества Богородицы женщины «на сносях» служили специальные молебны, прося об облегчении родов. Чтобы избежать тяжелых родов, в большие религиозные праздники, а в особенности в день Зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы, им запрещалось выполнять какую-либо серьезную работу и был предписан строгий пост. В течение беременности и во время родов, а также в трудных случаях женщины молились и давали обеты св. Екатерине и Варваре, так как они «сами трудились родами», кроме того, св. Анастасии Узорешительнице, как имеющей власть «разрушать узы», св. Иоанну Богослову, который, по преданию, помог в родах встреченной им на дороге женщине, и Параскеве Пятнице. В некоторых местах для каждого из этапов родового процесса существовал свой покровитель. В Полесье в начале родов повитуха обращалась за помощью к Николаю Угоднику, Иоанну Крестителю, а чтобы способствовать открытию шейки матки — к св. Максиму и св. Нестору. В некоторых местах существовал обычай в случае трудных родов испрашивать прощения за возможные прегрешения сразу у нескольких святых: «Господи Иисусе Христе, Николай Угодник, Пятница Параскева, Варвара Великомученица, простите меня все православные христиане, Мать сыра земля, небо синее, солнце ясное...» Но прежде всего молитвы «об освобождении жестокого при родах труда» были обращены к Богородице, особо действенным при этом считался образ Феодоровской Божьей Матери. На Русском Севере заступницей в родах почитали легендарную повивальную бабку Христа — Соломониду (Соломиду или Саламию). В Вологодском у. роженица молилась: «Пресвятая

Богородица, отпусти матушку Соломониду, не погнушайся мне грешной, помоги мне при родах». Источником появления Соломониды в народной традиции было, с одной стороны, апокрифическое Первоевангелье от Иакова, а с другой, — иконописная традиция, изображавшая рождение Спасителя при участии повивальной бабки. В Архангельской губ. женщины упоминали Соломониду и в заговорах при снятии *порчи* с детей и скота. В Сибири был известен также день Соломониды-бабушки, почитавшейся матерями, беременными и *знахарками,* его отмечали одновременно с первым Спасом (1/14 августа).

Дети, их здоровье, воспитание, обучение — все это было важнейшей заботой женщины-матери. Об исцелении младенца от болезней она молилась образу Богоматери Тихвинской, прп. Симеону Богоприимцу, св. вмч. Никите, св. Пантелеймону и т. д. Основными помощниками в просвещении разума подрастающих детей и изучении грамоты считались св. Косма и Домиан и пророк Наум (1/14 декабря), кроме них обращались к святым, прославившимся премудростью и силой духа: Стефану, Матфею, Агапию, Прокопию и Филиту, а также молились иконам Божьей Матери — «Ключ разумения» и «Подательница (Прибавление) ума». В Нижегородской и Ярославской губ. 1 апреля и 15 августа перед ними совершались молебны о даровании детям успеха «в усвоении веры и грамотности», а в другие дни молились в случае умственной отсталости ребенка.

По народному убеждению, «Бог помогает детей растить», а уверенность в помощи святых, являвшихся женщине в видениях и снах (Богородицы, Николая Чудотворца, вмч. Параскевы), придавала ей дополнительные силы, позволявшие переживать трудности. Верили, что материнские молитвы обладают такой чудодейственной силой, что способны спасти от нечистого душу оговоренного, проклятого или погибшего ребенка. Кроме того, считали, что сорок дней и ночей непрестанной материнской молитвы могут вызволить проклятого ребенка от похитивших его нечистых. О погибших детях церковь рекомендовала молиться иконе Божьей Матери «Взыскание погибших». По тамбовскому поверью, мать, «заспавшая» ребенка, должна была несколько ночей подряд в одиночестве молиться в церкви в очерченном крестом круге. В первую ночь Богородица показывала ей ребенка в крови, во вторую — крови становилось меньше, и так до полного очищения. В народе передавались рассказы, в которых Богородица явилась молодице, спровоцировавшей несколько выкидышей, в преддверии ее смерти и, показав детей, которых она так и не родила, даровала жизнь для того, чтобы та отмолила грех в дальнем богомолье: «Помни день Антония, иди и отговейся у Антония и проси его, тогда тебя Бог помилует». В некоторых местах на юге России, а также на Украине киевские подвижники св. Антоний и Феодосий

Печерские считались главными молитвенниками за согрешивших матерей.

При семейных неурядицах и разладе во взаимоотношениях с мужем женщины также искали заступничества у святых. «От нелюбви мужем жены» следовало молиться св. мч. Гурию, Самону и Авиве; чтобы вернуть загулявшего супруга в семью, молились «об избавлении от блудливой страсти» прп. Мартениану, прп. Моисею, мч. Фомаиде (13 апреля) и прп. Иоанну Многострадальному, в день памяти которого, 18 июля, на юге России брошенные жены служили молебны. Об избавлении от пьянства и запоя обращались к прп. Моисею Мурину и св. мч. Вонифатию (19 декабря), который сам был пьяницей, но избавился от пагубной страсти. Семейные нужды наряду с болезнями были частым поводом женских обетов на Богородичные праздники и «временные» или «именные» пятницы. В Новгородской губ., чтобы избавить мужика от запоя, спасти сына от армии и т. п., женщины приносили в церковь на «9 пятницу» тайное подаяние — куски холста, полотенца, лен, — клали их под крыльцо или на паперть и молились Богородице о помощи. В других местах в благодарность за помощь в делах или за исцеление замужние женщины в день Рождества Богородицы выполняли обеты, одаривая икону или часовню подношением различных предметов и обетных «привесок» в виде золотых и серебряных частей тела, получивших чудесное исцеление, а также «прикладов» — ожерелий, монист, гривен, крестов, панагий, цепей, серег, перстней.

Литература:

1. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 2. *Листова Т. А.* Материнство и детство: представления и практика (по материалам Рязанского края в XIX—XX вв.) // Православие и традиционная народная культура Рязанской обл. Рязань, 2001; 3. Традиционная русская магия в записях конца XX в. СПб., 1993; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 56, 162.

В. Холодная

ЖНЕЯ (ЖНИЦА). Женщина, занятая уборкой урожая зерновых культур.

В русской деревне уборкой ржи, ячменя, пшеницы занимались замужние женщины, которым помогали *девушки* и *девочки*. Колосья срезали серпами, связывали их соломенными жгутами в сноп, затем складывали в суслоны и оставляли на несколько дней на жниве для дозревания и сушки. Участие в жатве мужчин и *парней* выражалось в вывозе урожая с поля на гумно или укладывании снопов в скирды. Жатва начиналась обычно в середине — конце июля, а заканчивалась к началу или середине августа, в зависимости от гео-

графических условий. Эта работа считалась тяжелой — «страдной», потому что проходила в жаркое время года и требовала быстроты. При медленной уборке могли быть большие потери урожая, так как спелое зерно выпадало из колоса.

Работа женщины в поле воспринималась в сознании людей традиционного общества как символическая помощь *Матери-земле* в вынашивании урожая и в ее родах. Это нашло свое выражение во многих обрядах, связанных с подготовкой и самой жатвой, а также в песнях и пословицах.

Основные обряды начинались весной, когда, по поверью, земля была беременна урожаем, тяжко страдала и просила от женщин помощи. На ее страдания указывала, как считалось, «испарина» — роса, появлявшаяся на «лице земли» каждое утро и каждый вечер. Первая активная помощь земле оказывалась женщинами в период, когда озимые поля из «зеленей», по выражению крестьян, становились рожью. Это обычно происходило, в зависимости от природно-климатических условий, в пределах нескольких дней от Вознесения (сороковой день после Пасхи), Семика (четверг седьмой недели после Пасхи) или Духова дня (первый понедельник после Св. Троицы). В один из этих дней, чаще всего в Вознесение, женщины, девушки и девочки, собиравшиеся небольшими группами, обходили озимые поля, а затем устраивали на краю поля трапезу с пирогами и яичницей, приготовленной здесь же на костре. После еды они опять отправлялись в поле, закапывали в землю остатки трапезы, а затем начинали подбрасывать вверх яйца, яичную скорлупу, ложки, произнося короткое заклинание: «Пусть рожь такая высокая уродится, как высоко ложка поднимается». Вверх бросали также принесенные с собой продолговатые хлебцы, выпеченные в виде лесенки, со словами: «Рожка, рожка, схвати Христа за ножки»; «Пошел Христос на небеса, потащил житушку за волоса». Хлебцы символизировали лесенку, по которой якобы Иисус Христос поднялся на небо. «Лесенки» крошили, разбрасывали по полю. Заканчивался праздник кувырканием и катанием женщин по земле, прямо по озимым всходам, обычно с приговором: «Расти, расти, трава к лесу, а рожь к овину».

Эти обрядовые действия были направлены на защиту растений, которые вынашивала земля в своем чреве, а также на стимуляцию их роста. Совершая обходы полей, женщины как бы устанавливали вокруг них магическую защиту от враждебных сил природы, а также указывали высшим силам свои поля в надежде на помощь. Обход полей осмыслялся также и как магический способ воздействия на плодородие земли. «Где хоровод ходит, там жито родит, а где не бывает, там жито вылегает», — пелось в старинной русской песне. Подбрасывание «лесенок» вверх означало своего рода просьбу о том, чтобы хорошо выросла рожь,

обращенную к Иисусу Христу, который, по мнению крестьян, был постоянным участником всех земледельческих работ. Телесный контакт с землей — кувыркание/валяние на озимом поле — рассматривался как способ передачи земле физической и оплодотворяющей *силы,* а закапывание остатков трапезы в землю — как ее кормление.

Жатва на мифологическом уровне воспринималась как роды Матери-земли, а Ж. — как принимающие эти роды повитухи. Женщины тщательно готовились к событию: прибирали избу, застилали стол белой скатертью, мылись в бане, надевали чистую одежду. Жатву начинала обычно зажиналыцица, которую женщины избирали из своей среды. Это была, как правило, крестьянка средних лет, обязательно хорошая Ж., с «легкой рукой», сильная, здоровая, добрая и ласковая. Ее облик и положительные качества соответствовали качествам повитухи, принимавшей роды у женщин. Ранним утром она выходила, помолившись Богу, на поле, сжинала три снопа, уговаривая ниву поскорее отдать женщинам рожденный ею урожай:

Кыш, полышко, на конец,
Как татарский жеребец!
Бежи и ржи, уминай и рви,
И у поля конец ищи!
Выбежи, выбежи,
Нам волюшку дай!
Мы пришли с вострыми серпами,
С белыми руками,
С мягкими хребтами.

Снопы укладывались на поле крестом, а сверху помещался кусок черного хлеба с солью — жертва ниве. После такого зачина можно было приступать к работе и остальным женщинам. В первый день жатвы на поле выходили все трудоспособные женщины семьи. Они выстраивались в определенном порядке, соответствовавшем семейной иерархии. Впереди всех шла с серпом хозяйка дома (см. *Большуха).* По правую руку от нее, но немного отстав, чтобы не мешать работе, шла старшая дочь хозяйки, за ней остальные дочери, а после них — невестки. Если свекровь была уже старой и не выходила на жатву, ее место отдавалось старшей дочери.

Жатва начиналась с приговоров, которые произносились хозяйкой дома, считавшейся на своем поле главной Ж., или всеми женщинами семьи: «Дай, Господи, спорыньи и легкости, доброго здоровья!»; «Благослови Боже, ниву зажать!»; «Роди, поле, жито!»; «Господи, благослови! Полоска-матушка, как серый зай в край! Кыш! Побегай!» В первый день жатвы женщины работали недолго. Сделав один-два снопа, они с песнями уходили с поля, для того чтобы оказать честь первому снопу — дорогому гостю семьи, дару Божьему. В церкви заказывался молебен, на который каждая Ж. приносила первый сноп со своего поля для его освящения. День

зажина кончался общим празднеством на сельской улице, сопровождавшимся коллективным угощением. Первый сноп стоял на лавке под божницей до Покрова дня (1/14 октября), а затем вымолачивался. Во время сева эти зерна первыми бросали в землю.

Жатва длилась около двух недель и сопровождалась специальными жнивными песнями, которые звучали в перерывах между работой, по дороге в поле и обратно. В большинстве своем это песни-причитания, в которых звучали жалобы на изнурительный труд и тяжелую женскую долю, слышались интонации стона, плача. Они адресовались заходящему солнцу, *кукушке*, считавшейся посредницей между миром людей и потусторонним миром. В перерывах между жатвой слышались громкие переклички Ж., крики, возгласы, зовы, направленные в открытое пространство и обращенные к природно-космическим силам. Наибольшей интенсивности пение достигало на вечерней заре и вечером, когда женщины возвращались в деревню, оно сопровождалось интонационными возгласами, «оханьем/уханьем», гуканьем. В деревнях говорили, что женщины вечером после жатвы «кричат жниво». Все это, как предполагают исследователи, на мифологическом уровне осмыслялось как родильные муки земли.

Каждая Ж. старалась закончить жатву на своем поле в один день со всеми остальными. Отставшая подвергалась насмешкам: говорили, что на нее нападет «старость», «кила», втыкали на ее поле палку со старым лаптем, дарили ей куклу из соломы. Если женщина не успевала окончить жатву по причинам, которые в деревне считались уважительными, то ей помогали всем женским сообществом — бабьем. Окончание работы в поле обычно сопровождали перекличкой Ж.: «У-у! У-у! Вганяйте бабу! Заганяйте бабу! Все! Зарезали! Зарезали!» (7, с. 196), а также поклонами Ж. на все стороны света со словами: «Полюшко-поле, подай мою силу на всю студеную зиму» (4, с. 120). Завершение жатвы сопровождалось также кувыркание/валянием женщин по сжатому полю с просьбами: «Нивушка ты нивушка, отдай мою силушку на другую жнивушку»; «Жнивка, жнивка! Отдай мою силку: на пест, на колотило, на молотило, на кривое веретено»; «Нивка, нивка! Отдай мою силку: я по тебе ходила, силушку свою ронила. Тебе, нивушка, гной (навоз), лошадушкам лой (силу), а мне, рабе, доброе здоровье!» (6, с. 230).

Последний день жатвы, называвшийся «дожинки», воспринимался Ж. как окончание родов земли. Он празднично обставлялся. Женщины пели песни, в которых славили ниву и Бога:

А слава Богу
До нового году,
Слава Богу,
Ниву пожали,

Страду пострадали!
Слава Богу
До нового году!

Один из главных обрядов этого дня — «завязывание бороды», то есть оформление несжатых, специально для этого оставленных колосьев. «Борода» завязывалась по-разному: колосья заплетались в одну или несколько кос, свивались жгутом и пригибались к земле, кроме того, связывались лентой так, что получался конусообразный шатер, на который иногда насаживался маленький снопик — шапочка или куколка из соломы, или букет цветов, а также надламывались и сгибались дугой по направлению к земле и т. п. При «завязывании бороды» обычно исполнялись песни, или, как говорили крестьяне, «пелась борода»:

Уж мы вьем, вьем бороду
У Гаврилы на поли,
Завиваем бороду
У Васильевича да на широком,
У Васильевича да на широком.
На нивы великой,
На полосы широкой,
Да на горы на высокой,
На земле чернопахотной,
На землице на пахотной.

Около завязанной «бороды» расстилалась белая скатерть, на которую ставилась еда: хлеб, соль, молоко в качестве ритуального угощения. Старинный обряд «завязывания бороды» осмыслялся на мифологическом уровне как жертва божеству: «Илье-пророку, Николаю Угоднику, Христу, а также Велесу, полевому — хранителю и хозяину хлебных полей. «Борода» называлась по-разному: «Богова борода», «Николина бородка», «борода Ильи», «борода Спасителя», «борода Фролам и Лаврам», «Богородице косица» и т. д. Жертва приносилась для того, чтобы божество дало людям новый хороший урожай и богатую, счастливую жизнь. При «завязывании бороды» в Вологодской губ. крестьянки говорили: «Мы тебе даем, Илья, эту бороду, а ты дай нам кучу зерна». В то же время верхушки завязанных колосьев осмыслялись в качестве «родившегося ребенка» — плода земли, «бога в жите», «дух жита», который сам, в свою очередь, обладал оплодотворяющей силой. Считалось, что если зерно с «бороды» «поест девица — замуж выйдет, если молодец — женится, если женщина — дитя родит, если корова — теленка принесет, если овца — двух ягнят принесет».

Вечером в деревне устраивалась коллективная трапеза с пивом, вареным мясом, пирогами, продукты на которую ссыпались, то есть собирались со всех дворов. Окончание жатвы каждой отдельной семьей также отмечалось в доме хорошим обедом, с «отжиночным пирогом» и «дожинальной яичницей».

Литература:

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М, 2002; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 3. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 4. *Морозов И. А., Слепцова И.* С. *и др.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997; 5. *Пашина О. А.* Ареальное членение Смоленщины с точки зрения жатвенной обрядности // Слово и культура. Т. 2. М., 1998; 6. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря / Под общей ред. И. И. Шангиной. СПб., 2001; 7. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999; 8. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; 9. *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996; 10. *Шейн П. В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

И. Шангина

З

ЗАЧАТИЕ. Зарождение человека посредством *соития* представляется важнейшим событием, которое определяет, по народным представлениям, пол, душу, внешний облик и другие признаки человека, а также его судьбу.

В традиционной культуре существовали определенные правила, то есть своего рода рецепты «делания детей». Их можно сопоставить с технологией изготовления вещей, о чем свидетельствует, например, фразеологизм «замастерить брюхо», означающий «сделать женщину беременной», а диалектным словом «мастер» называли отца *новорожденного*.

Согласно общераспространенным представлениям, З. происходило поэтапно, например в течение трех дней: в первую ночь формировалась голова ребенка, во вторую — ручки и ножки и т. д. В русской народной культуре отсутствует абсолютное предпочтение мальчиков в семье, известны довольно многочисленные свидетельства о предпочтении *девочек*. Но все же более распространенными оказывались пожелания иметь в семье мальчиков, мотивации этих стремлений были различны: нужен продолжатель рода, наследник крестьянского имущества, работник в семье: «Сын — поилец, кормилец, а дочь — пустое перо». Более того, в фольклорных текстах в появлении девочки обвинялась жена, а заслуга в рождении мальчика приписывалась мужу:

Ах ты глупая Параша,
Глупа, неразумна,
Если родишь ты дивчину,
Твоя причина,
Если родишь ты мальчину,
То моя причина.

В противоположность таким взглядам, на Водлозере существовала следующая аргументация: «Только девочка матери помощница. От парней для матери проку нет. На них только готовить, шить и стирать надобно, а больше ничего». В Новгородской губ. предпочитали первенцев женского пола, как будущих нянек.

Большая часть правил, призванных «запрограммировать» половые признаки будущего ребенка, были основаны на корреляции (связи) мужского начала с правой стороной, женского — с левой. Так, чтобы родился мальчик, в Вятской губ. мужчина «начинал супружеский акт с правого боку», во Владимирской губ. *муж* ложился справа от *жены*, в Смоленской губ. он должен был «напирать во время супружеского акта в правую сторону женщины», а Вологодской губ. после соития жена должна была полежать некоторое время на правом боку. Если хотели девочку, жена должна была во время совокупления держать левую ногу согнутой, в Прикамье муж должен был «залезть» на жену слева. Немаловажное значение приобретало и наличие предметов, обладающих женской или мужской символикой. Так, если желали мальчика, в Воронежской и Ярославской губ. во время совершения супружеского акта жена подкладывала под себя шапку или штаны мужа, на Русском Севере под кровать помещали *топор*, пилу, инструменты для плетения лаптей. Чтобы зачать девочку, в Орловской губ. жена во время совокупления повязывала мужа бабьим платком, в Прикамье под подушку прятали сделанную из лучинок прялочку, в Заонежье — веретено. На пол ребенка влияли также позы и поведение супругов во время З. В Смоленской губ. полагали, например, что если сразу после совокупления «муж перекатится через свою жену» или супружеский акт муж совершает в сидячем положении, то родится мальчик. В Пензенской губ., чтобы родился сын, женщина после соития должна была съесть сырой петушиный гребень. В Новгородской губ. считали, что если после акта не отворачиваться друг от друга или совершить его в тот момент, когда большее влечение к нему имеет жена, то будет мальчик. В Смоленской губ. верили, что мальчик родится в том случае, если «иметь дело с женщиной под праздник». В Вятском крае полагали, что если супруги не будут смеяться во время полового акта, то родится мальчик.

Повсеместно распространенная регламентация половой жизни свидетельствует о значимости времени З., которое во многом определяет судьбу человека. Так, общепринятые нормы запрещали супружеские отношения в двунадесятые праздники, в дни Великого поста, в ночь на среду, пятницу, воскресенье, а на Русском Севере — и в ночь на субботу. Также запретными для интимной жизни были вторая половина беременности, сорок дней после родов или после смерти младенца. Нарушение временных запретов влекло за собой появление на свет «праздничков» — уродов, больных, выкидышей, гермафродитов, *двойней*, рождение которых могло быть отмечено пространственной инверсией: из материнского лона они выходили ногами вперед. Серьезные последствия таких нарушений могли распространяться не только на детей и их родителей, но и на весь социум. В рассказах на эту тему нередко звучали эсхатологические мотивы, обнаруживающие непосредственную зависимость благопо-

лучного бытия от обстоятельств З.: «По уверениям некоторых стариков, за последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, поэтому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь к погибели».

Особая отмеченность времени З. находит свое выражение и в народных представлениях о связи его со временем рождения и смерти, определяя тем самым узловые моменты жизни человека и — шире — его судьбу. Так, в Вологодской губ. верили, что «ребенок родится в тот самый час, в который зародился, так же точно и умрет в этот час». В Сибири полагали, что младенец родится «как раз час в час и минута в минуту через девять месяцев после зачатия».

В народной эмбриологии выделялись разнородные элементы, соединение которых дает начало новой жизни. Это, главным образом, кровь, *молоко,* сперма, то есть те субстанции, которые указывали на преемственность поколений. Так, от бесплодия вырезали из рубашки пятна месячных очищений, сжигали, пепел разводили в воде и пили. В Вятской губ. считали, что З. произойдет только в том случае, если у обоих супругов *кровь* «горячая». Чтобы зачать, пили также грудное молоко плодовитой женщины. Признаком З. служило прекращение месячных очищений и выделения грудного молока после предыдущих родов. О роли отцовской спермы в З. наряду с материнской кровью и молоком говорили случаи обвинения в бездетности мужа («силы не хватает»), а также обычай прибегать к помощи постороннего мужчины, если муж бесплоден.

З. в традиционном сознании ассоциировалось с вязанием, плетением, отвердением. Те же ассоциации выявляются в выражениях: «брюшонко вяжется» — *беременность,* «дети плетутся» — несколько рождений подряд. Так, в Орловской губ. считали, что если во время шитья завертываются нитки узелками, то женщина скоро родит. В Вологодской губ. на поясе *невесты* завязывали столько узелков, сколько она хотела иметь детей. Повсеместно были распространены гадания о том, сколько еще будет детей, по числу узлов на пуповине. Процесс З. доказывало появление в материнской утробе твердой субстанции, о чем говорилось в загадке о беременности: «За мясной стеной лежит огурчик костяной». Об отвердении как необходимом условии появления человека свидетельствует повсеместно распространенное представление о первом зубе младенца как о предвестнике новой беременности его матери. Так, если у новорожденного один зуб прорезался — мать родит одного ребенка, два сразу — двойню.

В фольклоре зародыш часто отождествлялся с хлебом. Например, в приговорах дружки на свадьбе говорится:

А вы, старые старики,
Слушайте, послушайте,
Молодых жен на улицу не пускайте,

На улице ходит детина,
Набивает брюшко мякиной,
А потом смотришь, родится детинка.

В сказках чудесное З. происходит в результате проглатывания героиней яблока, корешка, гороха. О беременной женщине говорили иносказательно: «покушала горошку», «объелась лягушками».

Литература:

1. *Баранов* Д. *А.* «Незнакомые» дети (К характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // Этнографическое обозрение. 1998, № 5; 2. Демич *В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 3. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 4. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у, разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М, 1884; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ЗИМНИЕ МОЛОДЕЖНЫЕ ИГРЫ И ЗАБАВЫ. Способы развлечения молодежи на открытом пространстве в зимнее время года, представляющие собой ритуальные или ритуализованные действия, которые соотносились с такими важными календарными вехами, как Святки и Масленица, а также игры, не связанные непосредственно с обрядовой сферой. И первые и вторые развивали у молодых людей физическую силу, выносливость, ловкость, терпение, определенные навыки и умения, а кроме того — нравственные, психологические, интеллектуальные качества: смелость, внимательность, смекалку, инициативу.

Более активной в играх была мужская половина молодежного коллектива, представители которой обычно организовывали развлечения. Наряду с совместными (общими) существовали и сугубо мужские игры, относящиеся к типу состязательных. Главные их составляющие — азарт, желание отличиться, выиграть, продемонстрировать *силу* и превосходство. Победа в игре влияла на повышение авторитета подростка, *парня* или мужчины в глазах товарищей и общества в целом.

Игры и развлечения молодежи во время праздников проходили при большом стечении народа. В ходе игрового действия девушки и парни получали возможность продемонстрировать свои достоинства общине, в том числе ровесникам противоположного пола и их родителям, что имело важное значение для формирования общественного мнения и, соответственно, брачных пар.

К излюбленным зимним развлечениям относились катания с гор и на лошадях. Они представляли собой спортивные состязания на скорость, ловкость, дальность пробега

Зимние забавы

и умение управлять лошадьми и санками. Кроме того, во время катаний молодые люди могли познакомиться, лучше узнать друг друга, показать себя.

Наиболее важными признавали катания в Святки и на Масленицу. В народе их рассматривали как смотрины *невест* и *женихов*. Эти развлечения позволяли окружающим оценить материальное благосостояние и поведение молодых людей, их качественные характеристики, а также отметить и обсудить возможные пары (см. *Смотры невест)*. Масленичные катания проходили на фоне широко распространенного и характерного для этого праздника обычая чествования молодоженов (см. *Молодожены)*. Смотр невест и женихов как бы открывал новый сезон предсвадебных игр. Не случайно именно в этот период проходили публичные осмеяния и «наказания» тех, кто не женился и не вышел замуж в предшествующем году. Катаниям с гор и на лошадях во время Масленицы приписывалось и магическое значение: с ними связывали будущий урожай льна.

Для катаний с гор использовали естественные скаты — спуски с возвышенностей или спуски к водоемам, и те и другие заливали водой. Занимались этим дети и молодежь. В некоторых русских деревнях и в городах предпочитали строить катальные горы — катушки. Их возводили парни и молодые мужчины: они заготавливали бревна и устанавливали конструкции катальных гор. При заливке гор парни обливали друг друга водой. В больших деревнях и селах, особенно там, где молодежь разделялась на территориальные группы, сооружали несколько горок. Парни старались украсить их как можно лучше: высаживали елочки, устанавливали фонари и даже ледяные скульптуры. Делали это для того, чтобы на горку приходило как можно больше народу, особенно девушек. В ряде мест среди богатого крестьянства существовал обычай, по которому парни, имевшие сестер «на выданье», строили катушки специально для них. За порядком на горах также следили парни.

В местных традициях были установлены свои сроки для катания с гор. В некоторых районах катание проходило в Рождество, в Крещение и продолжалось в течение зимнего мясоеда. Во Владимирской губ. на мясоеде молодежь собиралась на горки каждое воскресенье, а в Сургутском крае — каждый день. Начинали кататься в 3—4 часа дня и заканчивали затемно. Во многих местах в этот период катались только дети и подростки, а молодежь выходила на горку только на Масленице. Масленичные катания проводили в течение всей недели или только в течение двух пяти дней.

С гор обычно катались на рогожах, шкурах животных, охапках соломы, обмолоченных снопах, соломенных ковриках, обрубках дерева. Кроме того, изготавливали или приводили в порядок к сезону специальные приспособления-большие и маленькие санки, салазки, скамейки, подсанки

или полсанки, лодки, ледянки, чунки, козлики, коньки; вспомогательным средством для катания на них могли служить палки для отталкивания. В Вологодской губ. на козликах — досках с круглым или заостренным концом и перекладиной — катались только парни, а типично женским видом саней были лодки ИЛИ ледянки, выдолбленные в форме корыта или лодки. В Рязанской обл. для парня и для девушки считалось недостойным спускаться с гор подобными способами, так катались только дети. Молодежь же скатывалась на ногах, надевая для лучшего скольжения лапти.

Собираясь на гору, молодые люди старались приодеться. В Рязанской обл. девушки и молодые женщины, а также дети перевязывались домоткаными кушаками и полотенцами. Подростки, парни и молодые мужчины выходили на гору в начищенных сапогах, нередко надевали праздничные костюмы.

Катались по одному, по двое или большими компаниями. Каждый катающийся стремился продемонстрировать свою сноровку, ловкость, умение управлять санями или держаться на ногах. На глазах собравшегося народа старались проехать как можно дальше, с большей скоростью, а также не свернуть в сторону и не упасть. Крестьяне Рязанской губ. говорили: «Гора — удаль наша» (6, с. 23).

Особенно внимательно следили за катанием девушек и женщин, так как будущий урожай льна ставился в прямую зависимость от их ловкости и умения управлять санками. Крестьяне Вологодской губ. верили, что у той девушки или женщины, которая удачно скатится с горки, «в этот год вырастет лен длинный и прямой». Ритуально-магическим значением обладали и скатывания девушек и женщин на донцах прялок; они способствовали хорошему урожаю льна, а по рязанским представлениям — и проса. Во Владимирской обл. на донцах прялок должны были кататься только лучшие *пряхи.* В Калужской обл. катание девушек с гор на донцах являлось формой гадания: по длине пробега судили, как далеко от дома они выйдут замуж.

Не меньше внимания уделяли взаимоотношениям девушек и парней. Во время катаний подтверждались уже состоявшиеся пары и формировались новые. В Вологодской губ. во время одиночных катаний парни на козликах подлетали к лодкам с девушками и, сталкиваясь с ними, пытались сбить лед у лодков, чтобы те хуже скользили. Такое поведение на горке считалось не только особым ухарством, но и способом *ухаживания,* проявлением симпатии к девушке.

Совместные катания парами предполагали выбор партнера: парень приглашал понравившуюся ему девушку. В ряде мест традиция требовала, чтобы парень катал одну и ту же девушку не более трех раз.

Обычно девушки выстраивались около горы, ожидая приглашения прокатиться, после которого молодые люди поднимались на ее вершину. Скатываясь на маленьких саночках,

парень усаживал девушку себе на колени, а она обнимала его за шею, при этом он демонстрировал свое умение управлять санками: проехать плавно и не перевернуться. Иногда во время катания парень сам усаживался на колени подруги. Если катались на рогожах или шкурах, девушка вставала на колени, а перед ней усаживался парень, которого она обнимала за шею. В Рязанской обл. парень с девушкой скатывались на ногах, ухватившись один за другого.

Катания парня с девушкой, как правило, заканчивалось поцелуем. Считалось, что только в случае удачного завершения катания парень «пользуется правом в награду за это поцеловать девушку», иначе «он лишается права на поцелов». В ряде местных традиций разрешалось целоваться после каждого спуска, в других — только в последний день масленичного катания.

Парами скатывались и девушки на санках, на лодках, на ногах. Некоторые из них, научившись хорошо управлять санками, с удовольствием показывали свое мастерство, приглашая подруг прокатиться вместе с ними.

При катании компаниями наиболее часто использовали большие сани. Особым удальством считалось запрыгнуть в сани, когда те уже скатывались с горы. Группа молодежи каталась на ногах «юзом» или «юром», то есть цепочкой, обхватив друг друга руками. Такие катания были испытанием не только личных качеств, но и умения человека действовать в коллективе. В Вологодской обл. они принимали иную форму: расшалившаяся молодежь группой в десять человек валила кого-нибудь на лед и съезжала на нем вповалку с горы.

Более сложным считалось катание с гор по «шестам». На естественной возвышенности или на катушке клали параллельно друг другу в виде рельс «шесты» — бревна, верхняя часть которых была очищена от коры, и заливали их водой. По таким заледенелым «шестам» катались парами: парень с девушкой, мужчина с женщиной. Они становились каждый на свой шест лицом друг к другу и, крепко взявшись за руки или за плечи напарника, съезжали вниз. Таким же образом катались и компаниями — человек по шесть на каждом шесте. В Вологодской губ. такое катание называлось «долгий лен».

На лошадях катались в Крещение и на широкую Масленицу. В Вологодской губ. на Крещение кавалеры возили девушек, как правило сестер или близких родственниц, от церкви до водоема с иорданью. Катания на Масленицу принимали невиданный размах; недаром в некоторых местах Масленицу называли «катальным заговеньем». В этих катаниях — съездках — принимало участие население всей округи. Начинались они с середины дня. Катались одним рядом или несколькими, вдоль или вокруг поселения, обычно центрального, а также между поселениями или на ярмарках.

Молодежь готовилась к этим выездам заранее. Девушки и парни одевались в лучшие одежды: меховые шубы и шапки.

вышитые рубахи, яркие сарафаны из дорогих тканей и шали, новые валенки. Девушки непременно белили и румянили лица. Парни готовили к выезду лучшие расписные или резные сани, застилали их коврами или меховыми накидками, начищали конскую сбрую, вытаскивали самые хорошие дуги — тяжелые, раззолоченные, раскрашенные, кроме того, чистили и украшали лошадей. Два-три парня победнее объединялись и готовили один праздничный экипаж или занимали его у более состоятельных, обещая отработать. В Вологодской обл. при подготовке к крещенским выездам украшать лошадей и сани должны были девушки. Они привязывали к конской упряжи банты и ленты, а в сани стелили простыни огромного размера с окантовкой из вышивки, кружева, нередко выполненных собственноручно, а также кумача и разноцветного яркого атласа, устраивая таким образом, чтобы эти узоры были видны.

В дни масленичных катаний девушки в праздничных одеждах выходили на улицу и выстраивались вдоль дорог или собирались на площадях. Подъезжавшие на санях парни приглашали приглянувшихся им девушек прокатиться. Иногда катали двух-трех девушек; подобное происходило и в том случае, если кавалеров в санях также было двое-трое. При катании парами приглашенную усаживали на колени, либо парень сам пристраивался на колени подруги. Правила некоторых местностей предписывали катать одну девушку не более одного круга, а затем приглашать другую. Зрители внимательно наблюдали, кто кого и сколько раз катает. Большим уважением и почтением в обществе пользовалась та девушка, которая в течение праздника не покидала саней.

Такие катания позволяли парню использовать их для наказания подруги за измену. В Вологодской обл. парень мог завести изменившую ему девушку в лес и сбросить ее там в снег. Возвратиться обратно пешком считалось большим позором для девушки, поэтому она не всегда принимала приглашение и садилась в сани к тому парню, которому доверяла.

После катания парню разрешалось поцеловать девушку. Девушки по традиции должны были отблагодарить за катание. Они вешали на лошадь полушалки — небольшие платочки, которые заготавливали заранее. Чем больше полушалков, тем больше чести было парню. Кое-где, чтобы отблагодарить парня из чужой деревни за катание, от девушки требовалось «напоить его допьяна и угощать гостинцами» (3, с. 360).

В некоторых местах было принято катать на лошадях сестер и ближайших родственниц. Иногда девушки для праздничных катаний специально нанимали какого-нибудь *мужика,* который готовил для них сани и вывозил их на съездки.

Во время съездок парни нередко устраивали *состязания.* Соревнования в скорости происходили обычно в том случае,

когда в одной линии оказывались сани с ездоками из соседних деревень, мужская молодежь которых традиционно враждовала друг с другом. Некоторые, демонстрируя смелость и ловкость, на ходу запрыгивали в сани. Молодеческую удаль и умение управлять упряжкой лошадей демонстрировали во время проезда с чучелом Масленицы. В псковских деревнях, ожидая санный поезд с Масленицей, объезжавший округу, дети поджигали на дорогах солому. Проехать через это препятствие считалось доблестью для любого парня.

Известным зимним развлечением была самодельная карусель, называемая «кружало» или «самокат». Ее устраивали в городах и селах, как правило на Святки и Масленицу. В центре очищенной площадки на льду водоема укрепляли столб. На вершину столба надевали старое тележное колесо так, чтобы оно могло вращаться. К колесу прикрепляли жердь, к длинному концу которой привязывали санки, они вмещали до пяти человек. С помощью другого конца пятеро парней или молодых мужчин крутили колесо. Катание на «кружале» требовало большой смелости и выносливости, так как «разгоняющие» могли сильно раскрутить его, а сидящие в санях могли из них выпасть.

Другую группу праздничных зимних увеселений составляют игры, основными участниками которых были только парни и молодые мужчины. Иногда развлечения принимали форму обрядовых бесчинств. Характерной особенностью Святок были шутки, шалости, забавы, не вписываемые в общепринятые нормы. Некоторые шуточные забавы приурочивались к Масленице, а также к Чистому понедельнику. Среди них — катание (купание) девушек в снегу, известное в ряде мест под названием «девок солить», «девок морозить». В начале XX в. эти магические по происхождению действия уже потеряли свое былое значение и практически представляли собой «грубовато-шутливую форму ухаживания или месть за измену».

Важной частью мужских игр был состязательный элемент, который характеризовал конные соревнования, состязания на тройках, лазание по столбу, игру в мяч, кулачные бои и драки, а также военно-спортивные игры «взятие снежного городка» (см. *Состязание, Кулачный бой, Драки).* Эти развлечения святочных и масленичной недель давали возможность парням, наряду со взрослыми мужчинами, показать свои физические возможности и смекалку.

В казачьих поселениях Сибири, Урала, Красноярского края, а также в Симбирске, Псковской, Пензенской и Тульской губ. на Масленицу проходила военно-спортивная игра «взятие снежного городка». На льду рек и озер, на площадях крупных сел и городов парни с молодыми мужчинами возводили из снега (иногда и дерева) крепости и городки-которые затем поливали водой, превращавшейся на морозе в ледяное покрытие. В последний день Масленицы к снеж-

ному городку собирался празднично одетый народ. Участники игры разбивались на две группы: защитники крепости, размещавшиеся внутри нее, и атакующие. Обе группы вооружались ружьями с холостыми патронами, метлами, кольями, снежками и пр. Вторая группа, в отличие от первой, имела в своем составе не только пеших воинов, но и всадников.

В ходе игры защитники крепости отбивали атаки конной группы, которая нападала с кольями наперевес. Обороняющиеся должны были как можно дольше продержаться, атакующие — прорвать оборону. Представители обеих групп проявляли и смелость, и отвагу, и смекалку. Сражение продолжалось до тех пор, пока нападающие не пробивали крепостные ворота. Первого, кто вбегал в крепость, защитники подвергали испытаниям: его окунали в приготовленную ледяную полынью, не давая какое-то время выбраться из нее. Затем смельчака валяли в снегу, натирая лицо снегом и запихивая его под рубаху. После окончания игры все участники разрушали снежную крепость и устраивали застолье с *выпивкой* в складчину.

Для русских участие девушек в подобного рода состязаниях не характерно. Игры, в которых встречается противоборство девушек и парней, зафиксированы в единичных случаях, и как правило, у казаков на территориях, граничащих с местами расселения других народов. У гребенских казаков, проживающих на Северном Кавказе, такая игра называлась «держание и взятие города». Девушки «держали город»: они вставали на скамейку в ряд с длинными копьями в руках. Мужчины, в числе которых были представители всех возрастных групп без исключения, «брали город». Верхом на лошадях они нападали на «горожанок», а те отбивались, безжалостно орудуя копьями. Сражение могло длиться долго и заканчивалось так же, как и «поцелуйные» игры: после взятия «города» нападающие получали право перецеловать всех девушек. На Алтае был зафиксирован обычай, заимствованный у казахов. Парень верхом на лошади должен был догнать девушку, поднимавшуюся в гору.

Широко распространенная зимняя забава — лазание по столбу — характерна для ярмарочных развлечений. На площадке вкапывали в землю столбы или тонкие прогибающиеся жерди, на вершине которых укрепляли призы: отрезы ткани на порты или рубахи, сапоги, бутылку с вином и т. д. Для усложнения задачи столб обливали водой. Чтобы достать приз, требовались определенная сила, сноровка, терпение и, несомненно, удача. Правила были жесткими и никакие уловки здесь не приветствовались. Человека, доставшего приз, так же как и смельчака, первого ворвавшегося в снежный городок, купали в снегу и натирали лицо снегом.

Другой мужской забавой зимнего времени была игра в мяч. В Вологодской губ. эта игра проводилась на Масленицу. В последний день праздника парни и мужчины,

собравшись на покрытой льдом реке, разбивались на две группы по двадцать — тридцать человек каждая. Затем чертили две линии, за которые необходимо забросить тяжелый кожаный мяч. Для достижения цели разрешалось пользоваться различными приемами: гнать мяч ногами, кидать руками, отпихивать и толкать противников. Когда кто-нибудь из играющих завладевал мячом и с быстротой и ловкостью перебрасывал его за черту, начиналась драка, которая заканчивалась настоящим побоищем с кровопролитием. Борьба за мяч — достаточно жесткая игра, так как проигранная партия признавалась большим позором. Побежденных целый год называли «киловниками» — кличкой весьма обидной для любого парня или мужчины. Победители же пользовались всеобщим уважением, кроме того, им выставляли угощение в виде водки. Девушки отмечали, вниманием победивших парней, а особенно того, кто принес победу. Для каждой из них было честью сидеть с ним на вечерке или прогуляться по улице.

Игрой в мяч сопровождался обряд выкупа молодой *жены* у мужского населения ее родовой деревни. Это обрядовое действие во многих местах было приурочено к Масленице. В Псковской губ. *молодуха* изготавливала мяч-«шелугу» из тряпок, иногда зашивая внутрь черепки. Когда *молодожены* приезжали на масленичное угощение к ее родителям, она отдавала мяч парням и молодым мужчинам своей деревни. «Шелугу» пинали ногами, разрывали и трепали до тех пор, пока молодой *муж* его не выкупал. В Вологодской губ. мужчины требовали с молодого деньги «на мяч», с которым затем и играли.

В целом ряде повседневных игр команды подростков, парней и молодых мужчин формировались по возрасту, и обычно их состав не превышал пятнадцати — двадцати человек. В основе игр лежало противодействие группы игроков водящему, который определялся по жребию, по уговору или в ходе игры. Ставший водящим должен был проявить необходимые качества, чтобы избавиться от этой роли. Он получал возможность отличиться, так как зачастую противостоял группе товарищей. Так, во время игры «льдинки» водящий внутри очерченного круга охранял собранные в центре крупные куски льда. Целью водящего было не столько сохранить льдинки, сколько успеть в пределах круга ударить рукавицей желающего их достать, а целью игроков — получить все льдинки и не быть запятнанными. Если водящему не удавалось выполнить свою задачу, ему приходилось водить еще раз. В игре «бабы» водящих было несколько, они определялись в процессе игры, к которой готовились за два-три дня: катали из снега большие шары, устанавливали их неподалеку друг от друга. В начале игры каждый участник старался занять один из шаров, оставшиеся без шара становились водящими, задачей которых было спихнуть кого-нибудь, освободив тем самым место для себя.

Правила игр предусматривали наказания за нерасторопность, неловкость, слабосилие и даже за невезение. Например, быть водящим не по жребию, а по ходу игры являлось своего рода наказанием. Другой распространенной формой наказания служили насмешки и побои со стороны товарищей. Такие наказания становились испытанием на выносливость. В игре, известной в ряде мест под названием «юла», водящий, прыгая на одной ноге, другой старается послать льдинку так, чтобы ударить кого-нибудь из игроков. Тот, кто зазевается и примет удар, подвергался со стороны товарищей по игре насмешкам, толчкам и тумакам. В игре «масло» один из водящих («масло») сидит на салазках, а другой («возница») эти салазки везет. Остальные участники стараются «отведать масла» — ударить сидящего на салазках. Задача «возницы» не допустить этого и самому постараться ударить кого-нибудь из нападавших. Тот, кого возница только слегка затронет, становится «маслом» и получает от товарищей тумаки. В игре «кондри», записанной в Рязанской губ., побоям подвергался игрок, на которого указал водящий, стоявший у ворот, спиной ко всем.

Игры, характерные для весенне-летнего периода, могли проводиться и зимой. К ним относится игра, известная в России под названиями «котел», «лунки», «шар-мазло», «дук» и пр. Ее считают прообразом хоккея, так как необходимым инвентарем являлись деревянный шар или мяч и палки с загнутыми концами. Игра проходила на площадке, в центре которой делали углубление — «котел». Рядом в радиусе 1,5—2 метров располагались ямки поменьше — «лунки», возле которых стояли игроки с палками, опущенными загнутым концом в лунку. Водящий, оставшийся без лунки, с помощью своей палки подкидывает, а затем катит мяч к котлу. Игроки должны помешать ему. Если мяч оказывался в котле, то играющие менялись лунками. В это время водящий имел возможность занять чью-нибудь лунку, а игрок, оставшийся без лунки, становится водящим.

Литература:

1. *Горбунов Б. В., Ефимов А. В., Ефимова Е. А.* Традиционные народные игры и забавы Рязанского края // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994; 2. Игры народов СССР. М.; Л., 1933.; 3. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 4. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и Масленица // Российский этнограф. М., 1993. № 8; 5. *Неклепаев И.* Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах среднего Приобья // Русская традиционная культура. 1996. № 1—2; 6. *Носова Г. А.* Масленица в селе Чернава Скопинского района Рязанской области 13—19 февраля 1961 года. Этнография и фольклор Рязанского края (первые Лебедевские чтения) // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996; 7. *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994.

Т. Зимина

ЗНАХАРКА (ЗНАЮЩАЯ, ВЕДУНЬЯ, ВОРОЖЕЙКА, БАБУШКА, ШЕПТУНЬЯ). Женщина, владеющая «тайным» знанием, благодаря которому она могла лечить, «снимать порчу», наведенную *колдуном*.

По народным представления, З., в отличие от колдуна (см. *Колдун),* не зналась с нечистой силой, а в своих действиях прибегала к помощи Бога. Существует легенда о том, что первый *знахарь* обладал только «добрым» знанием: он знал лечебные («добрые») травы, посеянные Богом на пользу человека, умел понимать их говор и шепот земли, знал все тайны природы. Он приносил пользу людям и был счастлив. Однако, став *стариком,* под влиянием дьявола он решил вернуть себе молодость и узнал «злые» травы. После этого он научился причинять людям вред. От него по белу свету повелись и знахари, и колдуны. Однако в народном сознании эти две категории людей, владеющих «тайным» знанием, редко различались. Считалось, что «знающий» может делать добро и причинять зло. Колдуны и знахари наделялись сверхъестественными способностями, при этом во многих регионах России они четко разделялись по способу и направленности действий. В судебных делах XVII в. не проводилось грани между знахарями и колдунами: их действия одинаково оценивались как «бесовское волхование», «еретические наговоры» и жестоко преследовались властями.

Лечением травами и заговорами, ворожбой пользовались как женщины, так и мужчины, однако сферы деятельности у них были разные. Так, с просьбой приворожить кого-либо девушки и женщины обычно обращались к З. (см. *Приворот).* Пословица на эту тему говорит: «Бабьи враки — девичьи присухи; бабы врут, девкам присуху дают». Вместе с тем З. охотнее «снимали тоску» с человека, лишившегося любви, чем давали приворотное зелье или шептали заговоры на «присуху», поскольку «присуха» — греховное дело, и считалось, что чаще этим занимался колдун.

Преимущественная сфера деятельности З. — лечение маленьких детей, причем вполне определенных детских болезней, не случайно во многих местностях З., как и повитуху, называли «бабкой», «бабушкой». В народных представлениях *новорожденный,* пришедший из мира природы, длительное время сохранял с ней связь. По поверьям, З. ближе к природе, чем мужчина-знахарь, поэтому она успешнее лечит болезни, принесенные из «иного» мира. К ним относились прежде всего грыжа и родимец (младенческие судороги). В целях профилактики *мать* или повитуха «загрызали» грыжу (закусывали зубами) сразу после рождения ребенка на «родимом месте» (там, где он родился). Если же эти меры не помогали и у ребенка возникала грыжа, то ее лечением занималась З.: она «загрызала» ее собственными зубами, произнося заговор: «Ем-заедаю, грызу-загрызаю все двенадцать грыж...» — или покалывала щучьими зубами,

Знахарка

мазала кровью убитой мыши и т. д. Родимец также появлялся из мира природы, об этом, в частности, свидетельствовало его название: в заговорах его называли «родимый родимец», то есть ребенок был наделен им от рождения. З. излечивали от него менструальной *кровью* матери (см. *Месячные),* кровью петуха и т. д.

При лечении детских нервных болезней: испуга, призора, урока — заболеваний, причиной которых считали наведенный сглаз, З. использовала воду, поскольку ей приписывали очистительные свойства. Кроме того, вода символизировала плодородие и женское начало, не случайно она постоянный атрибут *родинных обрядов.* Вероятно, еще и поэтому женщины-З. чаще, чем мужчины-знахари, прибегали в своей практике к воде. Нередко на Русском Севере специализация З. определялась ее умением лечить детей наговорной водой: «бабка робенков моет». З. произносила заговор на воду, причем вода должна быть «непитая» и зачерпнута по течению реки. По поверьям, вода смывала болезни. Так, и в наши дни в Виноградовском р-не Архангельской обл. используют наговор: «Вода чистая, каменистая, обмывает берега и камни, обмой, водичка, все урочливые слова и прикосы с раба Божьего (имя)». Она также давала здоровье: «Вода-водица морская, возьми от меня скорбь и боль, дай здоровья». З. мыла такой водой ребенка целиком или умывала ему лицо и грудь в области сердца, локти и колени.

С помощью воды З. лечила некоторые болезни животных, например «открывала молоко» у коров. (По поверьям, колдуны могли «закрывать молоко» и корова переставала доиться.)

Еще одной стихией, связанной с женским началом, была земля. По архаическим представлениям, мать-земля — это порождающее чрево. З. проводили некоторые обряды, связанные с землей, для лечения детей, например чтобы излечить от «собачьей старости» (рахита). Обряд заключался в следующем: ребенка протаскивали под «утиной межой» — границей двух полей. В обряде участвовали два человека, обычно З. и мать ребенка, они вели диалог: «Что подаешь? — Младость. Оставляю собачью старость». Цель обряда заключалась в том, чтобы оставить болезнь под землей. Отверстие в земле считалось могилой, в которой хоронили болезнь и где происходила временная «смерть» больного ребенка, вместе с тем оно же было материнским лоном, которое заново рождало ребенка, теперь уже здорового.

Многие лечебные обряды З. проводила у печи. В народных представлениях печь ассоциировалась с женским телом (см. *Печь).* Поэтому обряд «перепекания» младенца, больного «собачьей старостью», происходил также в печи. Ребенка на хлебной лопате сажали в остывшую печь, уподобляя его караваю хлеба. Он как бы на время возвращался в материнское лоно, которое символизировало устье печи, после чего должен был возродиться здоровым. Этот обряд проводился З. и матерью ребенка.

Многие заговоры, например на испуг, тоску, З. читала у печи, в бабьем углу — традиционно женском месте в избе. Она вставала лицом к устью печи. Во время произнесения заговора печная труба закрывалась, «чтобы слова (заговоры) не улетели». Больной стоял под матицей, которая служила границей между внешней и внутренней частями дома, что способствовало изгнанию болезни во внешний мир. Когда З. заканчивала чтение заговора и ритуальные действия у печи (например, закрещивание наговоренной воды ножом), она выходила к больному, умывала его этой водой, а остатки выплескивала за порог, что означало окончательное изгнание болезни из тела человека. Разработанность обрядовых действий у печи свидетельствовала об архаичной форме некоторых лечебных обрядов, которые проводили именно женщины.

Возраст и семейное положение З. могли быть различными. Это и замужние женщины среднего и пожилого возраста, и одинокие старые девы. В Заонежье существовало поверье, что заговоры следует передавать людям с хорошими волосами и зубами, то есть в расцвете жизненных сил. Если З. вступала в интимные отношения с *мужем,* то после этого она должна была произвести очищение огнем и водой: переступить через огонь и окатить себя водой, и только тогда она могла проводить обряд лечения.

Заговоры обычно передавались по наследству. Существует поверье, что их необходимо передать перед смертью, иначе З. будет тяжело (как и колдун) умирать. До наших дней сохраняется запрет на передачу заговоров от младшей к более старшей по возрасту, так как в этом случае их использование не будет действенным. В русских деревнях как прежде, так и в наши дни большинство женщин знает один-два небольших заговора, обычно от детских болезней, например: «С гоголя вода, с ребенка худоба».

Во многих лечебных заговорах содержится обращение к Богу или христианским святым. Обычно заговоры начинаются с зачина: «Стану, благословясь, пойду, перекрестясь...» — а в качестве закрепки используется концовка молитв — «Аминь».

Часто З. являлась своеобразным аккумулятором «тайных» знаний какой-либо локальной традиции. Она прилагала огромные усилия, чтобы старые женщины передавали именно ей неизвестные заговоры. Если З. была грамотная, она нередко записывала заговоры. Авторитет владелицы такой заветной тетради был более высок, чем З., сохраняющей заговоры в памяти.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 2. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Н. Мазалова

ЗНАХАРЬ (ЗНАТКОЙ, ЗНАЮЩИЙ, ШЕПТАРЬ). Мужчина, обладающий «тайным» знанием (см. *Знахарка).*

По народным представлениям, 3., как и женщины-знахарки, умели лечить, снимать *порчу,* ворожить, предсказывать будущее, отыскивать пропавшие предметы. Вместе с тем только 3., как и *колдун,* мог «налаживать» или «отпускать» *свадьбы.* Цель обряда «отпуска свадьбы» — уберечь молодых от свадебной порчи (см. *Свадебный поезд).* 3. нередко приглашали на свадьбу в качестве *дружки.* Перед тем как повезти молодых к венцу, 3. наговаривал заговор — «отпуск» на воск, древу (крупный песок), иглы, кусок сети и другие предметы, которые затем надевали на тело молодых или крепили к их одежде, клали в обувь. «Отпуск» также наговаривали на замок, который молодые хранили в течение свадьбы, или на *плеть,* которой били вдоль дороги, когда по ней проезжал *свадебный поезд,* чтобы «отогнать» порчу. Некоторые 3. во время произнесения «отпуска» ставили молодых на какой-либо железный предмет (например, сковороду) и обходили их «по солнцу», очерчивая вокруг них железным предметом. В текстах «отпусков» обычно присутствовал мотив «железной стены» и «огненной реки», которые должны оградить свадьбу от порчи.

3. мог помочь и в том случае, когда предохранительных действий не совершили и свадебная порча была наведена. Виды свадебной порчи многообразны. Если не мог двинуться с места отправляющийся к *венчанию* поезд, 3. в Вятской губ. сажал в соломинку блоху и клопа, произнося приговор: «Как блоха да клоп скачет, так и вы, кони, скачите». Или же 3. трижды обходил остановившийся свадебный поезд, произнося соответствующий заговор. Во время *свадебного пира* ему удавалось вывести из обморочного состояния (колдовских чар) *жениха* и *невесту.* 3. также способствовал возвращению утраченной половой способности жениха (см. *Невстаниха)* Он выдавливал *кровь* из гребня петуха (петух — символ мужской силы), поил ею жениха с приговором: «Как гребешок у петуха стоит, так чтобы и у (имя) стоял». Кроме того, заставлял жениха мочиться на раскаленное железо, чтобы он приобрел такую же силу, крепость и жар.

Если колдун вселял в молодых отвращение друг к другу используя наговоренные предметы, 3., чтобы снять порчу, должен был их отыскать. Например, если в подушку молодых была зашита кость мертвеца, принесенная с кладбища, 3. извлекал ее и бросал в реку.

Иногда свадьба становилась ареной своеобразного единоборства колдуна и 3., один из которых вредил, а другой устранял порчу. 3., состязаясь в силе с колдуном, мог отнять у него способность к колдовству. Так, в заонежских быличках встречался мотив лишения колдуна силы: дружка чудесным образом поднимает колдуна под потолок и заставляет его выплюнуть зубы. По поверьям, потеря зубов приравнивалась к утрате колдовской силы.

З. также мог разоблачить колдуна и *ведьму,* заставив их явиться в определенное время и место, например помимо своей воли прийти за золой в избу, где жгли осиновые дрова в Чистый четверг. Кроме того, З. мог наслать на них порчу, воткнув в их следы иголки, и т. д.

В некоторые обряды, которые проводили исключительно З., присутствует огонь. По народным представлениям, огонь обладает очистительной силой; он также символизирует мужское генеративное начало. Об этом свидетельствует, например, обычай молодежи прыгать через костры в ночь на праздник Ивана Купалы. Профессия кузнеца (по народным поверьям, он знается с нечистой силой и является «знающим», колдуном), для которой характерна работа с огнем и металлом, считалась только мужским занятием. Причем З. «работал» с природным огнем, а домашний, связанный с печью, был атрибутом обрядов знахарки.

Еще в начале XX в. с эпидемиями «боролись» с помощью так называемого чистого огня, который добывали путем трения друг о друга деревянных брусков, причем имели право на это только мужчины, являющиеся первенцами в своей семье. Затем по всей деревне раскладывали костры: верили, что после этого болезнь уйдет. Предварительно в каждом доме гасили огонь; после того как добывали новый, его разносили по домам, а те, кто, не дождавшись, затапливал печь, подвергался жестоким наказаниям — его дом сжигался.

Преимущественно мужчины-З. также с помощью «чистого» огня лечили некоторые кожные заболевания, например «летучий огонь» (аллергию). Считалось, что причиной этой болезни могло быть непочтительное отношение к огню, когда в него плевали или мочились. В Архангельской обл. «летучий огонь» лечился искрами, которые З. высекал кремнем из огнива, при этом он говорил следующее: «Что секешь? — Огонь секу. — Секи, гора, чтобы век не было».

К числу З. относили и *коновалов* (см. *Коновал),* которые врачевали не только скот, но и людей, они лечили от испуга, заговаривали зубы. Хорошими коновалами считались ладожане и егорьевцы — жители Рязанской губ., у которых был даже особый наряд, напоминающий шаманский. Эти люди похвалялись своими «тайными» знаниями и связью с нечистой силой.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 2. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Н. Мазалова

И

ИГРИЩЕ (ВЕЧЕРКА, ИМАЛЫДЫ, ПЛЯСКА, ПОВАДА, СБОРИЩЕ, СУББОТКА). Молодежное собрание во время Святок.

В избу, где намечалось И., первыми в 5—6 часов вечера собирались девушки, делали последние приготовления и переодевались в праздничные наряды. Чуть позже подходили *парни* и остальные жители деревни. Постепенно вся изба наполнялась народом. Пока молодежь пела, водила *хороводы*, плясала и затевала игры, взрослое население рассматривало и оценивало наряды парней и девушек, следило за их развлечениями и обсуждало самые разнообразные вопросы. Одни приходили, другие уходили, но шум и веселье продолжались на И. далеко за полночь. В самый разгар вечерки в избе появлялась ватага ряженых в необычных пестрых костюмах, они на определенное время, иногда достаточно продолжительное, завладевали вниманием всех присутствующих. Начинались игры ряженых (см. Ряженье), участниками которых становились все находящиеся в избе. После ухода ряженых пение и пляски возобновлялись. Ближе к полуночи, когда основная часть взрослых расходилась по домам, молодежь под руководством пожилых и опытных женщин устраивала гадания. Наиболее смелые отправлялись узнать свою судьбу в особо опасные места: на перекресток дорог или к проруби, а самые отчаянные — в полном одиночестве в баню. Обсуждение гаданий, рассказывание страшных историй, последние пляски и игры завершались к 4—5 часам ночи, и все отправлялись по домам. Парни, проводив девушек, нередко продолжали развлечения, устраивая шум и переполох у домов спящих мирным сном хозяев, а также подшучивая над подгулявшими мужичками, которые припозднились в гостях и возвращались домой. К раннему же утру расходились по домам и парни, чтобы отдохнуть и с новыми силами на следующий вечер продолжить *гулянье*.

В период перехода от старого года к новому И. являлись завершающим звеном в цепи посиделок-супрядок; отличительной их чертой было общение девушек и парней, что способствовало формированию брачных пар следующего

годового цикла. Если для обычных повседневных посиделок обязательным элементом были трудовые занятия девушек (прядение, вышивание и пр.), то в Святки (праздничный период, отмечавший переход от старого года к новому и длившийся от Рождества до Крещения: 25 декабря / 7 января — 6/19 января) все время И. посвящалось разнообразным развлечениям и действиям ритуального характера.

В некоторых местных традициях начало праздничных сборищ приурочивалось к более ранним срокам, до наступления Святок. Так, в Новгородской губ. И. устраивались с Николы Зимнего (6/19 декабря) и от посиделок отличались большим составом участников, устраиванием складчин на артельных началах, праздничной атмосферой. По мнению исследователей, соотнесение Николина дня со Святками в новгородском регионе обусловлено развитием здесь культа Николая Чудотворца, который объединил в себе черты древнего дохристианского божества с чертами не только других святых, но и Иисуса Христа. Знаменательно также, что Николин день предшествовал зимнему солнцевороту, соотносимому в народной традиции с празднованием Святок.

Вечерки, предшествовавшие Рождеству, но по своему характеру относящиеся к святочным, свидетельствуют о сохранении глубинной связи между сроком праздничных собраний молодежи и днем зимнего солнцестояния, как знаменательным для архаичного сознания (ориентированного на культ солнца) рубежом. Позднее этот рубеж уступил место христианскому празднику Рождества Христова.

В некоторых местах Вологодской губ. собрания молодежи праздничного характера начинались с 22—23 декабря / 4—5 января: «В Кадниковском уезде... святочные празднества обнимают время с 22 декабря по 6 января (по ст. ст.). В вечер на сочельник, а иногда и 22 декабря в некоторых местах уезда девушки устраивают так называемый „копыльный вечер" (копыл-прялка). Девушки известной деревни покупают сообща муку, чай, сахар, пекут пироги и приготовляют яства. Вечером девушки собираются в одну избу, куда приглашают и парней, угощают их чаем, пирогами, яствами. После угощения девушки ставят на стол решето, куда им парни и кладут карамель, пряники, орехи и другие лакомства. Эти подарки девушки потом делят между собою. После этого начинаются игры, пляски, продолжающиеся всю ночь» (4, с. 23). Торжество, завершавшее дорождественский период, здесь же называлось «последней вечериной» или «пирожным вечером», где молодежь пила чай с пирогом — «рыбником», который пекли из собранных всеми участниками продуктов (рыбу приносили парни). Девушки также угощали парней моченым горохом, который для них собирали по домам маленькие дети.

Предсвяточные сборища подобного рода были известны и в Ярославской губ., в Пошехонье. Здесь они назывались «сборными» или «свозными» беседами, поскольку на них

собирались девушки и парни из нескольких соседних деревень, чтобы высмотреть себе *жениха* или *невесту*.

В рамках святочного периода И. проводились ежедневно, за исключением сочельников (рождественского и Крещенского), кануна Нового года и праздника Рождества Христова. В некоторых местных традициях существовал запрет на вечеринки в течение первых трех рождественских дней. В случаях, когда И. устраивались только до Нового года, молодежь собиралась два раза в день — утром и вечером. Дневные И. были похожи на обычные гулянья. Вечерние же включали специальные игры и развлечения.

Проведению И. предшествовали подготовительно-организационные действия. Прежде всего, молодежь нанимала просторную избу. В одних случаях это была изба, выбранная еще осенью для девичьих супрядок на весь осенне-зимний сезон; в других — нанимаемая всем молодежным коллективом специально для святочных бесед под названием «жировой». В зависимости от местной традиции расходы за наем помещения оплачивались либо парнями, либо всеми вместе. Плату передавали за весь срок сразу или за каждый вечер, также следили за порядком в избе для И. Девушки перед Святками начищали избу: скоблили полы, мыли лавки и стены. Стол отодвигали в угол, часть мебели, если нужно, выносили.

Если молодежи не удавалось снять помещение для И., то устраивали их по очереди в своих домах. В некоторых локальных традициях, например в Казанской губ., святочные беседы проводились в доме, где имелось несколько дочерей, достигших брачного возраста. Дом, в котором проводились И., всегда можно было узнать в деревне по ярко освещенным окнам. Очень часто изба освещалась за счет парней: ими приобретались керосин или свечи. Но иногда свечи покупали на деньги, вырученные девушками за пение величаний: колядок и виноградий. В Кадниковском у. Вологодской губ. лучину для освещения собирали мальчики 7—10 лет, также во время колядования. Тексты колядок в таком случае включали слова, указывающие на непосредственное назначение лучины:

...Кумушка-голубушка,
Пожертвуйте лучинки
На святые вечера,
На игрища, на сборища.

Свечи или лампу ставили повыше, на полки; а лучину вставляли в светец, который могли перемещать по избе. За освещением обычно следил хозяин дома. В обязанности парней входило добывание дров для «жировой» избы, нереД' ко — посредством воровства, а девушки каждый день должны были протапливать помещение. В некоторых локальных традициях, например в Заонежье, каждый из участников И. ежедневно приносил по полену.

Состав присутствующих на И. варьировал в зависимости от местных обычаев. Большей частью в «жировой» избе собирались представители почти всех возрастных групп общины, хотя ведущая роль здесь принадлежала холостой молодежи. На И. часто присутствовали парни и девушки из соседних деревень. К гостям, как правило, относились с уважением и старались, чтобы чужие девушки не скучали, а парням предоставляли возможность общаться с «баскими» (красивыми) девушками «первого сорта» — самыми пригожими. Тем не менее с приходящих парней обязательно брали плату за вход на И., которая шла в пользу хозяина дома. В некоторых местах плата с чужих ребят была двойной. В случае, когда чужак ухаживал за местной девушкой, ему приходилось выставить «коренным» парням в качестве отступного водку, иначе его могли побить и даже нанести увечье. В Вологодской губ. собрание, на котором собиралось очень много чужих девушек, называлось уже «повадой».

Дети на И. выступали в роли наблюдателей: младший брат нередко следил не только за общим ходом вечеринки, но и за тем, что происходит вокруг его взрослой сестры. Замужние женщины, женатые мужчины и *старики* непосредственного участия в забавах не принимали; оставаясь зрителями, они вели свои разговоры, обсуждали наряды и поведение молодежи, мужчины играли в карты и рассказывали анекдоты, сказки, загадки. Нередко в такой атмосфере складывалась репутация девушек и парней. В Заонежье существовал обычай наблюдать за поведением дочерей на беседах: обычно *мать* просила об этом тетку, сватью или какую-нибудь знакомую. Однако так было не везде. Например, в г. Торопце Псковской губ., где святочные посиделки назывались «субботками», женатые и замужние в избу не допускались.

Распределение на И. всех участников в пространстве избы имело свои особенности. Девушки усаживались на лавках вдоль стен от печки до лицевого угла и от него до красного окна; лучшие места — ближе к углу — предназначались для «славниц» — девушек-невест, славящихся красотой, рукодельным мастерством, нарядами и богатством, а также для гостящих девушек. Парни устраивались на лавках от красного окна и на скамьях, поставленных напротив девушек.

Дети занимали места на печи и полатях. Женатые и замужние, а также старики сидели на лавках около печи и на запечке. Если на И. собиралось много женщин, мужчины оставались в сенях и на крыльце. В сенях же «находился „купец с товаром", чаще всего старик-торговец с пряниками, стручками и прочими незатейливыми сладостями» (2, с. 33).

На И. все являлись в своих лучших одеждах. Но более всего вечеринку украшали наряды молодежи. Девушки готовили к Святкам новые модные и богатые наряды, их приносили прямо в узлах в избу для И. Бедные девушки старались

занять хоть какие-нибудь наряды у подруг и знакомых или вовсе не приходили на святочную посиделку, что, впрочем, осуждалось общиной. На протяжении одного вечера было принято менять наряды несколько раз. В Вологодской губ. девушки договаривались одеваться в одежду одного цвета. Так, на И. в первый день Рождества надевали красные сарафаны и кофты или парочки, на второй — белые, в Новый год — голубые и синие, в Крещение — розовые.

Развлечения молодежи на И. составляли песни, пляски, вождение хороводов, игры. В некоторых местных традициях вечер начинали с величания одного из пришедших парней. В Псковской губ. девушки при входе каждого гостя величали виноградьем с припевом: «Дунай!» Тот, кому спели, должен был одарить девушек деньгами, которые шли хозяйке дома. Большинство песен, звучавших на П., пели и на обычных посиделках. Но особенностью исполнения их в святочный период было инсценирование песен. Девушки отдельно или с парнями ходили рядами, кругами, завивались цепочкой, кланялись друг другу, целовались и т. п. В народе такое разыгрывание песен воспринималось как святочное, и назывались они, соответственно, «святовскими». Лирические и свадебные песни, таким образом, становились игровыми или хороводными. Как правило, в финале такой игры парень и девушка целовались.

Мотив выбора пары являлся доминирующим в игровом репертуаре святочных посиделок: нередко на это указывали и сами названия игр «женитьба», «свадьба». В разных играх пары складывались неодинаково, в одних — в зависимости от личных симпатий игроков, в других — по случайному стечению обстоятельств: бросанию жребия, угадыванию. Благодаря этому возникала наибольшая вероятность того, что в конечном счете каждый найдет себе пару по душе.

В комплексе святочных игр в «женитьбу» значительная роль принадлежала группе молодых женщин, недавно вышедших замуж. *«Молодухи»* и припевали парней к девушкам, перебирая всех по очереди, и руководили ходом каждого игрового сюжета. Иногда в инсценировке таких свадебных мотивов, как встреча парня и девушки, ухаживание, выбор невесты, мужскую роль брали на себя «молодки». Все это свидетельствует о своего рода передаче знаний в игровой форме. Посвятительный характер имели также игры ряженых, появление которых на И., благодаря их ярким костюмам и эмоциональному поведению, вызывало целый комплекс сильных ощущений у присутствующих (см. *Ряженье)*-

Таким образом, тема *брака,* активно звучавшая в песнях и играх, хороводах и действах ряженых, превращала святочные И. в важный период в семейно-брачной обрядности. В этом смысле собрания молодежи в Святки представляли собой подготовку и испытание для тех, кто достиг брачного возраста; тем более что после наступал «мясоед» — традиционное время свадеб.

В конце XIX — начале XX в. значительное место на святочных вечерках стали занимать модные «французские» танцы-пляски — кадриль, ланчик и др., исполняемые под частушки. Некоторые хороводные игры, относившиеся к старому танцевально-песенному стилю, постепенно тоже превращались в пляски. Считалось, что девушка и во время пляски должна была сохранять чинность и сдержанность, не делая ни лишнего притопа, чтобы ни при едином движении сарафан не шелохнулся. Для парней пляска являлась возможностью продемонстрировать свою молодецкую удаль. Чем больше «колен» мог «продробить» танцор, тем большее уважение он вызывал у зрителей. В некоторых деревнях Вологодской губ. парни часто устраивали состязания: кто больше, сложнее или смешнее выдаст «коленцев», — что превращало пляску в своеобразную игру. На И. иногда исполнялись шуточные пляски-насмешки, во время которых девушкам, долго не выходившим замуж, на шею надевали коровий колокольчик.

При всей популярности плясок у молодежи, плясовые динамичные движения, резкие верчения, громкие притоптывания воспринимались старшим поколением, особенно в старообрядческой среде, как «бесовские» и греховные, поскольку они делали танцующих похожими, по традиционным представлениям, на нечистую силу. В народе верили, что именно во время И., от Нового года до Крещения, нечистая сила бегает по улицам, пляшет и ее привлекают собрания молодежи с плясками. Поэтому в некоторых местных традициях, например на вологодчине, не разрешалось плясать во время «страшных вечеров». Парни и девушки сами опасались нечистой силы. Чтобы после И. никого «не завело», в Новгородской губ., например, посиделку заканчивали «крестом»: все становились посреди избы так, чтобы получилась форма креста, и под пение менялись местами.

Литература:

1. *Едемский М. Б.* Вечерованье и городки (короводы) в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. СПб., 1905. Вып. III—IV; 2. *Калашникова Р. Б.* Беседы и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999; 3. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и Масленица // Российский этнограф. № 8. М,, 1993; 4. *Неуступов А.* Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Известия Арх. об-ва Русского Севера. 1913. № 1.

Е. Мадлевская

ИГРОВОЕ ИСПЫТАНИЕ ПАРНЯ НА ПОСИДЕЛКАХ. Развлечения, соревнования, розыгрыши на *посиделках,* вечеринках и *игрищах,* представлявшие собой следы древней системы испытательно-посвятительных обрядов, тем не менее и в XIX — начале XX в. *парни* в них проходили испытание на возрастную состоятельность.

Игровое испытание парня

Один из наиболее распространенных видов испытаний и подшучиваний — проверка страхом и смехом — был связан с процессом вхождения новичков (непосвященных) в сообщество взрослой молодежи. В Кичменгско-Городецком р-не Вологодской обл. на беседах старшие парни играли в «запряженную лисицу». Незнакомому с условиями игры и согласившемуся участвовать в ней молодому парню сначала связывали руки, затем он садился на корточки, а под его коленями и между сгибами локтей просовывали палку. После этого «лисицу» отпускали, и ее попытки освободиться, сопровождавшиеся кувырками и падениями, веселили присутствующих. В Тотемском р-не Вологодской обл. похожая забава называлась «доение коровушки».

Часто испытания подобного рода были приурочены к святочным обходам ряженых; например, на Русском Севере встречалось *ряженье* «петухом» или «курицей». Обычно парни на святочных вечеринках наряжали «петухом» подростка, для которого игра была не известна. Его руки и ноги попарно продевали в рукава балахона: правые в правый рукав, левые — в левый, концы балахона, изображавшие хвост, туго стягивались на спине. Вследствие этого «петух» не мог ходить, и его перевозили из избы в избу на санках, в доме он только прыгал и падал даже от легкого толчка, а подняться без посторонней помощи не мог. Потешаясь над ним, присутствующие то и дело дергали его за хвост, заставляя «куликаться» — барахтаться, а затем его вновь ставили на ноги. Забава продолжалась до тех пор, пока подростка не освобождали от костюма.

Ряженье, а также присутствующий в игре мотив кувыркания обладали древней магической символикой, связанной с «оборотничеством» — утратой инициируемым старого облика и приобретением нового. В то же время посвятительное значение этого эпизода тесно связано с приниженным статусом новичка и символическим наказанием его за попытку вторжения в мир взрослых. Поэтому в качестве «запряженного петушка» могли также выступать дети, которых хотели попугать или наказать за излишнее любопытство, а также *девушки,* которых желали «поучить», в последнем случае ряженье называлось «курочкой» (см. *Игры посиделочные).* На приниженный статус главного действующего лица этой игры указывает терминология. Такие эпитеты, как «петух», «курица», «корова», относятся к древнейшему слою условных обозначений новичков. Отголоском этого являются общеславянские экспрессивные значения этих слов, отражавшие отсутствие ума, знаний, навыков, воспитания. Так, ругательство «корова» означало: неуклюжая, неповоротливая, болтливая, не умеющая сохранить тайну. Аналогичные значения имеет и слово «курица». Слово «петух» использовалось для характеристики высокой сексуальной потенции и драчливости в ущерб уму. Пройдя такое испытание смехом, новичок набирался ума-разума и более на игру не соглашался.

Система наказаний проигравших в различных молодежных и детских играх, возможно, также восходит к комплексу возрастных испытаний древности. Потерпевших поражение заставляли есть землю, вытаскивать зубами из земли колышки, катали их спиной по палкам, били мячом по голове или спине, дергали за волосы, обсыпали пылью и т. п. Эти действия очень напоминают испытания при приеме в молодежные объединения украинцев, имевшие посвятительный характер.

Многие игры и соревнования устраивались только для того чтобы определить, кого надо наказывать. Это было характерно и для игр «в волосянку (голосянку)» и «в молчанку». На посиделке какой-нибудь бойкий парень выходил на середину избы и говорил: «Ну, давайте-ка, ребята, голосянку тянуть. Кто не дотянет, того за волосы-ы-ы-ы!» Присутствовавшие при этом взрослые и дети всячески старались рассмешить играющих, заставить их прервать звук. Если же это им удавалось и кто-нибудь из парней не выдерживал и начинал смеяться, на него тут же набрасывалась толпа из игроков и зрителей, которые дергали его за волосы, теребили за уши и нос.

Во время игры «в молчанку» все парни и девушки по команде: «Раз, два, три!» — должны были хранить молчание, которое также старались прервать окружающие, не участвовавшие в игре. Тех, кто первым не выдерживал, подвергали условной каре: заставляли съесть пригоршню угля, поцеловать *старуху*, позволить облить себя, сходить на гумно и принести сноп соломы, последнее считалось наиболее страшным из опасения попасть в лапы «огуменника». Если кто-нибудь отказывался понести наказание, его «катали на палках»: раскладывали на полу три-четыре круглых и гладких полена, на которые укладывали «виновного» и начинали его катать.

Среди развлечений испытательного типа важное место занимали одурачивание и розыгрыши новичков. У терских казаков при выпасе лошадей в ночном подростки подшучивали над новичками, предлагая им «поймать перепелку». Новичку завязывали глаза и отбирали у него шапку, которую ставили на землю над кучкой свежих экскрементов. Молодому парню предлагали пролезть между ног кого-нибудь из старших и найти шапку, под которой якобы сидит перепелка, на ощупь. При этом его предупреждали, что действовать надо очень осторожно, чтобы ее не спугнуть. Схватив шапку, новичок вымарывал ее или пачкался сам.

Обливание водой завершало такие розыгрыши, как «солнышко показывать», «сушить овин без огня», «чертей показывать». В последнем случае парни наливали воду в сковороду и предлагали всем желающим «посмотреть чертей» того, кто соглашался и подходил, окатывало брызгами от хлопка ладонью по сковороде.

Часто в основе посиделочных игр лежал принцип соревнования, что позволяло испытать свою ловкость и *силу*. Значительное распространение имела игра, называвшаяся по-разному: «петушиться», «стрелять глухаря», «стрелять рябков»,

«бить тетеревов». Посреди избы двое парней садились на широкую лавку лицом друг к другу и поджимали ноги по-турецки, чтобы не касаться пола. Один из них прижимал к уху сложенные вместе ладони, второй с размаху бил по ним ладонью или кулаком. Если первый удерживался на лавке, то получал право нанести ответный удар. В случае падения (это называлось «застрелить рябка») на его место садился другой, причем право первого удара принадлежало победителю.

В игре «рябков ловить» к потолочной балке в сарае подвешивали веревку так, чтобы на расстоянии одного метра от пола получились импровизированные качели. Желающий «поймать рябка» садился на веревку по-турецки, опираясь на небольшую палку. Затем он должен был ударить палкой по веревке перед собой и сзади. Если ему удавалось усидеть на веревке, то «рябка ловил», но удавалось это немногим.

Соревнования в ловкости часто служили не только для проверки новичков на возрастную состоятельность, но и выполняли дифференцирующую функцию в молодежном сообществе. Так, чтобы стать «заводилой» («вожаком») в посиделочных играх, парень должен был перевернуться под ухватом, коромыслом, ножом-косарем. Опираясь на зажатый в руке косарь, парень пытался провернуться под этой рукой так, чтобы косарь не оторвался от пола. Это получалось обычно у тех, кто обладал хорошей устойчивостью и значительной силой.

Среди парней силовое противоборство играло важную роль, оно распределяло позиции внутри группы, создавало своеобразную иерархию. В Пензенской губ. для того, чтобы наиболее верно определить сильнейшего между собой, парни «тянулись на палках». Двое, сидя на полу, упирались друг в друга ногами, между которыми вертикально была зажата толстая палка. Оба брались за нее посередине и начинали тянуть каждый в свою сторону. Победителем становился тот, кто сумел не только перетянуть противника, но и приподнял его с земли. Тренироваться в этой забаве мальчики начинали с подросткового возраста, сначала соревнуясь между собой, а затем вызывая на поединок взрослых. Успех обеспечивал подростку уважение парней и скорое вхождение в их ряды.

В подобных соревнованиях и играх, равно как в *кулачных боях, драках,* состязаниях, парень проявлял себя. Будучи сначала «наказан» в игре за проникновение в запретный мир взрослых, он проходил проверку, демонстрируя удаль, силу, ловкость, разумность, и в дальнейшем должен был постоянно подтверждать свой статус. Соответствие возрастным требованиям обеспечивало парню высокое положение в группе мужской молодежи и привлекательность в глазах девушки.

Литература:

1. *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. М, 1998.

В. Холодная

ИГРЫ ПОСИДЕЛОЧНЫЕ. Форма общения молодежи -- *парней* и девушек — на *посиделках* во время осенне-зимнего периода.

Помимо совместных игр существовали посиделочные игры отдельно для девушек и парней. Так, устав от работы и поджидая ребят, девушки устраивали развлечения, носившие испытательный характер, что было связано со стремлением младших приобщиться к более взрослому кругу. В таких развлечениях использовали иногда обидные насмешки, заголение тела, щипки, толчки.

К развлечениям относились, например, кувыркания через скамейку: девушки по очереди упирались в нее руками и переворачивались. Не менее сложные трюки лежали в основе игр «лисицу в кряж (капкан) имать», «запрягать петуха», «коровушку доить». Быть «лисицей» уговаривали неопытную девушку, а «кряжем» становилась подруга постарше, ей связывали руки и ноги и укладывали на полу на бок. «Лисица» садилась напротив «кряжа» и просовывала между ее руками и ногами свои ноги, которые оказывались «защемленными». Затем она клала голову на бок «кряжа» и захватывала пальцы своих ног руками. Помощницы приподнимали «лисицу», отчего она еще ближе подвигалась к «кряжу», а затем ее резко опрокидывали на спину. При этом «кряж» перекатывался на другой бок, и «лисица» оказывалась в совершенно беззащитном положении прижатой к полу. Ее попытки как-либо освободиться вызывали веселье и смех окружающих. «Запрягали» «петуха» или «лисицу» несколько иначе. Для заглавной роли выбирали «девку, какая побестолковее». Ей велели присесть или нагнуться и связывали руки под коленями, а затем просовывали между руками и коленями палку так, что руки уже невозможно было высвободить без чьей-либо помощи. Чтобы освободиться, испытуемой предлагали достать ртом пятак, который клали на ее колени. Кувырки и падения при попытке освободиться нередко приводили к слезам под общий хохот окружающих. Другие варианты этой игры — в статье «Игровые испытания парня на посиделках».

В свою очередь парни, пришедшие на посиделку и ожидавшие, когда девушки закончат свою работу и можно будет начать пляски и развлечения, затевали свои игры, обычно на полу посреди избы или около входа. Это были разнообразные игры в карты и лодыжки (овечьи косточки). Проигравшего наказывали щелчками в лоб, что называлось «красить лоб»; в некоторых случаях дело доходило до «луковицы», то есть шишки.

Основными принципами совместных И. п. были выбор и перебор партнеров противоположного пола. Во многих играх выбор пары происходил на основе личных симпатий. Так, в широко распространенной игре в «столбушку», которая относилась к типу «поцелуйных» (см. *Поцелуйные игры),* начинал действие один из парней обычно по просьбе девушек. Он становился в углу избы или у печного столба и пел:

Я горю, горю, горю,
На калиновом мосту,
Кто меня полюбит,
Тот и выкупит.

Остальные подпевали ему до тех пор, пока его не «выкупала» одна из девушек. Она подходила к парню, кланялась ему и целовала, затем становилась на его место, еще раз целовала и просила, чтобы он прислал к ней кавалера. В подобных играх партнера могли вызвать для беседы не только к печному столбу, но и к голбцу, за печь, в сени — «на мост», на крыльцо. Считалось, что пока между парнем и девушкой идет беседа, — «столб горит». Когда один из партнеров возвращался, говорили: «Столб погашен». В некоторых местах долго отсутствующую пару на самом деле обливали водой. Таким образом, пары сменяли одна другую иногда на протяжении всего вечера. Такая игра служила своеобразным фоном для других занятий: развлечений, игр, плясок.

В ряде игр выбор партнера был связан с бросанием жребия. Так, широкое распространение получили варианты игры «имками», то есть «в жмурки». Одному из участников завязывали платком глаза, раскручивали и отпускали, чтобы он ловил разбежавшихся по избе игроков. В зависимости от местной традиции, водящий должен был найти того, кто хлопнул его по спине или кто завязал ему глаза, свою девушку или парня, любого игрока противоположного пола, кроме того, игрока с двумя палочками в руках, стук которых привлекал водящего. В некоторых случаях водящий должен был поцеловать пойманного, который затем становился водящим, и игра возобновлялась.

В ряде И. п., например «в солдатский набор» или «в женитьбу», выбор делался с помощью угадывания. Девушки садились на лавку и втайне от ребят назначали друг другу *«женихов»,* после чего парни по очереди старались угадать свою «суженую». Парень подходил к девушке и кланялся; если он был назначен ей «женихом», то девушка вставала, кланялась и приглашала сесть к себе на колени. Если парень ошибался, то девушка в ответ на поклон вставала, но поворачивалась к нему спиной и снова садилась на лавку. Парень продолжал поиск своей *«невесты».* Когда все распределялись по парам — одновременно целовались. Затем менялись местами: парни садились на лавку, а девушки угадывали. Когда последние усаживались на колени к ребятам, снова все пары целовались, «женитьба» считалась оконченной.

Некоторые И. п. связаны с испытанием игроков. Действия испытательного характера должны были продемонстрировать «состоятельность» сложившейся пары. Так, в одном из вариантов игры «в женитьбу» парам предлагалось прыгать через огонь, устроенный из поленьев, уложенных на печные заслонки на полу избы: «какая пара перепрыгнет,

то говорят, что она со всеми достоинствами. Кто же заденет полено, того называют слепым и хлещут поводком» (1, с. 119). Аналоги этому имели место и в обрядовой практике. Речь идет о типологически близком прыганье через огонь в праздник Ивана Купалы, а также катании парами с горы на Масленицу.

В играх зачастую испытанию подвергались не только игровые пары, но и реальные привязанности в кругу молодежи. Если девушка во время игры «в суседушку», заключавшейся в переборе пар, не хотела пересаживаться к другому парню, то водящий стегал ее ремнем. Нередко ухажер девушки мог «выкупить» ее, то есть принять удары ремнем вместо нее. Так было и в играх, в которых девушка, стараясь узнать, у кого из игроков находится тот или иной предмет (платок, ремень, мяч, бумажка), ошибалась. Иногда упорство кавалера, не желающего расстаться со своей «соседкой» по игре, доходило до более серьезных физических наказаний. За первый отказ его дважды били ремнем по ладоням, за второй он получал два «горячих», то есть удары смоченным в воде ремнем «с оттяжкой». Если парень не отступался и в этом случае, его продолжали бить до тех пор, пока он не отпускал девушку или не уходил с посиделки вовсе.

Темой большинства И. п. была *свадьба,* как в очевидной, так и в скрытой форме. Это прослеживается, прежде всего, в названиях игр: «в женитьбу», «в свадьбу», «свататься», «дружбу заводить», «невесту выбирать», «в пары» и т. п. Основным мотивом этих игр являлся выбор партнера — «невесты» или «жениха». Иногда в них в смеховой игровой манере совершались те или иные свадебные обряды: «выбор невест», «венчание», «угощение гостей пивом», «потчевание» девушками «суженых» с поклонами. Показательно и называние игроками друг друга по имени и отчеству. Обычно в играх предусматривалось, чтобы «переженивались» все присутствовавшие. В течение посиделки каждый парень и девушка встречались в игровой паре несколько раз, что помогало в результате случайного перебора игроков определиться с выбором друга или подруги по душе. Атмосфера игры позволяла молодежи внимательнее присмотреться друг к другу, так как здесь достаточно ярко проявлялся характер участников, что способствовало формированию мнения о парне или девушке, о соответствии их поведения общепринятым нормам.

Игровое поведение на посиделках и *игрищах* характеризовалось особым этикетом. Уклонение от игр, приглашений для беседы, *поцелуев* (в поцелуйных играх) считалось недопустимым, невзирая на личное отношение к игровому партнеру девушки, тем более если у нее не было постоянного ухажера. Такую наказывали: хлестали ремнем или выводили с беседы за руки. В результате она получала славу «гордёны», что непосредственно могло сказаться на ее судьбе. Девушке,

по народным представлениям, следовало быть и в меру скромной, и в меру бойкой.

Взаимное уважение было характерно для поведения молодежи. Называли друг друга по имени и отчеству не только в игре, но и в обычном общении. В этом сказывалась ориентация на нормы поведения старших, семейных взрослых и *стариков.* Одной из форм проявления уважения к девушке считались комплименты парней. Так, в игре «по коленям ходить», или «ходить по кругу» (см. *Посиделка),* каждый парень обнимал всех девушек по очереди. Если он не мог подойти к занятой другим кавалером девушке, в конце своего «обхода» он все-таки обнимал ее и произносил слова, обозначающие похвалу: «Эдакую девку пропустить обидно!»

Игра все же давала возможность продемонстрировать свое отношение к тому, кто почему-либо не нравился, посмеяться над ним и даже обидеть. Так, в игре «в столбушку» могли пригласить к столбу не того, кого попросили. Подошедшую высмеивали: «Что тебе надо? Зачем пришла? Нешто тебя звали». В этой же игре над вызванным могли подшутить: стоящий у столба незаметно вымазывал руки сажей и гладил подошедшего по лицу, что вызывало смех окружающих и недоумение объекта розыгрыша. Обычно проделки такого рода устраивали парни над девушками, изменявшими своему ухажеру, или над теми, которых вообще недолюбливали. В игре «в женитьбу», где «невеста» должна была потчевать «суженого» «пивом», называя по имени и отчеству, парень, решивший подвести девушку, не говорил своего настоящего имени. За ошибку ее ударяли жгутами, что сопровождалось дружным смехом. Еще более неприятным было положение девушки в играх, основанных на перемене пар, когда ребята, договорившись, начинали вызывать эту девушку все по очереди: не успев усесться на колени к одному, она должна была идти к другому. «Иной раз девку до тово допроменивают, што юбку до дыр протрет» (1, с. 133).

Посиделки, на которых не только играли, но и пели, плясали, водили *хороводы,* обычно завершались выбором пары: водящий — «хозяин», «урядник», «вожак» — по просьбам ребят постепенно отсылал в сени или на крылечко девушек, и пары, если это устраивало каждого из партнеров, больше не возвращались на беседу. Парень провожал девушку домой.

Литература:

1. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица // Российский этнограф, № 8. М, 1993; 2. *Морозов И. А., Слепцова И. С, Гилярова Н. Н., Чижикова Л. Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.

Е. Мадлевская

ИЗБЕГАНИЕ. Этнографический термин, введенный Э. Тэйлором и обозначающий совокупность ограничений на общение, обычно это касается отношений родства и свойства. Наиболее распространены обычаи сексуального И. (т. е. ограничений и запретов, налагаемых на сексуальные отношения), с которыми, по мнению ряда исследователей, связаны и другие формы И.: запреты на участие в совместных трапезах, работах, празднествах, на прямое обращение, прикосновение взгляд, И. также предусматривало пространственное и временное разделение различных категорий родственников и свойственников. Обычаи И. поддерживают сложившуюся систему семейно-родственных отношений и тем самым способствуют предотвращению конфликтов. Такого рода обычаи чаще всего воспринимаются носителями традиции как проявление уважения.

В русской народно-бытовой традиции правила И. связаны с рядом стандартных ситуаций: вхождением в семью новых членов (особенно невестки), некоторыми состояниями женского организма *(месячными, беременностью,* родами), а также хозяйственными занятиями, преимущественно мужскими (охотой, рыбной ловлей, пастьбой скота, пчеловодством и др.).

Наиболее широко известны обычаи И., которые соблюдала *молодуха* (молодая *жена)* в доме своего *мужа* в период от шести-семи недель до одного года после *свадьбы.* В некоторых местах первые шесть недель она не должна была произносить ни слова в присутствии старших родственников («Шесть недель прошло — говорить можно», — пелось в старинной песне); ей не положено было поднимать глаза, когда к ней обращались, а только смиренно выслушивать и подчиняться. Менее заметно, но широко распространено ограничение для молодой невестки в течение первого года на участие в различных коллективных работах семьи. Впрочем, уже в конце XIX в. современники говорят о разрушении этой традиции и более раннем привлечении невестки ко всем видам работ. Наиболее жестко соблюдался запрет на все формы общения между невесткой и свекром, что в некоторой степени было связано с опасностью *снохачества* (см. *Снохачество).*

Обычаи И. были связаны также с некоторыми периодами в жизни женщины, отведенными для исполнения ею репродуктивных функций. Во время месячных очищений, второй половины беременности («живая половина», когда уже ощущаются движения ребенка в утробе), а также в первые шесть недель после родов обычай запрещал половые отношения с мужем, кроме того, прикосновение или даже приближение к его одежде, оружию, орудиям труда и транспортным средствам. Запрет мотивировался представлением о «нечистоте» женщины в эти периоды, а иногда магическими соображениями (в случае его нарушения женщине будет трудно рожать, лошади тяжело везти телегу, на путника

нападет зверь и т. п.). В течение этого времени женщина избегала появляться и в общественных местах: на многолюдных празднествах (что объяснялось опасностью для нее *уроков* — дурного глаза) и в церкви (из-за ее нечистоты).

Некоторые правила И. соблюдали *охотники, пастухи, пасечники* и рыболовы, на период промысла бравшие обязательства ограничить или прекратить вовсе свои отношения с женой и другими женщинами. Если же сексуальная связь возникала, то совершался комплекс очистительных обрядов. Прочие формы общения с женщинами существенно ограничивались. Правила И. распространялись на *странников* и другие категории лиц, пребывавших в дороге.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. СПб., 1988; *2. Зайверт В.-Д.* Избегание // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

Т. Щепанская

ИКОТА. По народным представлениям, нечистый дух вселявшийся в человека и вызывавший болезнь с таким же названием (от «икать» — кричать, восклицать). Болезнь выражалась в судорожных припадках, во время которых человек громко кричал, разговаривал не своим голосом и т. д. И. также называли человека, страдающего этим заболеванием (см. *Кликуша).* Болезнь была распространена преимущественно по р. Пинеге, Мезени, Северной Двине, Печоре, Каме, как правило, страдали ею замужние женщины, это бабья, а не девичья болезнь.

Процесс насылания болезни (обычно *колдуном)* назывался «сажать И.». Это могло быть результатом конфликта с жертвой или по собственной злой воле колдуна. На Пинеге колдунов называли «икотники», а из-за значительного числа заболеваний И. в прошлом всех пинежан называли «икотники». Колдун пускал И. по ветру с наговором на определенное имя. По представлениям старообрядцев, живущих на Каме, если человек вел праведный образ жизни, постоянно крестился, не поминал нечистую силу, то вселиться в него И. невозможно. В Архангельской обл. считали, что И. проникает в жертву через рот, когда человек, споткнувшись, ойкнул или охнул, упомянул имя черта или *лешего.* Вселялась И. в тело человека, залетая в рот мухой. Иногда она невидима, но когда проникает в человека, слышно жужжание мухи. На Пинеге и Мезени И. имела облик хтонического животного, связанного с подземным миром: червяка, мыши, ящерицы, жабы, лягушки или их икры. Одно из наиболее архаических представлений об И. — изображение ее в виде червя. Так, в «Деле о кликушах XVIII в.», опублико-

ванном в архангельских «Губернских ведомостях» в 1870 г., приводится описание обряда насылания болезни: «Дьяволы через учителей давали им разных родов червей... с приказанием пускать их на ветер, и буде кто пойдет со своего двора, не помолясь Богу, и будет браниться матерно, то червь такому человеку попадет в рот, а потом в живот». И., как и черти, выступали в роли помощников колдуна и постоянно требовали работы, заключающейся в причинении вреда человеку. На Пинеге в 1989 г. записана быличка о колдунье-икотнице, которой служили И.-мыши красного цвета (по народным представлениям, красный цвет трактуется как вариант золотого цвета царства мертвых): «Старуха была икотница. Женка сидела у нее в гостях. Как побежали мыши красные по избе. Икоты будто работы просят, всадить их в кого». Иногда встречалась И., представленная животным, которое имело необычные признаки, например двухголовой ящерицей, у нее одна голова спереди, другая сзади, что подчеркивало ее связь с потусторонним миром. Проникнув в тело человека, И. приносила ему невероятные страдания, грызла его внутренности, отнимая жизненную силу, что и вызывало судорожные припадки. Когда И. вселялась в женщину, у нее нередко появлялись странные пристрастия, порой связанные с пищей или ее определенным видом. Она начинала в огромных количествах поедать пряники, конфеты и т. д. Встречались И., которые не давали человеку работать.

Излечить от И. мог колдун, наславший ее, то есть «отозвать». Также сильный *знахарь* мог извлечь ее наружу. Одним из средств лечения болезни был деготь: больная его выпивала, и при успешном лечении вместе со рвотой выходила И. в виде мыши, лягушки или ее икры, причем это немедленно следовало сжечь в печке, где оно кричало страшным голосом, также необходимо было крестить заслонку. Верили, что в этот момент в дом под каким-нибудь предлогом должен был зайти колдун, наславший И. Если И. закопать в землю или просто выбросить на улицу, она старалась проникнуть в новую жертву или вернуться к своему хозяину-колдуну. Чаще болезнь была неизлечимой, И. покидала жертву только в момент смерти, поэтому при последнем вздохе умирающего присутствующие старались не открывать рот и осеняли его крестным знамением, иначе вышедшая И. проникала в новую жертву.

На Северной Двине И., как правило, выступала в облике черта. Она, как и в животном образе, имела собственное имя, причем всегда мужское. На Северной Двине в 1988 г. рассказывали о женщине, в которую вселилась И.-бес по имени Федька и постоянно требовала махорки и вина. Если во время приступов болезни рядом оказывались женщины, они подвергались с ее стороны сексуальным домогательствам. Считалось, что избавиться от И. - беса невозможно.

Существует несколько разновидностей болезни. И.-«говоруха» — это менее сильное истерическое заболевание, во время приступов которого больная начинала говорить чужым голосом, иногда членораздельно, иногда междометиями. Обычно голос у И. сдавленный, утробный. Нередко И. непристойно ругалась, и больная после приступа извинялась перед окружающими за нее. Часто И. произносили вполне осмысленные фразы. Так, они называли имя «хозяина», то есть наславшего их колдуна, и описывали обстоятельства, при которых они попали в тело жертвы. В одном человеке могут быть две И., например своя и материнская, тогда они разговаривают между собой. И. наделялась провидческими способностями: она могла назвать вора, указать, где спрятано краденое, предсказать будущие события и т. д. На р. Каме считалось, что И. не употребляла местоимение «я», говоря о себе, она использовала местоимение третьего лица. По сравнению с человеком, обладающим, по христианским понятиям, образом и подобием Божьим, а также способностью к самоидентификации, — у И. отсутствовали эти качества.

И.-«немая» или «немуха» — более сильное истерическое заболевание, при котором во время нервно-эпилептических припадков больная лишается способности говорить, а издает лишь непонятные, отрывистые звуки, как говорят на Пинеге, «икчет» (издает протяжные звуки, напоминающие завывание или лай собаки). Чтобы заставить больную говорить, ее вели к человеку, который также страдал И., и тогда в его присутствии первая И. начинала говорить или между ними завязывался диалог.

И.-«смертная» — истерическое нервное заболевание, при котором во время приступов, беспрерывно следующих один за другим, больная умирает в конвульсиях.

Литература:

1. *Ефиненко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878; 2. *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Н. Мазалова

К

КАПУСТИН, (КАПУСТНИЦЫ, КАПУСТЯНКИ, КАПУСТНИК, КАПУСТЕНСКИЕ ВЕЧЕРА). Вид девичьих и женских помочей (толок), заключавшихся в рубке капусты для засолки. Особенностью К. было приглашение хозяйкой помощниц — родственниц и соседок — для совместной работы, которая обычно заканчивалась песнями, играми и угощением.

К., известные практически на всей территории расселения русских, собирались осенью. Обычно они начинались с праздника Воздвиженья (14/27 сентября), который называли «капустным». Ведь к этому времени завершался сбор капусты, который был последним в ряду уборочных работ, и тут же начиналась заготовка капусты на зиму. Проведение К. совпадало со временем осенних праздников, особо почитаемых женщинами и *девушками*, а также периодом *свадеб*, поэтому капустенская толока нередко превращалась в молодежную *посиделку*, на которой происходил смотр *невест;* строились планы будущих свадеб.

К. происходили не только в деревнях, но и в городах и продолжались в течение двух недель. В разных губерниях характер К. и потребность в них для деревни зависели от многих причин: урожая капусты в данном году и важности самой культуры в данной местности, от проходивших в это время других занятий и развлечений, от возможности и обеспеченности хозяев. Иногда от этого зависел и способ развлечений на капустенских вечерках. Так, в Пермской губ. у зажиточных крестьян на К. танцевали под звуки скрипок и бубна, а у небогатых — балалаек и гармошек.

В г. Алексине Тульской губ. девушки обязательно надевали на К. нарядные одежды и ходили рубить капусту из дома в дом с песнями. В больших селах на К. собиралось до двухсот человек. Приглашенные девушки — капустницы — приносили свои сечки. *Парни* приходили без приглашения и развлекали помочанок шутками, песнями, игрой на гармошке и других музыкальных инструментах. Они приносили с собой гостинцы и высматривали себе невест. Существовало поверье, что если, собираясь на Воздвиженский К., девушка

Капустки

семь раз прочитает заговор: «Крепко мое слово, как железо! Воздвигни, батюшка Воздвиженьев день, в сердце добра молодца (имярек) любовь ко мне девице красной (имярек), чтобы этой любви не было конца-веку, чтобы она в огне не горела, в воде не тонула, чтобы ее зима студеная не знобила! Крепко мое слово, как железо!» (2, с. 371), то понравившийся ей парень обратит на нее внимание.

К вечеру обработка капусты заканчивалась, иногда за один день шинковали до пяти тысяч кочанов капусты. Время работы не превышало одного дня; количество девушек-капустниц зависело от запасов хозяина, которому они помогали.

После окончания работы хозяева приглашали всю молодежь в избу на ужин. Затем водили *хороводы*, пели игровые и величальные песни, а также развлекались играми.

Так, в Псковской и Смоленской губ. на К. использовали следующую: один из играющих покрывал ладони другого игрока своими, второй стремился, ударяя по ладоням, попасть по рукам противника, а тот — отдернуть их; затем менялись ролями. Кроме того, была игра «завивать капустку»: во время вождения хоровода присоединение каждого нового человека сопровождали песней:

Вейся, ты вейся, капуста,
Завивайся, белая!
— Как же мне, капустке, не виться,
Как же мне, белой не клубиться?
Вечор на капусту,
Вечор на белую
Выпал частый дождик.
Сильный дождь поливает,
Белую капусту ломает.
Молодец девицу выбирает.

В Сибири с К. был связан такой обычай: капустницы, входя в дом, поздравляли хозяев с урожаем капусты как с праздником. Для гостей варилось пиво и готовилось угощение с главным блюдом — «хлебальным пирогом».

Литература:

1. *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991; 2. *Коринфский А. А.* Народная Русь. Смоленск, 1995; 3. *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М, 1990.

О. Баранова

КАРАВАЙ (РОЩА, САД. КРУГЛЫЙ ПИРОГ). Хлеб, атрибут *свадьбы*.

Свадебный К. выпекался из пшеничной, реже ржаной муки и имел обычно круглую форму. Он мог быть без начинки или с начинкой из куриного (или говяжьего) мяса, яиц, рыбы, каши, а иногда в него могли запечь целиком курицу. Свадебные К. изготавливали по всей России. В северных губерниях они представляли собой обычный хлеб или

пирог с начинкой, почти никогда не украшавшийся. В деревнях южных губерний его выпекали обычно большого размера (до 70 *см* в диаметре) и украшали множеством вылепленных из теста фигурок животных и птиц,.

К. на протяжении всей свадьбы выступал как главный атрибут фактически всех обрядов: от *сватовства* до *хлибин.* Во многих деревнях хлеб с солью не убирали со стола в течение всех свадебных недель, даже тогда, когда в доме не предполагалось застолья. Свадебный хлеб в доме *жениха* впервые выпекался перед сватовством. Его клали на стол рядом с иконой и зажженными свечами. Сваты молились, стоя у стола, а затем выходили из дома, забрав с собой хлеб. Его передавали родителям девушки, когда садились за обязательное в таких случаях угощение. Передача хлеба рассматривалась как просьба принять сватовство.

И во время *сговора* хлеб являлся важной принадлежностью обряда. В Ярославской губ. при рукобитье (см. *Сговор)* отцы жениха и *невесты* после того, как все хозяйственные вопросы предстоящей свадьбы были решены, стукались пирогами в знак подтверждения сговора. В Вологодской и Костромской губ., в тот момент, когда отцы пожимали через стол друг другу руки, сваха трижды обводила вокруг их рук хлебом-солью. В предсвадебную неделю пирогами постоянно обменивались жених и невеста. Во Владимирской губ., например, невеста посылала жениху «сладкий пирог с ягодами, более с изюмом, узорчато сплетенный разными фигурками или вензелевым именем жениха» (3, с. 21). В ответ жених присылал ей свой пирог. Обмен пирогами происходил обычно через посредников: *дружку,* отца жениха или свашек. По обычаю невеста должна была съесть пирог жениха только вместе с ним. Считалось, что это будет способствовать их соединению в вечный счастливый союз. На *девичнике мать* невесты обычно подавала во время застолья два круглых пирога, символизировавших жениха и невесту.

В обрядах, исполнявшихся во время поездки жениха за невестой (см. *Свадебный поезд),* хлеб также выступал в качестве важного атрибута действия. Так, в некоторых деревнях при входе жениха в дом невесты ее свашка подавала на подносе жениху К. (пирог). Жених разламывал его на две половины, а затем складывал их. После этого дружка черпал ковшом пиво и выливал его обратно в бочку. Все эти действия представляли собой символическое разрушение старого и возникновение нового, их сопровождали приговоры дружки:

Бьет челом и встречает
Княжна молодая новобрачная
Хлебом солью, сладким медом,
И сверх того пьяной переварой!
Извольте пирог ломать надвое,
На двое стыкать в одно место.

Хлеб присутствовал и во время исполнения банного действа (см. *Баня невесты).* Его пекли в доме невесты накануне бани, зашивали в скатерть вместе с солонкой и двумя ложками. Во время *венчания* хлеб находился в церкви а затем его приносили в помещение, где проходила *брач. ная ночь* жениха и невесты. Утром «банник» съедался молодыми. К. обязательно выпекался к *свадебному пиру.* В конце пира его делили между сидевшей за столом родней, это символизировало, что они стали людьми «одного очага, одного стола и одного хлеба».

Приготовление свадебного К. было ритуализировано: тесто замешивалось с молитвами, постановка в печь сопровождалась заклятьями, во время замешивания и выпечки не полагалось мешать хозяйке, посторонним запрещалось входить в дом.

В южно-русских деревнях выпечка К. и подача его на стол превратились в яркий каравайный обряд, без которого невозможно было представить себе свадьбу в деревнях Орловской, Курской, Рязанской, Воронежской, Тамбовской и других губерний. В «рождении» К. принимали участие крестная мать или крестный отец невесты, а также молодые женщины-каравайницы, счастливые в семейной жизни, имевшие хороших и здоровых детей. Изготовление К. начиналось с обращения к Богу и святым угодникам: «Благослови нас, Господи, спаси нас милосливый Кузьма-Демьяна на Филатушкину свадьбу спечь каравай высокий, веселый!» Весь процесс шел под пение специальных песен, в которых давалось своеобразное жизнеописание К. с момента его символического зачатия:

Валю, валю сыр каравай,
С правой руки на леву,
С левой руки на праву —
По золоту лоточку,
По золоту лоточку,
По серебряному блюдечку.

Затем рассказывалось, как поднимается тесто в теплом месте, как К. начинают выпекать:

Каравай на лавку взлез,
Каравай по лавке пошел,
Каравай на полку сел,
Каравай на печку взлез,
Каравай с печки слез,
Каравай на лопату сел,
Каравай в печку глядит.

В песнях каравайницы заклинают его вырасти большим и пышным:

Пекись, пекись, сыр каравай,
Дерись, пекись, сыр каравай,
Выше дуба, дубова,
Выше матицы еловой,
Ширше печи каменной.

К. в этих песнях представал как своего рода божество плодородия, дух хлеба, зерна. Такой К., украшенный вылепленными из теста шишками, птичками (уточками, голубями, курочками, соловьями), а также двуглавыми орлами, кониками, коровками, овечками, рыбами, изображениями звезд, месяца, цветов, плодов и дополненный искусственными цветами из перьев и цветной бумаги, небольшими «деревцами»-палочками, подавался на стол во время свадебного пира или *княжого обеда* (пир второго дня свадьбы). Его «кроил» для собравшихся дружка или старший сват. Он вырезал середину и торжественно вручал молодым. Затем разламывал или разрезал К. на две равные части и одну отдавал родственникам жениха, а другую — родственникам невесты. Украшения К. раздавались присутствовавшим в качестве зрителей девушкам. В селах, где ритуал «деления каравая» проводился после брачной ночи, его середину отдавали новобрачным только в том случае, когда невеста взошла на брачную постель девственной.

Символика каравайного обряда довольно сложна. Он воспринимался народным сознанием как акт, обеспечивающий рождение новой жизни, в результате которого *молодожены* наделялись богатством и плодовитостью, и в то же время как обряд единения двух кланов в родственный союз. На символическом уровне печь осмыслялась как женское чрево, материнское лоно, а лопата, которой задвигали тесто в печь, — как мужское начало, причем сам К. воспринимался как плод, полученный в результате их слияния. Такому толкованию соответствовало как само название К., так и детали его декора. Изображения уточек, курочек, украшавших поверхность К., связывались с женской символикой, шишек, яиц — с мужской. Происхождение слова «каравай» относят к слову «корова», что прослеживается в диалектных названиях «коровка», «телушка», «телочка», которыми обозначали девушку в русской свадебной традиции. К., поставленный на стол, воспринимался также как символ жизни, достатка, благополучия, счастливой доли, которую должны были получить молодожены. Раздача же равного количества К. родне молодого и *молодухи* осмыслялась как способ закрепления между ними родственного союза и признание их общей судьбы, общей доли.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал М., 2001; 2. *Едемский М.* Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда Вологодской губернии // Живая старина. 1910. Вып. 1—4; 3. *Лаврентьева Л. С.* Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX века. М., 1990. Вып. 2; 4. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001; 5. *Морозов И. А.,*

Слепцова И. С. и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодилектический словарь. М., 1997; 6. *Самоделова Е. А.* Каравайная традиция рязанской свадьбы // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1995.

И. Шангина

КИКИМОРА (ШИШИМОРА). Женский мифологический персонаж, известный преимущественно в северно-русском регионе. По поверьям, являлся в облике маленькой девочки-бродяжки либо старушки, но чаще обнаруживал себя необъяснимыми звуками, слышимыми в доме (воем, свистом, плачем, скрипом, звуком крутящегося веретена), а также пропажей и падением с полок, печи, полатей разных предметов (лука, подушек и пр.) или спутанной пряжей, которую хозяйка оставляла на ночь на прялке. Следствием появления в доме К. считались ссоры и внезапное разорение хозяев, пожар, болезни и гибель кур.

В народных верованиях К. связана с комплексом представлений о детях, умерших некрещеными или проклятых матерью (см. *Материнское проклятие).* Всех *новорожденных* принято было крестить, а слабых, нежизнеспособных крестила сама бабка-повитуха сразу после появления на свет. Некрещеными хоронили младенцев, вытравленных из утробы или тайно умерщвленных матерью сразу после родов. Как правило, это были внебрачные дети, сам факт появления которых мать старалась скрыть. Души некрещеных детей долго не находили упокоения, превращаясь в К. и являясь людям, в первую очередь матери. Появление К. в доме считалось результатом *материнского греха* (изгнания плода, детоубийства или проклятия ребенка), совершенного одной из женщин. Не обязательно это была сама хозяйка, так как К. могла наслать в чужой дом соседка или другая недоброжелательница.

Места появлений К. совпадают с традиционными местами захоронения некрещеных детей, которых нельзя было хоронить на кладбище, а потому их зарывали под порогом дома, под печью, в подполье, курятнике, в огороде, у перекрестков дорог или бросали в болото. По поверьям, К. являлись не только в доме, но и бродили в облике детей у дорог, пугая путников. Люди дорог — *странники* или пришлые плотники — могли «подсадить» (наслать) К. в дом, если хозяйка им чем-то не угодила: не напоила прохожего водой, плохо угостила плотников, пожадничала при расчетах.

Чаще всего К. проявляла себя как домовой дух (иногда считается женой *домового),* ей приписывали влияние прежде всего на женскую сферу деятельности: она спутывает оставленную неубранной на ночь кудель, бьет посуду, гоняет и ощипывает кур. На севере Костромской обл. этот персонаж, известный под именем «шишимора», по мест-

ным верованиям, ощипывает шеи курам. В других местах Костромской обл., а также в соседних районах Вологодской обл., на Вятке, в Заонежье (Карелия) подобная активность приписывалась К. Для защиты от нее у входа в курятник вешали камень с отверстием, известный как «куриный бог» или «урочный камень», а также горшок без дна, горлышко от разбитого кувшина (в наши дни — от бутылки). В Заонежье цыплят, чтобы предохранить от К., пропускали сквозь хомут, железный обруч или под расставленными лезвиями ножниц для стрижки овец. Оберегами от К. служили вещи с отверстиями или «пронимание» (протаскивание, прохождение) через отверстие, которые в народных верованиях служили устойчивыми символами материнства (см. *Материнская защита).*

В Никольском у. Вологодской губ. были отмечены поверья о К. как помощнице прилежных хозяек, которым она по ночам будто перемывала посуду и баюкала маленьких детей. Нерадивым же хозяйкам она всячески мешала и вредила: портила горшки и кринки, так что *молоко* в них приобретало неприятный запах, щекотала и пугала детей. В этом случае нужно было вымыть горшки и кринки горьким корнем папоротника.

К. сближали иногда с другим мифологическим образом — лихорадкой, являвшейся в виде растрепанной, страшной старухи, либо девицы, либо двенадцати страшных сестер, бродивших по дорогам и напускавших болезни. В ярославских говорах болезнь лихорадка прямо называлась «К.». Примечательно, что оберегами против лихорадки, как и против К., служили предметы с отверстиями и «пронимание» сквозь отверстие: больного лихорадкой пропускали в «воротца», образованными двумя березовыми сучками и связанными над его головой; протаскивали также между ребер палой скотины. У русских в Эстонии оберегом против лихорадки служил свиной пятачок — высушенный кусочек кожи с двумя отверстиями.

Литература:

1. *Забылин М.* Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М, 1992; 2. *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. 3. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева). СПб., 1903;

Т. Щепанская

КЛИКУША (КЛИКУНЬЯ). По народным представлениям, женщина, одержимая бесом, нечистым духом. Кликушеством (от «кликать» — кричать, вопить) называли разновидность падучей болезни. Для нее характерны приступы, во время которых больная теряет сознание и кричит на разные голоса, созвучные лаю собаки, мяуканью кошки, звериному рыку и т. д.

Как правило, это женская болезнь: К. могла быть двенадцатилетняя девочка и древняя *старуха, девушка* и замужняя женщина или вдова. Крайне редко кликушество поражало мужчин, в Сибири их называли при этом «миряками». Оно проявлялось как в виде единичных случаев, так и в форме эпидемий: им могли заболеть большинство женщин какой-либо деревни.

Первый приступ обычно начинался в церкви в течение богослужения, в особенности во время пения Херувимской или великого выхода со Святыми дарами, поскольку нечистый дух, вселившийся в женщину, вводил ее в соблазн. Злой дух кричал голосами животных, а больная билась в конвульсиях, и пять-шесть сильных мужчин с трудом могли подвести ее к Святым вратам для причастия.

Вышедшую из церкви больную накрывали пасхальной скатертью или поливали святой водой. По народному мнению, больные знали, кто их испортил. Существовали особые приемы, чтобы узнать имя *колдуна:* К. во время припадка брали за безымянный палец левой руки и спрашивали, кто вселил в нее беса. Это действие несколько облегчало страдания больной. Кроме того, ее успокаивало, если во время приступа на нее надевали хомут, снятый с потной лошади. В народных представлениях, хомут символизировал женский детородный орган, и надевание его на больную женщину символизировало ее перерождение, рождение в новом качестве, здоровой. Когда женщина лежала в хомуте, ее спрашивали: «Кто твой отец?» — и она называла имя колдуна, вселившего в нее беса. Во Владимирской губ. кроме хомута К. привязывали к пяткам лошадиные подковы и прижигали пятки раскаленным железом. По народным поверьям, нечистая сила боится лошади, а железо считалось оберегом от нечистой силы. Чтобы прекратить припадок, губы больной необходимо было помазать *кровью* из мизинца левой руки здорового человека.

В Вологодской губ. для того чтобы из К. изгнать беса, больной разрезали пятку во время первого припадка. Считалось, что вместе с кровью «вытечет» и бесенок.

С этой же целью К. В Крещение окунают в прорубь, которую только что освятили. Действенным способом избавиться от кликушества считалось отчитывание *священником* — чтение псалмов, канонов, Евангелия и заклинательных молитв.

К. также излечивали *знахари* с помощью заговоров (см. *Знахарка).* В них повелевалось нечистому духу выйти «из белого тела, из нутра, из костей, из суставов, из ребер и из жилов и уходить в ключи-болота, где птицы не летают и скот не бывает, идти по ветрам, по вихорям, чтобы снесли они злую силу в черные грязи топучие и оттуда бы ее ни ветром не вынесло, ни вихорем не вынесло». Однако при лечении этой болезни более действенными считались средства, которые использовались в церковной практике.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 2. *Торэн М.* Д. Русская народная медицина XIX — начала XX в.». СПб., 1994.

Н. Мазалова

КНЯЖИЙ ОБЕД (БОЛЬШОЙ СТОЛ, ВЕЧЕРНИЕ ГОСТИ, ГОРЯЧИЙ ОБЕД, СЫРНЫЙ СТОЛ, ПОКЛОННЫЙ СТОЛ, ПОЦЕЛУЙНЫЙ СТОЛ, РАДОШНЫЙ СТОЛ). Пир второго дня *свадьбы.*

Он устраивался обычно после *брачной ночи,* когда *жених* и *невеста* становились полноценными супругами, и проводился в том случае, если *девушка* оказалась «честной», то есть не утратила *девственности* до свадьбы. Во многих деревнях России гости, присутствовавшие на свадебном пиру первого дня, приезжали на К. о. сами, без приглашения. Однако в некоторых местностях перед пиром молодые катались на санях по селу и окрестным деревням, тем самым сообщая всем, что пора приходить на К. о.

На свадебную трапезу второго дня приглашались не только родственники молодого и *молодухи,* но и почти все соседи. Родственники приходили сообща прежде остальных, а соседи могли являться в течение всего дня. Появление молодоженов перед гостями приветствовалось радостными криками, пожеланиями счастливой, долгой, дружной жизни и многочисленного потомства. Новобрачные благодарили всех за «любовь и привет», молодуха впервые называла своего свекра батюшкой, а свекровь матушкой. За стол с новобрачными садились только состоявшие в браке женщины и мужчины. Для *парней* и девушек угощение подавалось в другой избе. На стол выставлялось поочередно множество блюд — перемен, застолье сопровождалось обилием хмельных напитков. По обычаю, в этот день гости приносили с собой «разные естества» — пироги, кулебяки, оладьи, мясо, дичь, их передавали тысяцкому, а тот в свою очередь — свашке, которая подавала их на стол. Руководили пиром дружка и тысяцкий, угощавшие гостей, расхваливавшие молодых, родителей новобрачной и всех собравшихся. Новобрачные во время пира демонстрировали свое единение: пили молоко из одного стакана, ели хлеб или пирог от одного куска, пользовались одной миской и одной ложкой.

Во многих деревнях пир второго дня сопровождался сбором подарков для новобрачных, что происходило в каждой местности по-разному. На Русском Севере, например, молодуха подходила поочередно к каждому гостю с подносом, на котором стояла рюмка водки, низко ему кланялась, предлагая выпить. Гость осушал рюмку, целовал молодуху в губы и клал на поднос деньги или подарок. В деревнях, расположенных по течению Волги и Камы, сбор даров выглядел

как плата за угощение и назывался «разнесение сыров» Дружка вызывал по старшинству сначала родственников молодухи, потом родственников молодого и просил их принять угощение от молодоженов: рюмку водки и закуску, со словами:

Просят вас князь молодой
С княгиней молодой
С княжева стола ковшом, да медом,
Да низким поклоном...
Сыры-то примите,
А на сыры-то положите
Не рубль, не полтину,
А золотую гривну.
У кого сила есть —
Так рубликов пять-шесть.
Они люди млады,
Им денежек надо
На семейное обзаведение,
На банное построение.

Каждый гость клал на поднос подарок или деньги либо, как говорил дружка:

От кошечки — котеночка,
От овцы — ягненочка,
От коровы — теленочка,
От лошади — жеребеночка.

Преподнесение подарков проходило повсюду очень весело. Каждый дарящий старался сказать какую-либо прибаутку: «Вот вам ромашка, чтобы была Наташка. / Вот вам горбушка, чтоб был Ванюшка / Вот вам яиченьки, чтобы были кругленькими личики. / Как год, так Федот, / Как пасха, так Параска» (1, с. 207).

Все это рассматривалось как помощь молодой семье, начинающей строить свою жизнь.

Во время К. о. проводились также обрядовые действия, во время которых молодуха «представляла» себя родне мужа и жителям села, в котором отныне должна была жить. Она демонстрировала перед собравшимися свое умение прясть, ткать, вышивать — вывешивала на стены избы полотенца, вытканные и вышитые ею в девичестве, накрывала столы для застолья своими скатертями, дарила рукоделие родне мужа, иногда при всех садилась за прялку или ткацкий стан, показывая желающим свое мастерство. Кроме того, молодуха, как и на свадебном пиру, одаривала собравшихся полотенцами, *ширинками* и другими «рукодельными подарками». При этом, например, в Олонецкой губ. дружка, помогавший ей в этом, говорил: «Не спешись принять, изволь выслушать: сама княгиня молодая по подольчику сорочечку строчила, около ворота золотом обшивала, изволь принять, счастливо держать и честно почитать» (3, с. 494). Молодуха старалась также показать свои хозяйственные возможности: умение печь блины, ола-

дьи или шаньги, подметать пол, носить воду из колодца. От нее требовалось быть не только рукодельной и хозяйственной, но и уважительной по отношению к людям, терпеливой и послушной. Эти качества проверялись при подметании пола. Обрядовое действие обставлялось как веселая игра. Дружка давал молодухе старый голик, перевязанный полотенцем, и просил подмести пол «хорошенечко». Она старалась подмести, не оставив ни соринки, а гости подбрасывали ей мусор и металлические деньги. Молодуха должна была не сердиться на веселящихся гостей, а подметать и собирать деньги. Закончив работу, она обращалась к свекру со словами: «Батюшка кормилец, я издынечку мела да находочку нашла, не ты ли потерял?» — потом с тем же подходила к свекрови. После отрицательного ответа, спрашивала у гостей: «Сор из избы выносить?» (7, с. 562).

Гости расходились по домам уже поздно вечером, пожелав молодым счастья и богатства.

Литература:

1. *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. — начало XX в. М.,1997; 2. *Балашов Д.* М, *Марченко Ю. М, Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. М, 1985; 3. *Барсов Е. В.* Свадебный обряд в Заонежье // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым СПб., 1997. Т. 2; 4. *Добровольский В. И.* Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2; 5. *Зорин И. В.* Русский свадебный ритуал М., 2001; 6. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭМ. 1890. Т. 69 (Труды Этнографического отдела. Т. 2); 7. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002; 8. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997.

И. Шангина

КОЛДУН (ЕРЕТНИК, ВИРИТНИК, ЧАРОВНИК). В народных поверьях человек, обладающий «тайным» знанием, считалось, что он связан с нечистой силой и способен с ее помощью причинять людям вред.

К. мог быть «природным» — родившимся вне *брака* в третьем поколении внебрачных или от связи женщины с К., а также им мог быть проклятый *матерью* еще в утробе. Говорили, что у природных К. от рождения имелись особые отметины. Так, в старину верили, что К. станет ребенок, родившийся «в рубашке» или с волосами и зубами.

Обычно К. становился человек, прошедший посвящение и получивший помощников — чертей и *икот* (см. *Икота),* от которых зависела его магическая сила. В Вологодской губ. обряд посвящения проводил старый К. в бане в полночь. Там появлялась лягушка, которая разрасталась до размеров

бани, и посвящаемый должен был влезть в ее разинутую пасть. Обрядовое поглощение нового К. давало ему магические способности. В более позднее время считалось, что посвящаемый должен продать душу черту и написать об этом расписку кровью (см. *Кровь).*

Колдовскую силу нельзя было передавать детям и подросткам, потому что они не в состоянии будут справиться со своими помощниками, и нечистая сила их разорвет. Скорее ее отдавали людям в расцвете жизненных сил; например, в Заонежье предполагали, что колдовство следует передавать людям с хорошими волосами и зубами. По поверьям мужчина-К. сильнее женщины-колдуньи (см. *Ведьма).*

В некоторых губерниях считали, что К. можно отличить от обычного человека по определенным внешним признакам. Так, в Псковской губ. верили, что К. всегда одноглазый, в Вологодской — что у него глаза пылают огнем, его зубы похожи на клыки. В Заонежье считали, что у К. нос крючком. В Архангельской обл. в 1989 г. записано поверье о том, что у К. в глазах перевернутое изображение человека или что они «пустоглазы», то есть вовсе не имеют изображения. В Тульской губ. К. определяли по тени, в отличие от обычных людей у него их две. Если у К. не было особых отметин, то их распознавали с помощью магических приемов. Так, в Пензенской губ. говорили, что если взять в церковь рябиновую палочку, то во время светлой заутрени К. окажется стоящим задом к иконостасу.

Самыми сильными признавали темноволосых К. с темными (черными) глазами и смуглой кожей, в северно-русских поверьях — у таких людей «черная» кровь (см. *Кровь).* На р. Вашка в Архангельской обл. до настоящего времени бытуют рассказы об очень сильном К. Ваньке Сибиряке, который считался заклинателем дождя. Его описывали как физически сильного, огромного, смуглого, темноволосого человека.

По общему мнению, К. угрюмы, нелюдимы, замкнуты, хвастаются своей силой, демонстрируя ее окружающим. Живут К. большей частью бобылями на краю деревни, как правило, это *старики,* хотя встречаются и молодые семейные К.

Деятельность К. разнообразна: он обладал способностью портить людей, животных, а также неживые предметы (см. *Порча),* привораживать (см. *Приворот)* и отворачивать (см. *Отворот).* Кроме того, он мог ворожить, предсказывать будущее, лечить. Наиболее опасен К. для *жениха* и *невесты* (см. *Свадебный поезд),* а также для беременных женщин. В Сибири верили, что К. может выкрасть ребенка из чрева матери, подменив его головней, льдинкой, иногда одного его взгляда достаточно для того, чтобы у женщины родился урод.

К. был способен превращаться в различных животных и обращать в них тех людей, кто ему не угоден. К. мог при-

нимать образ птицы, волка, собаки, свиньи и др. Делал он это, «перекидываясь» через двенадцать ножей, воткнутых в землю. В образе животного ему легче приносить людям вред. Чрезвычайно популярными были былички о превращении целых свадеб в волчью стаю. *Охотники* верили, что вполне вероятно обнаружить под шкурой убитого волка юношу в свадебном наряде.

В Сибири считали, что К. мог повелевать змеями: брать их голыми руками, уводить с покоса, ягодного места, из деревни или, наоборот, насылать их, мог заставить их сторожить свой дом и ребенка. К. также подвластны и домашние животные: он мог сделать так, что корова или конь послушно пойдут за ним, стадо коров не будет разбредаться и пастись в одном месте.

К. мог сделать на поле прожин или залом, после чего урожай у хозяина значительно уменьшится, а у него, соответственно, увеличится.

Довольно распространены в XIX—XX вв. представления о порче К. людей. Он напускал порчу одним лишь взглядом или через прикосновение, также насылал ее по воздуху, ветру. Мог послать порчу со своими помощниками, отправляя их с наговором на определенное имя. Он «портил» с помощью наговора на вещи, пищу и питье.

К. мог вызвать тоску, параличи, родимчик, падучую болезнь, половое бессилие, пьянство, «затворение кровей» у женщин, сухоту, куриную слепоту.

К. обладал огромной властью. Особенно боялись его женщины. Они не могли отказать ему в сексуальных домогательствах, в противном случае он насылал на них порчу, так у них могла отсохнуть рука или нога. К. приписывали способность лишать *мужей* этих женщин половой потенции, чтобы самому занять их место. В Нижегородской губ. считали, что от связи К. с женщиной у нее рождался кусок мяса.

Существовало множество способов лишить К. силы на некоторое время. Вот несколько из них: ударить К. наотмашь до *крови* или сбрить ему *бороду*. В Нижегородской губ. считали, что при встрече с К. следует незаметно показать ему кукиш. Чтобы К. не вошел в избу, ее окуривали можжевельником или при входе вешали крапиву, в порог втыкали металлические колющие предметы.

Если у К. выпадали зубы, это приводило к тому, что он частично лишался магической силы, становился менее опасным для окружающих. Не мог справиться со своими помощниками ослепший К.; о нем говорили: «дьявола его жмут».

К. в конце жизни обязательно должен был передать свою *силу,* в противном случае он очень тяжело умирал. Передав преемнику чертей-помощников, он переставал вредить. Если преемника не находилось, К. старался обманом вручить колдовской дар, например на смертном одре протягивал кому-

либо руку, в которой ничего не было, произнося при этом «На!» Иногда для этой же цели К. шептал «черные» заговоры на какой-либо предмет, например камень, который затем бросали в воду.

Если колдовскую силу все-таки не удавалось передать смерть К. была мучительной: его разрывали на части черти *домовой* мог содрать с него кожу и т. д.

И после смерти К., не передавший силы, продолжал причинять людям вред: насылать болезни, мор, неурожай. В Нижегородской губ. считали, что К. не принимает земля и насылает на его односельчан неурожай, поэтому старые люди поливали могилы К. водой. Чтобы навсегда лишить К. силы, разрывали его могилу и вбивали осиновый кол в сердце.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903; 2. *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник МАЭ. Вып. VII. СПб., 1928.

Н. Мазалова

КОНОВАЛ. Специалист, занимавшийся холощением скота: поросят, баранов, коней, а также лечением людей и домашних животных.

В XIX в. были, как правило, бродячие К., которые ходили по деревням, иногда на довольно большие расстояния (например, с Мезени в Вологодскую губ. или из Новоладожского у. Петербургской губ. в Витебскую губ., доходя даже до Польши). Отношение к ним определялось тем, что они были чужаками. С одной стороны, пришельцам приписывали особое знание, в том числе магическое, и знахарские способности. С другой, их нередко подозревали в колдовстве или использовании недозволенных приемов. Самой ответственной и рискованной операцией считалось холощение коней, предназначенных для тяжелой работы. Если К. осуществлял ее неудачно, полностью удалив только одно яичко, животное не годилось для работы, становясь злобным и неуправляемым. На этот случай К., принимаясь за дело, держали в кармане куриное яйцо: если не удавалось вынуть у коня одно из яичек, К. показывал хозяину вместо него припрятанное яйцо, предварительно вымазав его кровью. После этого немедленно покидал деревню, пока хозяин не обнаружил обман. Пришлым К. приписывались и другие подобные проделки, что заставляло крестьян относиться к ни настороженно.

В женской среде существовал определенный страх перед К., который будто бы оскоплял не только животных. На р. Кокшенге в Вологодской обл. до сих пор вспоминают коновала по имени Никифор (Микифор), родом с Мезени.

Коновал

Этот К. будто бы оскопил сына одной вдовы, которая отвергла его сексуальные домогательства. «Микифор был коневал, с Мезени. К одной молодой вдовухе пришився. да она отлягнула ево. Она обернулася — корову доить, — да он парня подлегчил. И скрылся. Парень очень сильный — что медведь завелся сильнюшший — кастратик-то. Быков-то специально легчили, чтоб они жирные были, сильные...» Этот Микифор, по рассказам, был известный *колдун* и портил *свадьбы,* обращая всех участников в стаю волков.

Некоторые К., по воспоминаниям жителей севернорусских деревень, сами были скопцами. На Северо-Западе широкой известностью пользовались К.-ладожане (из Новоладожского у. Петербургской губ.). Корреспондент Тенишевского бюро пишет об одном из них: «В д. Раменье был коновал Яков, богатый мужик; про него слава шла нехорошая, он... считался раскольником, а под старость веры был совсем другой, да и сына Ивана... в ту же веру свел. Этот был горбатенький, голосок тоненький, на бороде пять-шесть волосков, а баб до смерти не любил. Худая эта вера, — говорили крестьяне, — коли баб нельзя любить!» Говоря о «вере», по всей видимости, имели в виду его принадлежность к секте скопцов (хлыстов).

Другие К., наоборот, заводили себе в местах постоянного отхожего промысла зазнобу или брали вторую жену — *меньшицу* и жили на две семьи. Связь с К. не сулила женщине ничего хорошего: бросит или испортит, то есть напустит лорчу — несчастье, болезнь. На р. Ваге в Архангельской обл. до сих пор помнят случай, будто бы произошедший в начале XX в. К., ночуя в одном доме, лежал на полатях. Подошла одна из дочерей хозяина и дернула его за пояс. Засмеялась и ушла. «А он что-то подделал — дак она за ним бежала 12 верст взапятки! Что-то сделал...» В деревне говорили, что этот К. приворожил себе девку с помощью колдовства.

К. считались специалистами по лечению «срамных» (венерических) болезней. Мезенские по всему Русскому Северу были известны тем, что лечили сифилис с помощью сулемы. К ним обращались женщины за помощью для вытравления плода и лечения некоторых женских заболеваний. Кроме этого, К. славились умением своими снадобьями избавлять жилище от клопов, тараканов, мышей и крыс, а также магическими средствами изгонять «чужого домового», который будто бы покидал дом в облике зайца.

Литература:

1. *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. М., 2001; 2. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1569, 1570.

Т. Щепанская

КОСА. Прическа, характерная в русской культурной традиции для возрастных групп, включающих *девочек* и *девушек*. Оформление К. девочки отличалось тем, что ее затягивали тонким, сплетенным шнуром («гарусом», «косником», «косоплеткой») или просто тряпичным лоскутком, то есть никак не украшали. С появлением регул (месячных очищений), означавших созревание девушки, последняя получала право на ношение в косе яркой красивой широкой *ленты*.

Совершеннолетние девушки уделяли большое внимание своей прическе: «Волосы женской молодежи причесываются гладко. Сперва их расчесывают редкими, а потом частыми гребнями, далее намачивают водою, иногда с сахаром или квасом, иногда с солью и пивом, зачесывают за уши, делая прямой по носу пробор, космы (как сами говорят) заплетают в одну косу, шелковыми, довольно длинными и яркими лентами, которые завязываются бантом; при бедности же косоплетки бывают из простых тесемок. Коса выпускается на спину из-под косынки или платка» (3, с. 59).

Более древней девичьей прической, чем К., исследователи считают распущенные по плечам волосы: «...когда девушки одевают повязки и чёлки, то по старинному обычаю, не заплетают себе кос, а волосы распускают по голове, расчесав их гладко» (3, с. 59). В XIX в. девушки так носили волосы только в ряде случаев: во время праздничных торжеств, в ритуализованных ситуациях, при совершении обрядов. Ношение нарядных головных уборов было принято в праздничное время. Повсеместно существовал обычай, по которому во время родов, особенно тяжелых, знающая о них девушка распускала К., чтобы облегчить страдания *роженицы*. «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, остальные заплетали и украшали косу полностью» (1, с. 81—82). Общепринято было венчаться с распущенными или слегка стянутыми на уровне шеи волосами. К. расплетали перед гаданием, во время *ряженья*, при совершении обряда опахивания. В Рязанской губ. девушки с распущенными волосами участвовали в ритуале проводов *русалки*. Во всех этих случаях расплетание волос служило знаком утраты принадлежности индивидуума к социуму или — более конкретно — к определенной социовозрастной группе. Такое отрицание признаков культуры и приближение к природному состоянию являлось необходимым условием для стимулирования контакта с силами природы во время ритуальных действий продуцирующего или познавательного характера, а также для обретения нового социального статуса.

Девушки заплетали одну К., в отличие от замужних женщин, которые носили две К., уложенные на голове и закры-

тые головным убором. Исключение составляла традиция в ряде мест Псковской губ., где «в прошлом девушки до 17—18 лет плели одну косу, а как становились «невестами» — две косы» (1, с. 117). Этот факт, возможно, обусловлен влиянием белорусской культуры, в которой имело место ношение девушками двух К., уложенных венцом на голове. Обычная девичья К. — в три пряди — плелась таким образом, что одна прядь укладывалась поверх другой, в отличие от женских кос, при заплетании которых пряди соединялись одна под другую. В будни волосы заплетали туго, используя косоплетки, «а в праздник как можно слабее, чтобы коса казалась шире» (3, с. 59). Это был не единственный способ продемонстрировать толщину К., иногда девушки плели сложные К. в четыре и более прядей. В свадебной поэзии сохранилось описание такой К.:

Заплетите мне струбчату косу
Во двенадцать мелких прядочек,
Во пшеничное зернышко,
В конопляное семечко,
Заплети-тко мне ленты алые.

На севере России подобные К. назывались «бесчисленницами»; у южно-русского населения различали «косы с нечетным числом прядей (пять — пятнадцать) — в дробнушку и косы с четным числом прядей (четыре — девятнадцать) — лопатно» (5, с. 277).

Помимо лент в качестве украшения прически взрослые девушки использовали разнообразные подвески в виде кистей из бисера, стекляруса, шнурков из золотных и серебряных ниток, косникй — жесткие пластинки из картона или стеганого холста разнообразной формы (треугольные, трапециевидные, в виде цветка, сердцевидные), обшитые яркими дорогими тканями (шелк, штоф, парча, полупарча, бархат), реже — хлопчатобумажной материей и украшенные золотным шитьем, разноцветной металлической фольгой, бисером, резаным перламутром, речным жемчугом.

Такое внимание девушек к своей прическе и к волосам вообще не случайно. В народных представлениях волосы считались средоточием жизненных сил человека. Большое количество волос в традиционном сознании воспринималось как символ множества, изобилия, плодовитости, богатства. В этой связи продуцирующая сила, приписываемая волосам, использовалась в акциях магического характера. Так, например, во Владимирской губ. первое яйцо, снесенное молодой курицей, трижды катали на голове старшего ребенка и приговаривали: «Курочка, курочка, снеси столько яичек, сколько у N (имя ребенка) волосков!» Показательно, что в свадебном обряде *жениха* и *невесту* сажали на вывороченную мехом наружу шубу (в традиционной культуре мех являлся аналогом волос), а также невесте желали иметь столько детей, сколько волосков на тулупе.

Длина К. девушки была своего рода знаком ее зрелости и, соответственно, готовности к замужеству. Не случайно в сказках героиня-невеста — всегда обладательница не просто К., а длинной К., что нередко отражалось в имени: Марья-краса Долгая Коса. В реальной жизни, если у девушки были плохие волосы, она старалась утолстить и удлинить свою К., заплетая ее не в три, а в большее число прядей, а также с помощью украшений: бантов, лент, косников.

Длинная К. всегда считалась украшением и гордостью девушки; об этом свидетельствует широко распространенная поговорка: «Девичья коса на всю Москву (на все село) краса». Это делало К. и волосы в целом предметом особой заботы. Так, у бухтарминских старообрядок было принято жирно смазывать «волосы топленым маслом, чтобы они не трепались от горного ветра и чтобы голова была всегда гладкой» (2, с. 360). Повсеместно считалось: чтобы К. была длинной и толстой, в Чистый четверг нужно расчесывать волосы под яблоней. Поскольку волосы воспринимались в народном сознании как заместитель самого человека, то верили, что с помощью волос можно навести *порчу,* поэтому выпавшие при расчесывании волоски всегда собирали и прятали в укромном месте.

В традиционной русской культуре К. стала символом девичества и невинности. Это объясняет тот факт, что девушку, не вышедшую замуж, называли «непетой К.» или «косником», а выражение «трепать К.» означало «остаться в девушках». С другой стороны, если девушка до замужества родила ребенка, ей не позволялось ходить с открытой К.; ее называли «покрыткой», и она должна была закрывать свои волосы платком.

Соответственно отмеченной символике, значительное место в свадебной традиции отводилось действиям и обрядам с девичьей К. Так, например, в Заонежье после удачно завершенного *сватовства* К. заплетали лишь наполовину и как знак просватанья крепили к ней длинную широкую ленту. Обряд расплетания девичьей К. повсеместно имел центральное значение в свадебной обрядности. Особенно это подчеркнуто в традиции кержаков, старообрядцев Чердынского у. Пермской губ., где отсутствовал обряд церковного венчания. У кержаков «весь церемониал брака заключается... главным образом в расплетании косы, после которого девица уже считается мужнею женой» (7, с. 58), и вслед за которым сразу начиналось свадебное застолье.

Некогда расставание с К. (волосами) имело, по всей видимости, буквальное значение. Об этом свидетельствуют, в частности, данные культурных традиций, родственных русской. Так, на Украине и в Белоруссии существовал обычай во время *свадьбы* обрезать невесте косу. В русской традиции также сохранились отголоски обычая обрезания волос; причем значение его в некоторых случаях приобрело несколько иной смысл. Так, в Тверской губ., когда невесте

перед отъездом к венцу расплетали К., «подружка говорила: „Режу косу, режу косу", а жених уплачивал, чтобы не резали». Здесь же иногда «на вечерине, после бани боярки грозятся жениху отрезать у невесты косу. Жених косу выкупает. Были случаи, когда косу обрезали» (8, с. 125, 142). В Саратовской губ. в середине XIX в. во время «продажи» невестиной К. рядом сидел мальчик с ножницами и «показывал вид, что хочет отрезать косу» (6, с. 117). В некоторых местах Тверской губ. «проданную» К. расплетала сваха со стороны жениха: «Девушки поют: „Коса, моя косынька, / Русая коса..." Во время пения сваха нарочно рвет косу, снимает с нее алую ленту и показывает вид, что она разрывает ее. Этим самым уничтожается девичья свобода» (8, с. 124). Непосредственное упоминание об обрезании К. сохранилось в свадебной лирике:

Приехала сватьюшка
Немилая,
Взяла мою косыньку
В обе руки:
Отрезала русую,
Не жалея.

На более позднем этапе развития свадебной обрядности аналогом обрезания К. явилось ее расплетение, расчесывание и покрывание волос. После свадьбы невеста утрачивала право на ношение одной К. Более того, женщине, в отличие от девушки, не позволялось оставлять волосы открытыми. Сразу после *венчания* в сторожке рядом с церковью невесте надевали женский головной убор, который полностью закрывал волосы, заплетенные по-бабьи.

Мотив смены девичьей прически на женскую является одним из наиболее ярких в свадебной поэзии, сопровождавшей обряд прощания девушки с К., девичьей красотой и девичеством:

Не поет ли пташечка рано по заре,
Не плачет ли девица об русой косе?
Вечер ее косыньку девушки плели,
Да девушки плели!
Разделили косыньку на шесть долей,
Да на шесть долей!
Клали ее косыньку да поверх головы!
Вот тебе, да косынька, да до веку лежать,
А тебе, подруженька, в девках не бывать.

Особенности ритуальной смены девичьей прически на женскую, равно как и реминисценции архаичного обряда обрезания К. невесты, свидетельствуют о наличии в традиционной культуре представлений о родовой принадлежности волос индивидуума. Так, волосы *молодухи* заплетали в две К. представительницы жениховой и невестиной сторон: в Калужской губ. правую К. плела мать жениха, левую — сваха невесты; в Костромской губ. — женихова сваха и невестина

крестная, причем считалось, что «если крестная заплетет косу быстрее, то невеста будет верх в доме держать, и наоборот» (8, с. 112—113).

Во многих местных традициях К. выступала как предметное воплощение девичьей красоты; причем К. невесты в таком качестве в Поволжье и в некоторых районах Вологодской губ. заменяла К., сплетенная из *кудели* (см. *Кудель).* Последняя символизировала невесту, а прикрепленная к «елочке» на углу дома или к веревке между домами невесты и жениха была знаком свадьбы.

Как символ невесты и девичьей жизни К. дала название ряду свадебных обрядов. Так, в Пермской губ. «К.» называли прощальную вечеринку с подругами невесты в ее доме накануне венчания, то есть *девичник,* а в Тобольской губ. — свадебное угощение. В Самарской губ. накануне венчания у невесты собирались родственники и дарили ей подарки «на К.»: крестная — «рукава» (рубаху), крестный отец — образ и хлеб, которыми они будут благословлять невесту, другие дарили деньги. В Томской и Пензенской губ. на следующий день после девичника и накануне венчания в доме невесты устраивалось угощение вином, которое называлось «пропивать К.». Во многих локальных традициях существовал обряд «продажи К.» стороной невесты и «выкупа К.» стороной жениха; как правило, его приурочивали к утру дня венчания.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX в. Л., 1988; 2. *Гринкова Н. П.* Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930; 3. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877. Ч. I; 4. *Завойко Г. К.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Кострома, 1917; 5. *Зеленин* Д. *К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; 6. *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. // Записки ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1890. Т. XIX. Вып. II; 7. *Чесноков А.* Свадебные обряды и песни «кержаков» // Живая старина. № 20. Вып. 1. СПб., 1911; 8. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л, С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

Е. Мадлевская

КРАСОТА (БАСА, БАСОТА, ХОРОШЕСТВО). Народное наименование привлекательности, в основном относящееся к *девушкам* предбрачного возраста.

В традиционных представлениях К. связана, в первую очередь, с девичеством, отсюда фольклорные формулы: красная девушка, девицы-красавицы. Как правило, «красивой» считалась девушка с момента совершеннолетия (в северно-русской

традиции — лет с семнадцати) до замужества. Это представление было фиксировано среди сельских жителей Костромской обл., оно отражено и в тверской частушке, записанной в первой трети XX в.:

Моя маменька Елена в поле цветик сорвала.
Красоту мою сгубила, рано замуж отдала.

После замужества и утраты *девственности* К., по народным представлениям, также утрачивалась. Девушка могла потерять К. и согрешив до *брака*. «Как начнет не тем заниматься, — говорили в д. Шумовицы на севере Костромской обл., — так она и повяла. А как если будет все время сама себя держать, дак и двадцать пять, и тридцать — она все еще молодая». Понятие «К.» здесь фактически совпадает с понятием девичества.

Именно в период девичества практиковались разные способы наведения К. с помощью специальных приемов, как косметических, так и магических. Основой народной косметики были беление (лица и тела), крашение (щек), чернение (сурьмление бровей; см. *Белила-румяна)*, то есть в косметике культивировалась та же триада: белый — красный — черный, что использовалась в расцветке восточнославянской — и индоевропейской — народной одежды. В качестве примера приводятся частушки, записанные в 1920 г. в Старицком у. Тверской губ.:

Я сидела на окошке,
Румянила щечки.
Увидела милова,
Все румяна кинула.

Представления о К. тела сводились, главным образом, к признакам физического здоровья: полные ноги, белое и румяное лицо — «кровь с молоком». Чтобы лицо оставалось белым, девушки и молодые женщины избегали загара, закрываясь во время полевых работ низко надвинутым на глаза платком. Девушки умывались молоком или молочной сывороткой, огуречным рассолом, березовым соком. Для беления лица использовали свинцовые белила (покупной пигмент) или натертый стеарин от свечи.

Девушки беляночки, где вы набелилися?
— Мы коровушек доили, молочком умылися.

Румянца достигали, натирая щеки бодягой, ягодами ландыша, красной свеклой, водочным настоем красного сандала, раствором квасцов, головками серных спичек или XIX — начале XX в. цветными обертками от конфет. Для бровей готовили специальную краску из сурьмы, а чаще просто из сажи, смешанной с жиром, или наводили брови углем. «Собольи брови» — важная составляющая девичьей К., постоянно упоминаемая в фольклоре. До XIX в. в некоторых местах (например, в Белозерском и Торопецком у.)

продержался обычай чернить зубы, отмеченный еще в середине XVII в. среди московских модниц. В XIX в., однако, это уже редкий пережиток, большинство девушек хотели, чтобы зубы у них были белыми, для этого, например, сибирячки все время жевали серу (лиственничную смолу).

Девичья К. — важный фактор брачного выбора, но общих стандартов ее не было: каждый выбирал «красивую» по своему вкусу.

Говорят, что некрасива, што жа делать, милый мой,
Красотой не славятся, кому какая нравится.

Гораздо больше сведений — о том, что считалось некрасивым: в частушках и «страданиях» девушки жаловались на малый рост, некоторые недовольны были худыми ногами или неподходящим цветом глаз. Особенно же подробно телесные изъяны описывались в частушках, адресованных «супостаточке», то есть сопернице-разлучнице. Брошенная и обиженная девушка указывала ей на слишком высокий или, наоборот, маленький рост, тоненькие ножки, утиную походку, сутулость, худобу, а также большую — «как у нашей лошади» — голову. В частушках подчеркивалось искусственное происхождение К. соперницы: кудри у нее навитые, а щеки и губы намазаны помадой.

Ох, яблочко, мелкорубленое,
Не целуйте меня: я напудрена.
Поцелуете, пудру сдуете.
Теперь пудра дорогая, вы не купите

Гораздо более, чем физическая К. тела, ценилась способность девушки привлекать к себе людей веселым, характером, бойкостью, задорной пляской и т. д. Эту К.-обаяние стимулировали с помощью магических заговоров, которые так и назывались — «на красоту»: «Стану я, раба Божья, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в восточну сторону к Океяну-морю. В Океяне-море умоюся, ясным солнышком утруся, месяцем подпояшуся, частыми звездами утычуся. Будь, мое лицо, как яйцо, как чистое зеркальце при праздничках, при собраньицах. Все бы меня любили, зрели, глядели, очей не сносили, знали меня, величали и место давали» (2, № 189). С просьбой даровать К. девушки обращались к матушке-заре и батюшке-солнцу, к ясному месяцу, частым звездам и к Пресвятой Богородице, которая ждала их у Латырь-камня в самой середине просторного мира. К. становилась космическим качеством, соединяя в себе мощь всех природных сил и мировых сфер. Заговор произносили, когда умывались поутру, одевались, прихорашивались, собираясь на гулянку. Девушка настраивала себя на то, что будет самой красивой, чтобы все на нее «зрели и смотрели, очей ясных не сводили», «любили, все уважали, все почитали». Более действенными эти слова становились, если произнести их в Чистый четверг

или Иванов день, умываясь первой утренней водой. Заговоры «на красоту» можно рассматривать как способ психологической подготовки перед публичным появлением на молодежном игрище.

Чаще всего К. в народных представлениях и обрядах ассоциируется с *косой*, еще одним символом девичества (см. *Коса)*. Девушки использовали различные (в том числе магические) средства для роста косы, длина которой и толщина служили предметом похвальбы перед подружками. Согрешившей до брака девушке в некоторых местах не разрешали больше носить косу, вместе с которой, считалось, она утрачивала и К. Косу торжественно расплетали на *свадьбе*, укладывали волосы по-бабьи, скрывая их под повойник или другой бабий головной убор. Различные украшения девичьих волос: венцы, *ленты* — носили название «красота». Перед свадьбой на последнем девичнике *невеста* отдавала эту «красоту» своим подружкам, иногда только одной, любимой подружке или младшей сестре, что означало пожелание ей выйти замуж. «Красоту» могла символизировать елочка или иное деревце, украшенное лентами, сластями и поставленное на столе во время девичника. Девушки, прощаясь с невестой, оплакивали ее «красоту» (см. *Девичий головной убор, Свадебное деревце)*.

У взрослых женщин К. непосредственно связана с плодородием. «Курица несется — и гребень красный; перестала нестись — и гребень посинел», — гласит вятская пословица, намекая на то, что женщина сохраняет К., пока рожает детей («Раньше-то по двенадцать детей носили!»). Вместе с тем *беременности* и роды, по народным представлениям, уносят со временем женскую К., которая как бы передается женщиной ее дочерям. До сих пор считается, что женщина, беременная девочкой, дурнеет лицом, потому что «девочка всю К. у матери забирает». С другой стороны, и мать может забрать К. у дочери, если умрет в день начала у дочери регул; по вятским поверьям, дочь в этом случае будет бледной и квелой.

Разное значение имела женская и мужская К. Женская К. — воплощение, в первую очередь, плодоносящей способности во всех ее проявлениях, так же как сила — проявление и символ мужской К. Женская и мужская привлекательность часто обозначаются разными словами. Красивая девушка — «баска», «бускулечка», «крашенка», «справненькая», «вербочка», «зряшная» (от «зреть» — смотреть), то есть подчеркивается телесный и внешний аспекты К. Для обозначения привлекательности мужчины чаще использовались слова «приличный», «щедрый», акцентировавшие социально-духовные качества.

Мужская телесная К. в фольклоре упоминается только у парней, вступивших в период предбрачных *ухаживаний* (молодежных игр), да и то об этом говорится, как правило, не в мужских, а в женских текстах (частушках, страданиях,

лирических песнях и романсах). В них чаще всего упоминаются волосы возлюбленного (кудрявые, волнистые, но «без кудрей и так хорош»), затем глаза (веселые, задушевные, разудалые). Походка у него вперевалочку, он идет-качается, но чаще девушка не уточняет, какая это походка, говорит только, что по походке издали узнает своего милого. Правда, если он вдруг завел себе другую, сразу обнаруживается, что походка у него «никудышняя». Важной составляющей мужской К. является гармонь или хотя бы звонкий голос, а также белая рубашка, которая во время удалой деревенской драки «вся окапана в крови».

Символика К. соприкасается с символикой *крови,* как носителя жизненной силы. Здесь сходится понимание мужской (кровь израненного бойца) и женской (родильная кровь и месячное «цветенье» девушки) К. Начало девичьего «красованья» (совершеннолетия) связывают с приходом первых *месячных,* означающим в народном понимании готовность к браку. Расцвет К. и связанных с нею обрядов соединяют с девичеством. *Молодуха* продолжает красоваться (ходить на молодежные собрания, наряжаться) еще некоторое время после свадьбы, обычно до рождения первого ребенка. Затем К., как символ женственности, уступает место родильной крови. К. — это девичья, нераскрытая ипостась женского плодоносящего начала, кровь — женская его реализация в родах и материнстве.

Любопытна лексика, обозначающая отсутствие К. Понятия, построенные по принципу отрицания (небаский и т. п.), объединяются с обширным пластом терминов, которые акцентировали значения смерти, страха и чужести (отчуждения). О некрасивых людях говорили: «страшна как смерть», «как смерть погребенная»; «пужало», «боязный», «страшной», «страшимый», «страхилат», «страхулет», «страхила». Иногда использовали непонятные, иноязычные или книжные (также имевшие статус непонятных) слова: «чувырла», «чуман», «облекасия», а в некоторых местах на Урале некрасивого человека называли книжным и непонятным именем «сократ». Все эти наименования так или иначе подразумевали одну и ту же коммуникативную программу по отношению к некрасивому человеку: отчуждение, нежелание с ним общаться. И «страх», и «смерть», и «иноязычие» означали одно и то же: коммуникативный барьер. Отсутствие К. предполагало, следовательно, и перспективу социальной изоляции.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. СПб., 1988; 2. Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994; 3. *Зеленин* Д. *К.* Восточнославянская этнография. М, 1991; 4. Словарь русских народных говоров: В 20 т. М„ 1965—1985. Т. 7.

Т. Щепанская

КРЕСТИНЫ. Семейный обряд, отмечаемый по случаю крещения ребенка, которое совершалось обычно на третий или восьмой день после рождения.

К. являлись важнейшим этапом социализации младенца принятия его в структуру семейно-родственных отношений и — шире — в культурное пространство. Именно с этого дня и начиналась человеческая судьба младенца, его приближение к Богу, что подтверждает поговорка: «Пока не крещен, его не целуют: некрещеный ребенок — чертенок» Считалось, что если долго не крестить младенца, то он скоро умрет или нечистая сила его «подменит своим детищем». Если младенец рождался слабым, то его иногда сразу крестили, так как верили, что дети, умершие некрещеными, превращаются в русалок или их души будут посажены на «том свете» в темное место.

Основными участниками К. были *повивальная бабка* и крестные родители. Особое значение придавалось выбору крестных родителей: кума и кумы, или божата и божатки, — своего рода духовных заместителей биологических родителей. Этот выбор мог определить судьбу ребенка. Обычно в крестные приглашали членов своей семьи, ближайших родственников, иногда соседей или богатых людей. Если в семье предыдущие дети умирали, то приглашали «встречных кумовьев» — выходили на улицу и звали в кумовья первого встречного. В Вятской губ., чтобы дети не умирали, кумом выбирали тезку отца, а кумой — тезку матери *новорожденного.*

Уже с этого момента происходила половая идентификация младенца. Так, в зависимости от пола новорожденного в К. нередко участвовал только один крестный родитель: для мальчика приглашался крестный отец, для девочки — крестная мать. В Западной Сибири полагали также, что «на том свете... за грехи детей спросят не родителей их, а крестных, причем за мальчика ответ будет держать крестный отец, а за девочку — крестная мать». В обязанности кумы входило приготовление «ризок» — несколько аршин ситцу, в который принимали крещеного из купели, а кума — плата *священнику* и покупка крестика для младенца.

Важное место на К. занимало застолье, участниками которого были повивальная бабка, родители новорожденного, крестные родители, иногда соседи и деревенские дети. Перед тем, как сесть за стол, происходил обряд передачи ребенка родителям. В Кубанской обл. и Пензенской губ., возвратившись из церкви домой, кума опускала крестника на шубу перед иконами, потом его брала повитуха и передавала матери. Укладывая на шубу младенца, божатка произносила: «Господи, благослови! Сколько на шубе волосков, столько бы моему хрестнику прожить счастливых годков».

Обычно на праздничный стол подавались яичница, холодец, блины, пироги, водка. Главное же угощение на К. --

это *«бабина каша»,* которая подается обычно в конце крестинного обеда в большом горшке, покрытом полотенцем. Способность каши при варке значительно увеличиваться в объеме служила мотивацией ритуальных благопожеланий младенцу: быстрого роста, здоровья, преумножения. Каша символизировала также долю ребенка, то есть его судьбу, удел, жизненное предопределение. В Поволжье ее подносила крестным повитуха со словами: «Выкупите, крестненькие, а потом кушайте». На юге России рядом с горшком лежали две ложки, куда сидящие за столом складывали деньги; из одной ложки повитуха брала деньги, кидала их на пирог и подавала его *роженице,* а из другой — забирала себе. Затем она трижды поднимала горшок с кашей и желала ребенку расти, а также здоровья, богатства, счастья. После этого все присутствующие поздравляли повитуху с «внуком». В Саратовской губ. в зависимости от пола новорожденного горшок с кашей сверху покрывался картузом или платком. Наделение половой идентичностью младенца в Тверской губ. происходило следующим образом: ловили (соответственно полу ребенка) петуха или курицу, помещали ногами кверху в горшок, где была каша, приносили в избу и ставили на стол, чтобы новорожденный «быстрее стал ходить и петь песни». В Новгородской губ. на К. приходили все окрестные дети 6—8 лет. Их рассаживали за столом и потчевали кашей и пирогом, при этом просили их, чтобы не обижали своего будущего товарища. В Орловской губ. в конце обеда подавали ржаной пирог — «бабий зуб», который означал конец застолья. Повсеместно повитуха угощала отца пересоленной и переперченной кашей, чтобы «знал, как солоно рожать деток».

Поведение взрослых за крестинным столом, согласно мифопоэтическим представлениям, могло повлиять на судьбу ребенка. Так, в Тверской губ. в продолжение застолья крестные должны были как можно больше говорить, чтобы «младенец был красноречив». После обеда кумовья прямо из-за стола выбегали вон, чтобы «дитя скорее начало бегать». Во Владимирской губ. кума, взяв плат, на который младенца приняли во время родов, «сколько есть сил бежит на речку мыть его, не надев на себя теплой одежды, — чем бойче побежит она, тем проворнее будет бегать новорожденный». В Вятском крае крестные должны были обязательно доесть кашу до дна, иначе «крестник будет рябой». В Пошехонье считали, что какова есть кума, такой же внешне будет и жена крестника. Повсеместно на К. использовались магические приемы, призванные обеспечить нормальный рост новорожденного. Обычно они ассоциировались с движением вверх: подкидывали кверху ложки с кашей, горшок с кашей ставили на верхнюю полку, заставляли отца ребенка высоко подпрыгивать. Эти действия всегда сопровождались пожеланием младенцу хорошего роста и крепкого здоровья.

Литература:

1. *Добровольская В. Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994—1997 гг в Судогодский район Владимирской области // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; 2. *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт. М, 1989; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

КРОВОСМЕШЕНИЕ. Общее обозначение различных типов нарушения норм семейно-родственных отношений. Выражалось в недозволенных половых отношениях, возникающих при кровном родстве: отца с дочерью, *матери* с сыном, брата с сестрой; при отношениях свойства: свекра с невесткой (см. Снохачество), а также зятя с тещей, деверя (брата *мужа)* с невесткой, мужа с его свояченицей (сестрой *жены);* при духовном родстве кума с кумой. В традиции к К. не относили сожительство свойственников, а также при кровном родстве связь двоюродных, троюродных брата и сестры, сводных детей, если один из них или оба незаконнорожденные. По материалам этносоциологического опроса, проведенного в 1890-е гг. Бюро В. Н. Тенишева, факты коллективного реагирования на К. при кровном родстве или кумовстве зафиксированы в ряде губерний: Вологодской, Казанской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Ярославской.

Тяжким грехом (происходившим редко, что отмечено корреспондентами) считалось сожительство близких кровных родственников, а также в некоторых местностях свекра со снохой, особенно тяжким — кумовьев. Прочие ситуации, относимые в народе к К., признавались менее греховными и подвергались меньшему осуждению. Например, связь зятя с тещей, никак не одобряемая, была основана на материальном расчете зятя и могла определенным образом упрочить семью; сожительство со свояченицей, если жены уже не было в живых, могло оправдываться в общественном мнении необходимостью «упрочить» заботы тетки о племянниках.

Кровосмесителей — при кровном или духовном родстве — называли «самыми безобразными развратниками», считали извергами, совершившими грех перед Богом и преступление перед людьми. О К. близких родственников сообщалось властям. Кровосмесителей презирали, избегали общения с ними; в некоторых местностях им запрещали посещать общественные сходки, гульбища; неохотно их принимали и в наемные работники. В народных представлениях общественное осуждение объяснялось тем, что «две родные крови соединяются», и говорили, что кровосмесители «не умрут обыкновенной человеческой смертью, а при страшных судорогах во всем теле и истязаниях чертями».

В Казанской губ. считали, что оба кровосмесителя будут сохнуть, худеть, хворать; женщина непременно погибнет при родах, которые будут сопровождаться страданиями и большой продолжительностью, или мужчина окажется неспособным к деторождению. В Орловской губ. строго осуждалось сожительство с родной дочерью, и если такое обнаруживалось, то следовало общественное наказание: отца и дочь заставляли пробежать через горящий костер, остригали им обоим волосы наголо, а отцу — также *бороду* и усы. При встрече им плевали в лицо, высказывали проклятия, называя прихвостнями сатаны. В Ярославской губ. также считали, что кровосмесители — вступившие в сожительство сын с матерью, брат с сестрой, кум с кумой — продали свои души дьяволу. В Вологодской губ. сохранилось мифологическое предание о последствии К.: некогда «очень давно сотворили между собою кровосмешение брат и сестра; когда об этом стало известно всему селению (так как застали их на месте преступления), то, по народному самосуду, их зарыли в землю живыми, где они и померли. Когда тела их стали разлагаться, то на этом месте на земле выросло табачное растение».

Из всех грехов К. наиболее тяжким повсеместно считалось попрание духовного родства, что объясняли так: «...ведь кум с кумой стояли у общей купели перед Богом, поручались за младенца и отрекались за него от сатаны, а вместо этого они и сами идут в лапы сатаны, и младенца туда тащат... такой грех непрощеный, потому как он оскверняет и невинного младенца». В Орловской губ. было известно предание о том, как некогда кум с кумой ехали вместе в гости, не вытерпели и согрешили, за что тут же провалились под землю, отчего образовалась и поныне сохраняется Кумья яма. В Ярославской губ. бытовала притча, объяснявшая, какой из грехов К. является самым тяжким: «Один человек продал дьяволу душу и совершил грех с матерью, с сестрой и с кумой. Потом этот человек раскаялся и пошел к отшельнику узнать, могут ли ему проститься его грехи. Отшельник велел ему сжечь костер и оставшиеся от этого костра три головешки положить за пазуху, затем каждый день поливать их холодной водой. Когда эти головешки отродятся у него за пазухой, тогда ему простятся и его три греха. Через несколько лет две головешки отродились у этого человека, а третья нисколько не изменилась. Тогда он снова пошел к отшельнику, и последний объяснил ему, что грех его с матерью и сестрой простились ему, но грех с кумой не простится ему ни в сей век, ни в будущий».

В Казанской губ. полагали, что в случае *брака* кумовьев детей не будет или что от такого брака дети родятся уродами, калеками, слепыми, глухими, судьба их будет несчастной и они непременно умрут на глазах родителей.

Таким образом, различные ситуации, характеризуемые в народе как К., обнаруживали, причем с градацией степени

общественного осуждения, совокупность недозволенных половых отношений. Наиболее тяжкие грехи К., считалось, не только разрушали устои родства, но и являлись нравственно-религиозным прегрешением, антихристианским деянием

Литература:

1. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 473, 241, 1815.

А. Островский

КРОВЬ (РУДА, КРАСКА). В народных представлениях важнейшая субстанция человеческого тела, ей отводилась главная роль в жизнедеятельности организма. К. считалась квинтэссенцией жизненной силы человека. «Из больной сила идет, кровь», — говорили о людях, у которых открывалось сильное кровотечение. К., как и жизненная сила, ассоциировалась с жаром, огнем или теплом. Для фольклорных текстов показательно выражение «горячая» или «кипучая» К., вместе с тем словосочетание «кровь горит (кипит, играет)» означает, что кто-либо ощущает в себе избыток сил. В былинах физическая сила выступает синонимом К.: она «переливается по жилам» героя. У К., жизненной силы, огня (жара) еще один общий признак — красный цвет, причем у здорового и сильного человека — К. алая, у больного — темная (бурая). Считали, что от состояния К. зависел и внешний облик человека. «Кровь с молоком», «у него горячая кровь» — говорили о физически сильных и здоровых людях. К. являлась показателем возраста человека: у молодых — горячая К., у стариков — холодная. На Русском Севере существовало представление о «черной» и «белой» К., внешними признаками которых был цвет волос, глаз и кожи. «Белая» К. характерна для светловолосых людей со светлыми глазами и белой кожей, «черная» — для темноволосых людей с темными (черными) глазами и смуглой кожей. Люди с «черной» К. наделены большей жизненной энергией, чем те, у кого «белая» К, Противопоставление «черная — белая» играет важную роль в ритуальной практике. Так, лечение заговорами будет успешным лишь в том случае, если у *знахаря* и больного одинаковая К., по народной терминологии, они должны быть связаны «под кровь» или «по крови». В Архангельской обл. утверждали: «Ты белая, от черного человека не пристанет, по крове, говорят». Лечить испорченного человека должен знахарь, у которого такая же К., как и у *колдуна*, наведшего *порчу*. Полагали, что у некоторых людей могла быть особая К., например ребенок, родившийся в семье последним, имел «чистую» кровь, был наделен даром целителя.

К. в переносном значении означает «похоть», «страсть» -- распространенный образ любовных заговоров, в которых героиня «сердцем кипела, кровью горела», то есть умирала от страсти к заговаривающему.

К. являлась одним из компонентов *родинного обряда,* что нашло свое отражение в выражении «кровь от крови», означающее «родной». Существовала точка зрения, по которой ребенок зарождается из К. *матери,* причем «горячей». Для предупреждения *беременности* женщины ходили босиком по снегу, чтобы «застудить кровь»; с этой целью молодая сжигала рубашку, в которой она была в первую брачную ночь. Однако в народной концепции зачатия основным элементом зарождения человека считалась не просто К. матери, а ее менструальная К. (см. *Месячные).* При этом состояние К. обоих супругов, ее «температура» определяла, будут ли у них дети. Так, если у них «горячая» кровь, произойдет *зачатие,* если «холодная» (больная) — их *брак* будет бесплодным.

К. — одна из древнейших метафор воды. В традиционной системе мироздания представление о тождестве К. и одного из важнейших элементов вселенной — воды основывалось на внешних признаках. В заговорах на К. необходимость остановить ее сравнивалась с остановкой течения рек, ключей и т. д.

В народной среде понятие о системе кровообращения и ее связи с сердцем не было распространено, считалось, что К. ходит по жилам сама собой. Причину многих болезней (порчи, испуга и др.) видели в том, что в тело человека через естественные отверстия (уши, глаза, рот и др.) вторгается болезнь, которая затем проникает в кровь. В результате этого К. у больных «дурная», «порченая». Болезнь по жилам движется к сердцу, и если достигает его, человек умирает. Наиболее распространенный способ лечения болезней в народной традиции — «словами», то есть заговорами. Знахарка шептала заговоры на воду, вино, различные продукты, которые должны попасть в К. В Архангельской обл. говорили: «Слова по крове идут, тогда и пристает (оказывается действенным лечение заговорами. — *Н.* М.)». Лечение больных нередко заключалось в том, что у них выпускали «дурную» К. Так, в Вологодской губ. кликуше во время приступа разрезали пятку, так как считали, что вместе с К. выйдет и бесенок, вселившийся в нее. Дух болезни сосредоточивался в К. и «крал» жизненные силы больного, восполнить эту утрату можно было К. здорового человека, поэтому кликуше, бившейся в конвульсиях, смазывали губы К. из мизинца здорового человека. Кровопускание также использовали при головных болях, высоком давлении у пожилых людей. В Архангельской обл. считалось, что оно очень эффективно: «Ходили коневалы [коновалы], кровь кидали и здоровье поправляли». К. следовало пускать весной, поскольку полагали, что возрождение природы усиливает и ток К. у человека.

По поверьям, К. у людей могла портиться также в результате их сексуальных контактов с мифологическими персонажами. Так, на Русском Севере верили, что если лесорубов, живущих в лесу, посещают *жены леших,* приняв облик их

жен, то после этого у лесорубов «сменяется кровь», они чахнут и вскоре умирают.

В древности К. была неизменным атрибутом жертвоприношения. Это отразилось в поверье о том, что во время посвящения колдун пишет черту расписку собственной К., чтобы получить взамен колдовскую силу.

По поверьям, на теле убитого выступает К., если к нему приближается убийца.

Считалась, что К. была местом расположения души одним из них. Перед смертью человека его близкие ставили на окно стакан с водой, чтобы душа, выходя из тела «обмылась от крови» и чистой предстала перед Богом.

Литература:

1. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 2. *Штрак Л. Г.* Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1911.

Н. Мазалова

КУДЕЛЬ. Льняное волокно высшего качества, продукт женского труда. К. являлась основой для изготовления нитей, из которых производили ткани, необходимые в крестьянском быту для изготовления одежды, постельного белья, разнообразной утвари.

В традиционной культуре К. помимо утилитарного назначения приобретала символический смысл, в частности в свадебной обрядности. Так, пучок К. или сплетенная из льняного волокна *коса* могли использоваться в качестве предметного воплощения *девичьей красоты.* Изготовление красоты-К. было известно в свадебных традициях Вологодской, Новгородской, Тверской и Ярославской губ.

В Кадниковском у. Вологодской губ. *девушки* в день рукобитья или после богомолья делали косу из льна и вывешивали ее на украшенной лентой веревке между домом *невесты* и соседней избой. Срывали веревку с косой из К-обычно в день *венчания* или через три дня после *свадьбы* В Ярославской губ. такая конструкция в 20-е гг. XX в. называлась «телеграфом», а позже — «телефоном». Ее, как и «елочку»-красоту с прикрепленной к вершине льняной косой (см. *Свадебное деревце),* изготавливали после богомолья или в *девичник.*

Иначе выглядело расставание с девичьей красотой в Новгородской и Тверской губ.: «...невеста первое время иногда еще ходит на посидку <...> Но когда там сожгут ее "красоту", невеста навсегда покидает беседу. В Вышневолоцком у. „красу" жгут на другой день после богомолья <...> Это происходит так: невеста приносит с собою на посидку куделю, которую расстилают по полу до порога и зажигают. (Иногда куделю жгут на улице или приносят сухую березу---

ветку, — ставят ее под окно, вешают на нее куделю и зажигают...). Невеста при этом плачет:

Подождите, милые подруженьки,
Мои милые приятели,
Сжигать да мою красу девичью...

Затем она прощается со своими подругами, берет свою прялку и уходит с женихом. При прощании она целует каждую подругу, оплакивая свою волю вольную:

Подруженьки вы мои милые,
Ушла моя волюшка вольная» (7, с. 53).

В Валдайском у. Новгородской губ. сжигание К. приурочивалось к ритуалу богомолья: отец невесты снимал с божницы образ, возлагал его на стол, а невеста с *женихом*, помолившись, целовали его. Потом жених сжигал «на прялке своей невесты куделю, вероятно для показания, что девичество ее уже прошло. После этого дело считается окончательно решенным, везде заговорят: „уж куделина сожжена", значит дело совсем полажено». (5, с. 156). По своему значению в структуре свадебного обряда сжигание К. аналогично богомолью, после которого также уже нельзя было отказаться от брака ни жениховой, ни невестиной стороне.

Использование К. в качестве девичьей красоты не случайно и может быть объяснено, по крайней мере, двумя причинами. Во-первых, прядение — преобразование К. в нить — являлось одним из типичных женских и по преимуществу девичьих занятий. Причем оно носило коллективный характер: после сезона уборочных полевых работ, обычно с Покрова Богородицы (1/14 октября), девушки собирались на посиделки-супрядки для совместного прядения. В Вологодской и Тверской губ. на посиделках совершались разнообразные игровые действия с К., в которых нельзя не обнаружить сходства со свадебным ритуалом изготовления и сжигания К. Названия их: «елку жечь», «телефон проводить», «на девишник» — непосредственно соотносились с образом девичьей красоты и с обрядом прощания невесты с нею. Смысл этих игровых действий наполнен любовно-брачной тематикой. Так, «сжигание елки» устраивали и на рабочих посиделках, и во время Святок, предваряющих период свадеб: парни собирали у девушек К., наматывали ее на лучину, которую втыкали в чурбан и поджигали. Замечали, в чью сторону упадет лучина. Если в сторону парня, то он должен по очереди обнять всех девушек; если к девушке, она, соответственно, должна обнять каждого из ребят. Сжигание К., особенно в святочное время, символизировало желание каждой из девушек на посиделке завершить девичество; возможно, эта акция, приуроченная к переходному периоду от старого года к новому, имела магический характер. Такое же значение, по-видимому, имело действо «на

девишник». Оно заключалось в том, что парень, забежавший на посиделку, неожиданно вырывал у одной из девушек клочок К. с прялки и поджигал его с криком: «Давай на девишник!» Это было своего рода репетицией обрядового «сжигания девишника» (прощания с девичеством), которое во время свадьбы устраивали пожилые женщины из деревни невесты: они поджигали около ее дома сноп соломы. В ряде мест Вологодской губ. на посиделке, с которой уводили «просватанку» на обряд рукобитья, также сжигали К. Знавшая об этом девушка специально для сжигания приносила небольшой пучок К. «Проведение телефона» устраивалось оставшимися прясть девушками после ухода части их подруг в соседнюю деревню на другую посиделку. Ушедшим «распустят пряжу и, привязывая ее к концам нарочно воткнутых в снег кольев, протягивают нитку, наподобие телеграфа, от дома той девицы, чья прялка, к дому того парня который успешнее других ухаживал за ней <...> Девушки, вернувшись... вовсе не сердятся на своих подруг, а со смехом и шутками, рассказывая о своих похождениях, с их помощью приводят в порядок свою работу» (6, с. 47).

Феномен воплощения девичьей красоты в виде К. сложился в результате закрепления процесса прядения за возрастной группой девушек, а также благодаря утрате ими после замужества права на посещение супрядок.

Показательно поэтому свойственное народному сознанию устойчивое соотнесение льна и процесса его обработки с девичеством. Эта связь нашла отражение в разных сферах традиционной культуры. Так, например, при первом дожде приговаривали: «На бабину рожь, на дедову пшеницу, на девкин лен поливай ведром». Одним из характерных мотивов величальных свадебных песен, адресованных девушке — подруге невесты, являлся процесс изготовления льна во всем его многообразии. Тема прядения использовалась также в иносказательной речи сватов: «У нас бел ленок, а у вас ковылок: хорошо бы их соединить».

Второй причиной использования К. для изготовления девичьей красоты являлось восприятие в традиционном сознании льна как аналога человеческих волос. Лен, подобно другим растениям, осмыслялся в мифопоэтических представлениях как волосы земли. Единоприродность льна и волос для народного сознания обусловила взаимозаменяемость этих материалов в традиционной культуре, их соотнесенность в обрядовой сфере.

Синонимичность льна и волос очевидна на уровне языка. Слово «кудель» и однокоренные слова использовались в русских говорах для обозначения человеческих волос вообще или длинных, спутанных, кудрявых волос. Особенно это характерно для фольклорных текстов, например в свадебной поэзии:

Вилися кудельцы
По его головушке,

Перед право плечико,
На его зелен кафтаан.

Во время обрядового расчесывания свахой волос новобрачного бояре пели: «Во поле лен, лен ветер веет, развевает». Использование приема метафоры в подобных случаях свидетельствует о свойственном для традиционного сознания соотнесении мира человека и мира природы: ритуально оформленное событие в жизни конкретного человека достигает космического масштаба.

В Нижегородской губ. после свадьбы, проверяя мастерство молодой *жены,* на вопрос: «„Умиёт-ли молодая-та лен чесать?" — она берет гребень и причесывает мужа» (7, с. 151).

Встречается в народных говорах и называние К. «кудрями». Одно из вологодских посиделочных игровых действий с К. так и называется — «кудри палить (жечь)».

В традиционной культуре очевидно прослеживается взаимозависимость между волосами человека и другими, подобными льну, волокнистыми растениями. Так, у восточных славян для того, чтобы у девушки были длинные и здоровые волосы, она распускала их и вставала посреди пашни, на которой сеяли коноплю. В Витебской губ. «колтун» на голове лечили, смазывая волосы молоком из семян конопли или отваром ее цветов. С другой стороны, о продуцирующей силе волос человека, влияющей на вегетацию, урожай льна и других волокнистых культур и злаков, а также на качество обработанного волокна, свидетельствуют разнообразные обрядовые действия с волосами. Так, в Вологодской губ. женщины срывали друг с друга платки и дергали за волосы, желая, чтобы лен рос длиннее. С той же целью в Рязанской губ. женщины подкарауливали проходившего мимо засеянного льном места дьякона, ловили его и катали по полю, приговаривая: «Уродися, лен, долог, как у дьякона волос». Широко у русских также был распространен обычай мять и трепать лен с распущенными волосами.

Особая магическая сила приписывалась волосам невесты. Так, в Московской губ., «чтобы лен водился», после венчания при перечесывании волос новобрачной в косы вплетали лен следующим образом: две пряди волос, а третья — мычка льна. В Новгородской губ. также невесте после венца заплетали две косы, вплетая туда К. В Сибири еще до венчания *мать* невесты по ее просьбе несколько раз переплетала косу, вплетая туда, помимо льна и конопли, колосья пшеницы, ржи, ячменя, овса, каждый раз с особым причетом.

Учитывая традиционные представления о продуцирующей *силе* не только волос невесты, но и растений, можно предположить, что соприкосновение этих материалов в приведенных случаях было направлено на взаимовлияние в сфере воспроизводства и растений, и человека. Одним из оснований для народных представлений о единоприродности льна/кудели и волос могло послужить их внешнее сходство,

что обусловливало общность приемов их обработки: трепание и потрясание, чесание и расчесывание, тканье (плетение) и заплетание. В данном контексте показательно дублирование этих материалов и замена одного другим.

Помимо отмеченного выше сочетания волос и К., их одновременно использовали в других обрядах жизненного цикла человека. Так, в Вологодской губ. новорожденному перевязывали пупок суровой ниткой, соединенной с материнскими волосами. В Орловской губ. для этого отрезали прядь волос с правого виска матери; считалось, что перевязывание пуповины материнскими волосами привяжет к ней ребенка. Известны случаи использования человеческих волос при тканье полотна для погребальной одежды и при ее вышивании, а также употребление как К., так и собранных в течение жизни вычесанных или остриженных волос для набивания подушки, которую клали в гроб.

Одним из наиболее ярких примеров замены человеческих волос К. является изготовление девичьей красоты в виде льняной косы. Этот обычай, по всей видимости, связан с архаичным обрядом обрезания косы невесты, сохранявшимся в конце XIX — начале XX в. у некоторых славянских народов, а в русской традиции проявлявшимся лишь в свадебной поэзии и в форме шуточной угрозы во время выкупа косы невесты жениховой стороной (см. *Коса).*

Общим для красоты-К. с другими видами этого свадебного атрибута являлось изготовление ее возрастной группой девушек, с которыми невеста расставалась, и ритуальное ее уничтожение. Последнее по большей части представляло собой сжигание, что соотносимо с обрядовым подпаливанием волос невесты и жениха, являвшимся аналогом обрезания волос и имевшим широкое распространение у многих родственных русскому славянских народов.

Литература:

1. Вологодский фольклор. 1975; 2. *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. Кн. XXIV. 1895. № 11; 3. *Гаген-Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5—6; 4. *Зеленин* Д. *К.* Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Вып. I-III, Пг. 1914—1916; 5. *Зимнев И.* Свадебные обычаи в Короцком приходе Валдайского уезда // Новгородский сборник. Вып. II. Новгород, 1865; 6. *Морозов И. А., Слепцова И.* С. Праздничная культура Вологодского края. Святки и Масленица // Российский этнограф. М., 1993. № 8; 7. *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926; 8. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985; 9. Шереметева *М. Е.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда // Труды Калужского общества истории и древностей. Калуга, 1928; 10. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1446, л. 16.

Е. Мадлевская

КУЗНЕЦ. Специалист по обработке металла, занимавшийся изготовлением и обновлением крестьянских орудий, починкой транспортных средств и ковкой лошадей.

Кузница, находившаяся чаще всего на окраине селения, играла роль «мужского клуба»: возле нее собирались мужики, не только чтобы наточить плуг или подковать коня, но и обсудить местные новости, а то и выяснить отношения. «В кузнице выпивали, все время дрались», — вспоминает жительница вологодской д. Залесье. С выпивкой у кузницы были связаны рассказы о появлениях возле нее нечистой силы, которая особенно привязчива к пьяным. «Дедушка Семен, — рассказывала о местном кузнеце жительница пошехонской д. Есипово, — говорил: Куешь-куешь. Вдруг приходит человек. Пойдем, говорит, выпьем. Приходим в чайную в Белом селе. Заказываем на двоих. А тот человек не зашел в чайную. — Я, — говорит Семен, — вышел — человека нет. Я выпил свой стакан и ушел. А его стакан-то стоит. — Нечистая сила».

К. и вместе с тем кузнице отводилась значительная роль в обряде мужской инициации. Деревенские *парни* заказывали или сами делали в кузнице *трёстки* — заостренные с одного конца и загнутые с другого орудия из металлических прутьев (или зубьев брошенной колхозной бороны). С ними парни ходили драться в праздничные дни «стенкой на стенку», улицей на улицу. Трёстки играли роль знаков предбрачного статуса парней во время деревенских гуляний. Если учесть, что праздничные драки играли роль мужской инициации, то К., изготавливавший (или наблюдавший за изготовлением) трёстки, выступал в роли инициатора.

Место у кузницы было табуировано для женщин или пользовалось у них дурной славой. «У кузницы раньше нечистый покажется — то мужиком стоит... ночью казалось», — говорили жители вятской д. Шишульга. В белорусском Полесье «кузница становилась кало речечки». И детей пугали: «Не ходи, там баба-яга жалезная. — Бона ж у реки, у вады: А то жалезная баба зъест». Возможно, такой запрет был связан с ролью кузницы как места мужских собраний, разговоров и выпивок.

По поверьям, К. могли опознать *ведьму,* что позволяло им обвинять некоторых женщин в колдовстве. Предполагалось, что черти ездили вместо коней на самоубийцах, опойцах (умерших от запоя), утопленниках и удавленниках, а также на ведьмах и К., подковывая такую лошадь, мог будто бы узнать ногу той или иной женщины. Пошехонская жительница (1901 г. рождения) вспоминала один такой случай: «Приехал какой-то человек ковать лошадь. Подковал — спасибо не сказал, засмеялся и ушел. Кузнец говорил: Кую — не лошадь, а бабья нога. — Когда он отошел, спасибо не сказал, значит, не человек был. И пропал. — Ковал, говорит кузнец, лошадь, а очутилась не лошадь. — Это в Сосновце

Кузнец

было, 12 километров». Тут же готово и объяснение: «Черти на бабах ездят. И им надо ковать копыта... Кузнец пришел и говорит жене: Лошадь ковал, лошадь сивая была. А очутилась — бабья нога!» Бывало, что К. «узнавал» ногу конкретной женщины. Это являлось тогда поводом для обвинения в колдовстве, что заканчивалось нередко избиением, изгнанием или публичным осуждением предполагаемой «ведьмы». К. в данном случае выступал выразителем мужского общественного мнения, высказывая обвинение в адрес той женщины, которая имела уже репутацию ведьмы. Фактически К. только давал санкцию на ее наказание.

С другой стороны, с образом К. в свадебной символике связаны представления о крепком и прочном *браке,* который он должен сковать для *жениха* и *невесты,* как сковывают железо. К. — постоянный персонаж любовных (приворотных) заговоров: «Как у славного господина кузнец кует, железо кипит, варится и уклад к железу прикипает и приваривается; так бы и раба Божия (имярек) прикипала и приваривалась во век веков и до веку». В святочных играх и гаданиях молодежи фигура К. олицетворяла собой заключение брака. Подблюдная песня о К. предвещала девушке, которой ее поют, свадьбу:

Идет кузнец из кузницы,
Несет кузнец золотой венец.

Известны святочные игры «в К.». Тверской вариант назывался «девок ковать»: *ребята* и *девушки* разбивались парами, а оставшуюся без пары девушку «ковали» — шлепали по пяткам и другим местам, а потом сажали в санки вместе с парнем и возили по деревне. В другом варианте игры К. «перековывал» *стариков* в молодых. *Парни,* ряженные стариками, вносили в избу скамейку, с которой свисало до пола покрывало, а под ним прятались подростки. Ряженые «старики» забирались под скамейку, «К.» бил по ней молотом, и оттуда выскакивал подросток. Перековывание старика в молодого означало возвращение человеку, уже вышедшему по летам из брачного возраста, возможности жениться, то есть все эти игры указывали на символическую власть К. в области брачных отношений.

Литература:

1. *Иванов В. В., Топоров В. И.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974; *2. Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 299; 3. *Смирнов В.* Народные гаданья в Костромском крае // Труды Костромского науч. о-ва по изучению местного края. Вып. XLI. Кострома, 1927. С.17—91; 4. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1242, 1337, 1416, 1417, 1568.

Т. Щепанская

КУЗЬМИНКИ (КУЗЬМОДЕМЪЯНКИ). Праздник, отмечаемый *девушками* в осенний день памяти Космы и Дамиана (1/14 ноября), в народной традиции — Кузьмы и Демьяна.

В этот день девушка-невеста становилась хозяйкой дома. Она угощала семью едой, приготовленной самостоятельно. Основными ритуальными блюдами на К. были кушанья, сделанные из курицы. С одной стороны, эта обрядовая трапеза воспринималась как жертва свв. Кузьме и Демьяну, которые считались покровителями этих птиц, с другой стороны, в аграрных и семейных обрядах куры и яйца выполняли роль символов плодородия и *брака,* поэтому «допустимо предположить взаимную связь значения Кузьмы-Демьяна как покровителей девушек, устроителей брака, пособников в женских работах и значения покровителей домашней птицы, всецело находящейся на попечении женщины — хозяйки дома» (3, с. 50).

Вечером (иногда в течение трех дней) девушки собирались и справляли «кузьминскую вечеринку» («ссыпчину», *братчину).* Для чего заранее снимали избу, собирали по деревне продукты — картофель, масло, яйца, крупу, муку — и готовили обрядовую еду, среди обязательных блюд которой была каша, варили также козьмодемьянское пиво. Часто девушки продавали кашу *парням* за небольшие деньги. Ее раскладывали в чашки разных размеров, а полученные деньги делили между собой. Девушки-подростки варили кашу в нескольких горшках, после чего ее ели в определенном порядке: сначала блюдо каши с постным маслом, затем со скоромным маслом, а в конце — блюдо каши со свиным салом.

В Спасском у. Казанской губ. кузьминская братчина начиналась с того, что парни стояли у входа в избу, а девушки садились на лавки и пели:

Ух ты братчинка, солдатчинка,
Яровая, хмелевая, веселая голова!
Не ходи мимо сада,
Не прокладывай следа...

Песни, исполняемые на К., были посиделочными и игровыми, исполнявшимися и в другие дни. Так, пели: «Как по ярмонке купчик едет»; «Верба, верба, вербица»; «Уж ты Семенька, Симеонушка»; «Распосей свое горе»; «Ты, поповна». Широко исполнялась песня:

На Кузьму, Кузьму-Демьяна,
На девичий праздник,
Тут и девушки играли,
Ванюшку увидали.
Он не в шубе, не в кафтане,
В белом балахоне.

Две ее первые строки часто присоединялись к различным песенным текстам, чтобы связать их с девичьими К. Помимо песен еще одним развлечением в этот день были игры. Среди них непременно присутствовали так называемые

поцелуйные (см. *Поцелуйные игры).* В одной из них парни и девушки, становясь в круг, исполняли песню: «Прялица кокорица моя, с горы выброшу на улицу тебя...» — в это время одна из пар кружилась, целовалась, а затем уступала место следующей.

В последний день К. в некоторых деревнях Пензенской губ. и в ряде других мест проводили обряд «свадьба и похороны Кузьмы-Демьяна», во время которого девушки изготавливали соломенное чучело и одевали его в мужскую рубаху, штаны, «чапан» (верхнюю одежду из сукна), подпоясывали кушаком, обували в старые лапти. «Потешное венчание» состояло в том, что «Кузьку женили» на одной из девушек. Затем происходили «похороны»: поместив чучело на носилки, девушки уносили его в лес, за территорию деревни или села, раздевали, разрывали на части, плясали на соломе, оставшейся от чучела, а потом сжигали его.

Первоначально этот обычай имел магическую символику. Солома олицетворяла зрелый злак будущего урожая, а чучело — растительную силу земли, поэтому его уничтожение возвращало эту силу обратно. А веселье, смех, пляска девушек на «соломенном теле Кузьмы-Демьяна» символизировали стремление человека к плодородию и новой жизни.

Девичий праздник, отмечаемый в день Космы и Дамиана, включался в осенний свадебный период вместе с праздниками Покрова Богородицы и св. Параскевы, когда происходили смотрины невест, завязывались знакомства среди молодежи, совместные игры и ухаживания и вследствие этого был окрашен в свадебные тона. Недаром среди главного угощения К. — свадебные обрядовые блюда: куриная лапша и каша; кроме того, это день «свадебных кузнецов» — Кузьмы и Демьяна, одновременно являвшихся покровителями брака, семьи и домашнего очага. По народным представлениям, они выковывают свадьбу, свадебные венцы и брачные узы (цепи). Не зря их именовали «матушка Кузьма-Демьян», превращая в женское божество, ведь эти святые особенно почитались девушками и женщинами, которым они покровительствовали не только в праздничное время, но и во время работы. Женщины обращались к ним за помощью в летнее время, когда начинали жатву, и в осеннее, собираясь прясть.

Кроме осеннего праздника, отмечаемого девушками, существовали летние К., приуроченные к летнему дню памяти Космы и Дамиана (1/14 июля), который особо праздновали женщины.

Литература:

1. *Коринфский А. А.* Народная Русь. Смоленск, 1995; 2. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 3. *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря. М., 1957.

О. Баранова

КУКЛА. Антропоморфное изображение, использовавшееся в магической практике и обрядах жизненного и календарного циклов.

В земледельческих ритуалах при помощи действий с человекоподобным чучелом, носящих, как правило, деструктивный характер, осуществлялся диалог между социумом и природой, направленный на перераспределение сил в последней Это уничтожение К. «Масленицы» в масленичной обрядности и *русалки* — в троицко-семицкой; похороны *кукушки,* Костромы, Марены, Ярилы, Купалы в весенне-летний период; закапывание в землю в момент завершения уборки хлеба мужского чучела — аналога последнего снопа (Николиной бороды). Целью таких ритуалов было воздействие на силы природы для обеспечения будущего урожая. При этом К. олицетворяла природную энергию, сосредоточенную в растениях.

Подобному механизму «обмена» подчинены факты применения К. в магии, направленной на благополучие не только в сфере земледелия, но и в области других жизненных интересов человека. Так, например, если в семье один за другим умирали два человека, то в гроб последнего *покойника* для предотвращения третьей смерти клали специально приготовленную антропоморфную К.

Вплоть до 1930-х гг. на территории бывшей Воронежской губ. существовала традиция изготовления К., олицетворяющих болезни, в частности двенадцать лихорадок. Их сворачивали из разноцветных лоскутков в виде небольших (около 5—6 *см)* девичьих фигурок. Эти К., обозначавшие симптомы лихорадки, по местным поверьям, являлись изображениями двенадцати *девушек* — дочерей царя Ирода, которые за смерть Иоанна Крестителя подверглись Божьему проклятию и были превращены в болезни. К. «лихорадок» вешали в хате возле печки, и они, по народным представлениям, должны были защищать от болезней хозяев дома.

Использование К. было широко распространено в профессиональной магии: если плотники, построившие дом, остались недовольны оплатой за работу, они могли в последний венец бревен, под балку, подложить маленькую тряпичную К. Жить в таком доме становилось невозможно, так как ночью беспрерывно слышался детский плач.

Повсеместно бытовал обычай подсовывать в постель *молодоженов* К., изображающую младенца. При этом над молодыми смеялись: мол, не успели пожениться, как родили ребенка. Шуточное по форме, это действие по сути являлось одним из многочисленных магических приемов, направленных на обеспечение потомства новой брачной пары.

Использование К. в традиционной магии и в обрядах фиксирующих переходные моменты в жизни человека, по большей части предполагало отношения между членами социума, а изготовляемое антропоморфное изображение, как правило, было индивидуализировано, то есть К. соотносилась с конкретным человеком: создавая ее для той или иной цели, ориентировались на определенную личность. И хотя

не всегда удавалось в точности воспроизвести это лицо, К. становилась двойником человека. Иногда достаточен был. лишь намек на половую природу индивида, чтобы воздействие на изображение обеспечивало намеченный результат. Так, на Русском Севере, в Заонежье, для *порчи жениха* и разлада в отношениях молодоженов *колдун* отыскивал около дома *невесты* щепку, напоминающую по форме человека и имеющую отверстие от сучка, прятал ее в поленницу дров, произнося заговор. Предполагалось, что «как молодой не в состоянии найти эту щепку, так он будет не в состоянии найти и... у жены» (4, с. 19).

Довольно поздним в русской традиции являлось использование К. в функции *девичьей красоты* в свадебной обрядности. Судя по рукописным источникам, обычай изготовления К.-красоты возник не раньше последней четверти XIX в. и был распространен на ограниченной территории, включающей Костромскую, Ярославскую, Тверскую губ. В ряде локальных традиций, где материальным воплощением девичьей красоты было деревце, обычно елочка, К. выступала аналогом таких элементов ее убранства, как коса из *кудели, лента.*

К.-красоту изготавливали подруги невесты в период от *сватовства* до кануна *свадьбы.* В Тверской губ. эту К. называли «невестиной красой»; в день свадьбы подруги приносили ее в дом невесты и ставили на стол, покрытый скатертью. «Кукла эта бывает величиною чуть не в аршин (около 70 *см. — Е. М.):* делается она просто из одних тряпок, а иногда с фарфоровой головкой, если таковую представляется возможным достать. Наряжают эту куклу в бумажную тряпку-юбку, как это делают дети, чтобы кукла стояла, и на эту-то юбку нашивают всякую всячину ярких цветов. Все это сделано очень грубо, аляповато, да зато пестро, красно, золотисто. Эту куклу, эту «красу» невестину... охраняют все девушки, и за нее берут выкуп с жениха». Когда приезжали жених и гости, две девушки садились рядом с невестой, пододвигая к себе К. и требуя подарка. Сват со стороны жениха доставал деньги и говорил: «Мы за выкупом не постоим, а только уж красу невестину беречь — таперича не их дело: нареченный супруг убережет лучше ихнего, уж череда их таперича отошла, полно — своего не уступим... ну-те-ка, красные девицы, продайте нам ваши местечки; чай, не дорого за них возьмете? Вот и денежки». После некоторого торга девушки поднимались с места: одна брала деньги, другая — «красу». Цена выкупа за К. обычно составляла от сорока копеек до рубля. Это была плата за время, потраченное на ее шитье и украшение.

В некоторых местах Тверской губ. красивую К. в вуали — «невесту» — прикрепляли к верхушке украшенной елочки, а по бокам располагали еще одну или две К. — «шаферицы». Восхваляя невесту, девушки требовали у *дружек* жениха заплатить за место за столом. Елку убирали со стола, когда платили выкуп.

В Ярославской и Костромской губ. К. меньшего размера также прикрепляли к верхушке красоты-«елочки» или к бутылке, в которой стояла «елочка». К. делали с косой, в платье из хорошего лоскутка, с бусами. В день свадьбы девушки вносили ее в дом невесты и требовали за нее выкуп у каждого из окружения жениха. В этих традициях были хорошо разработаны приговоры на «вынос» свадебного деревца-красоты. В них упоминалась и К.:

На нашей елочке,
На золотой верховочке
Сидит кукла,
Кукла-то — плут,
Она не смотрит в кут,
Она смотрит тут,
Где денежки кладут! <...>
Позвольте елочку принять,
По свечке погасить,
Девью красоту посеребрить,
Нас, красных девушек, одарить!

После исполнения приговора гость, к которому обращались, тушил одну свечку и одаривал девушек деньгами. Получив со всех выкуп, подружки невесты выносили «елочку» на крыльцо; деньги за девичью красоту шли в их пользу. В некоторых местах «елочку» с К. ставили на свадебный стол и после венца, так, чтобы К. была повернута лицом к жениху и невесте.

Во Владимирской губ. «К.» называли переодетую родственницу невесты, которая, как и девушки-подружки в поволжских традициях, требовала выкуп со стороны жениха за место за столом: «Выкупая место, дружка берет ковш квасу, кладет на дно монеты — грош и копейку — и говорит «К.»:

Попей-ко, попей-ко, на дне-то найдешь копейку.
А побольше попьешь, еще грош найдешь.

Выпив квас, «кукла» уступает место жениху и невесте, которые садятся на баранью шубу» (6, с. 258).

Несмотря на позднее происхождение, этот феномен К.-красоты имел определенные предпосылки, что связано с традицией изготовления человекоподобных чучел для обрядов календарного цикла. При сопоставлении их с К.-красотои можно отметить равноправную взаимозаменяемость антропоморфных и растительных (дерево, ветвь дерева) атрибутов, а также мотив их полного уничтожения или извлечения из сферы обрядовой ситуации в конце или на определенном этапе ритуала.

Претерпев некоторую смысловую трансформацию, К.-красота сохранилась до настоящего времени: в городской среде широко распространен обычай украшать свадебную машину К. в наряде невесты. Только здесь она выступает уже как символ свадьбы. Подобное изменение назначения ритуаль-

ного предмета, иногда в процессе одного обряда, нередко имело место и в традиционной свадьбе. Это относится прежде всего к образу *свадебного деревца,* которое могло выступать и в функции девичьей красоты, и как знак свадьбы вообще.

На Русском Севере и в Костромской губ. существовал типологически близкий обычай изготовления К., выполнявшей функцию заместителя отсутствующего человека, обычно родственника. Так, в Костромской губ. при проводах парня в армию его девушка делала К., которую помещала на углу его дома, нередко вместе с «елочкой», подобной свадебному деревцу-красоте: «девушки из тряпок и хлопка делают солдатика в виде куклы с принадлежностями рекрута: полотенцем на груди или в руках и платочком. Если же парень, кроме того, был музыкант, то кукле дают в руки и соответствующий музыкальный инструмент — гармонину, балалайку, — сделанные из бумаги или из дерева соразмерно с куклой; елочку и солдатика прибивают гвоздиками к стене, к карнизу или на налобыше, близ подволощного окошка того дома, откуда взят новобранец, причем прибивают таким образом, чтобы солдатик находился под елочкой» (2, с. 22—23). В плане сравнения рекрутской и свадебной обрядности показательно, что проводы новобранца и конструкция «елочки» с К. назывались «девишником».

Материал такого рода записывался этнографами и в конце XX в.: «Вот когда он пойдет в армию, в тот день и прибивают, когда провожают ёо в армию дивчата. Они и делают и елочку, они и этоо „солдатика" делают, они прибивают ко стене... И вот пока с армии не придет, не убирали» (5, с. 277).

Подобные примеры сохраняются до сих пор на Вологодчине: «Вот ты поэхала, мать да отец об тебе росстраиваюцця, жалеют, сделают куклу и хранят... на грядки посадят... эту куклу никуда не девают, с места ни стрясут! Все на иё глидят... Из глины делали <...> Одевали, платье сошьют, наложат <...> У коо дак из глины, а у коо дак вот так, навертят тряпки на павки [палки], куделю... и ждут до тех пор, пока она [или он] не вернецца домой. Она [кукла] сидит все там, стоит. А вернецца. <...> Как приэжжаэт он домой... сразу куклу ему подают в руки. Он садицца за стол, куклу берет в руки. А потом отдает ребятишкам [играть]. <...> Раньшы... дак или на полицу посадят к иконам, штёбы было видно, как зайдешь... А покажут ему — посмиюцца да выбросят, да и все. <...> А это у нас в диревни-то, раньшни-ти старухи... старше матери нашей, они делали» (5, с. 276).

По судьбе К. судили об участи отсутствовавшего члена семьи: если она падала или разрушалась, то считали, что человек погибнет или пропадет.

К. использовалась не только в обрядах, но и в сфере воспитания детей. Для девочек от 7 до 14 лет характерным развлечением были сюжетные игры с К. Располагаясь с ними

на окне избы, в амбаре или просто на улице, девочки с большой точностью воспроизводили обрядовые, праздничные и бытовые сцены, которые наблюдали в реальной жизни взрослых. Самой излюбленной была игра «в свадьбу», в которой разыгрывались отдельные эпизоды свадебного обряда: *сватовство, богомолье,* баня, *девишник, венчание свадебный пир* и др. Девочки воспроизводили настоящие свадебные приговоры, диалоги, песни и даже причитания в голос. Подобным образом играли также «в беседу» (посиделку), «в метище» *(гулянье),* «в похороны». Они сами изготавливали К. из лоскутков или получали их в наследство от старших сестер. Во время игры наделяли К. именами, отчествами и фамилиями знакомых односельчан или своими собственными. Такие игры с К. оказывались своеобразной формой передачи коллективного опыта и подготовкой детей к типичным жизненным ситуациям, в которых им предстояло оказаться в будущем.

В современной деревне К., которыми некогда играли дети, выставляют на окне, располагают в красном углу, в серванте или другом видном месте. В данном случае К. является украшением интерьера, а также, подобно фотографии, знаком-памятью о покинувших дом близких.

Литература:

1. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991; *2. Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке. (Этнографические материалы, записанные в Костромской губ. в 1914—1916 гг.) // Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Вып. VIII. Этнографический сб. Кострома, 1917; 3. *Комарова С, Катушкин М.* Кукольные люди: Культурологический очерк. СПб., 1999; 4. Логинов *К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 5. *Морозов И. А.* Кукла в современном интерьере (к проблеме эволюции статуса вещи) // Музей. Традиции. Этничность. XX—XXI вв. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея. СПб.; Кишинев, 2002; 6. *Мыльникова К.,* Цинциус *В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926; 7. Фирсов *Б.* М, *Киселева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материале Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Вла димирской губ.). СПб., 1993; 8. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева* Л. С. Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985 9. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 2, д. 2091.

Е. Мадлевская

КУКУШКА. Атрибут весенне-летнего обряда «крещение и похороны К.», относящегося к *девичьим ритуальным играм,* основными участницами которых были *девушки* и молодухи.

В местных традициях К. выглядела по-разному, но, как правило, имела женский облик и для ее украшения использовали элементы девичьего или женского костюма. Чаще

всего К. представляла собой антропоморфное или орнитоморфное чучело небольших размеров. Его делали из растений, в большинстве случаев из травы кукушкин цвет, которую вырывали с корнем. Готовую фигурку украшали в яркие лоскуты и кружево или обряжали в одежду, снятую с одной из девочек-участниц. Иногда специально для К. шили наряд, соответствующий девичьему. В него входили рубаха, пояс, платок, в обязательном порядке были крест, *лента,* бусы, мониста, косники; цветовая гамма костюма — розово-красная. К. могли запеленать и перевязать лентами, как ребенка; нарядить в венчальное платье и фату, как невесту; одеть в черный платок и в сарафан, как вдову или сироту. Для К.-*невесты* иногда изготавливали пару — «кукуна», куклу, одетую в костюм *жениха.* В некоторых вариантах обряда девушки и молодухи, соблюдая все правила обряжения *покойника,* укутывали К. в саван и клали в самодельный или специально заказанный гроб.

Другой вариант К. — украшенное лентами, бусами, платками небольшое деревце, его ветвь, пучок листьев или трав. Это мог быть и венок, перевязанный красной лентой, и букет трав или цветов, в состав которых непременно входила трава кукушкины слезки.

Готовую К. носили по селу, при этом шествие представляло собой торжественную свадебную или похоронную процессию, которая направлялась обычно в лес. Здесь К. укрепляли на дереве (березе), вешали на нее кресты, выбирали для нее кума и куму (мальчика и девочку), окунали К. в воду, подражая христианскому обряду крещения, и кумились с ней (см. *Кумление).* Уходя, К. оставляли на дереве, иногда ее хоронили. Выкопав ямку и устлав ее лоскутами и тряпочками, девушки укладывали туда К. и засыпали землей. В ряде случаев они копировали обряд погребения, совершаемый в церкви: одна из них рядилась *священником* и отпевала К.

Через некоторое время девушки снова собирались около К., ее снимали с дерева или вырывали из земли и разряжали, возвращая себе украшения. После этого чучелко К. повторно сажали на ветку дерева или зарывали в землю. Нередко растительная основа К. забиралась девушками и хранилась в доме руководительницы обряда. В ряде мест К.-куклу и К.-венок девушки разрывали на части, чтобы каждой досталось по кусочку.

Вынесение К. за пределы деревни, оставление ее в лесу или в поле, закапывание/выкапывание, а также устойчивый мотив заклинания урожая в песнях, сопровождавших действия, позволяют отнести этот обряд к магическим актам, направленным на повышение урожая и призывание дождя или влаги, а главный его атрибут — К. восходит к одному из воплощений умирающего/воскресающего божества растительных сил. Другие исследователи сопоставляют К. с троицкой березкой, *русалкой* (что подтверждается набором действий)

и видят в ее образе воплощение женского божества, с которым кумятся (см. *Кумление)* и у которого испрашивают детей

В традиционных представлениях многих славянских народов птица К. являет собой образ с ярко выраженной женской символикой. Известно, например, что слово «К.» могло использоваться в русском быту как ласкательное при обращении к женщине. Ряд признаков, свидетельствующих о женской сущности К., нашли отражение в поверьях о ее происхождении, о ее судьбе, куковании.

У русских известны легенды об обращении в К. женщин. Так, К. становится неверная *жена*, погубившая своего мужа или дочь, проклятая *матерью*, и т. п. В ряде полесских песен девушка, живущая далеко от дома и тоскующая, прилетает к родным в образе К. Природная особенность К. — подкидывать яйца в гнезда других птиц — в народе объясняется Божьим наказанием: «за то кукушка без гнезда, что в Благовещение его завила», поэтому она потеряла детей и «весь век плачет и кукует». В народных представлениях славян кукование К., ее «жалкий голосок» стал символом несложившейся женской судьбы, одиночества, горя и тоски. В русских свадебных песнях и похоронных причитаниях плач матери или девушки нередко сопоставлялся с кукованием К.:

Дайте мне, младой, послушать,
Где кукшечка кукует,
Где кукушечка кукует.
Не кукушечка кукует —
По мне маменька горюет.
Во горнице ходит, плачет,
Ходит, плачет, причитывает...

Уж как я многопобедная головушка,
Я горюша горегорькая,
Как я сяду-то под любимое косящато окошечко,
Я покукую кукушечкой.

В зоне русско-белорусского пограничья известен обычай голошения женщин с К. по близким, которые умерли или долго отсутствуют. Женщины уходят подальше в лес, где, услышав кукование, обращаются с просьбой принять их беду: «Кукушачки, шераи птушачки!.. Примите мое горюшко!..» Считалось даже, что К. сама подлетала к такой женщине и начинала «подголашивать» ей; поэтому женщины называли ее подругой, «товарочкой жалкой», утешительницей.

Повсеместно бытовало представление, что К. кукует до Петрова дня, а потом перестает. В народном календаре этот праздник осмыслялся как последний день девичьих и женских *гуляний, девичьих ритуальных игр*, в том числе обряд «крещения и похорон К.», девичьих гаданий с использованием зелени, что отразилось в пословице: «Женское лето -- до Петра, с Петрова дни страдная пора». После этого дня девушки переставали водить *хороводы* и качаться на качейлях. Иногда Петров день считался одним из последних дней

пребывания на земле русалок, в которых видели души умерших девушек.

С кукованием К. были связаны весенне-летние девичьи гадания. Желая узнать, как долго будет длиться девичество, девушки обращались к К. в тот момент, когда она куковала. Сколько раз прокукует К., столько лет девушке оставаться в доме отца. Кукование К. вблизи дома, где проживала девушка, в ряде мест предвещало свадьбу: «Ноне кокушка у нас на дому коковала, не пришлось бы Натаху замуж отдавать».

Русский народ полагал, что в виде К. к родным домам прилетают души умерших, в которых нередко видели только женские души. В Новгородской губ. причитающая по матери дочь обращается к ней так:

Ты моя-то государынька,
Прилети да птичкой-пташечкой,
Что серой кукушечкой.

В украинских поверьях в К. обращается молодая девушка, умершая до *свадьбы*. Она прилетает к окну дома жениха, чтобы напомнить ему о своей любви.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Обряд «крещения и похорон кукушки» // Материальная культура и мифология. Л., 1981; 2. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997; 3. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995; 4. *Елеонская Е. Н.* Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2; 5. *Никитина А.* «Сестрица моя, покукуй по мне...» (кукушка-плачея у славян) // Язык. Тендер. Традиция. СПб., 2002; 6. *Разумовская Е. Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971—1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.

Т. Зимина

КУЛАЧНЫЙ БОЙ (КУЛАЧКА). Праздничное силовое противостояние мужских групп, объединенных по возрастному, территориальному или социальному принципу, проходившее без применения оружия и по строгим правилам. К. б. был формой функционирования мужского сообщества в соответствии с возрастной стратификацией и объединял многочисленные элементы силовой культуры, чьи корни уходили в традиции мужских военных союзов Древней Руси.

К. б. были популярны во всех возрастных и социальных слоях дореволюционного русского общества. Среди простого люда участие в них рассматривалось как одно из обязательных условий реализации полноценного мужского статуса и поэтому занимало важное место в процессе социализации

мужской молодежи, способствуя формированию комплекса волевых и моральных качеств. В бою подростки учились преодолевать боль и страх, тренировали выносливость, стойкость, мужество, приобретали ловкость и боевые навыки К. б. способствовал сплочению мужской территориальной группы, осознанию своего единства и сопричастности каждого парня. В то же время он являлся экзаменом на возрастную состоятельность: проявление силы и удали и переход из одной возрастной группы в другую.

Обычно К. б. приурочивались к зимнему времени - периоду от Рождества до Крещения, иногда устраивались в воскресенья Великого поста, на Пасхальной неделе или в Семик, но наиболее часто временем их проведения была Масленица. Готовиться к бою начинали заранее, за одну-две недели: выбирали место (ровное, хорошо утрамбованное), договаривались о правилах и количестве участников, выбирали *атаманов.* Шла моральная и физическая подготовка: мужики и парни по несколько раз парились в бане, старались есть больше мяса и хлеба, так как считалось, что это придает бойцу силы и смелости. Использовались и магические приемы; например, чтобы удар кулака сделался неотразимым, в порез на правой руке закладывали змеиный язык. Непосредственно перед боем произносились специальные заговоры, призванные сделать бойца непобедимым.

Для боя была характерна строгая регламентация и специальная одежда: толстые, подшитые *кудельюю,* шапки, кожаные на меху рукавицы, тулупы, которые подпоясывали красными кушаками. Все это должно было защитить участников от серьезных травм, так как били в основном по голове и груди. Сохранность боевого доспеха обеспечивал обычай; например, в Пензенской губ. каждый из дерущихся подбирал и подбрасывал вверх упавшие с голов шапки, которые летали над полем битвы до тех пор, пока не находили хозяев. Но главной защитой стали правила боев, которые были сходны по всей России и утверждены указом Екатерины I «О кулачных боях» от 1726 г. Они включали запрет на использование оружия, предписывали не бить лежачего или того, кто был в *крови* («не бить по увечному», «мазку не бить»), запрещалось наносить удары сзади и т. п. Нарушителя правил жестоко наказывали. Всеобщее осуждение и наказание подстерегало и того, кто вкладывал что-либо тяжелое в рукавицу, чтобы увеличить силу удара. В Воронежской губ., если удары бойца начинали привлекать внимание, а вокруг валялось много поверженных им противников, на него наваливались и обыскивали. Пойманного с оружием избивали до полусмерти, расправа происходила на месте. На Урале за «закладки» в рукавицы могли и убить, при этом не щадили даже атамана. Поэтому перед началом боя каждый атаман, обращаясь к своим, говорил: «А ну, молодцы, перекреститесь, что в кулаке обману нет».

Существовало два варианта боя: «стенка на стенку» и «сцеплянка-свалка». В первом случае бойцы выстраивались в один, два или три ряда — «стену», у которой выделялись «голова», где стояли старшие и наиболее сильные бойцы, «крылья» (фланги), а в некоторых случаях и «резерв», скрывавшийся в засаде. Предводительствовал «стенкой» атаман («надежа-боец», «голова», «топтун», «башлык»). Главной задачей было сдержать натиск «стенки» противника, опрокинуть его и начать собственное наступление. Как в атаке, так и обороне использовались различные тактические приемы: бойцы держали фронт, шли «клином-свиньей», меняли бойцов первого, второго, третьего ряда, отступали в засаду и т. п. Бой кончался прорывом стенки противника и бегством врагов. Во втором варианте — «сцеплянке-свалке» — каждый выбирал себе противника по силе и бился с ним до полной победы, после чего «сцеплялся» с другим. В XIX в. этот вид боя встречался гораздо реже первого и чаще всего был его составной частью. При этом любой из приемов индивидуального боя имел на языке кулачников свое название: «дать в хлебово» — ударить кулаком в лицо снизу вверх; «поставить фонарь» — ударить в глаз; «свернуть салазки» — сильный удар сбоку в челюсть, с ее повреждением; «заехать по мусалам» — ударить по лицу сбоку, в скулу; «дать под микитки»» — удар в живот под ребра; «зашеина» — удар по шее; «зуботычина» — оплеуха, пощечина; «перевертыш» — удар или толчок, опрокидывающий противника; «притузить» — прибить руками; «тумак» — удар по голове. Известные бойцы владели и более сложными приемами, пришедшими в К. б. из борьбы, например «московский способ», когда боец, наклонив противника в правую сторону, подбивал ему носком правой ноги левую ногу и опрокидывал на землю.

Важным моментом К. б. было участие всех мужских возрастных групп, но по очереди, когда каждая из них дралась с равными по силе противниками своего возраста. В середине XIX в. в Пензе бой устраивался в день храмового праздника около церкви. Сразу после обеда здесь начинали собираться толпы мальчишек. Они выстраивались «стеной» друг против друга, затем с громкими криками бросались навстречу. Более сильная сторона, одолев противника, с торжеством и победным криком начинала гнать его до тех пор, пока на побежденной стороне не появлялось свежее и более сильное подкрепление. После чего они начинали теснить победителей и обращали их в бегство. Взрослые не спешили подключаться к битвам «маленьких», следили за ними со стороны, руководили, поощряли восклицаниями: «Ну, маленькие, смелее!» Постепенно, чтобы помочь терпящим поражение, в бой вступали парни, а затем и мужики, при этом младшие уходили прочь. При такой постепенной смене возрастного состава число противников могло достигать до двухсот — трехсот человек в «стене». Единство каждой группы перед началом сражения утверждалось общим про-

хождением парней и мужиков в окружении подростков по деревне к месту битвы. Пока парни, выстроившись напротив друг друга, «задирались», демонстрируя воинственные намерения и превосходство, подбадривая себя и подначивая противника, подростки дрались и расходились после сигнала атамана к началу настоящего боя, и когда он вступал в решительную фазу, парней сменяли мужики. Сражение заканчивалось бегством противника из деревни.

К началу XX в. К. б. во многом приобрели характер организованного действия и получили профессиональное развитие. Особенно это было характерно для городского варианта боя, где сформировался класс болельщиков, знатоков, собирались ставки, а среди бойцов выделились профессионалы — «знаменитости». При этом организация и проведение боя часто испытывали государственное регулирование, а в качестве болельщиков в нем принимали участие высшие городские чины.

Литература:

1. *Осьмаков М.* На кулачках // Родина. 2000. № 10; 2. *Тедорадзе А., Никулин Р., Плужников А.* В кулаке обману нет // Родина 1999. № 3; 3. *Шангина И. И.* Кулачный бой // Русский праздник СПб., 2001.

В. Холодная

КУМЛЕНИЕ. Обычай устанавливать временные отношения духовного родства в среде *девушек* и молодок; форма *посестримства.* Этот обычай служил основой формирования девичьих или женских ритуальных объединений, которое происходило во время весенне-летних обрядовых и игровых действий. Покумившиеся участницы обряда называли друг друга «сестрами», «кумами» или «подругами».

К. приурочивалось к праздничным дням между Пасхой и Духовым днем (или Петровым днем). Непременным условием обряда было строгое соблюдение тайны: о времени и месте действия никто из непосвященных не должен был знать. Кумились парами, группами в четыре человека или коллективом.

Собравшись вместе, девушки и молодки находили место, скрытое от посторонних глаз, обычно в лесу. Здесь каждая пара кумяшихся выбирала дерево — березку, на его ветви вешали снятые с себя нательные крестики, ленточки которых обязательно были новыми и нарядными, крестились, трижды целовали друг друга через крест или просунув голову в шнурок креста, а также целовали сам крест с обеих сторон, иногда обменивались крестами и объявляли себя кумами, распевая.

Вы кумушки, вы голубушки,
Кумитеся, любитеся!
Не ругайтеся, не бранитеся!

Сойдитеся, полюбитеся!
Полюбитеся, подружитеся!
Подружитеся, поцелуйтеся!

Иногда девушки собирались у одного дерева и совершали К. по очереди. В этом случае кумящиеся, как правило, были скрыты ото всех большим платком. Очередность соблюдалась при групповом и при коллективном К. Каждая покумившаяся четверка уступала место следующим четырем подругам. В момент К. остальные девушки стояли вокруг и исполняли песни, иллюстрирующие ход обряда.

В ряде мест кумящиеся заменяли березку *кукушкой* — атрибутом обрядового действа «крещение и похороны кукушки», который считался вариантом троицкого К. Кукушка представляла собой женскую или птичью фигурку из травы, обряженную, как правило, в девичий или женский наряд, а также ею могло быть украшенное растение (см. *Кукушка).* К. проходило аналогичным образом.

В знак подтверждения своих намерений кумящиеся дарили друг другу бусы, ожерелья, серьги, обменивались предметами одежды — «платьем», фартуками, головными уборами, платками, *лентами,* венками. Зачастую обмен украшениями и деталями костюма заменялся обменом нательными крестиками. Символическому закреплению дружеских отношений способствовали особые действия. Там, где К. соотносилось с обрядом завивания берез, желавшие покумиться должны были вместе заплести на дереве ветви, а затем, взявшись за руки, трижды обойти его или пройти через свитый венок или под «воротами» из переплетенных веток. Иногда девушки, скрепляя свой союз, поочередно умывались водой, зачерпнутой из середины венка, брошенного в водоем. Венок объединял всех участниц обряда и в том случае, когда они по очереди надевали его на голову. Обмен приглашениями к трапезе и собственно трапеза, которую участницы обряда совершали совместно, также являлись символом установления сестринских отношений.

К. девушек могло сопровождаться одариванием друг друга пасхальными куличами, крашенными в красный или желтый цвет яйцами; иной раз обмен сопровождался словами или действиями, маркирующими ритуальный комплекс самого важного православного праздника — Пасхи. Обмениваясь яйцами, девушки говорили друг другу: «Христос воскресе» и «Воистину воскресе» — или бились яйцами. Использование христианских предметов и символов указывает на то, что этому обычаю придавалось исключительное значение в традиционном обществе.

Существовал и другой вариант коллективного К. Объединение девушек и молодок происходило на основе их поочередного К. с одной из участниц обряда, с березкой или с кукушкой — атрибутом обряда «крещение и похороны кукушки». Как правило, кумились с самой молодой девушкой. При К. парами впервые участвовавшая в обряде девушка-

подросток нередко оставалась без пары; ее называли «под. кумок» или «подкумыш». К. с ней символизировало принятие ее в половозрастную группу девушек и молодок. В дру. гих местах традицией предусматривалось К. всех участниц с одной из старших подруг, которая обычно руководила действием. Нередко К. девушек около троицкой или завитой березки сопровождалось К. каждой из них с обрядовым деревцем: березку величали «кумой», отдавали (вешали на ветви) свои ленты и украшения, припевая:

Покумимся, кумушка,
Белая голубушка,
Чтоб нам не браниться,
А весь век дружиться!

В калужском варианте обряда «крещение и похороны кукушки» девушки сначала кумились с кукушкой: целовали ее, а затем друг с другом. В песнях, сопровождавших обряд, кукушку называли «кумушкой»:

Кукушечка, кукушечка,
Птичка серая, рябушечка,
Кому ты кума, кому кумушка?
Красным девушкам и молодушкам.

После К. участники обряда шествовали по деревне, водили *хороводы,* плясали, пели песни, устраивали обрядовую трапезу в складчину, непременным блюдом которой была яичница или яйца. На трапезе во время подачи кваса покумившиеся обменивались пожеланиями, соответствующими возрасту и семейному положению каждой участницы. Самым юным говорили: «Еще тебе подрасти да побольше расцвести!»; невестам или заневестившимся девицам желали: «До налетья (до следующего года) косу тебе расплести надвое! Чтобы свахи и сваты не выходили из хаты, чтоб не сидеть тебе век по подлавочью (т. е. не остаться в девках)»; пожелания женщинам звучали так: «На лето сына родить! На тот год сам-третий тебе быть (т. е. родить двойню)» (4, с. 428; 2, с. 14). После этого девушки шептали друг другу пожелания, называли имена женихов, обращаясь друг к другу: «кума», «кумочка».

Раскумление, будучи неотъемлемой частью К., представляло собой обрядовое действо, но иногда оно не оформлялось ритуально. В назначенный день участницы в том же составе собирались в месте К. Здесь девушки возвращали друг другу подарки, личные вещи, которые носили в период закумлевания, яйца, которые перепекали и хранили до этого времени. При раскумлении распрямляли ветви и снимали свои украшения и личные вещи с дерева:

Я в лес пойду, я венок разовью;
Раскумимся, кума, разбранимся, душа!

В ряде мест в знак раскумления девушки бросали венки в воду. В Калужской губ. бывшие кумушки, прерывая отно-

шения, дарили друг другу орехи, бусы. Изредка по прошествии определенного срока покумившиеся просто переставали называть друг друга «кумами», что и свидетельствовало о расторжении заключенного прежде союза. Есть сведения, что покумившиеся один раз пары возобновляли свои отношения через год, совершая обряд К. заново.

Установленные в ходе К. отношения могли закончиться при первой ссоре. В этом случае возвращалась часть подарков, а яйца отдавались детям, чтобы те их съели, со словами: «На том и наша дружба кончилась». В традиции известны и более длительные сроки К. Зачастую оно прерывалось через год, без предварительных объявлений, а иной раз сохранялось на всю жизнь. Так было в Шацком р-не Рязанской обл. Здесь символом более близких, серьезных и длительных отношений являлся обмен во время К. вареными яйцами, как правило крашеными. Девушки, покумившиеся таким образом, обязательно звали друг друга на свои *свадьбы.*

В конце XIX — начале XX в. в ряде мест К. уже не являлось тайным действием. Девушки кумились на улице во время *гуляний* на глазах собравшегося народа. О постепенной утрате магического значения свидетельствует и изменение состава участников К.: кумиться могли *парни,* парни и девушки, взрослые.

Народная традиция относит К., приходившееся на весенне-летний период, к аграрно-магическим обрядам, способствовавшим увеличению урожая льна и некоторых огородных культур. Первоначальный же смысл обряда, по мнению ряда исследователей, был утрачен. Предполагается, что в ходе К. происходило символическое единение девушек, достигших брачного возраста, и молодок, уже вступивших в брачные отношения, но еще не ставших матерями. Участие в этих объединениях свидетельствовало о принадлежности девушки к молодежному сообществу, а также готовности девушек и молодок к будущему материнству. Существует гипотеза, что «древний акт кумления подразумевал когда-то кумление с божеством (а может быть, и в первую очередь с ним), в ходе которого, вероятно, женщины испрашивали потомство» (3, с. 153). Воплощением этого божества в обрядах К. выступают троицкая березка, «кукушка», *русалка,* которая, по народным представлениям, в это время пребывает в весенней зелени.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни общины 19 — начала 20 века. Л., 1988. 2. *Громыко М. М.* Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — н. XX вв. Новосибирск, 1985; 3. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М, 1995; 4. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Т. Зимина

КУРЕНИЕ ТАБАКЕ. Привычка, осознававшаяся с конца XIX в, как возрастное право, и одна из характеристик поведения взрослого мужчины и совершеннолетнего *парня.*

Табак впервые был привезен в Россию в царствование Ивана Грозного, в 1553 г. При царе Михаиле Федоровиче его распространение встретило активное сопротивление со стороны государства, а также церкви, считавшей «табачище» дьявольским зельем, «богомерзкой бесовой травой» противоположностью церковного фимиама, изобретенной сатаной с целью привлечения как можно большего числа душ грешников в ад. Курение при этом рассматривалось как средство общения с нечистой силой и считалось грехом В указах появились строгие предупреждения: «А которые стрельцы и гулящие и всякие люди с табаком будут в приводе дважды или трижды, и тех людей пытать, бить кнутом на козле или по торгам; а за многие приводы у таковых людей пороти, ноздри и носы резати». До конце XVII в. табак еще несколько раз запрещали, приказывая «смотреть настрого, чтоб посадские люди в... карты не играли и поганого табачного зелья не жевали, в ноздри не пихали и не курили», но в 1697 г. все запреты были отменены. Посетивший Англию Петр I сам сделался заядлым курильщиком и начал насаждать в России употребление табака как атрибута европеизированного быта, наряду с бритьем *бород* и «немецким» платьем.

С этого времени наиболее жесткую оппозицию табаку — как губителю души — составляли старообрядцы. По бытовавшей в их среде легенде о происхождении табака, это растение впервые выросло на том месте, где ангел Господен вогнал в землю блудницу, рожденную монахиней и пребывавшую в «любодействе» в течение тридцать лет. О прельстившимся табаком народе легенда говорила: «Мнози же помрут вкушающе то зелие и обеснуются». О связи употребления табака с неправедностью и поруганием веры *нищие* и калики перехожие пели в духовных стихах. В «Сказе о табаке» старички отправляются на поиски правды и доходят до самого высокого церковного начальства, чья греховность и развращенность показана через одежду, запачканную крошками табака. Поэтому и их слова о том, что в табаке нет греха, не принимаются старичками на веру, рассматриваются как бесовское наущение и отступничество официальной церкви от истинной веры и Бога. Утверждая греховность православия и защищая двуперстие, старообрядцы говорили: «Щепотники, ваша троица в табаке роется», а об употребляющих табак: «Кто нюхает табак, тот хуже каженых (бешеных) собак».

При Петре I табак преимущественно курили, в дальнейшем — нюхали, а курение воспринималось как «весьма предосудительное» занятие, с конца XVIII в. оно вновь начало распространяться и к 1830-м гг. приобрело признание в высших слоях общества, хотя и вошло в триаду «курить,

пить и играть». Вплоть до середины XIX в. употребление табака бытовало почти исключительно в городской среде. Распространению курения способствовало и то, что с 1860—1870-х гг. трубки стали активно вытесняться папиросами, впервые официально упомянутыми в циркуляре министра финансов в 1844 г. На рубеже XIX—XX вв. курение уже прочно вошло в русскую жизнь и стало привычкой, которая в значительной степени утратила свою семантическую нагрузку. С началом широкого распространения отходничества, активного проникновения культуры города в деревню началось и распространение курения среди крестьян. В деревнях, расположенных близко к крупным фабричным центрам, например во Владимирской и Новгородской губ., курило почти 70 процентов всего мужского населения старше восемнадцати лет. *Старики* курили трубки, *мужики* и молодежь — махорку в самокрутках, реже папиросы. Принося с заработков привычку курить, ее объясняли так: «Там только и отдых, когда куришь. Беда, кто не курит, нельзя ему, бедному, и отдохнуть... вот и приучаешься курить».

К этому времени вокруг курения сформировались определенные обычаи и правила. Предосудительным считалось курить в присутственном месте или младшему по возрасту или чину перед старшим. Подготовка к курению, когда курящий не спеша сворачивал «цигарку», часто служила поводом для прибауток и присказок, например: «Кто любит табачок, тот Христов мужичок».

В первые десятилетия XX в. курение приобрело наибольшее распространение в молодежной среде, стало служить важным знаком вхождения в возраст и чуть ли не обязательной чертой поведения совершеннолетнего парня. Он мог курить открыто, в любом месте и не опасался осуждения старших и женщин, все еще отрицательно относившихся к этой привычке. Показателем распространенности подобного явления может служить один из моментов *ряженья девушек* в «молодцов» и «молодух» на «светлых вечерах» в Новгородской обл. Изображая «парня», его ухаживание, девушка обязательно брала в руку папиросу и демонстрировала курение. Половозрастная специфика курения, противопоставление младших — некурящих старшим — курящим отразилась в поговорке: «Ребятишкам на молоко, старику на табачишко». В Грязовецком у. Вологодской губ. родители, не позволявшие мальчишкам курить, сами подталкивали их к этому, как только те становились старше, приговаривая: «Какой ты жених, не умеешь коли курить табаку».

Будучи запрещено для тех, кто еще не вступил в возраст, курение в глазах подростка выполняло инициирующую функцию. Мальчики начинали курить в 12—14 лет, глядя на старших парней на *гуляньях,* выпрашивая табак у взрослых, а позднее покупая его тайно от родителей и раскуривая своей компанией в укромном месте. Так, в Каргополье подростки курили за избой, в которой происходило собрание

на «маленькую» беседу, но курили не табак, а самокрутки с мхом, так как не имели денег на покупку махорки. При этом дискомфорт, связанный с курением, способствовал осмыслению его в качестве необходимого физического и психологического испытания на пути взросления. Многие парни приносили привычку курить с заработков или из армии. При этом их авторитет и «городская» престижность табака делали курение еще более привлекательным для подрастающего поколения.

Выступая знаком половозрастной состоятельности, курение способствовало интеграции начавшего гулять парня в коллектив курящих взрослых. Оно формировало единое социальное пространство, обязательным компонентом которого было угощением друг друга табаком, совместное курение. Так, мужики, часто собиравшиеся на деревенской улице поговорить, обязательно во время разговора курили. В такой компании табак был необходим, и тот, кто не имел его, просил товарища «дать ему на сигару». Для парня угощение всех взрослых парней общины табаком или папиросами могло выступать и в качестве обязательной платы за прием в члены молодежного сообщества.

Во время гуляний парни подчеркивали процесс курения: особым образом прикуривали, держали папиросу, выдыхали дым, стряхивали пепел, отбрасывали окурок. Каждое из этих действий было в их глазах важным, так как соотносилось с ухарством. Являясь атрибутом вызывающего поведения и вседозволенности, курение часто соединялось с публичным сплевыванием и нецензурной бранью. Ассоциированность с самоутверждением, силой и куражом предопределила роль курения в завязывании *драки*. Зачином и поводом к ней могла быть как неудовлетворенная просьба дать закурить, так и брошенный в группу парней-противников окурок.

Представление об удальстве и мужественности курящего парня способствовало установлению связи между курением и сферой любовных отношений. В конце XIX в. среди деревенских парней было распространено мнение, что девушки предпочитают именно курящих кавалеров. Часто особым знаком внимания со стороны возлюбленной было скручивание для подвыпившего ухажера «папироски», а распространенным подарком как «дроле», так и жениху — богато украшенный кисет, которым он похвалялся на гулянье, демонстративно выставляя его край из кармана и угощая других парней махоркой. Девушка дарила кисет и в качестве залога верности парню, уходящему в армию. В обрядовых проводах рекрута кисет, наряду с кольцом и носовым платком, выступал знаком их символического обручения перед долгой разлукой (см. *Проводы некрутое)*. В свадебной обрядности юго-восточных районов Псковской губ. кисет был обязательным подарком *невесты* каждому холостому парню ее родной деревни, что служило своеобразным выкупом и правом на *свадьбу* с другим.

В лирических песнях конца XIX в. курение уже прочно соединилось с другими обязательными чертами внешнего облика «добра молодца». В пригородных деревнях г. Вологоды девушки пели:

Вы молодчики молоденькие,
Сюртучки на вас коротенькие;
На гуляньеце идут,
В руках тросточки несут,
Во устах сигарочки...

В 1930-е гг. курение стало популярным мотивом в любовных припевках. В Пестовском р-не Новгородской обл., отплясывая в кружке под гармошку, девушки пели:

Задушевная подруга,
До чего милаша мил.
На своем крылечке курит,
До меня доходит дым.

Дроля курит папиросы,
Дым пускает на меня.
Сам товарищу показывает:
«Знакомая моя».

Литература:

1. *Богданов К. А.* Курение как фольклор: к социальной истории курения в XX в. // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб, 1999; *2. Девятова С. В.* Курительные принадлежности и традиция употребления табака в России XVIII—XIX вв. // Научные чтения памяти В. М. Василенко. Вып. 3. М, 2001; 3. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXIX. Труды этнографического отдела. Т. XI. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып 2. М., 1890; 4. *Стрижев А.* «Богомерзкие» растения // Наука и религия. 1968. № 2; 5. *Унин Л.* На вечеринке (Из Каргопольского у.) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1911. Т. 4. № 2; 6. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1. д. 32, 203, 686, 1431; ф. 10, оп. 1. д. 99.

В. Холодная

КУРНИК. Свадебный пирог.

Изготавливался из ржаной или пшеничной муки в форме высокого конуса, с начинкой из куриного мяса и яиц. Так же назывались и пресные сдобные пироги круглой формы, начиненные кашей с кусками мяса. Вершину К. обычно украшали деревцем, вылепленным из теста или сделанным из лучинки, которую украшали бумажной бахромой, а также фигурками животных. Иногда на К. ставили вылепленных из теста *жениха* и *невесту, дружку* на коне, свашек и подружек невесты. В него могли воткнуть репей или елочку — символы невесты.

К. обычно выпекался накануне свадьбы в доме невесты, а затем перевозился в дом жениха, где проходила первая

брачная ночь молодых и устраивался главный *свадебный пир.* Его могли подавать во время свадебного пира или раздавали гостям, пришедшим для поздравлений молодых после брачной ночи. В последнем случае К. «ночевал» вместе с женихом и невестой. Если *девушка* сохранила *девственность* до *свадьбы,* К. разламывался и раздавался гостям В народном сознании он воспринимался как символ невесты, а его разламывание — как знак превращения ее в женщину. К., начиненный куриным мясом и яйцами, осмыслялся также как символ плодовитости и плодородия.

К. в некоторых деревнях выпекали не только для свадебного пира, но и для других свадебных церемоний. Так в деревнях средней Волги в один из дней предсвадебной недели в доме невесты выпекался К., который отдавали девушкам — подругам, когда они отправлялись в дом жениха «на сиденье». Подруг сопровождала *девочка,* которая несла «девичью красоту» — березовый веник, украшенный цветами и лентами. Девушек встречали жених «с дружиной» и его родители. К. ставился на стол и после угощения съедался девушками вместе с женихом и его друзьями. В других деревнях девушки съедали К. во время ритуальной бани невесты, куда он доставлялся уже свахой жениха. К. угощала девушек сваха жениха также в день отъезда в церковь для *венчания.* К. в большинстве русских деревень был так называемым разгонным блюдом, оповещавшим присутствующих об окончании угощения: «курник — выгоняльник — из-за стола долой».

Как атрибут свадебного обряда К. был известен на всей территории расселения русского народа, но наибольшее распространение он получил в северных и волжских губерниях Европейской России.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 2. *Лаврентьева Л.* С. Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX века. М, 1990. Вып. 2.

И. Шангина

Л

ЛЕНТА. Существенная деталь оформления девичьей прически. Она скрепляла *косу,* украшала ее и в необходимых случаях создавала имитацию длинных волос. Эти функции Л. соотносились с признаками, закрепленными в народной культуре за прической *девушек,* достигших брачного возраста. Замкнутость волос Л. — «замком», достаточная длина косы, свидетельствующая, по народным представлениям, о зрелости девушки, — все эти особенности девичьей прически приобретали особую значимость в контексте свадебного обряда, во время которого происходила реальная или символическая утрата этих признаков, а прическа преобразовывалась в женскую, (см. *Коса, Расплетание косы).* Во многих местностях «совершеннолетняя девица, „когда ей пора выйти замуж", носит особую принадлежность костюма, которой ни до ни после этого времени она не носит, а именно — ленту в косе; несовершеннолетние девицы, равно как и замужние, носят вместо ленты гарус или косник» (2, с. 190).

В действительности Л. могли быть любого цвета, но в народных представлениях символом созревшей девушки являлась именно алая. Если учесть, что право на ношение Л. девушка получала лишь с момента появления у нее регул — месячных очищений, то становится очевидной характерная для традиционного сознания соотнесенность алой ленточки с менструальной кровью, основанная, прежде всего, на символике красного цвета. Об этом свидетельствует также то обстоятельство, что во многих местах молодые женщины до рождения первого ребенка не исключали из своего наряда некоторых деталей, свойственных девичьему костюму, в частности Л. и бантов. Их, однако, закрепляли не в волосах, как у девушек, а поверх головного убора сзади. При этом важно отметить, что способность к деторождению в народном понимании связывалась с менструальной *кровью* как необходимой для жизнетворения субстанцией. Можно предположить, что прощание невесты с *девичьей красотой,* одним из наиболее распростра-

ненных воплощений которой являлась Л., означала готовность девушки к новой и основной своей обязанности в замужестве — материнству.

Как символ крови, свидетельствующей о «честности», «целостности» невесты, красная Л. использовалась и в обрядах второго дня *свадьбы*. Так, во многих локальных традициях «о „честности" молодой узнают по алой Л., привязанной к рубахе молодой, к конской дуге, к горлышку бутылки к поднятому шесту» (1, с. 92). В Калужской губ. в такой ситуации целый, обязательно небитый горшок украшали лентами и цветами; на Житомирщине красной Л. обвязывали пирог с нетолченым маком.

Все приведенные факты проясняют причину существования в традиционной культуре устойчивой связи алой Л с образом девушки, что часто прослеживается в фольклорных текстах, особенно в свадебной лирике — приговорах и причитаниях. Так, в ярославском приговоре при выносе девичьей красоты сообщалось:

А тебе, Марья Ивановна,
Не бывать больше в девушках,
Не носить алых ленточек...

В свадебной поэзии алая Л. зачастую называлась «девичьей красотой»:

У меня молодёшеньки,
Да чёсна дивья-та красота,
Да шоуковы-алы ленточки...
Да покатайтесь-ко, ленточки,
Да с плечика да на плечико.

В качестве свадебного атрибута — девичьей красоты могли использоваться как одна, так и несколько Л., а действия с красотой-Л. приурочивались к разным эпизодам свадебного обряда, которые объединялись темой прощания с девичеством: расплетание косы, невестина баня, продажа девичьей красоты в день *венчания*. В Тверской губ., например, *жених* на рукобитье дарил невесте длинную, до двух метров, Л., по большей части розового (вариант красного) цвета, невеста ее вплетала в косу и носила до банного обряда. Перед баней же подружка в избе, под матицей, расплетала невесте косу, а Л. брала себе. В Костромской губ. невеста готовила девью красоту из стольких Л., сколько у нее подруг; их скрепляли вместе на ремешке. В бане на лавке «коренная», или «старшая», подруга выплетала их из косы невесты и раздавала подружкам.

В Тверской губ. девичья красота также представляла собой разноцветные Л. с кисточками на конце, приготовляемые невестой по количеству подруг. Эту красоту-Л., называемую здесь еще «косником», привешивали к потолку над столом, за которым на девишнике сидела невеста. Такое использование красоты-Л. сближает ее с другим воплоще-

нием девичьей красоты — деревцем. В этой же губернии девушки прикрепляли привезенную женихом красную Л. к «тычинке» (палке) и в день невестиной бани (до нее или после) носили по деревне, распевая «Развеселую» — песню о «развеселой девичьей жизни и распроклятой жизни замужней». Походив, они обязательно возвращались к невесте, и подружка-«подневестница» вплетала Л. себе в косу. Иногда за такое хождение с песней девушки получали от жениховой стороны пирог.

Помимо того что в локальных традициях чрезвычайно разнообразно представлены действия с Л. в качестве девичьей красоты, во многих местах она использовалась также как обязательная деталь других воплощений этого свадебного атрибута: ее вплетали в косу из кудели и в косу невесты; Л. украшали веник, *куклу;* их прикрепляли к решету, «елочке». Так, в Псковской губ. «краса» представляла собой и красную Л., которую брат невесты на блюде носил по улице (этот обряд назывался «носить красу»), а также и решето, покрытое шелковым платком и украшенное разноцветными Л. В день свадьбы невеста совершала последнюю прогулку с девушками по деревне, при этом две ближайшие подружки или родственницы несли решето над головами, что называлось «хождение с красой». Встречая жениха, невеста выходила с этим решетом, куда он клал на «красу» деньги и подарки.

В Ярославской губ. девью красу — «елочку» девушки обвивали Л., которую в одном куске жених дарил на *девичнике* невесте и подругам (невесте — два аршина, девушкам — по аршину). Позже Л. с «елочки» девушки разрезали и делили между собой.

Судьба красоты-Л. в свадебных традициях складывалась по-разному. В большинстве случаев, особенно когда прощание с девичьей красотой приурочивалось к девичнику, невеста передавала, или «сдавала», Л. самой близкой подруге, той, что расплетала ей косу. При этом, например, в Тверской губ. она говорила: «Красуйся ты замес мене». Достаточно часто невеста дарила разноцветные ленты всем присутствовавшим подружкам; нередко, как уже было отмечено, одну ленту девушки разрезали и делили между собой.

Л. могла оставаться в девичьей среде не только после обряда расплетания косы, но и во время продажи девичьей красоты. Так, в Московской губ. утром в день венчания женихова сваха развязывала Л. из косы невесты, заворачивала в нее небольшую монету и отдавала подруге невесты. В Самарской губ. она укладывала выплетенные ленты на блюдо с пирогом-«курником» и отдавала девушкам. Нередко, как в Самарской и Вологодской губ., Л. переходила к сестре невесты. В ряде случаев красота-Л. передавалась родителям и тоже оставалась в родительском доме. В Ярославской губ. в день свадьбы подружки расплетали невесте косу, Л. клали на блюдечко и подносили родителям. Невеста в это время причитала:

Ты родимая моя матушка,
Ты родимая родельница!
Уж прими, моя родельница,
Уж ты мою-то алу ленточку,
Уж во первую, в последнюю,
Уж от моей-то красы девичьей!

В Московской губ. выплетенную из косы Л. на блюде подносила родителям невесты сваха; при этом она говорила: «Примите девичью красоту».

В некоторых местностях в обряде расставания невесты с девичьей жизнью сохранились намеки на уничтожение красоты-Л., что было характерно и для других воплощений девичьей красоты. Так, в Тверской губ. женихова сваха нарочно дергала косу, снимая с нее алую Л., и делала вид, что разрывает ее; это осмыслялось как уничтожение девичьей свободы.

Примечательна судьба красоты-Л. в обычаях сибирской свадебной традиции. В Енисейской губ. часть красных Л., выполнявших роль девичьей красоты, раздаривалась подругам, а две оставались у невесты, впоследствии завязывались бантами, прикреплялись к венчальным свечам и хранились вместе с ними. Общеизвестно, что венчальные свечи обычно использовались во время трудных родов: их зажигали, чтобы облегчить страдания *роженицы* и ускорить появление на свет *новорожденного.* По всей видимости, магической силой в народном сознании наделялась и красота-Л. Это вполне закономерно, если учесть существовавшие представления о продуцирующей силе других воплощений девичьей красоты (см. *Свадебное деревце).*

Можно предположить, что Л. с венчальными свечами хранились в красном углу, где обычно помещались ритуальные предметы подобного рода. Подобным образом сохраняли этот свадебный атрибут в сакральном предмете или месте: так, в Пермской губ. невеста отдавала Л. в церковь как символ девичества. Здесь же иногда Л. прикрепляли воском к образу (иконе), затем — к плату для поездки в церковь на венчание и, наконец, передавали священнику, чтобы он положил ее в Евангелие. В Ярославской губ. сваха во время венчания вешала Л. на икону.

Помещение девичьей красоты в сакральное место обусловливалось, вероятно, спецификой ее характеристик, которые безвозвратно утрачивались с выходом девушки замуж, Это, прежде всего, чистота, невинность, целостность, «честность», которые были значимы для полноты и правильности совершения свадебного ритуала, что, в свою очередь, по народным представлениям, обеспечивало благополучие невесты, и семьи новобрачных, и всего социума (см. Девичья красота).

Л. как девичий атрибут широко использовалась не только в свадебной, но также и в троицко-семицкой обрядности. Для ритуалов завивания березы и кумления девушки приоб-

ретали новые Л. и украшали ими свои прически. Ими же, равно как и другими украшениями или крестами, они обменивались друг с другом. Каждая из участниц обряда прикрепляла также специально принесенную Л. к березке (см. *Кумление).* Феномен богато украшенной Л. троицкой березки, выступающей в весенне-летней обрядности как символ девичьего сообщества, возможно, лег в основу такого атрибута брачной обрядности, как *свадебное деревце.*

Литература:

1. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995; 2. *Зеленин* Д. *К.* Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994; 3. *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926; 4. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985; 5. Архив РЭМ, ч. 7, оп. 1, д. 1404.

Е. Мадлевская

ЛЕШАЧИХА (БОРОУХА). Персонаж народной демонологии преимущественно лесной зоны; в мифологических рассказах фигурировала как жена *лешего,* либо самостоятельный персонаж, сближающийся по своим функциям с *русалкой, обдерихой* и др.

Путникам, реже *пастухам* и *охотникам* Л. являлась, как правило, на дорогах в облике растрепанной девицы или *старухи.* Пастухи в начале пастьбы заключали с этим демоническим существом ритуальный «договор», аналогичный «договору» с лешим. По поверьям, Л. могла появиться и в деревне, в виде старухи-нищенки или девицы, которая просила милостыню под окном либо ночевала в бане. Ее основное занятие — подменять оставленных без присмотра младенцев на осиновый чурбан, веник или свое отродье — младенца, который не рос, не мог говорить, но был необычайно прожорливым и злобным (см. *Обмен);* в этой функции Л. сближается с другим персонажем северно-русского фольклора — обдерихой (см. *Обдериха).* Образ Л. иногда объединялся и с персонажами, олицетворяющими различные заболевания: лихорадку, холеру и т. п., которые также представлялись в облике старух или девиц-нищенок, бродивших по дорогам вокруг человеческого жилья.

С образом Л. связан целый ряд народных поверий, регулировавших сексуальное поведение и другие формы отношений между полами. В частности, эти поверья служили обоснованием охотничьих и дорожных табу и правил *избегания.* В русском фольклоре довольно распространены были рассказы о сожительстве человека с Л. или о попытках последней соблазнить одинокого путника. «У меня дедушка ехал пьяный из Спаса, — вспоминала одна из жительниц

с. Нижний Спас на р. Кокшенге. — И под Помелихой, видно, его выпружила лошадь, а сама домой пришла. Пошли искать, а его нашли уже полумертвого». Впоследствии он рассказывал, что будто видел девок в красных сарафанах: «Девки с им играют, писни поют, в городки (играть) приглашают...» Дорожная нежить может, по поверьям, соблазнять прохожего в облике красивой девицы, бабы с корзинкой или даже его собственной жены. Однако пошедший на ее зов охотник замерзал на холодном камне, терялся в непролазном лесу или тонул в болоте. Подобные рассказы поддерживали актуальность поверий об опасности, которую могла нести встреча охотника с женщиной, и подкрепляли охотничьи обычаи избегания женщин.

В той же роли, что и Л., в дорожных и охотничьих рассказах иногда фигурируют русалки. В деревнях Пустощкинского р-на Псковской обл. уже в послевоенные годы женщины жаловались на проделки русалки, облюбовавшей камень на горке у самой дороги между двумя деревнями. «Раньше как идешь к Клопово (сейчас д. Гора), — рассказывали они, — там камень на горе, на ниве. И там русалка живет — голая, распущенные длинные волосы. И вот заводила пьяных мужиков. Вот как пьяный, так и заведет его к этому камню. Сядет мужик, разденется голый и сидит, греется, как на печке». Подобный сюжет записан и в с. Пинаевы Горки Старорусского р-на Новгородской обл. Иногда путника после таких встреч находят наутро замерзшим насмерть на холодном камне.

Заметим, что, судя по фольклорным текстам, мужчины не так уж редко поддаются соблазну. Увидев пляшущих у дороги девиц, останавливаются и глазеют на их красные сарафаны; забираются на «печь» (на самом деле камень), куда зовет их Л. или русалка; творят с бороухой грех в лесной избушке. Возможно, это след архаических охотничьих обрядов, до сих пор известных у ряда народов Сибири и Поволжья. Центральным элементом этих обрядов был символический *брак* с лесной девой, хозяйкой леса — женским духом или демоном, который дарует охотнику богатую добычу, однако взамен требует верности себе. Этим и объясняются запреты на половые отношения охотников с женами в период промысла. Мотивы женитьбы на лесной деве и получения таким способом чудесных даров присутствуют и в русских сказках. Герой одной из них женится на Красной Красе, которую он вывез из лесу. Следы этого сюжета обнаруживаются в обрядовой практике северно-русских пастухов. В одной из деревень Вельского р-на Архангельской обл. пастух, по мнению местных жителей, пользовался помощью нечистой силы, которая предстала ему в облике высокой девицы. Он сам рассказывал односельчанам о том, как однажды увидел ее на лесной дороге. «Один раз, — говорит, -- загнал коров и вижу — идет женщина: большая, здоровая, вся в черном. Волосья распущены, черная, одежда ведь не-

нарядна, плохая. Я, — говорит, — дорогой иду, а она стороной. Я ходу прибавил и Бога помянул. Она исчезла...» Судя по облику, это была Л. В этом случае она выступает в роли дарительницы, но дарует тайную силу и профессиональную удачу не охотнику, а пастуху. Впрочем, пастушья магия и во многих других деталях повторяет охотничью.

Рассказы о сожительстве мужиков с женскими демонологическими существами фиксировались в передаче как мужчин, так и женщин. В рассказах, записанных из уст женщин, встречи с Л. или русалкой чаще всего заканчивались плачевно для мужика: он замерзал на холодном камне, задыхался в дымной избушке, пропадал в лесу. У женщин такие рассказы имели вполне очевидную прагматику: подчеркивали опасность контактов со встреченными вне дома девицами в красных сарафанах или женщинами с корзинкой, то есть служили подкреплением традиционных правил избегания. Мужчины же обычно воспринимали такие рассказы как *«бабьи запуги»,* и вообще их отношение к сексуальным связям в дороге несколько менее настороженное, чем у женщин.

Литература:

1. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996; *2. Разумова И. А.* Сказка и быличка (Мифологические персонажи в системе жанра). Петрозаводск, 1993: 3. *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995: 4. Архив МАЭ РАН, д. 1569, 1570, 1729, 1570, 1729.

Т. Щепанская

ЛЕШИЙ (ЛЕСНОЙ, БОРОВОЙ, ДОЛГИЙ, БОЛШОЙ). Персонаж русских мифологических рассказов, бытующих преимущественно в лесной зоне. По поверьям, Л. был похож на лохматого *старика,* очень высокого («выше леса») или маленького («ниже травы»), мог являться в облике медведя, черной, белой или пестрой собаки, коряги, дерева, а также ветра, вихря или огненного клубка, летящего в небе. Чаще всего он встречался путникам на лесных дорогах, *охотникам, пастухам* или *мельникам* на ветряных мельницах. Путников он пугал и «водил», заставлял плутать, заманивал в непроходимые **чащи,** болота и в другие опасные места, в редких случаях доводя путника до гибели.

Мельники, пастухи и охотники, по народным представлениям, вступали с Л. в договорные отношения, чтобы обеспечить успешность своего промысла. С этой целью они совершали специальные тайные обряды, включавшие «вызов Л.», «договор» с ним и жертвоприношение, служившее подкреплением этого договора. Охотники приносили в жертву Л. первую добытую дичь или табак и водку, взамен получая

богатую добычу. Пастухи в начале пастбищного сезона оставляли в жертву Л. одно — три яйца (что означало жертву соответствующего числа голов скота). Взамен Л. будто бы помогал пасти и охранять от разных опасностей остальное стадо. Считалось, что предназначенные в жертву коровы утонут в болоте, или потеряются в лесу, или будут съедены зверем, то есть такие потери признавались необходимой платой Л. за благополучие остального стада. Некоторые пастухи «отдавали Л.» немного *молока* от нескольких коров, выливая его в месте совершения обряда. Предполагалось, что эти коровы летом сбавят удои, а молоко их пойдет Л. В подобные ритуальные отношения с Л. вступали преимущественно мужчины, и сами обряды «договора» были связаны также преимущественно с мужскими занятиями.

В фольклоре Л. часто фигурирует в контексте отношений между полами, как правило отклоняющихся от нормы: в описаниях случаев внебрачного сожительства, рождения внебрачных детей и т. п.

По поверьям, Л. отличался любвеобилием. Как и всякая нежить, он «бесплоден, но не бессмертен»: срок его жизни достигал четырехсот лет (далее он погибал), а потому Л. нуждался в продолжении рода и похищал женщин, о чем в деревнях рассказывали, как о реальных случаях. Похищенные женщины будто даже иногда навещали родных в деревне, рассказывая о своем житье-бытье среди лесного народа — там все как у людей, только креститься нельзя. Путники на лесных дорогах будто бы видели *свадьбы* Л.: вначале поднимается ветер, несет по дороге пыль, потом в клубах пыли с гиканьем, свистом проносятся бешеные тройки, топча неосторожных прохожих, не успевших скрыться в кустах.

В северных деревнях часто рассказывали, как Л. преследует женщин на лесных дорожках. В 1988 г. в с. Конецгорье Виноградовского р-на Архангельской обл. «одна женка рассказывала: она с матерью шла с мельницы вечером. Мужики сказали: „Не ходи — водит, кажется". Она: „А, кто покажется!.." Вот идем, говорит, с матерью. Идет солдат, в шинели, пуговицы светлые... Мати-то шла и говорит: „Господи помилуй, что к нам, девка, привязывается?!"». Когда дома они поведали о встрече, все решили, что это был Л. Опасность домогательств со стороны Л. служила мотивацией некоторых правил поведения в дороге. По этой причине женщинам нельзя ходить в лес без платка или пояса (беспоряхой); мочиться на дорогу или справа от дороги (разрешается делать это слева от дороги). Нельзя ходить в лес и вообще отправляться в путь во время *месячных* или *беременности*. Нельзя также петь в лесу свадебные песни -- они могут привлечь нечистую силу. Если соблюдать эти правила, а перед уходом прочитать напутственную молитву, то леший не будет докучать сексуальными домогательствами, но если нарушить хотя бы одно из них, то нечистая сила обязательно привяжется к *бабе*.

По поверьям, Л. иногда приходил и в деревню, являясь одиноким женщинам в человеческом облике или прилетая к ним по небу в виде огненного змея. По-видимому, этими поверьями объяснялись некоторые реальные случаи внебрачного сожительства. В д. Бугры Харовского р-на Вологодской обл. жители помнят случай, будто бы произошедший с одной из местных женщин в середине XX в. После того, как от нее ушел *муж,* к ней стал ходить по ночам некий человек, живший на болоте: «Говорили, что это леший блазнит (соблазняет. — *Т. Щ.)*... Я думаю, поди, да может и неправда. Давно уж это было: у одной женщины робят груда была, бедно жили. Мужик к ей не ходил (т. е. муж оставил ее. — *Т. Щ.).* Вот и случилось: в болоте жил какой-то, вроде некрещеный. „Леший", — говорили. Он ходил, все ей морошку носил. Говорили: „С лешим гуляла"». Соседи решили прекратить беззаконие и отвадить незваного гостя. В дом к этой женщине пришли и остались на ночь четверо *мужиков:* «С одной стороны двое, и с другой двое. И она посередке». Что там происходило ночью, трудно сказать, только наутро женщину нашли на полу измученную, в поту. Этот обряд отбил у нее охоту продолжать отношения с Л. «А потом она идет дорогой, а он — лукавый, — что к ней ходил, стороной, зовет: — Улитка! — Она: — Не пойду!..»

Рассказы о сожительстве женщин с Л. распространены преимущественно в лесной зоне расселения русского этноса. В южно-русских лесостепных и степных областях чаще рассказывают о сожительстве с огненным змеем или чертом, в Волго-Вятском и некоторых других регионах эти образы сливаются: считается, что в виде огненного змея (вогляного), который летает к одиноким женщинам, является Л. (долгий).

В народных историях фигурируют женщины и девицы, которые вступали в отношения с Л. по собственной инициативе. В с. Сура Пинежского р-на Архангельской обл. рассказывали о тайных свиданиях одной местной девицы с боровым: «Боровы-то — это то же, что и лешаки. Девушка была, все одна в лесу ходила. И найдет тако время — надоть ведь идти в лес, встречаться с кем-то. Дак ведь нарядна была порато (очень. — *Т. Щ.).* Дак ведь живет-живет, ну, придет время: — Меня ждут! — говорит. А кто же ее ждет?!» Такие девицы не могли потом выйти замуж — их тянуло только к Л. Их лечили деревенские *знахарки* с помощью тайных заговоров и чудодейственных трав. И ту девицу с Пинеги вылечили: «Ныне наладили как-то: с мужиком (т. е. с мужем. — *Т. Щ.)* живет...» Некоторые женщины, чтобы увидеть Л., совершали специальные ритуалы. По пинежским поверьям, для этого нужно снять и положить на пень обручальное кольцо. Одна отчаянная баба в д. Явзора на Пинеге так и сделала: положила кольцо на пень, перекинула на спину нательный крест. Вышел из лесу голый

мужик. «Дак он пошутил да забрал колечко. Она видела. Говорит: только кила (мошонка. — *Т. Щ.)* болтается — он нагнулся, нагой, дак...» Другим способом вызвать Л. было громкое исполнение в лесу свадебных припевок. В обоих случаях ритуал вызова Л. выглядит как символический *брак с* ним.

Существовали поверья о том, что похищенные Л. женщины рожали от него детей. Этим объясняли, в частности, случаи, когда женщина после долгого отсутствия в деревне возвращалась беременной или с маленькими детьми. Однако повитух во владениях Л. нет, и он вынужден обращаться к деревенским бабкам. Еще в начале XX в. бытовали рассказы повитух о том, как ночью приезжает неизвестный человек на тройке вороных лошадей и зовет ее к *роженице.* Они приезжают в незнакомое место, где-то в лесу, овраге, кругом тьма, в избушке мучается родами женщина. Повитуха спрашивает, кто она, та отвечает: «Я русская, проклята матерью и унесена сюда лешим». Повитуха помогает ей разродиться, за что получает богатые дары. Л. увозит ее на тройке назад, предупреждая только, чтобы она обо всем молчала и при встрече с ним не показывала бы виду, что знает его. Через некоторое время она встречает его на базаре и выдает себя, пристально его рассматривая, за что получает тычок в глаз.

По другим рассказам, стремясь заполучить наследника, Л. похищал человеческих детей, проклятых родителями (чаще *матерью).* Даже случайно сорвавшаяся в неурочный час материнская брань могла иметь роковые последствия. На Северной Двине, в Виноградовском р-не Архангельской обл., рассказывали об одном таком случае, который произошел в конце 80-х гг. XX в.: «У нас одна мати говорит сыну: — Не ходи в лес за охотой, а надо картошку копать. — Он пошел в лес. Она говорит: — Понеси тебя леший! — Так двенадцать дней его искали, не могли найти». Потом его вместе с другим мальчиком нашли на дальней реке. Причем один мальчик (проклятый матерью) рассказывал, будто его водил какой-то старик и кормил лепешками, а второй не видел никакого старика. Чтобы вернуть унесенного Л. ребенка домой, родители заказывали молебен, а мать ходила на перекресток, оставляла там яйцо, хлеб или другое жертвоприношение и просила Л.: «Леший-лесной, верни моего Ванюшку домой!» Или: «Пошутил-пошутил да отдай!» После возвращения домой человек, побывавший во власти Л. не сразу мог вернуться к нормальной жизни: он становился, как говорили в деревне, «диким» — сторонился людей, норовил убежать в лес, в некоторых случаях терял дар речи (становился немым или начинал заикаться). Чтобы окончательно снять оставшуюся после блужданий в лесу печать отчуждения, его «ладили от испуга» с помощью магических обрядов, в которых первостепенную роль играла символика материнства (см. *Материнская защита).*

Литература:

1. *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996; 2. *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере: Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992; 3. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, он. 2, д. 1417, 1623, 1647.

Т. Щепанская

ЛОМАЛЬЩИКИ (ПЛЯСУНЫ, ЗАВОДИЛЫ). *Парни*, выделявшиеся смелостью и бойкостью, в некоторых местах подростки, задачей которых было раздразнить противника, раззадорить товарищей и спровоцировать *драку* на *гулянье*. На языке мужского сообщества «ломаться», «задираться», «задевать», «подлезать» означало разбитное отплясывание с исполнением особенно залихватских частушек, а также непристойные жесты и сквернословие. В Вологодской обл. «выломывание» было характерной чертой поведения *атамана*.

В сценарии драки комплекс действий Л. играл роль зачина и назывался «заигрыш», «похвальба», «прикалывание». Выстроившись во всю длину улицы в одну или несколько линий, *ватаги* парней с пляской и пением под гармошку некоторое время мирно ходили мимо друг друга. Особым «приколом» был тактический прием, провоцировавший столкновение, когда компании шли навстречу друг другу, полностью перекрывая дорогу, чтобы вынудить противника принять бой или уступить, заставив повернуть назад, что вызывало насмешки и считалось проигрышем, позором, трусостью. Целью более продолжительного хождения было показать себя, настроиться на драку, приглядеться к противнику и подначить его, подтолкнуть к сражению. Для этого при сближении ватаг вперед выскакивали плясать один за другим Л., часто значительно подвыпившие. Подчеркнутой бравадой и похвальбой «ломание» должно было запутать «врага», продемонстрировать решительность и смелость парней, их уверенность в своих силах, а также серьезность намерений. Ассоциированное с проявлением *силы*, «ломание» было подчеркнуто «хулиганским» — отсюда и матерная ругань и неприличные телодвижения. В Вологодской обл. особое место в «прикалывании» занимало «хорканье» — такие плевки, во время которых возникал хрипящий звук, напоминающий рычание хищного зверя. Они считались еще более неприличными, чем матерная брань. При встрече ватаг парни «хоркали» друг перед другом, чтобы продемонстрировать агрессивность и презрение к сопернику, показать готовность перешагнуть через устои (по отношению к девушке «хорканье» выражало сексуальное желание).

Повсеместно главную роль в «заигрыше» играли частушки «под драку»: задиристые, часто «с картинками» (матом), изобиловавшие тюремной символикой, обидные и оскорби-

тельные для противника. Они исполнялись под «деревенский перебор» гармони или специальный наигрыш «под пляску» (в некоторых местах называвшийся «скобарем», «на драку» или «на задир») и были элементом преодоления страха, вызовом себе и противнику.

Побить, побить хотели,
Побить нас пытались,
Но мы тоже не сидели,
Того дожидалися.

В то же время принятые в них многочисленные описания ранений и смертей должны были служить оберегом от реальных ран и кровопролития.

Моя белая рубашка
Вся окапана в крови.
Сосчитай, моя девчонка,
Сколько ран на голови.

В некоторых местах среди частушек выделялась та, с которой начинали пение. В Новгородской обл. использовали следующую:

Заигрывай под драку,
Будем драться начинать.
Виноватые (неприятели) пришёдши,
Будем головы ломать.

В Псковской обл. Л. часто выходил с песней:

Подержите мою кепку,
А я поломаюся.
Не скажите моей мамке,
Что я в Бога лаюся!

Пение парня, который вышел «поломаться», обычно сопровождалось пляской, содержавшей отголоски боевых танцев славянской древности. О боевом ее характере говорят и названия танцевальных колен — «волчок», «соколик», «петух», «горбатый» (эвфемистическое название медведя), возможно восходящие к тотемической символике мужских военных союзов. Л. шел «козырем», подскакивал, пускался вприсядку, рыл *ножом* землю. В новгородской деревне говорили, что верная примета драки, когда на улице «заплясали, заскакали». В Тверской обл. такие танцы назывались «буза», «веселый», «под драку» и включали в себя различные манипуляции с пиджаком. Чтобы вызвать противника на бой, надо было во время пляски воткнуть перед ним нож в землю. Если он принимал вызов — выходил плясать. Степень жестокости схватки также определялась в пляске. Вызывая противника на увечный бой или драку до смерти, пляшущий снимал с себя рубаху или рвал ее на груди, принявший вызов повторял жест.

Наиболее примитивным способом завязывания драки-- использование «заводилы», в роли которого обычно высту-

пал особенно лихой парень или подросток, отличавшийся большой храбростью, задиристостью, безрассудством и быстротой. Чтобы спровоцировать противника, атаман специально подсылал его к компании чужаков. Подросток швырял в группу парней камень или окурок, не разбирая, на кого попадет, или затевал словесную перепалку, насмехаясь над подружкой кого-нибудь из них, за которую кавалер обязан был вступиться. Пойманного обидчика начинали бить, тогда к нему на помощь спешили свои, и начиналась драка. Иногда «заводила» начинал вести себя как Л., входил в один из кружков танцующей молодежи, пел неприличную, обидную частушку и выплясывал, «ломаясь», «хоркая» и задевая плечом других пляшущих парней. В некоторых местах использование «заводилы» было стратегическим приемом для осуществления мести за предыдущее поражение. Парни посылали его в деревню, он толкал одного, другого и убегал, «обиженные» начинали его преследовать и за околицей наталкивались на засаду. Прятавшиеся во ржи парни выскакивали и принимались избивать противников.

Литература:

1. *Базалов Г. Н.* Традиция костюма кулачных бойцов // Мужской сборник. Вып. 1. 2. *Морозов И. А.* Драки // Духовная культура северного Белозерья. М., 1997; 3. *Щепанская Т. Б.* Драки и браки (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996—1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998; 4. Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 88, 95, 99.

В. Холодная

М

МАТЕРИНСКАЯ ЗАЩИТА. В народных верованиях способность *матери* своей любовью ограждать дитя от опасностей, грозящих ему в мире. Чаще всего мотив М. з. реализуется в обрядах знахарского лечения маленьких детей от испуга («исполоха», «переполоха», «ополоха», «ляка») и *уроков* — недомоганий, происходящих, по поверьям, от чужого недоброго взгляда, слова, дыхания, прикосновения. Самым действенным лечением от уроков и испуга считалось материнское. Как говорили на Пинеге, «от испуга всех лучше мати ладят. А по бабкам ходят — да еще не по крови придется, не по крови бабка робенку». Чужой человек может оказаться больному «не по крови», тогда лечение не подействует; мать же всегда *«по крови»* своему ребенку. Самыми верными средствами лечения признавали телесные выделения матери: ее слюна, моча — либо вода, смытая с ее лица или тела. На Вятке мать смачивала лоб заболевшего ребенка своей слюной, в Заонежье сбрызгивала ребенка водой из своего рта; на Пинеге обливала в бане водой со своего лица, при этом ребенок стоял у нее на коленях; на Северной Двине во время обливания ребенок находился у матери между ног, как говорили, «под родами», и вся процедура в этом случае символически воспроизводила роды. Ритуалы лечения ребенка строились как его символическое перерождение. Подобные меры предпринимали и профилактически: чтобы уберечь младенца от уроков и родимца (младенческих припадков), мать сразу же после родов обмывала его с себя, сопровождая эти действия заговором, где также фигурировал мотив родов: «От чего зародился, от того и лечился: родимой родимец, бойся, устрашайся родимой мати, мати родами родила, родами излечила». В Череповецком у. Новгородской губ. во время лечения маленьких детей от разных заболеваний мать принимала позу родящей: садилась на корточки, задрав рубашку, голым телом над лицом ребенка, при этом приговаривала: «Коя мать родила, тоя и болести изсушила». В Полесье также лечили черную болезнь (припадки, происходящие, по местным верованиям, от испуга) не

только у детей, но и у взрослых. Если матери не было поблизости, вместо нее на лицо больного садилась баба-*знахарка* или любая женщина. Иногда вместо этого мать обтирала лицо, темя и ручки ребенка своей нижней рубашкой, предварительно на нее помочившись: «Яка маци радзйла, та и адлячила». На Пинеге, в с. Сура, от испуга окачивали ребенка с материнской рубашки.

Защитная символика «материнства» присутствовала в магических обрядах и заговорах, связанных с проводами в дорогу: на охоту и промысел, на войну, в армию и просто на чужбину. Провожая сына на войну, мать давала ему оберег — платок, горсть родной земли, кусочек хлеба с солью. На чужбине или на опасной дороге материнская памятка должна сберечь его от сабли, пули и любого зла. Богатырь Добрыня, отправляясь на битву со змеем «ко Пучай-реке» или «во Туги-горы», вначале приходил к матери за благословением. Та давала ему «свой шелковый плат» или «шелковую плеть», которые в критический момент битвы с чудовищем-змеем спасают героя.

В материалах конца XIX в. среди дорожных и воинских оберегов упоминались предметы, несущие символику «материнства» или имеющие отношение к родам: богородичные иконки и молитвы (чаще всего «Сон Богородицы»), высушенные фрагменты околоплодного пузыря — «рубашки», последа, тканей плода-выкидыша. Оберегами служили также предметы с отверстием, в народной традиции символы материнского лона: щепка с дыркой от выпавшего сучка, согнутая кольцом иголка и т. п.

Действенным оберегом считалась также материнская молитва. Проводив детей, мать по обычаю произносила им вслед: «Подите, Бог с вами, спаси и сохрани вас!»; «В воде не тоните да и в огне не горите. Вернитесь домой. Аминь». Эти краткие формулы были записаны в Вельском р-не Архангельской обл. На Северной Двине, в Виноградовском р-не, в старообрядческом с. Борок, записан более развернутый текст материнского благословения, где молитвенная формула соединяется с традиционным охранительным заговором: «Подите, Бог с вами. Благослови, Господи, на всех путях, на всех дороженьках. Пресвятая Богородица, спаси и сохрани ото всяких напастей, от злых людей, от воинских боев, от судов, от гроз, от пожаров, от вод, от болезней. Спаси, сохрани, Господи».

Отправив детей в дорогу, мать постоянно помнила о них, материнская любовь и молитва, по стойкому народному убеждению, хранила детей на всех их дорогах. «Провожаю, дак я крестик свой даю, — говорила старая женщина в с. Усть-Выя, в верховьях Пинеги. — Я и теперь спать ложусь да благословляю: „Дай Бог здоровья дитятку моему да внуку!" Которые не дома, в городе живут... Благословишься — дак веселее спать. Спать ложусь — дак всех: детей, внуков — благословляю, и легче на душе». И мать,

и живущие вдали от дома дети все время ощущают незримую связь, которая позволяет матери спасти детей в случае опасности. Истории об этом до сих пор имеют широкое распространение. В Вологодской обл. записан рассказ об одном таком случае: «В предрассветном тумане автобус едва не упал с моста, который ночью снесло рекой; но перед самым обрывом водителю привиделось, будто на капот машины, раскинув руки, бросилась женщина в белых одеждах — его мать. Резко затормозив, он остановился над самым обрывом».

Символика материнства и тема родов фигурируют также в магических заговорах, призванных обеспечить человеку защиту от начальства и судей. Они часто встречаются в заговорах «на суд». В Череповецком у. Новгородской губ. был записан следующий текст: «Как солнце народится от матери родной, будет двух или трех лет и не возможет против матери не промолвить, не проглаголать, не запомнити ни устами, ни сердцем, ни злыми делами и ни злыми помыслами... так бы сопротив меня, раба Божия (имя рек), не могли ничего сотворити власти и воеводы, и приказные люди, и весь народ православный». Этот заговор полагалось прочитать перед тем, как идти на суд. В одной старообрядческой рукописи обнаружен заговор, который следовало прочесть, идя к начальству: «Мати Божия Пресвятая Богородица, покрой мя омофором своим! Иду я, раб Божий, к рабу Божию (имя рек); лежал ты у матери своей во чреве, тогда у тебя не было на меня ни думы, ни слов, ни речей никакия, так и ныне я к тебе иду, чтоб не было у тебя ни думы, ни слов, ни речей на меня...» Обращение к материнству служило средством магической защиты не только от природных или потусторонних, но и от социальных сил (суда, властей).

Литература:

1. Великорусские заклинания: Сб. Л. Н. Майкова. СПб, 1994; 2. Вятский фольклор: заговорная традиция. Котельнич, 1994; 3. *Гура А. Ф.* Война // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; 4. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 5. *Мазалова Н. Е.* Родина Русском Севере: Соматические представления // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994; 6. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердигом летом 1871 года. Архангельск, 1983; 7. Традиционная русская магия в записях конца XX в. СПб., 1993; 8. Усленский *Б. А. Филологические* разыскания в области славянских древностей. М-.1982 9. *Щепанская Т. Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; 10. Архив МАЭ РАН ф. К-1, оп. 2, д. 1242, 1569, 1570, 1621, 1623.

Т. Щепанская

МАТЕРИНСКИЙ ГРЕХ. Нарушение традиционных правил поведения *матери*, одна из категорий наиболее тяжких грехов. К числу М. г. относятся аборт *(вытравление плода* из утробы), рождение добрачных и внебрачных детей, детоубийство, гибель или увечье ребенка по недосмотру матери, а также некоторые прегрешения женщины во время *беременности* (несоблюдение запретов на определенные виды работ, ссоры и брань, винопитие).

Народные представления о М. г. и воздаянии за него отражены в фольклоре, прежде всего — в духовных стихах и рассказах об «обмираниях» (случаях летаргии — «мертвого сна»). Проснувшихся после «обмирания» воспринимали как побывавших на «том свете» и расспрашивали о виденном. Сюжеты их рассказов однотипны: странствия на «том свете», встреча с умершими родственниками и посмертные мучения грешников. За каждый грех предусмотрено специальное наказание; чаще всего среди грехов упоминался аборт. Рассказ об «обмирании» записан со слов русской женщины, жительницы Северного Казахстана: «У нас бабка Марфа замирала: неделю спала, не вставала... Ну, ее спрашивают: — Что, Марфушка, видела? — Да все, говорит, бачила, да нельзя говорить... Подходит ко мне старичок такой седенький, взял за руку, повел, говорит, и там вот прямо она лестничка, лестничка такая. И ведет за руку по этой лестничке. Пришли, а там травка такая зелененькая. Там детки играют, смеются — которые маленькие померли. И вот аборты-то которые делали — те детки-то захлебываются, плачут, в крови захлебываются. А все-то детки по травке бегают, смеются. Ну, дальше пошли. И вот там яблоки, яблоки срывают, и детки за пазуху вот так под рубашку и складывают, яблочки-то. А кого без пояска похоронили, у тех яблочки-то и проваливаются. Надо с пояском хоронить...»

Среди деревенских женщин аборт до сих пор считается самым большим грехом. Его рассматривают как нарушение заповеди «не убий», только еще более тяжелое, потому что взрослый человек грешен, а младенец в утробе матери еще без греха, невинный, потому аборт — это убийство невинной души. Многие женщины, делавшие аборт, ощущают себя великими грешницами. «Убийца такая же, как и все, — говорила мне старая женщина из костромской деревни. — Такая же убийца... А говорят, хуже. Потому что... когда [взрослые] бьют, то друг дружку в чем-то винят. А он-то [младенец], значит, безвинное существо...» Нерожденные дети видятся им в снах и видениях: одни матери видят гору шевелящихся окровавленных детских тел, другие — своих нерожденных деток, захлебывающихся в крови и зовущих мать. Жительница одного из сел Буйского р-на Костромской обл. после искусственно спровоцированного выкидыша зарыла плод в подполье — и с тех пор ей видится там ребенок, слышится плач, она в испуге кричит в темноту: «Это не мой, не мой! Это не мой, это еёный!» Подобные видения

преследовали будто бы и бабок-повитух, которые помогали женщинам в изгнании плода. Грех ложился не только на мать, но и на повитуху, а также на *мужа,* который заставлял *жену* избавиться от нежеланного ребенка: «Аборты, поди чо самые страшные грехи. И для мужавей — одинаково, что для жены, что для мужа. Если вместе живут, он же отвечает за все. Не воспрещает если [избавиться от ребенка]».

Чтобы душа нерожденного младенца успокоилась и перестала преследовать мать, она должна была совершить некоторые действия: нескольким детям преподнести одежду, устроить для них угощение, раздать детям и *нищим* сорок нательных крестиков. Поскольку вытравленный из утробы младенец похоронен некрещеным, его как бы крестили посмертно, раздавая крестики детям или оставляя их на перекрестках дорог. Подобные обычаи подкреплялись видениями, преследовавшими женщин, нарушивших долг материнства. В той же Костромской обл. записан рассказ о сне, который увидела женщина, сделавшая аборт: «Сидит, говорит, маленькой-то этот, плачет. И говорит: — А меня без рубашечки похоронили, у меня кожу сдирает!» Соседки, которым она рассказала этот сон, посоветовали ей: «Раздай, видишь, там на маленьких — детского-то: он сидит и плачет, что „без рубашечки-то", ну... Вот, рубашечки, что ли, там».

Рождение уродов, слабоумных и физически слабых детей также считалось следствием М. г., чаще всего сквернословия или ссор во время беременности.

Представления о грехах и их последствиях тесно связаны с народной демонологией. Слабоумных от рожденья детей считали «оменышами», предполагая, что их подменила незаметно нечистая сила (лешачиха ИЛИ банный дух *обдериха),* забрав человеческое дитя и оставив свое — осиновое полено или веник, прожорливое и способное только невнятно мычать (см. *Обмен).* По поверьям, если ударить это существо поленом или хотя бы пригрозить, что будто собираешься ударить, то оно рассыплется, а нечистая сила, испугавшись, вернет настоящего ребенка.

Рождение внебрачных детей у женщины, живущей одиноко или во время длительной отлучки мужа, иногда объясняли сожительством ее с *лешим.* В этом случае односельчане не высказывали удивления, если видели ее беременной, а дитя так и не появлялось на свет. По поверьям, рожденное от нечистой силы (огненного змея, лешего) дитя исчезает сразу после рождения. Ребенок, умерший некрещеным (как правило, незаконнорожденный или намеренно умерщвленный матерью), по некоторым поверьям, после смерти появляется на земле и становится *кикиморой, русалкой,* то есть превращается в нечистую силу. Детей, проклятых матерью (см. *Материнское проклятие),* похищает леший, к которому они поступают в услужение, или они сами превращаются в нечистую силу, *ведьм,* ведунов, у них бывает дурной глаз,-- они становятся опасными для человеческого сообщества.

Представления о М. г. тесно связаны с народной эсхатологией. Слухи о скором конце света ходили в прицерковных кругах Санкт-Петербурга в конце 1990-х гг. В 1996 г. богомольная нищенка говорила: «Сейчас уже скоро миру конец. Последние годы живем» — и ссылалась на слова старца, который считал скорое светопреставление наказанием за грехи, в которые впал мир. «Вот я всем и говорю: надо Богу молиться, — продолжала она. — Молитесь!.. Ко мне тоже Христос приходил (во сне. — *Т. Щ.).* Говорит — ты тоже великая грешница, семь детей загубила (сделала семь абортов. — *Т. Щ.).* Да я отмолила уж... И за дочерей своих молюсь: одну отмолила — она хорошая, добрая, не пьет. А другую никак не отмолю: много грехов на ней, она много абортов сделала». Она, как и многие другие пророчицы, упоминает только один, вероятно, главный, по ее убеждению, грех — аборт. «Я видела — меня провели на том свете, всё показали: как абортники-то в смоле (кипят), — рассказывала она о том, что видела во время своего „обмирания". — Ох, страшно!..»

В Староруском р-не Новгородской обл. в конце 1990-х гг. старушки также говорили о близости конца света. В доказательство указывали на Старорусскую икону Божьей Матери, где будто бы изменилось изображение: «Богородица от Христа отвернулась». Это считали несомненным знаком скорого конца света и связывали с тем, что многие женщины пренебрегают своим материнским долгом: рожают детей все меньше, в результате чего земля пришла в запустение, деревни обезлюдели. «В прежние годы хорошо справляли праздники, — вспоминает Анна Ивановна из с. Засово Старорусского р-на. — Гармони-то ревут, молодежь-то — поют!.. А теперь не то, доченька: даже птицы не поют. Веселое время было — а теперь-то печальное: молодежи-то нету, ни девки, ни мальца, как будто проваливши всё... Священник и то говорил: — Много веков ушодци, надо и нам готовиться». Говорят, что в наказание за грехи Бог «народ этот истребит грешный. А земля останется».

Литература:

1. *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М, 1991; 2. *Щепанская Т. Б.* Дискурсы власти: термины родства // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999; 3. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1729.

Т. Щепанская

МАТЕРИНСКОЕ ПРОКЛЯТИЕ. В народных верованиях — причина страшной судьбы проклятых детей: их исчезновение, похищение нечистой силой, превращение в животных (лягушку, змею и др.), болезней, несчастных случаев, трагической смерти.

В с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. записан рассказ об одном случае, когда *мать* сгоряча обругала своих дочерей, девочек семи и восьми лет: «Понеси

леший! — После чего они ушли в лес. Две недели нет и нет. Искали всем сельсоветом, молебен служили. А одна старушка (знахарка. — *Т. Щ.)* сделала что-то — ну и нашлись. Шофер и нашел, на дороге. Они говорят: — Вот, нас дедушка кормил (дедушка — одно из иносказательных наименований *лешего.* — *Т. Щ.).* — Две недели-то чем питались?!. Это материнское проклятье имеет силу. А материно благословение, говорят, на воде не тонет и в огне не горит». Значительно менее выражены верования, связанные с отцовским проклятием. Когда в с. Борок на Северной Двине (в Архангельской обл.) потерялся слабоумный мальчик, у которого не было матери, некоторые начали было говорить, что это отец «отдал» его нечистой силе. Однако, по мнению большинства сельчан, «отцу не отдать, это только мать могла». «Материнское проклятие считается гораздо сильнее отцовского», — пишут и псковские корреспонденты Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. Тем не менее встречались рассказы об отцовском проклятии, имевшем не менее тяжелые последствия, хотя материнское в подобных сюжетах преобладает.

Рассказы о М. п. могут быть поняты в системе народных представлений о материнстве и нормах, определявших поведение матери. Они служат, в частности, подкреплением одной из главных норм: требование к матери «быть добрым человеком», «не ругаться», в особенности бранными словами. Если для мужчины самым страшным ругательством считался мат, то для женщины — упоминание лешего. До сих пор в деревнях говорят, что женщине лучше выматериться, чем «лешакнуться». Это правило приобретало характер магического табу во время *беременности.* До наших дней не только в деревнях, но отчасти и среди горожанок стойко поверье, что у женщины, ругающейся и сквернословящей во время беременности, ребенок может родиться уродом, слабоумным, злобным, нерадивым или стать *колдуном.* Запрет ругаться сохранял свою силу и после родов, как одно из главных требований к поведению матери. Чтобы предупредить «лешакливую» женщину, соседки рассказывали о возможных страшных последствиях ее поведения. В Пустошкинском р-не Псковской обл. считалось, что проклятые дети превращаются в животных: «Говорили раньше, что проклинали. Матка проклянет [ребенка] — и его ты больше не увидишь: уйдеть куда или... в лягушку превратится, в собаку, в волка на несколько лет. Это по материну проклятью... Например, ребенок плачет, беспокойный, — и скажешь: — Да будь ты проклят!— И, говорят, превращался в какое-то животное. Матери нельзя было ругаться, надо быть добрым человеком». Следствием М. п. чаще всего признавали исчезновение ребенка, которое объясняли тем, что его «увел леший» или он превратился в какое-нибудь животное. Говорили, что и после смерти проклятые дети являлись к родителям, которые вынуждены были наблюдать их мучения, потому что души таких детей не могут обрести покоя, пока проклятие не потеряет силу.

По некоторым поверьям, проклятые дети превращались в нечистую силу (леших, чертей) или поступали к ней в услужение; они приходили невидимыми в свои родные деревни, поджигали дома или похищали продукты, оставленные хозяйками без благословения. Из проклятых детей, по поверьям, вырастали колдуны и *ведьмы*, также становившиеся источником разнообразных бед для жителей деревни. По ярославским поверьям, проклятый ребенок превращался в лягушку-коровницу, которая по ночам выходила из водоема и выдаивала деревенских коров. Это перекликалось с поверьями о ведьмах, которые также доят коров, превращаясь в лягушек, змей или кошек (см. *Ведьма).*

В системе народных верований М. п., то есть нарушение отношений человека с матерью, считалось причиной его ухода, блужданий, гибели — исключения из общества, из всей системы человеческих отношений. Даже в том случае, когда проклятого матерью человека после его пребывания «во власти лешего» удавалось вернуть в деревню, он еще некоторое время сохранял печать отчуждения: избегал людей, время от времени уходил в лес. Нередко такие люди утрачивали способность к нормальному общению (у них развивались нарушения речи —- немота или заикание), не могли вступить в брак, не участвовали в коллективных работах и празднествах, предпочитая уединение. Для преодоления этого *знахари* лечили человека с помощью специальных обрядов — «ладили от испуга». Способы снятия испуга предполагали использование в обрядах символов родов и материнства, с помощью которых восстанавливали *материнскую защиту,* нарушенную в момент проклятия. Большинство этих способов заключалось в том, что воспроизводилась вполне ощутимая реальная связь с нею. При лечении взрослых людей мать могла заменяться другой родственницей или деревенской знахаркой.

Литература:

1. *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999; 2. *Щепанская Т. Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

Т. Щепанская

МАТЬ. В системе традиционных представлений это центральная женская роль, а материнство — главное предназначение женщины. В обрядах и фольклоре М. — символ порождения и поддержания жизни, а также единства семьи; материнство — самое прочное и первичное среди человеческих отношений, основа всех других связей между людьми. Метафора материнства использовалась в приворотных заговорах, призванных навеки соединить любящих людей: «Как тоскует

Мать

мать по дитяти, так раба Божия тосковала и горевала по рабе Божием, тосковало и горевало ея сердце...» Отношения с М. служат в фольклоре образцом, по которому строятся прочие человеческие отношения, например супружеские. По бытующим и в наши дни представлениям, семья бывает прочной, когда мужчина выбирает *жену,* похожую на свою М. Те же представления зафиксированы и в народных песнях, например в новгородской песне о том, как молодец искал себе идеальную жену. После ряда неудачных вариантов он останавливается на *девушке,* которая готова «заменить» его М.:

Я тебе, молодец,
В поле работница,
В доме хозяюшка...
Родимой матушке
Я заменушка.

Материнство в народной традиции воплощало объединительный принцип; с ним связан комплекс табу на любые проявления конфликтного, агрессивного поведения, разъединяющего людей. Статус М. предполагал соблюдение запретов на ссоры, ругань и т. п. формы конфликтного поведения; эти запреты вступали в силу уже во время *беременности.* Как говорила многодетная жительница с. Морозово Пустошкинского р-на Псковской обл., «матери нельзя было ругаться, надо быть добрым человеком. Чтоб женщина, особенно когда она носит (ребенка, во время беременности. — *Т. Щ.),* чтоб было доброе сердце, сама добрая». Соблюдение этих правил должно было обеспечить рождение здорового младенца. В случае нарушения их ребенок, по поверьям, мог родиться уродом, слабоумным, недобрым, непослушным, нежизнеспособным. Рождение такого ребенка ставили в вину М., припоминая ей ругань или давнюю ссору: «Ага, ты сказала (т. е. дурное слово. — *Т. Щ.),* вот и ребенок такой!» В «Этнографическом обозрении» за 1906 г. упомянут случай, произошедший в одном из сел Петербургской губ. Уродство новорожденного ребенка — заячью губу — женщины единодушно связывали с конфликтным поведением М., которая и сама сознавала за собою «незамолимый грех», раскаивалась, стала на каждую службу ходить в церковь и молиться. По бытующим и теперь среди женщин поверьям, ссоры, брань, сквернословие М. во время беременности могут стать причиною разного рода психических и физических нарушений у будущего ребенка: немоты, заикания, слабоумия, заячьей губы, волчьей пасти и пр. Беременной женщине, не разрешалось бить и в особенности пинать ногами домашних животных, присутствовать при забое скота; опасным считалось даже случайно «раскосить» во время сенокоса мелкого зверька (зайца, мышь, лягушку или змею). В общем, за время беременности (а это период подготовки к обретению статуса М. или его подтверждение) тради-

ция целенаправленно формирует у женщины определенное мировосприятие, которое ассоциируется с материнством. «Я сама такая спокойная, независтливая, — говорила псковская крестьянка, вырастившая пятерых детей. — И дети мои не болели никогда!» Действие этих норм не ограничивалось периодом беременности. Брань М., а тем более проклятие в адрес своих детей, по поверьям, приводит к их исчезновению, болезни, гибели, говорили, что их уводит нечистая сила, что они превращаются в лягушек, лошадей и собак, становятся *ведьмами* и *колдунами* (см. *Материнское проклятие).* Табу на агрессивность — необходимый элемент традиционного комплекса материнства. Беременность была временем испытания — общественное мнение оценивало способность женщины к самоконтролю, ее умение подавлять или сдерживать агрессивность.

В народной речи материнство нередко служило метафорой или образом власти, основанной на естественном праве рождения. В новгородских говорах «матик» означало старшего в доме, остающегося главным «на хозяйстве», вообще коновода, зачинщика. Матка — предводитель партии в разного рода играх, в основном соревновательных, где делятся на две партии. В криминальном арго «мама», «матка» — глава воровского сообщества (независимо от пола), как будто лидерство строится здесь по матрице (образцу) материнства.

В народной речи лексикой, объединенной понятием «М.», маркирован целый ряд объектов, выполняющих функции главенства, доминирования: «матера» — в северно-русских и сибирских говорах обозначает «сухое место среди болот», материк, сушу, самую густую часть леса, главное русло реки (в отличие от протоков); в говорах Владимирской, Вологодской, Воронежской обл. «матка» — самая страшная, сплошная оспа, самая крупная оспина. В языке северно-русских, сибирских, каспийских рыбаков и охотников «матка» — самодельный компас: «Как курица водит цыплят, так маткою управляется судно».

Представления о материнстве отражены в различных жанрах русского фольклора. В духовных стихах они воплотились в образы *Матери-земли* и Богоматери. В стихе о Голубиной книге материнство фигурирует как основа человеческой и природной иерархии. Князь Владимир, в русской мифопоэтической традиции устроитель и объединитель государства, вопрошает библейского «царя Давыда»: «А который царь над царями царь, / А который город городам мати, / А которая рыба всем рыбам мати...» — и получает ответ: «Расалим (т. е. Иерусалим. — Г. *Щ.)* город городам мати... / Окиян море всем морям мати... / Уж и Тит рыба всем рыбам мати...» (7, с. 126); так что, по замечанию исследователя духовных стихов Г. П. Федотова, «все главы космической и социальной иерархии (град, церковь) именуются матерями Не отечество и не царство («царь зверей»), но именно материнство полагается в основу иерархии» (7, с. 69).

В семье М. традиционно отводится роль хранительницы нравственного закона, определяющего единство семейного коллектива: «Весь мир в семье от матери». На М. лежала основная ответственность за нравственные качества и судьбы детей. Нарушение материнского закона в фольклоре часто фигурирует как причина разнообразных несчастий, случающихся с человеком.

В структуре традиционной семьи М. имела значительную власть, которая предполагала и право на осуществление насилия, в первую очередь по отношению к детям, как санкции за нарушение правил. Однако традиция «не замечает» материнского насилия, не определяет его как насилие: «Мать и бия не бьёт»; «Материи побои не болят»; «Родная мать и высоко замахнется, да не больно бьет»; «Мать и высоко подымет, да не больно опустит руку». «Не замечая» материнского насилия, традиция тем самым отказывается от его регламентации, оставляя М. право самой определять его допустимость и меру.

В число обязанностей М. входил контроль над различными проявлениями насилия со стороны членов ее семьи, в первую очередь детей. Характерная ситуация изображена в новгородской былине о Василии Буслаеве. Однажды новгородцы обидели этого молодца, не позвав на пир. Он их вызвал биться «у чудна креста, у жива моста, у матушки реки Волхови». Там он так разошелся, размахивая тележною осью, что новгородцы стали опасаться: «убьёт ведь... всех до единого, разорит у нас весь Новгород». Его пытаются остановить попадавшиеся навстречу уважаемые люди, святые *старцы,* его собственный крестный — и гибнут от его руки. Тогда делегация новгородцев — в одних вариантах былины «толпа молодечьская», в других знатные старцы или женщины — отправляется к его М.:

Уж уйми-ко се своего сына любимого,
Ты оставь хошь нас теперичe на семена...
Побежала тогда она скоро да на побоище...
И скопила назади на плечи молодецкие,
Говорила сама дак таково слово:
Ты уйми-ко се, мой сын, дак ретиво серцо,
Опусти-ко се, мой сын, дак руки белыя,
А оставь-ко мужиков теперь на семена.

Примечательна реакция Василия:

Опускались у Василья да руки белыя,
Выпадала да его нынче ось тележная,
Говорил-де сам своей мамоньки родимоей:
Хорошо ты, моя мамушка, удумала...

Не признающий ничьей власти Василий покоряется только М.

В случае проявления насилия со стороны других членов семьи ответственность за него ложилась на М. семейства, которая должна была поддерживать согласие. Даже в том

случае, если она терпела побои со стороны мужа, общественное мнение возлагало на нее значительную часть ответственности, во-первых за то, что не сумела наладить добрые отношения в семье, во-вторых — за сам выбор супруга. По традиционным представлениям, женщина должйа была еще «в парнях характер вызнать», внимательно наблюдая, как ведет себя ее будущий *муж* во время праздничных драк, прислушиваясь к советам М. и старших женщин. «Когда гуляешь с парнем, если он жисть будет показывать — в стороны расходись», — советовали они. Чтобы «вызнать характер» будущего мужа, *девушки* прибегали к помощи специальных гаданий. Например, падали в снег, затем вставали и рассматривали оставшийся след: если он испещрен поперечными полосами — муж будет бить.

В целом, материнство в русской народной традиции было одной из основ, на которых покоилась вся система социальных отношений, а роль М. считалась одной из самых значимых социальных ролей.

Литература:

1. *Головачева А. В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянский духовной культуры: Заговор. М., 1993; 2. Новгородские былины. М., 1978. 3. Словарь русских народных говоров: В 20 т. М., 1965—1985. 4. *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губернии (Собрано по программе В. Н. Харузиной) // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. 5. Традиционный фольклор Новгородской области. По записям 1963—1976 гг. Л., 1979; 6. Успенский Д. *И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // Этнографическое обозрение. 1895. № 4; 7. *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. Т. 18.

Т. Щепанская

МАТЬ-ЗЕМЛЯ. Материнская ипостась земли, которая осмыслялась в народных представлениях как источник жизни и плодородия. Мать — сыра земля принимала в свое лоно умерших, которым давала последний приют. В христианских верованиях образ М.-з. сближался с образом Богородицы.

После смерти все существа, рожденные из лона М.-з., возвращались назад, что давало основу для новой жизни (плодородия пашни), поэтому почитание предков в системе традиционной обрядности было тесно связано с аграрными культами плодородия. Однако людей, совершивших непростимый грех, земля не принимала, из-за чего *колдуны* и *ведьмы* долго не могли умереть и мучились, пока родственники не совершали специальные обряды для ускорения их смерти. По народным убеждениям, М.-з. не принимала и уже умерших грешников: их могилы то и дело оказывались разворошенными, а тела и даже гробы, по рассказам

показывались на поверхности, как будто их что-то выталкивало из земли. Среди непростимых чаще всего называли *материнские грехи* (аборты, удушение матерью *новорожденного* или проклятие ребенка), а также колдовство, нередко направленное против рода и материнства.

М.-з. считалась воплощением нравственного закона, у нее порой испрашивали прощения за грехи, к ней обращались, произнося клятвы. Вплоть до конца XIX в. в некоторых местах сохранялся обычай есть землю в доказательство правоты своих слов. С той же целью совершали и другой обряд: произнеся клятву, человек клал на голову кусок земли и проходил с ним по кругу. Считалось, что в случае нарушения клятвы земля немедленно поглотит преступника. Тот же смысл имела и другая известная формула: «Провалиться мне сквозь землю!» — также служившая доказательством искренности произносимых слов. Земля в этих клятвах играла роль высшей инстанции, а обращение к ней было равнозначно божбе (апелляции к Богу).

В народных верованиях М.-з. — источник жизненной силы, здоровья и плодородия людей и животных. Наиболее ярким проявлением веры в материнскую силу земли был обычай испрашивать у нее здоровья, семейного благополучия, детей, плодовитости домашней птице и скоту. Вплоть до нашего времени практически по всей территории России отмечено почитание святых мест, где такие молитвы считались наиболее действенными. Этим местам присущи священные объекты как природные (деревья, камни, пещеры и провальные ямы, родники и колодцы), так и христианские (возле почитаемого источника или дерева воздвигался обетный крест, часовня, церковь или возникал монастырь).

В символике святых мест сильны мотивы женского плодородия, родов и материнства. Природные сакральные объекты нередко обладают разного рода углублениями и отверстиями, которые обыгрывались в ритуалах как символы рождающего женского лона. Сами же обряды почитания этих объектов в той или иной степени включали протаскивание или «погружение» в отверстие, соотносившиеся с родами.

Священные деревья, как правило, имели дупло, «воротца» (проем, образованный вросшим в ствол суком) или развилку, в которые «пронимали» (протаскивали) заболевших детей, а иногда и взрослых. В Череповецком у. протаскивали больных в дупло старой сосны, которая так и называлась — «пронимальной». Известно о ритуальном «пронимании» детей сквозь развилины ветвей священного дуба под Лугой, сквозь сучья рябины на Пошехонье, через расколотый ствол осины в Опочецком у. Псковской губ. и другие аналогичные случаи. Протащив больного сквозь развилину ветвей или дупло священного дерева, оставляли там его одежду, а больной надевал все новое. Этот ритуал трактовался как символическое «перерождение». В Заонежье у дороги, обычно у выезда из деревень, стояли «дорожные» деревья, и путники, проезжая,

останавливались, молились у этих деревьев, засовывали голову в дупло (ослабленный вариант «пронимания»). В дуплах священных деревьев оставляли жертву (деньги, лоскутки материи), зажигали свечи и ставили иконки.

Раздвоенный ствол дерева, использовавшийся в качестве рассохи под колодезный журавль, в северно-русских, уральских, некоторых поволжских и сибирских говорах назывался «баба», «бабина», «бабица». Священная липа с тремя стволами, росшая у г. Троицка в Пензенской губ., носила название Исколена и, по легенде, выросла из коленей погибшей *девушки*, убегавшей от мужика, который пытался ее изнасиловать. Дерево с дуплом в загадках становилось метафорой беременной женщины:

Стоит дуб-вертодуб.
В этом дубе-вертодубе
Сидит птичка-вертиница,
Никто ее поймать не может,
Ни попы, ни дьячки,
Ни мы с вами, дурачки.

Разгадка — беременная женщина. По аналогии построена святочная игра «лес клеймить», зафиксированная в Торопецком р-не Тверской обл. *Парни*, изображая «лесников», ходят, осматривают, щупают девушек, которые представляются «деревьями». Девушку, утратившую девственность, парень постукает: «О-ой! Там дупло! Эта только пойдет на колоды, на пчел».

В святых местах среди наиболее почитаемых природных объектов значатся святые источники: ключи, родники, колодцы, а также озера; почитанием пользовались и места слияния рек и ручейков. В качестве основного элемента моления применяли погружение в воду для избавления от недугов и бед (в христианской трактовке — от грехов). В с. Бестужево) на юге Архангельской обл., у обители Прокопия Праведного незадолго до праздника свв. Фрола и Лавра крестьяне устраивали купальни, отдельно мужскую и женскую. Для этого запруживали ручей так, чтобы образовалось озерко, куда пришедшие на богомолье входили сами и заводили для омовения лошадей. Из с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. ходили по обету в с. Демьяново, поклониться Тихвинской иконе Божией Матери. Как и после «пронимания», оставляли старую одежду, переодеваясь во все новое. «Зайдут в реку, одежду снимут и по реке отправляли... Женщины — на ком какое платье — то всё в речку пускают. А одна баба портном вся обмоталась, дак после молебна всё спустила в реку». Подобная практика отмечена также в Чухломском р-не Костромской обл., жители которого совершали омовение и оставляли одежду в ключике у д. Приход, где был храм в честь св. Дмитрия Солунского. Погружение в воду

* *Портно* — здесь: домотканая материя.

и сбрасывание старой одежды практически полностью воспроизводит ритуальное «перерождение» путем «пронимания» сквозь дерево. Название водных источников — «родник» (письменно фиксируется с 1731 г.) и древнерусское «родище» соотносятся с темой «рождения». Воду, которую берут в роднике для ритуальных целей, называют «матушкой». И также, как у М.-з., просят у нее прощения за грехи: «Пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да с повинной головой — прости меня». По этой причине святые источники еще в XIX в. назывались «прощи». В рязанских говорах глубокая лощина, овраг, где обычно располагались родники и ручьи, носят название «маточина», а нижняя часть колодца, где устанавливался ящик с песком и скапливалась вода, назывался «матка». В загадках колодец недвусмысленно соотносился с материнским лоном:

У дедушки весится,
У бабушки светится —
Как сойдется, так и шлепнется
(Бадья и вода в колодце) (7, с. 393, 428).

Слово «колодец» в народных говорах соответствовало слову *«молоко»,* как одному из основных символов материнства, и обозначало, с одной стороны, родник, источник, яму, с другой — молочные протоки в вымени коровы. Кроме того, «колодезь» — это точка слияния нескольких ключей в один ручей и «колодези» — ямки у коровы под ребрами, считавшиеся признаками ее молочности.

С символикой материнского лона устойчиво ассоциировались также ямы и пещеры, упоминаемые среди почитаемых природных объектов, к которым ходили помолиться о здоровье и плодородии. Почитанием пользовались провальные ямы, в которые, по преданию, провалились церковь, дом или целый город. В Тихвинском р-не Ленинградской обл. такие ямы носят название «упадь». В них прохожие бросали крестики и обручальные кольца либо опускали голову, чтобы избавиться от головной боли, то есть ритуал их почитания строился по принципу символического погружения в отверстие. «Яма», «ямушка», а также «нора» и «лунка», по наблюдениям фольклористов, устойчивые и общепонятные эвфемизмы vagin'ы. Пещера лексически и символически соотносится с печью, одним из постоянных женских символов в русском фольклоре («Печь — мать родная», см. *Бабий кут).* Слово «пещера» и древнерусссское «печера», в народном произношении «печора», лингвисты сравнивают с древнерусским «печь». В загадках «печь» уподобляется «норе», пещере в горе: «Стоит гора, в горе нора, в норе жук, в жуке вода. (Печь и котел с водой)». В Гдовском и Лужском у. небольшие пещерки назывались «боговы печки», а урочище с пещерками в Лужском у. было известно под названием «Печерской матери», что уже прямо связывает пещеры с символикой материнства.

Еще один из сакральных объектов, встречавшихся в святых местах, — священные камни, обычно отмеченные знаками, среди которых чаще всего встречаются отверстия углубления в форме следа или чаши. Пришедшие на богомолье вставали в это углубление, прикладывали к нему ладонь или ухо, пили из него воду или умывались ею, — что можно рассматривать как ослабленную форму «пронимания». В с. Ильеши Волосовского р-на Ленинградской обл богомольцы, чтобы избавиться от боли в ногах, вставали в «ступень» (след ноги) св. Параскевы Пятницы, по поверьям оставленную ею на камне возле храма. С той же целью молящиеся вставали босыми ногами в «след» — углубление на камне, лежавшем у Александро-Ошевенского монастыря (в Каргопольском р-не Архангельской обл.). Любопытно отметить, что когда Иона Яшезерский (один из святых Олонецкого патерика), по легенде, встал в следок Богородицы, то послышался Ее голос: «Сей роду нашего», то есть вставание в отверстие камня в этом случае трактуется как знак символического усыновления. У многих народов известны ритуалы принятия чужака в род путем его символического «усыновления»: приложения к груди или обряда «перерождения», совершаемого одной из женщин рода. Некоторые из культовых камней, как и пещеры, соотносились в фольклоре с печью: например, в дороге русалка или лешачиха заманивала путников на камень, говоря им, что это теплая печка.

Некоторые из священных камней прямо персонифицировали женские образы. Камень с углублением у с. Сяберо в Лужском р-не Ленинградской обл. назывался Пятница-матушка, а камни на жальнике (старом захоронении) в Крестецком у. Новгородской губ. были известны под названием «каменные бабы». Камень на Лисьей горе в Кадниковском у. Вологодской губ., по преданию, является окаменевшей беременной женщиной. Пинежские девушки ходили к камню у дороги за д. Шаста, прикладывали ухо, и некоторые будто слышали, как *лешачиха* «байкает» ребеночка.

С распространением христианства к природным сакральным объектам добавляются христианские кресты и часовни. Примечательно, что большая часть почитаемых обетных или заветных часовен, как и родники, на которых они были построены, в конце XIX в. носили название «пятницких», то есть были посвящены св. Параскеве Пятнице, покровительнице материнства и женских работ. Некоторые исследователи объясняют это тем, что заветные часовни строились, как правило, в пятницу, когда по обычаю собирали «помочь». Часто построенные в святых местах храмы или их приделы освящали в честь Богоматери. На Русском Севере часовни у святых мест, как правило, освящены в честь св. Николая Чудотворца, покровителя странников, что могло быть связано с процессом крестьянского расселения на этих землях.

Цель похода к святым местам чаще всего была связана с испрашиванием здоровья и плодородия. Наиболее часто

ходили по обещанию (обету, завету) девицы, чтобы вымолить себе хорошего *жениха,* а женщины — чтобы сохранить любовь *мужа;* молились о возвращении мужа или сына из опасного путешествия (с войны или промысла), об избавлении от болезни или бесплодия, о здоровье детей и плодовитости скотины. В большинстве своем молитвы в святых местах содержали тематику *брака* и плодородия, которая получила закрепленную обычаем форму. «Матушка Парасковея, пошли женишка поскорее!» — обращались девушки к св. Параскеве Пятнице, которой были посвящены многие святые источники. Женщины просили ребенка: «Матушка Парасковея, пошли ребеночка поскорее!» Если к святым местам шли осенью после окончания летних работ, ближе к Покрову, то формула несколько менялась: «Мать (Батюшка) Покров, покрой мать — сыру землю и меня молоду!» или: «Покров, покрой землю снежком, а меня женишком!» Девушки, в надежде обрести красоту, любовь жениха и вовремя выйти замуж, умывались водой из святых источников или «следочков» в священных камнях. Этот обычай был отмечен в Ленинградской, Архангельской, Псковской обл. В Каргопольском р-не Архангельской обл. девушки собирались за деревней у священного камня, на котором были углубления, похожие на следы. У каждой девушки там была своя лунка, из которой она умывалась, причем эти луночки переходили по наследству от матери к дочери.

На р. Ваге в Архангельской обл. девушки использовали кору от дерева с раздвоившимся, а потом вновь сросшимся стволом — так называемыми воротцами — в качестве приворотного средства. Эту кору заваривали как чай и давали выпить полюбившемуся парню, чтобы он прирос к девице, как срослись навечно два ствола дерева. В Заонежье воду, пролитую сквозь «воротца» священных деревьев, давали пить *роженице* в случае трудных родов, чтобы облегчить ее мучения. В Пензенской губ. к священной липе Исколене женщины ходили с просьбами исцелить новорожденных, а девушки — сохранить целомудрие или скрыть девичий грех. Замужние женщины молились в святых местах о благополучном возвращении мужа, уехавшего на опасный морской или таежный промысел. Этот мотив был основным в молитвах поморских женщин. В наши дни матери молятся в святых местах о благополучном возвращении сыновей из армии. Женщины, страдающие от охлаждения супруга, молят угодников вернуть любовь. Здесь же надеются получить исцеление *кликуши* (связь кликушества — одного из видов женской истерии — с семейными неурядицами отмечалась уже не раз).

Нередко в описаниях святых мест упоминается обычай носить туда маленьких детей. К источнику у д. Кошельково в Батецком р-не Новгородской обл. приходили родители новорожденного малыша, брали водичку, оставляли чистую распашонку. В Заонежье матери оставляли детские руба-

шонки, ленточки, лоскутки на ветвях можжевельника у перекрестков дорог или в священных рощах у местных часовен В Пестовском р-не Новгородской обл. больных детей носили лечить к лесным ключам-кипунам, где вода как бы вскипала поднимаясь со дна. В Архангельской обл. на р. Суре (приток Пинеги) до сих пор почитается источник, посвященный св. Николе. Объясняя его чудесную силу, местные жители говорят: «Это малых робят мыли: там чистая водичка» По всей вероятности, именно лечение маленьких детей было наиболее регулярной из ритуальных практик, совершавшихся у священных деревьев или источников.

Таким образом, святые места, отмеченные символами материнства, воплощали в представлениях народа материнскую ипостась земли, силу, рождающую и поддерживающую жизнь. В эти места ходили по обещанию, преимущественно женщины, чтобы испросить здоровья себе и близким, плодородия домашним животным, исцеления от бесплодия, благополучия в семье, устройства и прочности браков и т. п. Хотя молиться в святых местах можно было о чем угодно, наиболее устойчивы, широко распространены и разработаны традицией именно просьбы о женском плодородии, здоровье и семейном благополучии.

Литература:

1. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 2. *Лурье М. Л.* Ритуальный сюжет суда-следствия в святочных играх // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 г. СПб., 1999; 3. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903; 4. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996; 5. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; 6. Пословицы. Поговорки. Загадки / Сост. А. Н. Мартыновой, В. В. Митрофановой. М., 1986; 7. Русский эротический фольклор. М., 1995; 8. *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995; 9. *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999.

Т. Щепанская

МЕЛЬНИК. Хозяин или наемный работник, отвечавший за работу мельницы, постоянный персонаж мифологических рассказов. По поверьям, М. поддерживал связь с демонологическими существами: лешим (на ветряной мельнице), водяным (на водяной), а также мелкими бесами, которых имел в услужении.

Леший являлся М. обычно в виде высокого мужика— «долгого» или «болшого» — либо сильного ветра, который срывал с него шапку и ломал мельничные крылья. Водя-

ной — в облике огромной рыбы в мельничном пруду: налима, сома, щуки, а также черного кота или мужика в красной рубахе, выгоняющего из воды стадо коров. Смоленские мельники описывали водяного как мужика «с длинными пальцами на ногах, с лапами вместо рук, с двумя... рогами на голове, с хвостом назади и с глазами, горящими подобно раскаленным углям» (1, с. 91). По рассказам вятских М., на мельнице обитали мелкие бесы — «ичетики», которых представляли в виде мохнатых человечков с длинной всклокоченной шевелюрой; у водяной мельницы будто бы жила «шишига» — растрепанное существо, имевшее обыкновение отдыхать на мельничном колесе.

М. приносил жертву этим существам, чтобы обезопасить мельницу от внезапных подъемов воды, сильного ветра, поломок механизмов и других неожиданностей. На водяной мельнице он бросал в пруд крошки хлеба, табак, в праздники наливал водки. Имеются сведения о жертвоприношениях животных: при закладке мельницы, весной перед паводком или в случае прорыва плотины, М. бросал в пруд черную (или белую) собаку, черного козла, петуха, кошку или ворону; иногда на мельнице специально держали животных соответствующей масти.

Общественное мнение будоражили слухи о человеческих жертвоприношениях. Еще в XIX в. среди крестьян ходили разговоры, что М. специально сталкивали в пруд припозднившегося путника. Чаще, однако, предполагалось, что водяной сам забирал обещанную ему М. жертву (когда кто-то тонул в мельничном пруду). Так или иначе, гибель людей возле мельницы крестьяне нередко объясняли деятельностью М. и его связью с нечистой силой. «В прошлом году (1898 г. — *Т. Щ.)* в селе Золотове, — сообщали корреспонденты Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из Тихвинского у. Новгородской губ., — крестьянин на реке поставил плотину для мельницы, а летом утонули два мальчика. Тогда вся деревня собралась и требовала разрыть плотину. Видно, говорят, у него обещано черту водяному». Подобные верования по сей день бытуют, например, у жителей вятских деревень. В с. Синегорье Нагорского р-на Кировской обл. говорили, что при строительстве мельницы хозяин делал «заклад» (то же, что завет), то есть обещал нечистой силе жертву. «Илью Гавриловича на мельнице измололо, — вспоминает жительница д. Щучкины недалеко от Синегорья. — И люди говорили, что завет, может, сделали. Бывало, два-три человека погибнет. И еще двоих человек измололо. Вот, видно, когда строил мельницу, то и завещал 2—3-х человек. Старые люди говорили. Без завету, наверное, нельзя было». Примечательно, что вера в тайные жертвоприношения, совершаемые М., связана с его богатством. «Больно много на мельнице ребят потонуло, — рассказывала жительница вятского с. Синегорье. — Дак тоже говорили: заветы будто клали мельники. Мельница чтоб стояла,

а люди тонули. Раньше мельница была у хозяев богатых. А им денег жалко было. И вот, чтоб плотину не сносило, хозяин говорит [водяному]: возьми сколь людей, чтоб только мельница стояла... Потонет человек если на мельнице, дак и опять вспоминают: вот, это богач сделал, моего ребенка взял... На мельнице двенадцать человек обещал буржуй этот. Люди тонули да тонули». Ее слова подтверждала и другая женщина из того же села: «Мельница водяная была. И в пруду утонет кто — вот говорили, что это мельник заветил. Богатого мужика была мельница. А вот „Коммуне" (колхозу) стала принадлежать мельница, так перестали тонуть».

Надо заметить, что с мельницей была связана вполне реальная опасность. Сводки несчастных случаев в «Губернских ведомостях» регулярно отражали гибель людей возле водяных и ветряных мельниц. В народных представлениях закрепилась репутация мельницы как опасного места, что отразилось в загадке: «На горе-горище стоит беленище, в этом беленище деготь и леготь и смерть не далеко. (Ветряная мельница)». «У мельницы давило людей многих: в кожух попадет, полезет — колесом придавит, — рассказывали в д. Бугры Харовского р-на Вологодской обл. — Там где колесо-то водяное есть, — опасно: что черт ли сунет? Там темно. У нас задавило мужичка-то». Погибший доставался, по поверьям, нечистой силе, которая забирала его будто бы по завету М.

Поверья о совершаемых М. человеческих жертвоприношениях иногда приводили к серьезным конфликтам, обвинениям в колдовстве и изгнанию или избиению предполагаемого *колдуна*. Впрочем, если число погибших не превышало некоего обычного уровня, все ограничивалось недовольными разговорами за спиной М.: гибель людей молчаливо признавали неизбежным условием нормальной работы и сохранности мельницы.

Поверья о связи М. с нечистой силой обусловливали некоторую его изоляцию. Дети и женщины избегали лишний раз появляться на мельнице, особенно поодиночке. В некоторых странностях поведения М., как правило старика, инвалида, на фоне этих поверий виделись зловещие знаки. «Я помню, — говорит о своем детстве жительница Даниловского р-на Ярославской обл., — какой-то мельник был — кусал нам все уши — пугал! А я девчонкой еще была. Такой был и старичонка — ненарошный. Надоедали мы ему, что ли? Кусал нам все уши. Боялись ходить мимо мельницы. Шутил по-нашему...» Сведения о подобных шутках имеются также из Вологодской обл., аналогичные сюжеты записаны и в белорусском Полесье. М. нарочно пугали детей рассказами о нечистой силе, якобы живущей у них на мельнице. Да и без этих рассказов место пользовалось в округе недоброй славой, как обиталище водяного, шишиги или русалки. В результате действия этих поверий мельница оказывалась в некоторой степени табуирована для женщин (в первую

очередь юных девиц) и детей. В фольклоре отмечается враждебность М. к сфере воспроизводства. Сам он, в народных представлениях, как правило старик, часто одиноко живущий далеко на отшибе. Приписываемую ему колдовскую силу М. использовал, среди прочего, для того, чтобы портить свадьбы, участников которых мог превратить в стаю волков.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903; 2. *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; 3. *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX в.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 123, 204, 410, 757, 1788; 5. Архив МАЭ РАН, д. 1416.

Т. Щепанская

МЕНЬШИЦА. В русских средневековых документах вторая («неводимая», то есть побочная, невенчанная) *жена,* родившая ребенка от мужчины, состоящего в церковном браке с другой женщиной. В словаре В. И. Даля «меньшица», «меньшуха», «меньшутка» — младшая жена у татар; так же называли и невестку, младшую сестру, дочь; «меньшуткою», кроме того, звали младшего сына или брата. Меньшина определялась как состояние младшего по власти, подчиненного, имеющего меньшую долю — в противоположность болыпине.

Источники X—XVII вв. содержат свидетельства существования на Руси фактов двое- и многоженства, однако не позволяют оценить масштабов распространенности этого явления. В летописях говорится о восьми «водимых» (то есть законных) женах князя Владимира (980—1015 гг.) и о нескольких сотнях имевшихся у него наложниц. Упоминание побочных жен встречалось в Лаврентьевской летописи под 980, 1173, 1187 гг. По некоторым нормативным актам того времени, «неводимой» жене и ее детям полагалась «прелюбодейная часть» имущества умершего главы семейства. Сведения о случаях открытого двоеженства в церковных источниках встречаются до начала XIII в., однако к XV в. внимание церкви к этому виду прегрешений ослабевает. Случаи многоженства отмечались в русском простонародном быту вплоть до XIX и даже в начале XX в., как правило среди крестьян-отходников, длительное время живших далеко от дома, или *нищих.* В воспоминаниях жителей Архангельской и Вологодской обл., относящихся к началу XX в., имелись сведения о «вторых семьях», которые возникали у *коновалов* в местах их постоянного отхожего промысла. Об этом говорят скорее как об обычном, а не исключительном явлении. В Каргопольском р-не Архангельской обл. зафиксированы воспоминания деревенских жителей о не-

скольких случаях многоженства (от двух до пяти жен у одного мужчины), относящихся к середине XX в. Такое семейство, как и его глава, имели особый статус в деревне: дом многоженца стоял на отшибе у дороги, хозяин мог работать лесником или истопником в школе, о нем говорили как о *«старике»*. В одном случае *муж* взял в дом вторую жену, когда заболела первая, чтобы ухаживать за ней; в другом — когда первая постарела и не смогла уже справляться с большим хозяйством; в третьем — две первых жены оказались бесплодными и муж привел третью, которая, наконец, стала рожать ему детей.

По каргопольским записям, все жены проживали с мужем в одном доме. Местные жители подчеркивали, прежде всего, умение каждого мужа управлять семейством, распределяя обязанности между женами: одна стряпала у печи, другая ходила за скотиной во дворе, третья водила детей. В другом доме, где было две жены, у каждой была и своя печь. Муж следил за тем, чтобы между ними сохранялся лад, а в случае ссор «погонял» всех жен кнутом и вообще держал их в строгости. Супружеские отношения осуществлялись «в очередь», либо муж спал только с одной — младшей — женой, а вторая вела хозяйство, говорят: «была как работница». Однако именно старшая (первая) жена считалась *большухой* — хозяйкой в доме, в одной семье младшая даже звала ее *«мать»*. В третьем случае — одна из жен ведет хозяйство, а вторая проводит с мужем только праздники и носит название «праздничная жена».

Подобные семьи, хотя и считались отклонением от обычного порядка, не вызывали у односельчан удивления, по-видимому, расценивались как одно из проявлений и без того необычного статуса главы семьи (инвалида, безземельного, пришельца из чужих мест и т. п.). По данным конца XIX столетия, полученным из Владимирской губ., сожительница, которую муж взял, не разводясь с законной супругой, не считалась его женой. Муж, сожительствующий с другой женщиной при живой жене, вызывал неодобрение у односельчан. Главной же виновницей считали разлучницу, удивляясь, как она осмеливается при таком позоре ходить в церковь (см. *Блудный грех).*

Литература:

1. *Мороз А. Б.* Мужчина в кругу своих жен (многоженство на Русском Севере) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. 2. *Пушкарева Н. Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X—XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996; 3. *Фирсов Б. М., Кисилева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993;

Т. Щепанская

МЕСЯЧНЫЕ (НАРУБАШНО, ПЛАТНОЕ, НОСИТЬ НА СЕБЕ, ЖЕНСКОЕ, МЕСЯЧНО, ВРЕМЕННОЕ, ПОРА, КРАСКИ, КРОВИ). Регулы у женщин, достигших половой зрелости. Женщину в период месячных очищений считали опасной и способной нанести вред окружающим, поэтому существовало множество запретов и ограничений, регулирующих ее поведение в этот период.

Появление у *девушки* первых менструаций знаменовало не только достижение половой зрелости, но и предполагало будущее изменение социального статуса — вступление в *брак*. Обряды, посвященные этому событию, встречались крайне редко. В Орловской губ. во время достижения девушкой половой зрелости все женщины собирались в одном из домов, устраивали пиршество, а потом плясали на расстеленной на полу рубашке девушки. В Рязанской губ. девушка после наступления у нее регул получала право на ношение девичьей одежды (нижней юбки и поневы). И с этого времени могла участвовать в молодежных *посиделках* — «невеститься».

По поверью, при появлении регул у девушки кто-нибудь из старших женщин в семье ударял ее по лицу, чтобы в лице у нее всегда были «краски». Наступление М. обычно старались скрыть, чтобы, как считалось, облегчить этот период. Кроме того, предпринимались различные действия: например, воду, в которой стирали рубашку, следовало вылить на три нижние венца избы, бани или дворовой постройки, чтобы последующие менструации не были болезненными и продолжались не более трех дней. Выстиранное белье после первых регул требовалось повесить как можно выше, чтобы, по народной примете, «маленькой не остаться». В Гжатском у. Смоленской губ. на девушку надевали рубашку ее *матери*, в которой она «носила первые кровя», это должно было не только обеспечить нормальные регулы, но и передать дочери генеративные способности матери: «чтобы у дочери дети были, как у матери». По первым М. составляли некоторые прогнозы относительно сексуальной жизни девушки: их ранее наступление свидетельствовало о том, что она рано выйдет замуж, а если «до 16 лет не откроются», то она останется старой девой.

Матери или старшие родственницы учили девушку всяким способам сохранения регул, и, соответственно, генеративных способностей. Так, в Архангельской обл. существовали такие запреты: белье, в котором девушка находилась во время М., нельзя жечь — «потеряешь нарубашно», его нельзя зарывать в землю, которая может лишить способности к деторождению. Нельзя ходить в баню женщинам, у которых М., поскольку они «перемешаются» и у младшей будут различные дисфункции, и т. д.

В период месячных очищений женщина считалась «нечистой», ее изолировали и избегали. Из древнерусской литературы известно о запрете вступать с женщиной в половую

связь во время менструаций. Нарушение этого запрета каралось длительным постом. Во Владимирской губ. существовало поверье, что если мужчина после совокупления не помоется и на нем останется женская *кровь,* то его может убить молнией. К тому же если совокупление происходило в среду, пятницу, праздник или в период месячных очищений, дети «родятся черными». Кроме того, женщине в таком состоянии запрещалось посещать церковь, целовать крест и Евангелие, иконы и т. д. Нарушение этих запретов влекло за собой в виде наказания значительное число земных поклонов: от ста до шестисот в течение месяца, а за принятие святого причастия — пост от года до трех лет. Исключение делалось только для умирающих женщин. Обычно старались устроить так, чтобы день *свадьбы* не совпадал с М. у невесты. Свадьбу переносили, или предпринимали некоторые охранительные действия. В Псковской губ. священник иносказательно спрашивал у невесты: «ель или береза?», в другом варианте: «сосна или ель?». Ответ «ель» означал, что у девушки менструация, и священник перед началом церемонии читал очистительную молитву, невесту не причащали и не подносили крест к ее губам. Считалось, что если *венчаться* в период регул, то «завенчают кровя, то есть всегда будут идти». От таких последствий также могла помочь молитва священника.

Во время менструации женщина не должны была присутствовать на *крестинах* или быть восприемницей младенца. В том, что ребенок сопливый или у него кожные заболевания, что у *девочки* наступили болезненные регулы, винили крестную мать — «с месячными была».

Женщина в такой период становилась уязвимой и сама подвергалась различным опасностям. Так, для них существовали запреты присутствовать на *похоронах,* прощаться с *покойником,* кидать землю в могилу, потому что регулы у нее могли затянуться на всю жизнь или она могла лишиться генеративных способностей. Нельзя было ходить в лес, потому что ее мог задрать медведь, который в народных представлениях символизирует мужскую *силу.*

Женщину в период регул народное сознание наделяло способностью приносить вред: поэтому она не могла выполнять многие работы, в частности полевые, сажать что-либо, нельзя было прикасаться к хлебу (а также муке, тесту, зерну), иначе они испортятся, участвовать в промысловых работах или помогать в их подготовке, выгонять первый раз скот на пастбище и т. д.

Повивальной бабкой могла быть женщина пожилого возраста, «не имеющая на себе».

М. связывались с жизненной силой (см. *Колдун, Кровь).* Во Владимирской губ. один из способов *порчи: колдун* «отнимает силу, изводит женщин кровями».

В заговорах и лечебных обрядах отражается народная концепция зачатия ребенка от менструальной крови матери.

Например, в обряде лечения родимца (см. *Знахарка)* в Архангельской обл. использовалась рубашка матери с менструальной кровью: «Через рубашку матери на себе продернуть, через ворот, три раза: „Раб Божий (имя, отчество) от крови зародился, кровью помогаю, боль снимаю, в сторону кидаю, здоровья даю"». Идея *зачатия* плода из менструальной крови матери лежит в основе представления о том, что *беременность* «прилипает» (наступает) именно во время регул. «Испытанное» средство против беременности — сжечь рубаху с пятнами от месячных очищений и выпить. Для того чтобы не иметь детей, стирали рубаху, которую носили во время менструации, а затем ставили слитую воду в темное помещение, и, наоборот, чтобы беременность наступила, эту бутыль пускали по воде. В Смоленской губ. такую рубаху женщина кидала на раскаленную печь в бане и лила на нее воду с приговором: «Как ета кровь на печке пекется, так чтобы и дети пеклись в моей утробе». По народным поверьям, в менструальной крови женщины «сконцентрированы» все ее будущие дети. Чтобы сделать женщину бесплодной, в Калужской губ. колдун крал ее рубаху, смывал с нее кровь, которую затем с заклятиями лил на каменку в бане. Во время проведения этого обряда дети, которые должны были родиться у этой женщины, кричали страшными голосами.

Менструальная кровь использовалась как приворотное средство (см. *Приворот).* Чтобы приворожить мужчину, следовало накапать несколько капель крови ему в пищу или в питье. Средство это опасное, поскольку его «передозировка» могла послужить причиной уродства или даже смерти субъекта магического воздействия. Также кровь от месячных очищений применяли, чтобы избавиться от человека, считалось, что особенно опасна она для маленьких детей. Если им помазать голову месячной кровью, они умирали, причем никакие средства не могли их спасти.

Различные дисфункции во время регул лечили магическими средствами. Так, в Череповецком у. Новгородской губ. существовал способ лечения сильных кровотечений на уровне символического обмена с растениями: воду, в которой стирали белье после месячных очищений, выливали под березу, это означало, что болезненные регулы передали березе.

Литература:

1. *Агапкина Т. А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996; 2. *Листова Т. А.* «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Там же.

Н. Мазалова

МОЛОДОЖЕНЫ (ДРУГА, ЖЕНАМИ, МОЛОДЦЕ, НОВОБРАЧНЫЕ, НОВОЖЕНЫ, ПЕРВОЖЕНЫ, ПОДДРУЖЬЕ). Молодые супруги — *муж* и *жена* — в первый год их *брака.*

Статус М. они сохраняли до рождения ребенка, появление которого на свет ожидалось уже к концу первого годя их брачной жизни. В этот период времени новобрачного называли «молодой», «молодик», а новобрачную — «молодица», «молодка», «молодуха», «молодушка», «вьюница» «ржаница».

М. в традиционном русском обществе пользовались некоторыми привилегиями. Их старались по возможности освободить от тяжелой работы, дать им время, как тогда говорили, «пожить, медку попить». Первые месяцы после *свадьбы* они ездили по родственникам, где их встречали как желанных гостей. Молодой и *молодуха* не порывали связей с молодежью: ходили на *гулянья, посиделки,* участвовали во всех развлечениях. При этом они пользовались особым почетом и уважением со стороны холостой молодежи: им уступали лучшие места, звали в игры и *хороводы.* Молодуха приглашала к себе подруг, рассказывала им о своей брачной жизни. Девушки обязательно навещали ее в один из дней Масленицы, а также на Фоминой неделе.

Молодые всегда находились в центре внимания деревенского сообщества. Отношение к ним со стороны людей было очень уважительным, с долей почтения. Все называли их по имени и отчеству, старались говорить приятные слова, желать потомства: «Вам, Иван Иванович, богатеть, а вам, Марья Ивановна, спереди горбатеть», любовались ими — продолжателями «крестьянского рода-племени». М. должны были вести себя соответственно своему высокому статусу: одеваться нарядно даже в будние дни, вежливо со всеми раскланиваться, благодарить за поздравления, показывать себя с лучшей стороны.

Вступление М. в сообщество взрослых людей отмечалось специальными обрядами общественного признания их нового качества: женатого мужчины и замужней женщины. Обряды, носившие название «смотры молодых», а также «смотрины новоженов», «испытание молодых», «прокатывание молодоженов», «целовальник», «солить рыжики», включали в себя различные магические действия, направленные на стимулирование М. выполнить главную жизненную задачу — рождение ребенка. Они проводились главным образом на Масленице и в Пасху, а также в двунадесятый праздник Введения Пресвятой Богородицы во храм (21 ноября/4 декабря).

Смотры проводились как в деревне, где до брака жила молодая, так и там, где жили М. По распространенному у русских людей обычаю они должны были во время Масленицы находиться в деревне молодухи, куда приезжали «на блины». Поездка их к *матери* молодухи обставлялась торжественно и носила явные черты ритуального действия

Родители мужа провожали М. до богато украшенных саней, помогали удобно разместиться, закрывали ноги меховой полостью, благословляли крестом отъезд. Родители молодухи также встречали их у ворот дома, приглашали в дом, сажали на почетное место. Теща подавала стопку блинов зятю, который, по обычаю, съев первый блин, должен был поблагодарить ее за хорошее воспитание дочки. Молодые гостили три дня, навещали родственников, катались по окрестным деревням на санях.

По деревенскому обычаю М. обязательно участвовали во всех катаниях на лошадях, которые проводились на масленой неделе и назывались «съездки». Нарядные М. катались по улице три — четыре часа с короткими перерывами для «гостевания» у родственников. Выезд празднично одетых М. всегда обращал на себя внимание гуляющих, им кричали приветственные слова: «Ой-лё-лё молодая, хороша молодая, красива молодая», останавливали лошадей с требованием «поздороваться», «посолить рыжиков», то есть прилюдно поцеловаться. М. должны были безропотно выполнять все просьбы.

Чествование М. на Масленице могло происходить и в других формах. Так, на Русском Севере был распространен обычай «прокатывания молодоженов», собиравший много зрителей. В один из дней Масленицы в большое село из всех окрестных деревень прибывали нарядно одетые М. Парни и молодые *мужики,* расположившиеся на катальной горке, приглашали к себе всех новобрачных мужчин, а затем поочередно выкрикивали на горку их жен. Молодуха, услышав приглашение, вставала из саней, кланялась в пояс на все четыре стороны, поднималась на горку, кланялась мужу и еще раз низким поклоном всем собравшимся. Затем садилась в салазки на колени к мужу и целовала его. Стоявшие на горке удерживали сани, требуя, чтобы молодые целовались возможно дольше: «Еще раз, еще раз подмажь, ходче пойдет». Скатившись с горы под крики: «Давай, давай», молодые снова целовались.

В южно-русских губерниях молодых «обкатывали» иначе. Так, в Калужской губ. М. съезжали с горы в больших санях, вместе с *парнями* и *девушками.* В Орловской губ. парни и девушки приходили в дом М., где их угощали, а затем они усаживали молодого на салазки, молодую к нему на колени и возили по всей деревне, хваля их за красоту, добросердечие и гостеприимство. Покатав одну пару М., отправлялись за другой, третьей и т. д.

В центральных губерниях Европейской России и на Волге существовал масленичный обычай «выставлять» М. парами в местах массовых гуляний, для того чтобы все желающие могли ими полюбоваться.

Одним из вариантов чествования М. был так называемый целовник, широко известный по всей России, в том числе и у русского населения Сибири. Он проводился в последний

день Масленицы или в первое воскресенье после Пасхи и представлял собой обход мужиками домов М. Они входили в дом, где на пороге их уже встречала молодушка с чаркой бражки или пива. Пришедшие брали чарку, выпивали и трижды целовались с молодой женщиной, благодаря ее за привет и ласку.

С этим обрядом соотносился и обряд «вьюнин», распространенный в деревнях верхней и средней Волги. В Фомино воскресенье (первое после Пасхи) мужчины и женщины собравшись в небольшие группы, отправлялись «окликать» М. (см. *Вьюнишник).*

Многие обрядовые действия проводились для того, чтобы стимулировать рождение у новобрачных детей. Так, в деревнях средней Волги молодого вываливали в снегу, чтобы «дети рождались белыми». Там же был распространен обычай «давить молодых». В последний день Масленицы парни и девушки ловили М. и тащили в несмятый сугроб. В снег первой толкали молодуху, а на нее — мужа. Затем молодежь наваливалась на них «всей честной компанией» и требовала от молодухи назвать имя мужа. После этого М. помогали выбраться из сугроба и заставляли целоваться, обещая им за это много детей.

Литература:

1. *Аргудяева Ю. В.* Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 3. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 4. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 5. *Максимов В. С.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996; 6. Смирнов А. Народные способы заключения брака // Юридический вестник. 1878. № 5; 7. *Соколова В. В.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; 8. *Тульцева Л. А.* Окликание молодых. Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд; Исследования и материалы. Л., 1978.

И. Шангина

МОЛОДУХА (БАБИЦА, ВБЮНИЦА, МОЛОДКА, МОЛОДУШКА, НОВОБРАЧНАЯ, РЖАНИЦА, РОБИТКА). Женщина в первый год *брака.*

Название «М.» женщина получала в ходе свадебного ритуала на следующий день после *брачной ночи* и сохраняла его вплоть до рождения первого ребенка. Включение М. в семью *мужа,* в новый для нее деревенский коллектив, а также в социовозрастную группу замужних женщин происходило в результате обрядов, которые были чрезвычайно разнообразны и носили как семейно-родственный, так и общинный характер.

Первым обрядовым действием этого ряда было оповещение всех родственников о «рождении молодухи», то есть

потере ею *девственности*. В разных местностях России об этой новости сообщали различными способами. В Вологодской губ., например, об этом сообщала свекровь за чаем, который устраивался после утренней *бани новобрачных*. Она говорила отцу М.: «Спасибо, сватушко, за твою дочку, что цестная!» (4, с. 561). В Архангельской губ. брачную рубаху М. торжественно проносили по всей деревне, как доказательство «честного» превращения *девушки* в женщину. В Новгородской губ. родственников оповещали о происшедшем событии, вынося гостям бутылку с красным вином, повязанную красной лентой. В деревнях Среднего Поволжья молодой во время обряда «баня новобрачных», выйдя из бани, говорил родственникам: «Слава Богу, ночевали честно!» После этих слов вся родня отправлялась в баню, где М., одетая только в брачную рубаху, должна была поклониться и повернуться к пришедшим спиной, демонстрируя «свою честность», отпечатавшуюся на рубахе. *Дружка* при этом говорил: «Как в добрых людях, так и у нас!» (3, с. 92).

Обряды приобщения М. к новой семье, проводившиеся на следующий день после брачной ночи, были столь же разнообразны. Во всех деревнях северной и центральной части Европейской России М. начинала вхождение в семью мужа в момент обряда посещения бани (см. *Баня новобрачных)*. Одним из широко распространенных обрядовых действий приобщения М. к родовым культам мужа было посещение ею колодца или источника воды. В большинстве деревень ее обычно сопровождал кто-нибудь из родственников мужа, чаще золовка. Придя к колодцу, М. бросала в воду деньги, кольца, горбушку хлеба, которую держала за пазухой во время *венчания*. Это делалось, по словам крестьян, для того, чтобы «вода ее признала», «вода ее полюбила». Вернувшись домой, М. угощала водой свекровь: «Пей, мамынька, воду слаще меду!» (4, с. 562). Фактически во всех деревнях М. на второй день *свадьбы* должна была преподнести каждому родственнику мужа подарок, угостить водкой и поклониться в ноги, прося полюбить ее и принять в семью. В Вологодской губернии М. вставала рядом с рукомойником и подавала полотенце каждому умывающемуся: сначала мужу, затем свекру, свекрови и по очереди всем пришедшим в дом родственникам, тем самым как бы включая себя в их родственный круг. В деревнях Среднего Поволжья актом признания новой родни было угощение М. всех родственников творожным сыром или пряниками во время пира второго дня.

Принятию М. в семью предшествовали испытания, во время которых она должна была показать свои хозяйственные способности, сообразительность, а также такие свойства характера, как терпение и кротость. Самым распространенным из них была проверка умения М. мести пол. Дружка подавал ей веник, обвязанный полотенцем,

а присутствовавшие родственники бросали ей под ноги «сено-солому», разный мусор и деньги. От М. требовалось терпеливо подметать, не сердясь на веселящихся гостей, а собранные деньги по разрешению свекра взять себе. Во многих русских деревнях невестка должна была продемонстрировать свое умение печь блины, шаньги, оладушки. В Вологодской губ. она просила на это разрешение у свекрови. «Матушка! — говорила она. — Пусти меня к печке погриться!» — а та ей отвечала: «Погрийся, дитятко!» (4, с. 562). Нередко невестке полагалось в присутствии всей родни напрясть шерсти и накормить корову. М., выполняя эти задания, демонстрировала, что в дом пришла «пряха, ткаха»:

По воду хожайка, щей варея,
Щей варея, хлеба печея.
Испечет — не сожгет,
Сварит — не прольет,
На стол принесет —
Поклонится,
Поклонится —
Не отворотится.

Включение М. в социовозрастную группу замужних женщин проводилось также через обряды. Весной женщины деревни приглашали ее на свой праздник, носивший название *«моргостье»*, «ссыпчина», *«братчина»*. Там они угощали ее пирогами, куриным мясом, яйцами, сладким пивом и давали различного рода полезные наставления: как строить свои отношения со свекровью, как сделать, чтобы муж всегда любил и жалел, как зачать мальчика и т. п. Иногда М. устраивала праздник у себя дома, приглашая всех женщин деревни. В Пермской губ. гости валили М. на лавку и, задрав ей подол рубахи и сарафана, хлестали веником, чтобы она была плодовитой в браке.

В русских деревнях имели широкое распространение также смотры молодух. Они происходили в весенне-летний период и принимали разные формы. Наиболее часто встречались величания М. в *хороводе*. Девушки приглашали ее в центр хоровода, а она благодарила их: «Низко кланяюсь красным девушкам, молодым молодушкам, парням холостеньким, дедушкам, дядюшкам, бабушкам и тетушкам! Сватам и свахам, всем одним махом! Прошу принять меня к себе, а не отогнать от себя» — и делала три низких поклона на четыре стороны. После третьего поклона девушки начинали величальную песню, в которой обращались к М. по имени и отчеству. Она вторично благодарила их: «Благодарю покорно, красные девушки, молодые молодушки. Усех вас поравнено, усех вас за едино. За ваше угощенье сорок одно почтение! Маленький поклончик примите, а большой поболе подожите». При этом зрители делали разные замечания: «Матушка, покорись да пониже поклонись!» (2, с. 167).

Литература:

1. *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 3. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 4. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север М., 2001.

И. Шангина

МОЛОКО. В народных представлениях символ материнства и плодородия, связанный с понятием о дающем жизнь начале.

М. — аналог воды, оно символизирует причастность женщины к зарождению жидкости в теле человека. Грудное М. осознавалось той основой, на которой «замешивалась» жизнь младенца. Об этом свидетельствовало мнение о том, что до тех пор, пока женщина кормила грудью ребенка, у нее не наступала новая *беременность,* поэтому в прошлом нередко и двухлетние дети сосали материнскую грудь. В Вологодской губ. М, которое продолжало выделяться у женщины и после прекращения кормления ребенка грудью, называли «сырым» и считали, что на него быстро «пристанет» новая беременность. «Сырое» М. (молозиво) осмыслялось как результат «створаживания» и являлось признаком зарождения новой жизни. В загадке беременная женщина сравнивается с кринкой М.: «Под полом, полом стоит кринка с творогом».

Грудное М. воплощает связь младенца с *матерью* и его неотделенность от мира природы. Кормить ребенка грудью начинали на следующий день после рождения или после его крещения, или после обряда «размывания рук», который проводился для очищения *роженицы* (см. *Новорожденный),* а также для того, чтобы у нее увеличилось количество М.

Кормление ребенка следовало начинать с левой груди, иначе он вырастал левшой, что считалось признаком связи с нечистой силой.

Отнятие ребенка от груди происходило, как правило, в полтора-два года. Обряд совершали на пороге дома — границе «своего» и «чужого» мира, он символизировал дальнейшее отделение ребенка от матери, ее тела, его постепенное превращение в собственно человека. Во время обряда мать кормила ребенка грудью через порог и произносила заговор, в котором говорилось о том, что ребенок должен «переходить на свои хлеба», после чего она закрывала дверь, и ребенок некоторое время оставался за ней. Существовали и другие способы отлучения ребенка от груди. Так, мать сцеживала грудное М. на пороге дома, или на грудном М. замешивалось тесто, из которого она пекла шанежки, их затем следовало в полночь разбросать в разные стороны на перекрестке дорог. Чтобы окончательно «уничтожить» материнское М. для ребенка, его сцеживали на раскаленную печь, однако этот способ, по поверьям, был опасным, потому

что в результате его использования у женщины в дальнейшем при рождении детей могло уже не быть М.

После отлучения ребенка от груди начинался процесс формирования его как самостоятельной личности, о чем свидетельствовало употребление им пищи, прошедшей кулинарную обработку, вместе с другими членами семьи.

Существовали запреты повторно начинать кормить ребенка грудью. Верили, что нарушение их приводило к тому, что ребенок наделялся сверхъестественными способностями -- сглаза, наведения *порчи*. Восстановление прерванной физиологической связи с матерью, а через нее — с природой являлось причиной того, что младенец оказывался связан с нечистой силой.

В переносном значении кормление грудью означает самый малый возраст человека: «У него молоко на губах еще не обсохло».

Литература:

1. *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. Сб. МАЭ. Т. XLVII. СПб., 1999; 2. *Мазалова Н. Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.

Н. Мазалова

МОНАХ (ИНОК). Мужчина, посвятивший себя служению Богу через принятие пострига.

В XIX — начале XX в. по действующему законодательству М. мог стать мужчина в возрасте старше тридцати лет (монахиней — женщина старше сорока лет), не имевший малолетних детей и не состоявший к моменту пострига в *браке*. В реальной жизни к монашеству обращались люди более старшего возраста, мужчины с пятидесяти лет (женщины с шестидесяти лет). К этому возрасту многие уже теряли своего спутника в браке, взрослые дети не нуждались в родительской опеке, а преклонные годы заставляли думать о приближении смерти и о спасении души.

Человек, принявший монашество, посвящал жизнь Богу, чтобы «жить в общении с Богом, по воле Божией и пребывать в любви Божией». Он должен был отказаться от земных удовольствий, таких как любовь к женщине (или мужчине), семейные радости, вкусная, обильная пища, веселье, развлечения, накопление богатства; должен оставить все дурные привычки и страсти; гнев, злобу, ненависть, вражду, месть, гордыню, тщеславие; удерживаться от клеветы, лжи, празднословия, от желания унизить другого человека; освободиться от всех нечистых мыслей и желаний, ибо все это греховно и неугодно Богу: «живущие по плоти угодить Богу не могут». Служение Богу и отречение от земных забот и радостей позволяло М., с точки зрения православной

церкви, приобрести нравственную силу, опираясь на которую он мог спасти свою душу и души грешных людей. Считалось, что «иночество есть величайший подвиг духовного служения миру; оно охраняет мир, молится за мир, духовно окормляет его и предстательствует за него, то есть совершает подвиг молитвенного заступничества за мир» (2, с. 695).

Путь от мирской жизни к монашеству был сложен. Препятствием могли стать социальные и возрастные ограничения, налагаемые государством, возражения родственников, недовольство общины.

В крестьянской среде согласие общины часто являлось решающим, несмотря на то, что уход в монашество был делом личным или внутрисемейным. Желание стать М. обычно встречало понимание среди общинников, если основывалось на личном обете — клятвенном обещании потрудиться на стезе благочестия. Принятие обета всегда было вызвано реальными причинами, например серьезной болезнью или надеждой на успех в важном деле. Часто в монастырь уходили для отмаливания греха близкого человека.

Прежде чем стать М., мирянин должен был год трудиться на благо монастыря в качестве «годового богомольца». Затем пройти период послушания, то есть беспрекословного подчинения духовному отцу. В роли духовного отца, как правило, выступал известный в округе *старец*. Человек, находящийся в послушании (послушник, белец), выполнял в обители различную работу — «послушания». Зачастую это был тяжелый труд. Послушник вместе с М. присутствовал на церковных службах, имел свое келейное правило (порядок обязательной молитвы в келии), участвовал в общей трапезе. Он мог носить мирское платье, а по истечении некоторого срока настоятель позволял ему облачиться в одеяние черного цвета: длинную широкую рясу, головной убор — камилавку, с этого момента послушник назывался рясофорным М. Если он чувствовал, что ошибся в выборе жизненного пути, то имел право вернуться в мир.

Добросовестно пройдя период послушания (искус), который обычно длился три года, человек подтверждал свое желание стать М., и настоятель монастыря совершал обряд пострижения, или «последования малой схимы». Рясофорного послушника после ночи, проведенной в молитвах, приводили в храм, и игумен выстригал волосы на его темени крестообразно во имя Пресвятой Троицы, этим всецело посвящая служению Богу. На него надевали параман — небольшой четырехугольный плат с изображением Креста Господня, подрясник и пояс, покрывали мантией — длинным плащом без рукавов, на голову надевали клобук — камилавку с длинным покрывалом, а в руки давали четки. Эти одежды имели символическое значение и должны были напоминать М. о его обетах: нестяжании, целомудрии и послушании. Принявший малую схиму считался уже настоя-

щим М., получал новое имя и должен был навсегда остатся в монашеской общине.

М., особенно строго исполнявший все монашеские правила, проводивший время в постоянной молитве и размышлениях о Боге, живший обычно уединенно, мог принять великую схиму. В этом случае ему еще раз давалось новое имя и полагалось новое одеяние. Вместо парамана он получал аналав — особый плат с крестами, а клобук заменялся куколем — накидкой, покрывающей голову и плечи.

Люди, ушедшие в монастырь, фактически полностью порывали связи со своей семьей и общиной. Заботы семьи, ее радости и печали отступали для М. на задний план. Он начинал вести иную жизнь: служил Богу, каялся в грехах спасал свою душу в соответствии с учением монашеского аскетизма. Поэтому принятие монашества осмыслялось как уход из жизни: «Келья — гроб, и дверью — хлоп». Проводы в монастырскую обитель сопровождались в большинстве случаев печалью, а часто и горем близких людей.

Жизнь М. в обители регламентировалась как письменным уставом, так и неписаной традицией. Устав зависел от типа монастыря. Издревле по своей внутренней организации обители делились на общежительные (или киновии) и особножительные. В киновиях М. получали все необходимое от монастыря, трудились на его благо, не имели собственности и личной свободы. В особножительных обителях М. имели только общие трапезы и богослужения, были более независимы. Они получали на руки часть монастырских доходов, могли продавать свои «рукоделия», вступать с миром в различные, в том числе имущественные, отношения. В синодальный период (1721—1917) монастыри подразделялись на штатные, которые находились на субсидировании государства, где М. платили жалованье, и заштатные, содержавшие себя самостоятельно. Большое влияние на положение М. оказывал социальный статус монастыря, например ориентированного на выходцев из крестьян. Известно, что для сирот был определен Новодевичий, а для больных и увечных — Вознесенский женский монастырь. Социальный статус М. влиял на его жизнь и после пострижения: крестьяне, солдаты, мещане составляли основу рядового, «работного» монашества, выходцы из белого (приходского) духовенства и аристократии чаще назначались на административные должности и могли иметь преимущества в бытовом и материальном отношении. Образ жизни М. в женских и мужских монастырях также сильно различался. В целом уставы женских обителей были более строгими. Например, вход мирянам в женские монастыри, в отличие от мужских, категорически запрещался, а М.-мужчины имели право с разрешения игумена покидать монастырь и даже четыре раза в год посещать родственников.

В обители основную часть времени М. занимали молитвы (в церкви и в келии), которые начинались глубокой ночью

(в 2 часа пополуночи) и продолжались с перерывами на протяжении всего дня. В будние дни богослужения занимали семь-восемь часов, в праздники — до десяти часов и определяли весь порядок жизни в монастыре. В перерывах между службами проходили трапезы «по чину», обычно дважды в день, немощным полагалась третья трапеза. В остальное время занимались выполнением «послушаний» по ведению монастырского хозяйства. Излишнее умерщвление плоти в православных монастырях осуждалось, хотя некоторые подвижники демонстрировали верх аскетизма.

Отношение к М. и монашеству у русских не было однозначным. Оно колебалось от положительного и даже почтительного до полного равнодушия и неприязни. С одной стороны, монашество воспринималось как подвиг во имя Бога, а сами М. — как люди, готовые пожертвовать всеми земными радостями ради спасения всего человечества и каждого отдельного человека. Верующие люди считали, что образ жизни М. является примером того религиозно-нравственного пути, который положено пройти человеку как носителю образа Божия. Пословица говорит: «Свет инокам — ангелы, свет мирянам — иноки». Многие крестьяне и горожане совершали паломничества в монастыри, чтобы собственными глазами увидеть это воплощение идеала, поговорить с иноками, достигшими, по общему мнению, вершин благочестия и воздержания, попросить у них духовной поддержки и совета по конкретным житейским проблемам.

С другой стороны, к М. относились насмешливо и недоброжелательно. Во многих документах XIX — начала XX в. говорилось о том, что для мирян характерно «отсутствие любви (к монахам), пренебрежение и нередко дерзкое и нахальное желание осмеять». Героем многих народных анекдотов, уличных песенок, «заветных» (т. е. непристойных) сказок был М. В «заветных» сказках часто встречался сюжет о М. или монахине, занятых любовными проделками. М. были главными персонажами народных игр во время *гуляний,* а также Святок и Масленицы, их изображали «в посмеяние и поругание священного чина». В то же время вне праздничного веселья пренебрежительное отношение к М. сочеталось со страхом перед ними. Считалось, что М. могут принести несчастье. Поэтому пришедших в село М. старались приветить: накормить, напоить, предоставить мягкую постель. Встреча с М. на дороге была плохой приметой, а появление монашки во сне предвещало смерть.

Литература:

1. *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000; 2. Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями составил протоиерей Серафим Слободской. Николо-Волосовский монастырь, 1999; 3. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999; 4. Православная жизнь русских

крестьян XIX—XX вв.: Итоги этнографических исследований. М., 2001; 5. Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках: Этнографические исследования и материалы. М, 2002; 6. Христианство: В 3 т. М, 1995. Т. 2.

Е. Федорова, И. Шангина

МОРГОСЬЕ (МОРГОСКИ, МОРГОСТЬЕ). Празднование замужних женщин, включающее приготовление ритуальной пищи складчину, совместную трапезу и развлечения.

Празднования подобного рода под разными названиями — «братчина», «ссыпки» — были известны в России повсеместно. Они приурочивались к весенне-летнему периоду начиная с недели Жен-мироносиц (третьей после Пасхи) и до Троицы. Но чаще М. устраивалось в воскресенье на неделе Жен-мироносиц, которая в южной России называлась «моргоскиной неделей». В этот день в церкви отмечалась память женщин, которые, согласно Евангелию, пришли к гробу Господню с благовонными маслами, чтобы по древнему обычаю умастить ими тело Христа. По преданию, Жены-мироносицы стали первыми свидетельницами воскресения Иисуса Христа.

В народе этот день был известен как «бабий праздник». Действительно, после праздничной службы и обязательного христосования со *священником* яичком, окрашенным в красный цвет, женщины все вместе или группами отправлялись в лес, луга, к реке или озеру, а иногда в чью-либо избу для проведения совместной трапезы. Мужчины, старики, молодежь, дети на празднование не допускались; лишь *молодухам,* и только по приглашению, позволялось присутствовать на М. В некоторых местностях, например в Суджанском у. Курской губ., исключение делалось и для *девушек,* но подготовка к трапезе совершалась только женщинами.

Каждая из женщин приносила с собой на пиршество съестные припасы. Складчина, то есть собирание вместе всех принесенных продуктов, — одна из важных особенностей М.

Блюда обычно готовились из растительных и молочных продуктов: каша, пироги, сыр, творог, сметана. В некоторых местностях накануне праздника одна из женщин собирала по домам яйца, из которых готовили яичницу. В Курской губ. женщины кроме яиц обязательно приносили кур и готовили из них кушанье, в некоторых местах непременно пекли ржаные лепешки, жарили яичницу и сало. Из напитков на М. использовали пивное сусло, квас, бражку, водку.

Перед началом трапезы, если она устраивалась в избе, на божницу ставили миску с кашей как подношение Божьей Матери, Женам-мироносицам или святому, на день памяти которого приходилось празднование. Затем женщины пили и ели сами, обсуждая различные бытовые дела и веселясь.

В Курской губ., где М. праздновалось в лесу, во время приготовления яичницы девушки с веселыми криками развешивали яичную скорлупу на ветвях деревьев как можно выше, чтобы такой же высокой уродилась конопля.

Значительное место на М. уделялось также пению и пляскам, в том числе и с хождением по улице, так что гулянье иногда затягивалось до поздней ночи. В Курской губ., когда на улице становилось темно, было принято также прыгать через огонь. Такое препровождение времени, по всей видимости, и дало название такого рода собраниям, так как в народных говорах слово «моргосить» означало «кокетничать», «умильничать», а также «приплясывать», «ходить приплясывающей походкой».

Литература:

1. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; *2. Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994; 3. *Невский А. А.* Будни и праздники старой России. Старобытовой календарь. Л., 1990; 4. *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М,, 1980.

Е. Мадлевская

МУЖ. Женатый мужчина.

В русском традиционном обществе статус М. придавал человеку большой вес. Пребывание в *браке* считалось важнейшим условием его порядочности, материального благосостояния и общественной значимости. Мужчины, достигшие брачного возраста, но все еще неженатые, вызывали подозрительное и пренебрежительное отношение окружающих, уверенность в наличии у них каких-либо скрытых пороков.

М. являлся главой семьи, ее хозяином. В его обязанности входило управлять хозяйством, распоряжаться имуществом, которое, однако, считалось общей собственностью семьи, кроме того, самостоятельно решать все экономические проблемы, «нести тягло», то есть платить подати и налоги, представлять семью на общинных сходках, нести ответственность за ее благополучие. Забота о «хлебе насущем» для *жены* и детей была главной для женатого мужчины — М. и отца. Это никогда и никем не оспаривалось, считалось естественным, закономерным: «Муж есть кормчий, а жена судно». Даже если семьей в силу каких-либо причин фактически руководила женщина, М. в сознании общества все равно воспринимался ее главой.

Главенство М. в семье — черта, характерная для культуры многих народов, не только русских. Оно обусловлено множеством обстоятельств как экономического, так и идеологического порядка. В традиционном русском быту это объяснялось совокупностью причин, среди которых боль-

шую роль играло преимущественное право мужчины на владение землей. По русскому законодательству женщины не могли владеть пахотной землей. Община наделяла ею только мужчин, достигших восемнадцатилетнего возраста, а после женитьбы надел земли увеличивался в два раза. Женщина, не имевшая права на землю, находилась в полной зависимости от М., в доме которого она жила и который считался ее кормильцем.

Власть М. в семье была освящена православной религией В поучениях церкви говорилось, что М. глава семьи, как Иисус Христос глава церкви. Считалось, что М. эту роль предназначил сам Бог по признаку первородства и предоставил ему прекрасный сад — рай, чтобы он возделывал и хранил его. Еву же Бог дал для помощи Адаму в его трудах а также для того, чтобы они могли «плодиться и размножаться, наполнять землю и владеть ею». Кроме того, главенство мужчины рассматривалось как следствие первородного греха. Священники объясняли: «Со времени падения прародителей жена, как первая грешница, подчинена господству мужа, увлеченному ею во грех» (5, с. 55).

М. обладал большими правами относительно своей жены, которая находилась в полном его распоряжении. Он мог, как говорилось, «казнить ее или миловать» по собственному усмотрению. Необходимость повиноваться М. подкреплялась словами апостола Павла, которые часто использовали *священники* в своих проповедях: «Жены, своим мужьям повинуйтесь, якоже Господу». При этом считалось, что жена должна подчиняться М. без всяких размышлений именно потому, что это ее М. В поучениях священников начала XX в. говорилось: «Каков бы ни был муж, хорош или не хорош, ласков или жесток в обращении с женою, она должна оставаться в повиновении ему, и как бы ни было горько ее житие, не должна искать разлучения с ним за исключением случаев супружеской неверности» (5, с. *55)*. М. мог наказать жену за непокорность, и общественное мнение всегда было на его стороне, потому что «бьют не ради мучения, а ради учения». В то же время, по народным представлениям, он должен стараться быть терпимым к ней, снисходительно относиться к недостаткам: «Замахнись, да не ударь! Подыми руку, да опусти!»; «Не все таской, можно и лаской!» В проповедях священники внушали М., «Жена — сосуд слабый, а ты — муж. Ты для того поставлен начальником и главою, дабы сносить слабость жены, которая должна повиноваться тебе» (5, с. 55} Однако, стремясь терпимо относиться к слабостям жены, М. не должен был, по общераспространенному мнению, позволять ей командовать собой, ходить у нее «по ниточке». Русская пословица о таких М. говорит: «Не скот в скоте — коза, не зверь в зверях — еж, не рыба в рыбах — рак, не птица в птицах — нетопырь, не муж в мужьях, кем жена владеет».

М. должен был нести ответственность перед своими родителями и обществом за провинности и дурные поступки жены. Например, если безнравственное поведение женщины выходило за рамки семьи и становилось известным всему деревенскому сообществу, то ответ перед сходкой держал М., которого обязывали жену привести в порядок. Если невестка была непокорна свекрови, то наказывали не невестку, а сына за то, что потакал жене в ее дурных делах.

Вместе с тем в обязанности М. входила защита чести жены, особенно если ее ложно обвинили в прелюбодеянии. Русские мужчины считали, что «смерть лучше бесчестья», и не смирялись с оскорблением до тех пор, пока не добивались публичного восстановления справедливости. В большинстве случаев М. с помощью кулаков заставлял оскорбителя принести извинения, устраивая *драку* в людном месте. Если оскорбление было нанесено женщиной, то ответственность за это нес ее М. Если позор был несмываем, то М. оскорбленной обращался за помощью к «миру» — общине. Созывалась сходка всех взрослых *мужиков* деревни, на которой у оскорбителя требовали доказательств бесчестного поступка женщины. Если он не мог их привести или они были не убедительными, то честь оскорбленной считалась восстановленной, а клеветник наказывался штрафом, изгнанием из деревни, негласным разрешением на избиение или подвергался какому-либо более жестокому наказанию.

Вообще, в русском быту было распространено убеждение, что М. должен любить и беречь свою жену, а жена — М., так как: «Муж да жена — одна душа»; «Муж с женой что вода с мукой (сболтать сболтаешь, а разболтать не разболтаешь).

Литература:

1. *Александров В. А.* Семейно-имущественные отношения по обычному праву в русской крепостной деревне XVIII — начала XIX века // История СССР. 1979. № 6; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 3. *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М, 1994; 4. *Ефименко А.* Исследования народной жизни. Обычное право. Вып. 1. М, 1884; 5. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие: XI—XIX вв. 1999; 6. *Миронов Б. Н.* Социальная история России. СПб., 1999. Т. 1.

И. Шангина

МУЖИК (МУЖЛАЙ, МУЖЧИН). Зрелый мужчина с момента вступления в *брак* и до старости; собирательное название — мужичье (мужиковина, мужичняг, мужняк, мужчинья). М. занимал лидирующее положение в деревенском обществе: глава семьи, хозяин, распорядитель имущества и глав-

ный его собственник. Он нес ответственность за семью и хозяйство перед людьми и Богом. Обеспечивая, защищая и воспитывая подрастающее поколение, выступал гаранто существования рода и преемственности, способствовал передаче культурной эстафеты следующим поколениям.

Термин «М.» произошел от праславянской формы «муж», родственной древнеиндийскому manus, что означает «человек», «мужчина» и интерпретируется для индоевропейских языков как обозначение хозяина, свободного, почтенного и именитого человека, царя, а в переводе на ритуально-мифологический код соответствует имени прародителя племени и первочеловека. В результате присоединения к слову «муж» уменьшительного суффикса образовалось слово «мужик», которое еще в эпоху славянской древности приобрело социально дифференцирующую окраску. В западно-славянских языках им называли маленького человечка, карлика или несовершеннолетнего (подростка). Возможно, по аналогии с тем, что людей, более низких в правовом отношении, признавали за меньших и несовершеннолетних, в Древней Руси слово «М.», сохраняя спектр значений слова «муж», закрепилось как обозначение человека низкого сословия, крестьянина, простолюдина. В этом качестве оно бытовало в русской культуре и в XIX в., отмечая сельского жителя, пахаря, земледельца. Отсюда и глагол «мужичать», то есть быть пахарем, заниматься крестьянским хозяйством: «Мужичаем помаленьку: пашем да сеем» (см. *Пахарь, Сеятель).* В Московской, Смоленской, Псковской, Архангельской губ. часто и слово «мужчина» употреблялось в народной среде прежде всего в качестве определения крестьянина, простолюдина: «Мужчиной называется мужик, барина так не назовут».

Социально-правовой смысл термина «М.», подразумевавший в середине XIX в. прежде всего тяглового (обложенного податью) крестьянина, повлиял на формирование представлений о возрастных границах. Так, начало и окончание «мужицкого возраста» соотносилось с принятием «полного тягла» при вступлении в брак и выходом из него в шестьдесят лет: «Это был исправный мужик; он за старостью из мужиков вышел (тягло сложил)». Эту связь подтверждали и глаголы, обозначавшие снятие тягла: «измужичиться», «отмужичить» — перестать быть М.

В народной патриархальной традиции значения понятий «М.» и *«муж»* тождественны и обозначают женатого человека, главу семьи, хозяина. М. были основой общества, они составляли его костяк — «сход» или общинное правление, на которое возлагалось решение всех общественных дел, поддержание порядка и традиций внутри общины, а также сношения с государством. Высокое общественное положение и социальные функции внесли значительный вклад в формирование представлений о мужчине как о существе более высокой природы по сравнению с женщиной. Это

Мужик и баба

утверждение подразумевало самодостаточность, целостность мужского статуса, в то время как ущербная «человечности» женщины предопределяла ее зависимое положение и необходимость присутствия рядом с ней мужа, обеспечивавшего социальное бытие и защиту от внешнего мира: «Жена без мужа — вдовы хуже»; «Без мужа не жена»; «Мужичок хоть с кулачок, дак мужикова женка; за его завалюсь, никого не боюсь». Это отразилось в оценке всего, связанного с мужчиной, как настоящего, полного, здорового, достигшего высшей степени развития и выражалось такими понятиями, как мужество, стойкость, *сила.*

В русской традиции именно сила стала знаковым понятием в определении мужского статуса. Она подразумевала не только физическую, моральную, сексуальную силу, а также лидерство, наличие социальных прав, но и обладание мужчиной-хозяином особой продуцирующей энергией, обеспечивавшей преумножение и плодородие хозяйства и соотносившейся непосредственно с его мужской потенцией. Достаток в семье и урожай в поле зависели от степени «плодородности» хозяина и от его умения передать ее полю (см. *Пахарь),* скоту, пчелам и т. д.

Другим традиционно мужским признаком была разумность. Недаром ее проявление связывали с переходом в следующий возрастной период, например семилетие, совершеннолетие, зрелость, а переход от старости к дряхлости происходил с потерей разумности, что воспринималось одновременно и как размывание половой идентичности: «На бабский разум перешел».

Управление хозяйством, торговля, взаимоотношения с внешним миром требовали от мужчины-хозяина таких личностных и поведенческих качеств, как ум, ответственность и справедливость, которые для вращающейся в домашнем кругу женщины считались необязательными. Пословицы, отражая подобный стереотип, относили противопоставление мужчины и женщины по этому признаку к божественному замыслу: «Женщина носит длинные волосы потому, что так заповедал Бог, желая волосами пополнить недостающее количество ума, которым наградил мужчину»; «У бабы волос долог, а ум короток». Этиологические легенды связывали длину женских волос с вмешательством нечистой силы в процесс творения, что предопределило отступление от изначальной «человеческой» природы и замену ума на хитрость: белорусы и украинцы объясняли это творением женщины из хвоста собаки или черта. В то же время в народных представлениях стриженые волосы мужчины (молодые стриглись до ушей, пожилые — по шею, выстригая выемку на лбу) имели непосредственное отношение к понятию богоподобия и избранности перед Богом, поэтому отращивание длинных волос для него считалось грехом. Более того, во многих старообрядческих районах существовал обычай выстригания ма-

кушки у взрослых мужиков, так называемого гуменца. В Тверской губ. такую прическу называли «венцом» и считали символом бессмертия. Противопоставление длинных волос и стриженых проявилось и в пословицах, например: «Пустая голова не лысеет, не седеет».

Поступки мужчины воспринимались как более осмысленные и деловые, а решения — справедливые. Социальная востребованность придала больший вес и значение мужскому слову и честности в ведении дел, что, в свою очередь, не было обязательным для женщины, которая могла не отвечать за свои слова. О мужском умении держать слово говорили: «Бык вяжется воловодом, а человек — словом»; «Коня коруют уздами, а человека словами», в то время как крепость женского слова постоянно подвергалась сомнению: «Не верь жене в дому, а коню в дороге»; «Баба что мешок, что положишь, то несет». Умение договориться, жить в мире и действовать сообща также считалось мужским свойством. Это качество, как составляющее статуса зрелого мужчины, в быту выражалось в степенности и сдержанности. Разговаривая между собой, М. держались степенно, «разговаривали» (жестикулировали) правой рукой, засунув левую за кушак. Бойкая речь с активной жестикуляцией считалась бабьей чертой. Атмосфера серьезности и деловитости витала на будничных собраниях деревенских М., происходивших осенью и зимой в трактире или в арендованной на окраине избе, а весной и летом — на улице. Там обсуждались хозяйственные и общественные заботы, выслушивались рассказы стариков, солдат, странствующих ремесленников, рассказывали анекдоты, сказки, былички, читали вслух, пели мужские песни, играли в карты, пили.

В сакральной сфере основой «человеческих» качеств мужчины были первотворение, богоподобие и особые, близкие отношения с Богом. Истинность, правильность творения, с народной точки зрения, предопределила большую степень устойчивости мужчины к влияниям потустороннего мира, его противостояние «нечистому», а следовательно, и его ритуальную «чистоту», в противовес «нечистоте» женского начала (см. *Баба).* В традиционных представлениях свидетельством «чистоты» мужчины считалось его право входить в алтарь. Эти представления регламентировали как повседневный этикет, так и ритуальную сферу, особенно строгие запреты налагались церковью и традицией на соприкосновения женщины в состоянии «нечистоты» с сакральным: считалось грехом входить в церковь, касаться креста, икон, святой воды. Нарушение запрета влекло неминуемое божественное наказание, в том числе и в сфере половой идентичности: у такой женщины могла вырасти *борода.* Это косвенно указывает на то, что и сама сфера церковного (священного) рассматривалась как мужская, так как в фольклоре борода выступает символом преимуществен-

ного положения мужчины. В церковной символике мужская борода соотносилась с бородой Адама, которая «обнаруживает в нем мужа древнее Евы... природы более сильной». Именно в бороде видели русские старообрядцы «образ и подобие Божие», а отпускание бороды и усов почитали «святым делом». Разное отношение к сакральному предопределило существование мужской и женской сфер в рамках церковной культуры: различались каждодневные молитвы мужчин и женщин, они обращались за помощью к разным святым покровителям (см. *Святые покровители, Женские святые покровители),* различными были и формы нательных крестов.

Отражением такой системы представлений было лидерство мужчины в церкви, а также жреческие функции хозяина в кругу своей семьи. В церкви М. стояли ближе к иконостасу, первыми подходили под благословение, на елеепомазание, к кресту и причастию. Представления о мужском первенстве отразились в обычаях, связанных с установлением духовного родства. Тех, кто еще ни разу не был восприемником, старались приглашать первый раз на крестины к мальчику. Для *девушки* нарушение такого правила могло сказаться на сфере брачных отношений. В Смоленской губ. говорили: «Девка должна первый раз крестить парня, иначе замуж не выйдет», а в Орловской губ.: «Если первой окрестит девку, век в девках просидит». В доме и на улице женщина всегда пропускала мужчину вперед, уступала ему первые роли. Если семья была большой и все ее члены не могли одновременно поместиться за обеденным столом, сначала обедали мужчины, затем женщины, которым иногда запрещалось сидеть и они ели стоя. Отражением близости мужчины к Богу была и пространственная ориентация дома на мужскую и женскую части. Принадлежащими мужчине считались святой угол, передняя и правая половины дома. Мужчины работали и отдыхали, спали днем и принимали гостей в будни в мужской части избы, включавшей передний угол и стену от него к порогу, иногда подполатье. Эту тенденцию повторяло расположение домочадцев за столом во время трапезы: во главе стола под иконами, на самом почетном месте сидел хозяин, справа от него размешались по старшинству сыновья, слева — дочери; хозяйка подавала на стол и сидела слева от мужа или напротив, около печи.

Наделенность мужчины особой священной миссией в наивысшей степени проявлялась в обходах колядников и волочебников, в которых некоторые исследователи видят лиц, выступающих в роли посланцев высших сил и передающих от них благо людям. Принимая участников обряда в доме на Рождество и Пасху, оказывая им гостеприимство, мужчина-хозяин вступал через них в контакт с душами предков и принимал благо для всей семьи и хозяйства. Полученное символически раздавалось им в ходе ритуальных обходов хозяйства

и праздничных трапез, когда каждый из домочадцев после молитвенного обращения хозяина к Богу (домочадцы произносили только «Аминь!») получал свою долю из праздничных блюд или из освященных в церкви пасхальных даров (кулича, яиц, пасхи). Аналогичное по смыслу действие хозяин осуществлял и в будни, нарезая и раздавая за обедом хлеб и мясо, в то время как все остальные кушанья подавались хозяйкой. Совершая ритуальный обход, хозяин также обращался к Богу и, замыкая магический круг, «освящал», очищал внутреннее пространство, обеспечивал защиту от потустороннего мира, а чтобы обеспечить преемственность, приглашал души предков на семейную трапезу. Еще более ярко эта функция хозяина проявилась в ритуалах при выборе места, закладке и строительстве дома, в ходе которых он выделял из «природного» пространства часть, которую «освящал», «очеловечивал» и превращал в защищенное внутреннее пространство. Структурообразующая функция, то есть сохранение замкнутого внутреннего пространства и целостности семьи, представляется одной из основных в статусе мужчины.

Основой этого была возможность без ущерба для себя вступать в контакт с потусторонним миром. Именно поэтому мужчина был более устойчив к опасностям отдаленного пространства, в котором была сконцентрирована его хозяйственная деятельность, в традиции он соотносился с внешним пространством, в то время как внутреннее считалось женским: «Мужик в лесу не вор, дома не хозяин». Мужчина занимался обработкой земли (боронил, пахал, сеял, вывозил урожай и удобрения, молотил, укладывал и сушил урожай в овине), косил, вывозил сено, в домашнем хозяйстве в его обязанности входила заготовка дров и древесины и т. п. Значительная часть работ, производимых им в пределах дома, также была ориентирована на внешнее пространство: изготовление и ремонт сельскохозяйственного инвентаря, починка жилых и хозяйственных строений, а также уход за лошадьми. Преимущественно мужскими были отхожие промыслы — торговые и ремесленные, лесные (от охоты до смолокурения), зверобойные и рыболовецкие. Мужскими считались и профессии, выполнение которых, с народной точки зрения, требовало непосредственного контакта с потусторонним миром, — *пастуха, мельника, пасечника, плотника, кузнеца, гончара* и пр.

Во многих местах существовал запрет на выполнение мужчиной женских обязанностей. Разделение труда было заметнее в полуземледельческих и промысловых районах Русского Севера, а также в рамках большой семьи. Мужчина, нарушавший его, унижал мужское достоинство и становился посмешищем в глазах односельчан; кроме того, соприкосновение с женской хозяйственной сферой могло повредить его половой идентичности. По этим причинам хозяин не заходил в печной угол, не заглядывал в сундуки

и клети, где хранился женский скарб и орудия труда или его продукты, не касался утвари, используемой в женских занятиях, кроме процесса изготовления или починки. На ярмарке мужчины закупали мужской инвентарь (косы, топоры, грабли, вилы, мотыги, оселки, бабки для клепания кос), женщины — посуду, сита, ложки и т. п. Особенно опасным для мужчины считался контакт с хлебной дежой. В некоторых местах крестьяне верили: если он заглянет в дежу, тесто не поднимется, хлеб не удастся, а он сам утратит мужественность. Поэтому в Брянском Полесье *матери* отгоняли от дежи сыновей, пугая их тем, что у них не вырастут борода и усы. Сходную опасность видели и в соприкосновении с прядильными и ткацкими орудиями труда.

Полученное от Бога главенство оправдывало в народном сознании закрепление за мужчиной первенства и главенства в семье (см. *Большак).* Сосредоточение власти в руках *жены* воспринималось как безусловное принижение мужского статуса, ущербность мужественности: «Не скот в скоте коза, не зверь в зверях еж, не рыба в рыбах рак, не птица в птицах нетопырь, не муж в мужах, кем жена владеет». Мужа, у которого всем в доме распоряжалась жена, называли «дурковатым», он не пользовался уважением односельчан и получал прозвище, образованное от имени жены, которое закреплялось и за его потомками. На Руси широко бытовала поговорка: «Лучше умереть в поле, чем в бабьем подоле».

Экономической основой мужской власти и старшинства были хозяйственные функции. Производительным, приносящим пропитание и доход считался исключительно мужской труд, на нем зиждились стабильность и благополучие семьи и хозяйства: «Мужик в семье что матица в избе». Его роль отмечена большой ответственностью, что отражалось в пословице: «Мужик, умирать собирайся, а земельку паши». Отсутствие необходимого для ведения хозяйства числа мужских рук неизбежно вело к упадку семьи, а смерть единственного кормильца в малой семье — к нищете. Именно поэтому крестьянин Жиздренского у. Калужской губ. называл женщин и детей, оставшихся без М., «сиротами». Эту мысль отражает и широко бытовавшая пословица: «Муженек хоть всего с кулачок, да за мужниной головой не сижу сиротой». Как кормилец мужчина выступал главным собственником и распорядителем семейного имущества, а также основного достояния — земли, распределявшейся общиной по количеству мужских душ.

Именно владение землей и работа на ней рассматривались в традиции как основа статуса и залог власти М.-хозяина. В сакральном значении эти условия являлись обязательными для существования мироздания, так как необработанная (невспаханная) земля и не самосейный, а привозной хлеб считались признаками конца времен,

свидетельством приближения Страшного суда. При этом общая неустроенность жизни и неблагополучие связывались крестьянами с ослаблением мужской власти в хозяйстве: «Сейчас все плохо, потому что мужиков-хозяев нет, бабы верховодят». В легенде о временном переходе власти к женщинам подчеркивалось, что идея стабильности миропорядка неразрывно связана с мужской властью и заключалась в соблюдении традиций гостеприимства и поддержании циркуляции будней и праздников, что являлось залогом правильного хода вещей и своевременного обновления мира, а также укрепления связи с Богом и предками, как подателями благ. Власть и авторитет отца обеспечивали детям полноценность социальной и «человеческой» природы, правильность жизненной программы. Вместе с тем, являясь наиболее мобильным и усваивающим внешние влияния, М. обеспечивал неизменность существования социума как самостоятельного и единого целого, имеющего корни и будущее.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 3. *Левкиевская Е. Е.* Магические функции хозяина в восточно-славянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001; 4. Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 95.

В. Холодная

МУЖИЦКИЙ НАРЯД. Костюм *мужика.*

Женатые мужчины молодого и среднего возраста вплоть до конца XIX в. носили костюм традиционного типа. Он состоял из рубахи, штанов, пояса, кожаных сапог или лаптей и шапки. Рубаха была туникообразного покроя с воротом по шее или невысоким стоячим воротником с косым, реже прямым разрезом на груди, достигала почти колен и имела длинные прямые рукава. Ее носили обычно навыпуск, поверх неширокиx штанов (портов), заправленных в сапоги или замотанных в онучи, надевавшиеся с лаптями. Шапка — полусферической формы, из валяной шерсти, или в виде цилиндра с небольшими полями. Весной и осенью мужчины носили суконный двубортный кафтан, обтягивавший верхнюю часть фигуры и расширявшийся от талии, а зимой — овчинную шубу, короткий полушубок и меховую шапку с наушниками — треух, малахай, ушанку. Этот тип мужского костюма был характерен для всей территории расселения русского народа. Местные черты в нем проявлялись в основном в орнаментации рубах.

Каких-либо особых обличий в одежде женатого человека не было. Впечатление о вышедшем на улицу в праздничный день самодостаточном, уверенном в своей значимости муж-

чине, хозяине дома, создавалось благодаря подчеркнутой добротности одежды, обуви, головного убора, а также отсутствию в ней щеголеватости и «цацок» — украшений. Предполагалось также, что женатый мужчина должен обязательно обладать хорошей шубой и шапкой, а также кожаными сапогами. Следует отметить, что, по представлениям русского народа, женатый мужчина не мог иметь пристрастие к слишком модной «барской», «питенбурской» одежде. Считалось, что ему больше подходит «прадедовский кафтан», чем «новомодный» казакин или «спинжак», а тем более «галстук». Нередко мужики, носившие до *свадьбы* костюм европейского типа, в дальнейшем, после женитьбы, отдавали предпочтение традиционному костюму.

Литература:

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 1. Описание внутреннего и внешнего быта; 2. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭМ. 1890; 3. *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев, белорусов в XIX — начале XX века // Восточно-славянский этнографический сборник. М., 1956; 4. *Шмелева М. Н.* Русская одежда // Русские. М., 1997.

И. Шангина

МУЖСКОЙ УГОЛ. Обычно угол у дверей дома, подпорожье. Здесь располагалась широкая, врубленная в стену лавка — конник. Свое название лавка получила, по-видимому, благодаря вырезанной из дерева конской голове, украшавшей ее боковую сторону. Это место, где работал мужчина: плел лапти, корзины, ремонтировал упряжь и т. д. Сесть на конник женщине считалось неприличным. Кроме того, в интерьере русской избы мужской была так называемая долгая лавка, которая располагалась от дверей по боковой стене до красного угла.

Преимущественно мужским считался красный (передний, святой, верхний) угол — самое почетное место в избе, где помещались иконы. Место под образами занимал обычно глава семейства, хозяин. В свадебном обряде *жених* сидел в углу ближе к иконам, а *невеста* — ближе к дверям. О мужской семантике красного угла говорит и примета: если трещит большой угол, то это предвещает смерть хозяина.

Противопоставление мужского и женского выполняет универсализующую роль классификации объектов, действий и явлений окружающего мира. Благодаря приписыванию половой символики природным или культурным явлениям человек мог правильно ориентироваться в окружающем мире. Половая поляризация способствовала упорядочиванию бытия человека.

Мужской угол

В целом же мужское пространство избы оказалось не столь четко обозначенным, как женское. Это явление отражает общекультурную закономерность описания женского мира сквозь призму мужского восприятия, в результате чего мужское, как «свое», «близкое» и «понятное», оказалось не разработанным в культуре.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; 2. *Кон И. С.* Ребенок и общество. М., 1988

А- Баранов

Н

НАВОЗНИЦА (НАЗЬМЫ). Вид помочей (толоки), заключавшийся в совместной общинной помощи одному из хозяев по вывозу навоза в поле, чтобы удобрить землю под озимые или под пар, работа сопровождалась праздничными увеселениями и угощением.

Чаще всего подобная помочь происходила в июне. В Вятской и Пермской губ. удобрение полей начинали с Петрова дня (29 июня/12 июля), но в большинстве мест это происходило на день св. Тихона (16/29 июня). Существовали даже пословицы: «На Тихона толока на навозницу»; «Навоз густ, и амбар не пуст».

Обычно Н. происходила в праздник или воскресный день, когда либо сам хозяин приглашал на толоку, либо все работоспособные жители деревни договаривались вывозить «позём» (навоз) сообща. Сначала помогали одному хозяину, потом все вместе переходили к другому. Н. состояла не только из хозяйственно-трудовых процессов, но зачастую носила праздничный и ритуальный характер.

Особенностью Н. был смешанный состав ее участников. В отличие от помочей — чисто женских (например, *капустки)* или мужских (строительство дома) в Н. участвовала вся община — от детей до *мужиков* и *баб.*

Так, в Псковской губ. мужчины собирались на толоку с женами и детьми; последних допускали уже с 6—7 лет. При этом хозяева приходили со своими лошадьми и телегами. Работа распределялась в зависимости от возраста и пола: мужчины по нескольку человек грузили большие пласты навоза двузубыми вилами; дети — повозники — верхом на лошади привозили его в поле, где женщины снимали навоз с телеги и равномерно распределяли его по участку. Работали полдня, иногда и больше.

Особое значение придавалось окончанию работ и последнему возу. В Вельском у. Смоленской губ. последний воз называли «поскребышем», а его возницу — «телепою» («телепнем»). Участники помочи шутили над возницей, а телепа должен был «украсть» во время обеда кашу, которая обя-

зательно приготовлялась на каждой толоке. Дети ловили убегающего телепня-вора, а тот старался попасть в хлев, из которого вывозили навоз в этот день. Там все присутствующие, веселясь, старались схватить каши, а горшок разбивали.

В Тверской губ. женщины тайком от мужчин набивали старую одежду соломой и делали два чучела — мужика бабу. Их сажали в последнюю порожнюю телегу, возвращавшуюся в деревню, эти действия сопровождались песнями и плясками. Мужики встречали телегу с вилами и сбрасывали чучел.

В Московской губ. «на воз садились поверх навоза бабы одетые мужиками, с усами, подрисованными углем, или физиономией, намазанной сажей; лошадь украшали лоскутками, пучочками соломы; ехали с песнями, с гармоникой».

Последний воз, как и последний дожиночный сноп, наделялся магической силой, которая могла повлиять на будущий урожай.

Особого различия между работой и весельем не было, на всем протяжении Н. звучали шутки, смех, песни. «Хотя толокою производится работа тяжелая и не особенно приятная, но между тем толока — чистый праздник для всех участников, в особенности для ребят и молодежи» (2, № 5, с. 38).

Праздничную атмосферу дополняли лошади в нарядной сбруе с бубенцами. Возвращаясь с поля без груза, *парни* и *девушки* устраивали состязания: кто быстрее доскачет до определенного места. Катание на лошадях во время Н. вместе с развлекательным носило и обрядовый характер, оно напоминало масленичное катание *молодоженов* и было «связано с ритуалом, призванным освятить завершение важного вида работ» (2, № 4, с. 30).

В Вятской губ. помочи по вывозу навоза получили название «назьмы», про увеселения, их сопровождающие, говорили: «в назьмы играть».

В волостях Московской губ. Н. превратилась в женский праздник. Помочанки для участия в этой толоке объезжали на своих лошадях родственниц в соседних деревнях. Дело не ограничивалось одной работой; она завершалась песнями и плясками, а также традиционным праздничным обедом с обильным угощением.

Трапеза состояла обязательно из двенадцати блюд — по числу месяцев в году. Считалось, что в соответствии с этим каждый месяц года будет сытым. Всех, проходящих мимо дома, непременно приглашали к столу. На стол подавались: окрошка, приготовленная из лука, огурцов и кваса, щи овсяные с постным маслом либо щи зеленые из щавеля со сметаной, ботвинья с кислицей, сочни — толстые рыхлые блины на дрожжах, намазанные начинкой (картошкой, разведенной молоком и яйцами), кисели — гороховый и овсяный, гуща (жито), сладкий суп с рисом и изюмом, творог,

дрочены (блинчики), которые ели со сладким супом, картошка тушеная, пироги с рыбой, оладьи. В Нижегородской губ. щи обязательно готовили с мясом, угощали чаем. В Псковской губ. помимо вечернего обеда угощение делали и в полдень, его выставлял тот хозяин, которому помогали возить навоз. Здесь могли быть пироги, блины, щи с говядиной или снетками и квас, даже если угощение было небольшим, то вина, водки, пива, браги всегда выставлялось достаточно; про Н. часто говорили: «работа за вино».

После окончания угощения участники толоки выходили во двор и обливали друг друга водой, продолжая веселиться; в этом видны проявления древнего обряда вызова дождя. В Тверской губ., наоборот, не обливались водой, чтобы погода стояла хорошая; зато обливали рожь. Толока завершалась хороводами, песнями и плясками в знак благодарности за угощение, гулянием по деревне, продолжавшимся всю ночь.

Литература:

1. *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991; 2. *Громыко М. М.* Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. (к проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981. № 4; 5; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 633.

О. Баранова

НАРЯД ЖЕНИХА (СНАРЯДА ЖЕНИХА, ОБРЯДА). Костюм *жениха.*

Свадебный костюм мало чем отличался от праздничной одежды *парня.* Он состоял из рубахи-косоворотки, узких штанов, заправленных в кожаные сапоги. Рубаха выпускалась поверх штанов и подпоясывалась шерстяным пояском или кожаным ремнем. Щеголеватые женихи поверх рубахи надевали короткий жилет или модный городской пиджак — «пинжак», «спинжак». В зависимости от местности головным убором жениха могли быть валенка — шапка полусферической формы из валяной овечьей шерсти или гречневик — высокий цилиндр с маленькими полями. Женихи, следующие моде, отдавали предпочтение картузу, который сдвигали набекрень, так, чтобы был виден чуб — взбитые у виска волосы. Непременной принадлежностью костюма являлся суконный кафтан или шуба.

Строгой цветовой регламентации для одежды жениха не было. Рубаха — ситцевая, сатиновая, шелковая или холщовая — могла быть белой, розовой, голубой, кремовой, кумачовой, а также пестрядинной, то есть в мелкую красную, белую, синюю клеточку. Штаны шились обычно из сукна темного цвета, кафтан мог быть серым, синим или коричневым.

Шляпу жениха во многих деревнях украшали *лентами,* пряжками и букетами искусственных цветов. Пояс делали

широким или узким, но обязательно ярким, с кистями. У каждого жениха должно быть несколько таких костюмов, чтобы появляться перед *невестой* и ее подругами каждый раз в новом. Это считалось необходимым для того, чтобы продемонстрировать богатый гардероб жениха, уважить невесту и ее родню красивым нарядом, наряду с этим и для того, чтобы запутать нечистую силу, готовую, по поверью, принести вред парню в самый ответственный момент его жизни.

Подвенечный костюм жениха несколько отличался от вышеописанного. Он включал в себя только те предметы что общественное мнение определяло как «прадедовские», Картуз, кожаный ремень, пиджак, галоши и прочие предметы, считавшиеся данью моде или щегольству, в подвенечный костюм обычно не входили. В то же время в подвенечный костюм вводились детали, игравшие роль своеобразных «меток», «знаков» жениха. В одних местностях России таким знаком мог быть платок, в других полотенце, в третьих пояс. Платок, сложенный по диагонали, как шейное украшение жених повязывал спереди на узел или закалывал булавкой. Также платок повязывался жениху через плечо, опоясывался по талии или затыкался за пояс. На большей части территории России предпочтение отдавалось платку красного цвета, хотя могли быть и другие расцветки. Полотенца — длинные, до трех метров, полотнища ткани, орнаментированные на концах, — использовались там, где платки в качестве атрибута жениха не получили распространения. В некоторых северных губерниях Европейской России вместо платка и полотенца использовались *ширинки* — вышитые квадратные или прямоугольные куски белой ткани, которые прикреплялись к шляпе жениха или спереди на кафтан.

Отдельные предметы подвенечного костюма жениха, по поверью, могли обладать магической силой: соединять жениха с невестой, увеличивать мужскую потенцию, предохранять от *порчи* и дурного глаза. Такие представления, например, были связаны с поясом и шапкой. Жених не расставался с поясом даже на брачном ложе, считая, что, сняв его, он утратит мужскую силу. Полагали, что пояс, с подвешенными к нему богородичными молитвами и суровой ниткой с узлами, был наделен оплодотворяющими свойствами: «сколько узлов — столько сыновей», Таким поясом сваха связывала руки жениха и невесты, чтобы они «шли по жизни рука об руку». Шапка, которую не снимали даже в помещении, символизировала мужскую власть над *женой.* После венчания жених надевал ее на голову невесты, показывая тем самым присутствующим, что она находится под его покровительством. Пояс и шапка рассматривались также как своеобразная стена, о которую разбивалась вредоносная сила, стремившаяся принести жениху вред.

Подвенечную рубаху, штаны, пояс, а иногда и кафтан жениху дарила обычно невеста. Одним из ритуальных действий *девичника* было изготовление их невестой с подругами, что и называлось «кроить рубашку», «рубашку мерить жениху». После *сговора девушки* отправлялись в дом жениха «за меркой». *Мать* жениха выдавала им рубаху и штаны сына в качестве образца для шитья и угощала их обедом или чаем с пирогами. После этого, завернув одежду в платок, они с песнями и плясками несли ее в дом невесты, где и усаживались за шитье. В старинной архангельской свадебной песне об этом рассказывается так:

Я брала свои золотые ключи,
Отмыкала окованы сундуки,
Вынимала черно плисово сукно,
Я кроила жениху кафтан,
Чтоб ему не долог был,
Чтоб ему не короток был,
По подолу был раструбистый,
По середке пережимистый,
По подпазушкам перехватистый,
Чтобы он легко на коничке скакал,
Хорошенечко разъезживал.

Готовую одежду девушки от имени невесты или сама невеста торжественно вручали жениху. Обряд изготовления и передачи одежды для жениха являлся одним из многих обрядов соединительного характера, проводившихся в течение свадебного ритуала.

Обряд одевания жениха к венцу был особым ритуалом, который проводился более или менее одинаково по всей России. Действие начиналось с чтения *дружкой* молитвы или заговора. Затем дружка ставил жениха под матицу, взмахивал крест-накрест кнутом, приговаривая: «Боже, кладу твой крест животворящий на прогнание всех врагов и супостатов нечестивых, неправедных, колдунов и волшебников: от колдуний и ведуний, от всех злых и лихих людей» (5, с. 113). Далее крестная мать умывала жениха водой, в которой лежала серебряная монета и *хмель,* и приступала к одеванию. Она подавала ему сначала рубаху, а за нею поочередно остальные предметы одежды. При этом каждый раз встряхивала одежду, стараясь «вытряхнуть» из нее возможную порчу, обводила ею трижды вокруг головы жениха, шепча молитву. После этого жениха сажали на квашню для расчесывания волос. Крестная мать подавала отцу жениха на подносе гребень и масло. Он смазывал волосы и расчесывал их гребнем. Девушки при этом пели:

Родимый батюшко, очеши головушку, гладко гладенько.
У меня, у молодца, ручки не вздымаются, сердце
ужаснулося.

Потом дружка предлагал всем присутствовавшим причесать жениха. В этот обряд в древности вкладывался тот же

смысл, что и в обряд прощания девушки с *косой.* Он символизировал переход юноши в разряд женатых мужчин.

В венчальной одежде жених сидел и на *брачном* пиру, в ней же его отводили на брачную постель. После *брачной ночи* он появлялся перед родственниками в другом, более красивом и ярком наряде.

Литература:

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М, 1878. Ч. 1. Описание внутреннего и внешнего быта; 1877. Ч. 2. Народная словесность; 2. *Звонков А. П.* Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1; 3. *Мансуров А. А* Описание рукописей этнологического архива ОИРК. Рязань, 1928 Вып. 1; 1930. Вып. 3; 4. *Поспелов М. М.* Свадебные обычаи Ветлужского края. // Нижегородский сборник. Н. Новгород, 1877. Т. 6' 5. *Смиречанский В.* Д. Этнографический очерк из быта крестьян Псковского уезда // Псковский статистический сборник 1871 года. Псков, 1871; 6. *Шейп П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2; 7. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

И. Шангина

НАРЯД ПАРНЯ. Установленный традицией и модой комплекс одежды деревенской мужской молодежи, наделенный половозрастной символикой.

Родители сознавали возрастное право сына и начинали лучше его одевать после совершеннолетия. Так, в Новгородской губ. *парень* и сам мог потребовать определенную денежную сумму «на наряды», а отец обычно не возражал, понимая, что «пришла пора парню снаряжаться, что обидно ему отстать в этом от товарищей». Далее повзрослевший парень сам заботился о том, чтобы выглядеть модно и «с роскошью». Он отправлялся в город на заработки или нанимался на поденщину в деревне; на заработанные деньги приобретал фабричный материал или необходимые атрибуты туалета.

В середине XIX в. почти повсеместно парни на *гуляньях* носили красные ситцевые рубахи — «александрийки», синие или черные плисовые штаны — «шаровары», ситцевые или шелковые жилеты и шейные платки — «галстук». Рубаху подпоясывали поясом обычно более длинным и широким, чем у женатых мужчин. Его делали из разноцветной шерсти или шелка, украшали длинными кистями или бахромой, ткаными надписями; к поясу подвешивали складной *нож,* гребешок или кисет, украшенный аппликацией или перламутровыми пуговицами. Во Владимирской губ. *девушка* ткала для возлюбленного пояс из шерсти, купленной пар-

нем. В качестве верхней одежды, которую носили и зимой и летом непременно нараспашку, фигурировал синий кафтан, а на Русском Севере и в Сибири — «сибирка» и «казакин», которые стоили значительных денег.

Особое внимание уделялось обуви. Каждый уважающий себя парень форсил на летнем гулянье в начищенных сапогах с высокими каблуками и с длинными голенищами, собранными «в гармошку». В Сибири украшали сапоги бахромой или выпускали из голенища широкий край портянки, украшенный вышивкой, кружевами и лентами.

На протяжении XIX и в начале XX в. у молодежи украшения были непременными признаками возраста, а дарение их считалось способом выражения симпатии. Парни носили цепочки и кресты на шелковых лентах, ладонки, украшенные пуговками, брелоки и медальоны, запонки и уховертки; щеголяли кольцами, обладавшими наиболее выраженной брачной символикой. Получив в знак признательности от девушки какой-либо подарок, парень часто одаривал ее колечком или, наоборот, за подаренное или выпрошенное у нее кольцо благодарил зеркальцем, мылом или сластями. В Вологодской губ. говорили, что по количеству колец на руках у парня можно догадаться о том, симпатией скольких девушек он одновременно пользуется.

На рубеже XIX—XX вв. особым щегольством считалось выпустить по жилетке цепочку от карманных часов. К этому времени уже многие деревенские парни могли позволить себе оловянные, а то и серебряные часы, иногда их покупали на пару с отцом, который пользовался ими в повседневной жизни, а сын брал на гулянье.

После того как в моду вошли карманы, украшением костюма служили также носовые платки *(ширинки)*. В Архангельской губ. в 1880-е гг. даже самый бедный из парней старался к празднику обзавестись цветным платком, чтобы на гулянье «из тщеславия» выпустить его яркий конец из кармана. Такой платок или кисет (выполняющий аналогичную функцию) парень мог получить в подарок от девушки, за которой ухаживал.

Но главный признак брачного возраста парня проявлялся в украшении головного убора. В первой половине XIX в. парни перевязывали высокие тульи шляп крест-накрест, или посередине, или по околышу лентами, бархатками, украшенными стальными или медными пряжками, а также увивали мишурой, прикалывали к ним шелковые кисти, живые и искусственные цветы. Верхом щегольства считалось добавить к этому павлинье перо. К концу века картуз или фуражка парня украшались уже значительно скромнее, но на Русском Севере и в Сибири по околышу пускали шнурки, расшитые пуговками, или несколько перевитых рядов бисерных «перлышек». В начале XX в. наибольшим шиком считалось носить покупные городские шляпы, их, как правило, дополнительно не украшали.

В фольклоре, в праздничных и обрядовых действиях головной убор парня символизировал его статус и отражал готовность к *браку*. На гулянье он был настолько важной деталью костюма, что парень не снимал его даже в помещении, лишь в играх с брачной тематикой, например во время *поцелуя* с девушкой, он слегка приподнимал шляпу. Шапка, как символ молодечества, вольной холостой жизни, становилась объектом особого внимания в свадебном обряде, девушки (подружи *невесты)* старались украсть ее, чтобы получить выкуп, а парни (дружки *жениха)* — охраняли. Возможно, отсутствие у парня головного убора в обрядовых действиях, подобно расплетенной *косе* девушки, символизировало утрату невинности, вступление в брак.

На рубеже XIX—XX вв. на характер костюма в значительной степени повлияло распространение отходничества В моду все больше стали входить городские покупные вещи напоминавшие одежду мастеровых, приказчиков — мелкого городского люда, вкусы которого становились образцом для сельской молодежи. Парни покупали себе «модные» пиджаки, брюки городского покроя, перчатки, шагреневые полусапожки-«щиблеты» и кожаные или резиновые калоши, которые ценили и берегли и поэтому носили только в сухую погоду.

Особенно модным дополнением туалета стали зонты, в некоторых местах они сменили, а в других дополнили такую важную принадлежность парней, как трость (см. *Трёстка)*. Парни выходили на гулянье обычно с большими черными зонтами, но в Медынском у. Калужской губ., наоборот, черные, «дождевые» зонты — которые всегда даже в ясную погоду носили раскрытыми — были в руках девушек, в то время как парни опирались на маленькие зонтики от солнца.

На протяжении XIX в. костюм парня отражал физическую зрелость и готовность к браку при помощи ярких красок и избыточности украшений, что символизировало полноту природной энергии, свойственной этому возрасту. К началу XX в. первую роль — как знака возрастной состоятельности — уже играла демонстрация «трофеев», принесенных с заработков, из «внешнего мира». Городские, покупные вещи свидетельствовали о пройденном молодым человеком инициационном испытании (отходничестве), овладении им знаниями и умениями, необходимыми для поддержания своей будущей семьи, освоении им «мужского» пространства деятельности (см. *Мужик)*.

В молодежной среде костюм являлся важным атрибутом возрастной состоятельности и частью поведенческого комплекса. Даже ухаживать за девушкой парень решается не раньше, чем обзаводится приличной одеждой.

Восхваление наряда кавалера в игровых и лирических песнях (подобно описанию одежды жениха в свадебных песнях) подчеркивало в парне качества «добра молодца»;

при этом характеристики внешнего облика и черты характера теснейшим образом переплетались, дополняя и подразумевая друг друга. Говоря о чувствах к парню, девушка выражала свою симпатию, проявляя желание сшить милому рубашку, что традиционно считалось подарком жениху от невесты.

Я не думала, не чаяла,
Мой-от миленькой отчаяной,
Я отчаянных насмерть люблю.
Бесшабашному рубашку сошью,
На рубашке-то косой вороток,
Не жалею девять пуговок в рядок.
Девять пуговиц оловянненьких,
Любят девки миловзглядненьких.

В группе парней модная одежда также оценивалась очень высоко и часто выполняла возрастную дифференциацию внутри мужской части молодежного сообщества. Костюм демонстрировал разделение на старших и младших, потому что предписанный брачному возрасту наряд формировался постепенно. Только в очень богатых семьях парень получал все необходимое вскоре после совершеннолетия. Обычно на протяжении всего времени гулянья, а иногда только к *свадьбе,* костюм парня дополнялся необходимыми элементами. Таким образом, только богатые или старшие парни имели наиболее щегольской вид. Поэтому полнота костюма знаменовала и полноту возрастных прав, а следовательно, и готовность к женитьбе.

В деревенском молодежном сообществе на первых ролях был обычно парень, считавшийся не только удальцом, но и одним из первых щеголей. Не имевший надлежащего наряда редко имел влияние и играл какую-либо активную роль, он тушевался, стыдился себя. Мотив подсмеивания над одеждой соперников занимал немаловажное место в частушечных перепевах между двумя враждующими деревнями. А одним из средств посрамления противника и торжеством победителей в столкновениях между парнями враждующих деревень была порча их праздничной одежды (см. *Драки).*

Литература

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877; 2. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 69. (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России). Вып. 2. М., 1890; 3. *Лебедева А. А.* Мужская одежда русского населения Западной Сибири (XIX — начало XX в.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М,, 1974; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 152, 161, 686, 1431, 1726.

В. Холодная

НЕВЕСТА (СГОВОРЁНКА, СПОРУЧЕНКА). Просватанная *девушка* главный субъект *свадьбы.*

Н. просватанную девушку начинали называть после того как вопрос о ее свадьбе был окончательно решен на сговоре. С точки зрения народного мифологического восприятия *брака,* перед Н. стояли достаточно серьезные задачи Она должна была в результате серии специальных обрядов совершить постепенный переход от девичьего состояния к положению замужней женщины, перейти из молодежной возрастной группы в группу взрослых, состоящих в браке людей, из родной семьи в семью *мужа.* При этом главными в предсвадебный период были обряды, в которых происходил разрыв Н. с ее прежней жизнью, или, как говорили с «вольной-волюшкой», *«девичьей красотой».* Это обряды: «красование невесты», «прощание с девичьей красотой» (см. *Девичник),* «расставание с девичьей красотой (см. *Девичник, Расплетание косы),* прощание с родителями (см. Венчальное *утро),* прощание с деревней (см. *Свадебный поезд).* Утрата Н. своего девичьего состояния, девичьей души — «красоты» вострнималось как событие трагическое, своего рода постепенное умирание девушки. Это определяло внешний облик Н. и ее поведение в предсвадебный период. На большей части территории России она носила «печальную» одежду, то есть белых и темных тонов, распускала волосы по плечам, ее голова была всегда закрыта платком. Платок, надетый «внахмурку», чтобы закрыть лицо, выступал как особый знак Н. Он символизировал отделение, отгораживание сговоренной в замужество девушки от ее девичьей среды. В причетах, сопровождавших закрывание Н., она говорит *матери:* «Призакрой-ко, родна матушка, / Мою буйную голову, / Ты мою волю-вольную, ты мою негу нежную, / Ты мою дивыо красоту, / Дивичье украшеньецо / И чесное похваленьецо». После этого девушка бросает матери упрек: «Отняла ты, родна матушка,/ У меня у молодешеньки, / У меня зеленешеньки половина света белова» (11, с. 505). Деревенский этикет требовал, чтобы Н. активно сопротивлялась закрыванию, убегала от матери, плакала, сдергивала платок с головы, рвала его на части, а также укоряла мать, бросала обвинения в адрес подруги, закрывавшей ее: «Супостка ты, хидниця, да ты моя супротивниця! Да призакрыла, голубушка, мне много свету-то белова..» (11, с. 506).

Весь предсвадебный период Н. полагалось быть печальной, мало говорить, выражая свои желания преимущественно жестами, много плакать и причитывать. Большую часть своего времени она проводила в доме, ей нельзя было выходить за ворота усадьбы, посещать молодежные вечеринки и *гулянья.* Она могла покинуть дом только за тем, чтобы пригласить на *свадебный пир* родственников, проститься с «белым светом» — соседями, деревней. В некоторых местностях ей полагалось каждый вечер от сговора до дня вен-

чания выходить на крыльцо и вести печальные причеты с жалобами на свое несчастную судьбу — потерю «вольной волюшки» — и с размышлениями о будущей жизни в доме мужа:

Бог судья тебе, кормилец батюшка,
И кручинной моей матушке,
Что вы пригадали, что придумали
Меня отдавать-то да запросватывать
Меня в эту зимоньку-то студеную;
Видно, не любая я была работница,
Не бела была платомойница,
Не верна, видно, слуга верная;
Мине как-то уж не хотелося
В эту-то вечериночку
Разлучаться-то, красной девице,
Со всей волюшкой-то вольною,
Со девичьей волей гульливою,
Со беседушкой смиренною,
Со гульбой-игрой веселою
И со миленьким подруженькам.

На такие «плаканки» зачастую приходило все женское население деревни.

Параллельно с этим Н. исполняла обряды, которые оформляли ее постепенное включение в новый для нее семейно-родственный коллектив и в новую социовозрастную группу замужних женщин. Она принимала *благословение родителей* на брак, участвовала в обряде «сводов», то есть соединения с *женихом,* который происходил накануне дня венчания или в *венчальное утро,* позволяла жениху или *дружке* «выкупить» себя у подружек (см. *Венчальное утро, Расплетание косы).*

В обязанности Н. помимо выполнения всех полагающихся по ходу свадебного ритуала обрядовых действий входило также приготовление приданого и даров для жениха, его родителей и родственников. Естественно, что большая часть необходимых вещей была заготовлена девушкой и ее родителями заранее, но что-то все-таки приходилось доделывать уже после сватовства. В этом Н. помогали девушки, которые все дни после сговора находились постоянно с нею: жили в ее доме, ночевали там, шили, вели разговоры о предстоящей свадьбе, пели. Основную часть даров составляли *ширинки,* полотенца, платки, которые Н. раздавала в продолжение всех церемоний свадьбы жениху, родне с обеих сторон, *свадебным чинам,* гостям. Эти дары несли различную смысловую нагрузку: могли быть знаком согласия девушки на сватовство; символическим жестом принятого решения о свадьбе: «У нас дело-то все сделано, по рукам ударено и платами задарено»; своеобразным «билетом», который невеста выдавала жениху, чтобы он мог беспрепятственно войти в ее дом, охраняемый подругами (см. *Свадебный поезд);* символом ее трудолюбия (см. *Княжий обед),* а также могли маркировать участников свадебного поезда, «чтобы

всем было ясно, кто наша невеста». Кроме того, обмен подарками между Н. и женихом рассматривался как установление дружеских и родственных отношений между двумя коллективами, а также как просьба принять молодую женщину в семью мужа. Дарение происходило по-разному. Так, передача даров, закреплявшая решение о свадьбе, обставлялась как магический акт соединения двух семей и в то же время как действие, стимулирующее будущее богатство молодой пары: зажигали лампаду, молились, подарок (полотенце, платок, рубаху, пояс) родне жениха подавали на каравае, стараясь вручить его не «голой рукой», а через полу одежды. Н., чтобы пометить свадебный поезд жениха, сама прикрепляла ширинку к шляпам дружки и поддружьев.

Важной заботой Н. и ее подруг было поддерживание связей с женихом и его товарищами. Жених все предсвадебное время регулярно посещал Н. Он приезжал со своими товарищами — дружиной, привозил ей конфеты орехи, пряники, а она угощала сластями присутствовавших девушек. Такие посещения жениха имели свои названия: «пить чай», «здороваться», «гостинцы», «с пряниками», «с дарами», «побывашки». Девушки в этот момент веселились, шутили, пели, плясали с приехавшими парнями. Н. же вела себя как положено по этикету с чужим человеком: не выказывая особой радости, когда приезжал жених, и горести, когда уезжал. В последний вечер перед венчанием невеста должна была принимать жениха с «большими дарами». Он приезжал вместе с родней, парнями и привозил (кроме конфет, пряников, орехов) нарядный платок, хорошую обувь, украшения. Девушки встречали его с причетами. Подарки Н., сидевшей в парадном углу избы, подносил дружка или ближайший родственник жениха. Обычно это происходило с максимальной торжественностью, с величанием Н. и жениха по имени и отчеству. Дружка поочередно подавал на блюде каждый подарок, низко кланялся Н. и говорил: «Прасковья Гавриловна! Михаил Иванович (жених) дарами кланяется, извольте побеспокоиться». Н. с причитаниями брала подарок, а жених ее целовал.

Поведение и внешний облик Н. менялись в день венчания. Перед приездом свадебного поезда жениха она переодевалась в подвенечный, нарядный костюм, к моменту отъезда в церковь заканчивались ее плачи и причитания. На свадебном пиру с ее лица снимали платок. Утром следующего дня поело брачной постели праздновали рождение *молодухи*.

Литература:

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М, 1878. Ч. 1. Описание внутреннего и внешнего быта; 1877. Ч. 2. Народная словесность; 2. *Звонков А. П.* Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии

Елатомского уезда // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М, 1889. Вып. 1; 3. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал М., 2001; 4. *Зырянов И. В.* Чердынская свадьба. Пермь, 1969; 5. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. ОРЕАЭ. Т. LXIX. М, 1890; 6. *Катаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8; 7. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1; 8. *Кошурников В.* Свадебные обряды крестьян юго-восточной части Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1881. Вятка, 1881; 9. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999; 10. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 11. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура. XII—XX века. М, 2001; 12. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М, 1997; Обрядовая поэзия. М., 1989; 13. *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1861. 14. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.

И. Шангина

НЕВСТАНИХА. (НЕСТОЮЧКА, ПЛОТСКАЯ НЕМОЧЬ). Половое бессилие, импотенция у мужчин. Причиной Н. считали как болезнь или старость, так и колдовство *(порчу).*

По поверьям, *колдуны* напускали Н. на *мужей* понравившихся им женщин; с последними они после этого вступали в греховную связь. Чаще всего, по поверьям, «портили» на *свадьбе.* Это могло быть местью *жениху* со стороны брошенной им *девушки,* с которой он гулял до свадьбы. Чтобы лишить жениха мужской *силы,* нужно было подмешать ему в еду или питье своей менструальной *крови.* Это средство считалось таким сильным, что от него человек не только терял способность к половому общению, но мог совсем иссохнуть и умереть. В одной из деревень Вельского р-на Архангельской обл. показывали хромого пожилого человека с резко перекошенным лицом; по убеждению односельчан, его уродство явилось следствием как раз такого способа свадебной порчи.

Н. напускали и с помощью других средств: заонежские колдуны произносили вредоносный заговор на щепку с отверстием от сучка либо на стручок с девятью горошинами, после чего наговоренные предметы прятали в поленницу дров или другое место, так чтобы молодой человек не смог их отыскать. Предполагали, что так же трудно будет ему отыскать и срамное место невесты. По рассказам полесских крестьян, с той же целью заделывали в стену дома *молодоженов* сырое яйцо; по мере того как оно будет высыхать, высохнет и потеряет силу молодой муж. Вятские и забайкальские колдуны, чтобы лишить молодожена силы, «надевали хомут» на его половой член. В Забайкалье для этого чертили крут на том месте, где *парень* помочился на землю, и в центр втыкали иглу. В Кемеровской обл. русские старо-

жилы с той же целью сжигали в печи конский хомут, а над пеплом читали наоборот «Отче наш». Другой способ напустить Н. практиковался в Вятке. Там в Великий четверг приговаривали на ножницы и соль: «Как эти ножницы кольцом, так и у раба Божьего (имя) член бы был кольцом». Этот же заговор потом на заре, до солнышка, трижды наговаривали на воду.

Чтобы излечить от Н., вятские жители прибегали к помощи тех же ножниц, на острия которых наговаривали: «Как эти ножницы не гнутся, не ломаются, так и у раба Божия (имя) чтобы член стоял». Для избавления от Н. больной переливал воду из одной деревянной чашки в другую через тележную ось; натирал наговоренными двумя кусками сала половой член и мочился в отверстие старой тележной оси; терся половым членом о дышло или осиновый сучок (фигурирующий в народных обрядах как мужской символ). В Заонежье, чтобы не случилось «нестоючки», жених старался встать в избе прямо под торчащий в потолочной балке сучок. Замужние женщины, чтобы излечить мужа от слабости, посылали его в баню, где он должен был помочиться в ведерко сквозь венчальное кольцо. Потом содержимое ведерка выливал на себя со словами: «Пусть на дубу ствол и сто веток стоят, как железо...» и т. д. Хорошим средством против Н. считалась кровь из петушиного гребня (одно из иносказательных названий полового члена — «петушок»), а также кушанье, приготовленное из тридцати воробьев, живьем запаренных в глиняном горшке.

Н. могла быть не только магического характера, но в числе ее причин были и анатомические особенности: недоразвитость тестикул, отсутствие их в мошонке из-за болезни или травмы. Человек, неспособный к половой жизни по этой причине, на Русском Севере назывался «безнутрый» или «килун». Как правило, он обречен был на одинокую жизнь. «Нечего делать с ним», — говорили женщины. Если способность к половой жизни утрачивалась по старости, иногда предпринимали попытки вернуть ее при помощи средств народной медицины, среди которых первое место принадлежало бане. В Верхней Тойме (Архангельской обл.) женщины рассказывали трагикомическую историю времен Великой Отечественной войны. «Была война, всех мужиков на войну угонили. А женки-то есть молодые. Им-то „надо". Женки думали-думали и говорят: — Давайте баню вытопим, да какого-нибудь дедку изобиходим, он, может быть, пообнимает какую-нибудь. — Истопили баню, спроводили там дедку и молодую бабу, ну не очень-то и молодую А другие слушают у бани, чего они там делают. Старик-то и говорит: — Ищи-ищи, доченька, должен быть... никак уж утянуло". — А она не может найти там „петуха"-то, он старик, так у него уже утянуло». В этом случае все народные средства оказывались бесполезны.

Литература:

1. Вятский фольклор: заговорное искусство. Котельнич, 1989; 1994; 2. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 3. Русский эротический фольклор. М., 1995; 4. Архив МАЭ РАН, д. 1508.

Т. Щепанская

НЕКРУТА (РЕКРУТЫ, НОВОБРАНЦЫ, СЛУЖИВЫЕ, СТЕНОВЫЕ). Лица, призванные на службу в армию, имели, по народным представлениям, ярко выраженный переходный статус.

Существующий с 1705 г. и до военной реформы 1874 г. термин «рекруты» — официальный, утвержденный государством для обозначения призывников — в результате преобразований заменили на «новобранцев», но его народный эквивалент «Н.» продолжал употребляться в народе вплоть до 1940-х гг.

Народный взгляд на рекрутчину предопределила история развития военной повинности в России. Рекрутская повинность была введена Петром I в 1699 г. По его указу сельская община предоставляла рекрутов в количестве, которое определяло, сообразуясь с государственной надобностью, рекрутское правление. Лица, призванные на пожизненную военную службу, отбирались из общего числа кандидатов в возрасте от 20 до 35 лет «по усмотрению общества». В 1793 г. срок службы перестал быть пожизненным и сократился до двадцати пяти лет, а в 1834 г. — до двадцати лет, из которых пятнадцать лет были действительными, а пять лет представляли собой бессрочный отпуск. С 1872 г. рекруту предстояло отслужить менее двенадцати лет. Реформа 1874 г. отменила рекрутскую систему набора, установив всеобщую воинскую повинность и сократив срок службы до трех — шести лет, кроме того, был утвержден призывной возраст: 21 год.

В первой половине XIX в. порядок набора рекрутов осуществлялся по округам из расчета 5—7 человек с 1000 душ и представлял собой так называемую очередную систему, выработанную самим деревенским обществом и узаконенную рекрутским уставом 1810 г. По схеме, все семьи рекрутского участка вносились в «очередный список», в порядке уменьшения в семье числа мужчин-работников в возрасте от 18 до 60 лет. Первыми в списке стояли семьи, имевшие более семи работников, они должны были поставить трех рекрутов, по одному в каждый набор. Вторыми шли те семьи, в которых имелось более четырех работоспособных мужчин, — от них в те же сроки требовалось два рекрута. Третьими значились семьи, включавшие двух-трех мужчин, они дважды пропускали очередь и поставляли одного рекрута в течение трех наборов. Семьи, имеющие только одного кормильца, от повинности освобождались. При этом предпочтение отдавалось холос-

тым (по старшинству) или женатым, но не имевшим детей. По такому принципу многие военнообязанные в течение пятнадцати лет ждали своей участи, не ведая, придется ли им служить. В 1854 г. данный порядок набора был заменен жеребьевкой. Теперь все семьи делились на разряды в зависимости от количества рабочих рук, а внутри каждого из них рекрутов определял жребий. Во всех системах воинской повинности допускалась замена рекрута другим лицом по обоюдному согласию. В то же время правительство продавало зачетные квитанции, которые владелец мог предъявить в любой набор для освобождения от службы себя или другого лица.

После введения всеобщей воинской повинности формально призыву подлежали все крестьянские *парни*, достигшие 21 года, но только треть из их числа не имела льгот и проходила действительную военную службу. «Безлеготными» оказывались в семьях средние и младшие сыновья, они занимали особое положение как в доме, так и в молодежном сообществе.

В 1890-х гг. на Русском Севере потенциального рекрута от рождения сопровождало сочувственное и заботливое отношение, которое еще более возрастало, когда ему исполнялось 20 лет и он «вставал на очередь». Родители старались исполнять все желания сына, освобождали его от тяжелой работы, не посылали в поле, лес, на трудные зимние заработки. Если зимой он еще выполнял разные мелкие работы по хозяйству, то с наступлением весны, а тем более лета, ему позволяли проводить время как вздумается. В Олонецкой губ. его не упрекали, если он бросал начатую работу. «Оставь, сработается без тебя», — говорил в таких случаях отец. Предоставление рекруту возможности погулять перед неволей армейской службы объясняли желанием родных оставить у призывника добрую память о своем семействе. Вместе с тем подобное времяпровождение характерно для лиц, находящихся в ситуации изменения статуса, например в преддверии женитьбы.

Начиная со второй половины сентября, за один-два месяца до жеребьевки, родители предоставляли рекрутам полную свободу. В Архангельской губ. при этом приговаривали. «Пускай погуляют — ведь стеновые». С этого момента рекруты почти всегда отсутствовали дома, словно избегая оставаться с домашними, каждый день посещали беседы и вечеринки как в своей, так и в соседних деревнях.

В Архангельской и Олонецкой губ. на молодежных вечеринках рекрут становился центром компании, ему оказывался особый почет и хозяевами, и товарищами, которые охотно отдавали ему первенство в играх и плясках. Он часто становился запевалой, избирался водящим в посиделочных играх. Возглавляя *ватаги* гуляющих парней, рекрут демонстрировал удальство и разухабистое веселье. Отсюда вседозволенность и разгул некрутских гуляний, сопровождав-

шихся выходками и шалостями, которые взрослые старались не замечать. Ощущение безнаказанности, а также дозволенный выход за рамки общинных правил и законов иногда проявлялись и в отношениях с *девушками*. Так, в Вологодской губ. в 1880-е гг. парни, предназначенные в рекруты, не стеснялись заводить любовные отношения одновременно с несколькими девушками, обещая каждой жениться. Однако в Олонецкой губ. в конце XIX в. у рекрута перед отправкой в армию уже была постоянная «парочка» — *невеста,* за которой он ухаживал последний год или два, она же провожала его и дожидалась возвращения.

В середине октября — начале ноября рекрут должен был следовать на призывной участок. О времени и месте сбора волостное правление оповещало призывников за несколько недель. К назначенному сроку Н. в сопровождении родных отправлялись в уездный город на «сборку» «для вынутая жребия». Там им предстояло быть «обмеренными» и «освидетельствованными», чтобы получить подтверждение о пригодности к военной службе или о негодности. В Олонецкой губ. о последнем варианте говорили: «избыть», «под меру не подойти». Другим итогом освидетельствования могла стать годовая отсрочка в результате жеребьевки («взять дальний билет»). Новобранцы, вытащившие счастливый жребий, оставались дома, те, кому не повезло, в срок от одной до девяти недель отправлялись в армию. Время от жеребьевки до призыва определяли как отпуск, в соответствии с чем выдавался документ.

В середине XIX в., когда уход в солдаты в восприятии крестьян был равносилен смерти, основным желанием новобранцев и их родителей было избежать службы. В связи с этим достаточное распространение получило членовредительство: отсечение пальцев, прокалывание барабанных перепонок, вытравливание кожи на ногах и т. п. Делались попытки оставить парня дома магическими средствами. В Юхновском у. Смоленской губ. перед комиссией парней старались как можно чаще кормить яичницей, чтобы грудь стала поуже и они не соответствовали необходимым стандартам. В Олонецкой губ. при отъезде сына в присутствие *мать* клала его ложку на божницу, а мутовки, ухват и *ножи* — в печь, рукоятками к тылу, чтобы сына не забрали. Благословляя отъезжающего сына иконой, родители желали ему «подальше жребий вытянуть», то есть получить отсрочку или избавиться от солдатства. На одной из территорий Олонецкой губ. форма подобного напутствия рекрута перекликалась с местной традицией благословения невесты, отправляющейся к венцу. Отец и мать садились на лавку, их колени покрывали шубой из овчины мехом наружу. Рекрут трижды кланялся в колени отцу и матери, после чего родители, поднявшись, покрывали шубой его голову с приговором: «Бог тебя благословит. Помилуй тебя Господи и сохрани от грозной службы государевой».

Судьбу сына мать пыталась узнать при помощи гаданий В Олонецкой губ. перед выходом рекрута из дома она отрезала от четырех углов скатерти, покрывавшей обеденный стол, небольшие лоскутки, которые клала на печной столб (верх печи над устьем), зажигала и смотрела, куда пойдет дым. Направление дыма во внутрь избы предсказывало хороший исход поездки сына, а вовне, к входной двери -- плохой. Узнать судьбу сына можно было, запекая его нательный крест в хлеб. Мать разламывала *каравай* над порогом так, чтобы одна половина упала за порог в сени а другая в горницу. Если крест оказывался в сенях, сына должны взять в солдаты. Иногда каравай просто разламывали и смотрели, куда обращен крест лицевой стороной если к верхней кромке хлеба, то было верным знаком, что сына не заберут на службу, если же крест запекся ребром значит, следовало ждать отсрочки на год. В Повинецком у. Олонецкой губ. перед образом зажигали две свечи, а рекрута просили затушить одну из них, если он выбирал правую, его должны были призвать. О результатах гадания рекруту не сообщали.

Ритуал проводов рекрутов, сформировавшийся к середине XIX в., был почти одинаков на севере и на юге России. Он состоял из *гулянья,* в ходе которого рекрут прощался с молодой вольной жизнью и со своими товарищами, а также самих проводов, являвшихся делом семейным и общественным (см. *Некрутские проводы).*

Обрядность и фольклорные тексты, сопутствовавшие проводам, были наполнены похоронной и свадебной символикой и отражали переходный статус Н. В качестве лица, покидающего свое социальное пространство (семью, общину, возрастную группу), он отправлялся, и возможно навсегда, во внешний мир, ассоциирующийся с миром смерти. Подобно умирающему или жениху (а скорее невесте), а также инициируемому, оказывался на границе «человеческого» и «потустороннего» миров. Это особое положение нашло отражение как в народных представлениях о рекрутах, так и в их поведении.

В XIX — начале XX в. по рекрутам еще причитали, как по *покойникам,* в рекрутской частушке преобладал мотив прощания, на уход в армию смотрели как на символическую смерть, при этом смерть «неправильную», неестественную, произошедшую преждевременно и без соблюдения обрядовых действий, которые обеспечивали бы правильный переход в мир «родителей». Выбывший из социума при жизни, рекрут и после смерти, будучи похоронен в чужой земле, а не на родном деревенском кладбище, не мог соединиться со своими умершими родственниками. Фактически он становился в один ряд с умершими не своей смертью и самоубийцами, которых хоронили вне кладбища.

В былинках даже живому рекруту, покинувшему свой дом, приписывали поведение, свойственное «заложному по-

койнику»: «он» (черт в его облике) являлся сильно тоскующей *жене;* звал ее уехать с собой; просил у родных есть; душил людей во сне, то есть представлял опасность для тех, к кому приходил.

В рекрутской обрядности похоронная символика тесно переплетена со свадебной, которая наиболее характерно проявлялась в обычае гостеваний. Кроме того, в восточнославянской традиции для умершего парня (у русских чаще для девушки) *похороны* выполняли роль *свадьбы,* чтобы его жизненный цикл на земле замкнулся. Такая «свадьба взамен свадьбы» обеспечивала «правильный» переход в иной мир, предотвращая вред живым со стороны не изжившего своего века умершего. Еще в конце XIX в. рекрутский обряд рассматривался как альтернатива свадьбе и был ориентирован на похороны. Соотнесение свадьбы и рекрутчины характерно для рекрутской частушки того времени:

Скоро-скоро повенчают,
Круг налоя обведут,
На мисто бронзова колечка
Нам по жеребью дадут.

Женят, женят нас, молодчиков,
Во нонешнем году,
И дадут нам по невесте,
По казенному ружью.

Единство свадебных и поминальных мотивов в рекрутской обрядности проявилось также в обычае, существующем по сей день в Вологодской обл. и пограничных с ней районах Костромской. Девушки при непосредственном участии новобранца изготавливали для него ритуальное деревце, которое можно сопоставить со свадебным, символизировавшим волю и молодость (см. *Девичья красота).*

В день проводов девушки срубали березовую, реже черемуховую ветку, которую украшали разноцветными бантиками из лент и тряпочек. Ветку прибивали к углу избы и оставляли до тех пор, пока она сама не падала. В Кологривском р-не Костромской обл. чаще всего использовали верхушки молодых берез или елей. Девушки или сам Н. приносили из леса маленькую елочку и, украсив ее, ставили в переднем углу дома новобранца, а после проводов приколачивали под конек или на угол дома. В других местностях Кологривского р-на Костромской обл. в этом качестве выступало дерево (ель, рябина, клен, береза), высаженное перед домом после рождения ребенка. Парень перед уходом в армию, а девушка перед замужеством украшали его разноцветными лентами.

Свадебная символика присутствовала и в костюме Н., который одевался, «как жених», особенно в день отправки. В Грязовецком у. Вологодской губ. парень накидывал на плечи поверх верхней одежды длинное вышитое полотенце, украшенное лентами, подарок от «почетницы».

Его концы спускались по груди чуть не до самой земли. В Пермской губ. отличительным знаком новобранца был бумажный цветок на шапке или в петлице, а на севере Прикамья — пришитые к шапке или фуражке длинные разноцветные ленты, подаренные девушками. Иногда такими ленточками украшали гармошку, с которой парень не расставался в дни гуляний.

Подобно жениху рекрут перед утратой своего прежнего статуса прощался со своей возрастной группой. Сопровождавший это прощание «молодецкий» разгул, веселье, *выпивка* и определенная вседозволенность, одобренная деревенским обществом, придавали погребально-свадебной символике инициационный оттенок.

Отношение к военной службе изменилось окончательно в 1920—1930-е гг.: армия вошла обязательным элементом в жизнь каждого здорового мужчины и с этого времени прием в армию начинают рассматривать как проверку юноши на половозрастную состоятельность, то есть момент инициации.

В Вологодской обл. девушки нередко третировали парней, признанных негодными к службе, подговаривая младших спеть во время вечеринки для них частушку:

Ты гори-гори лучина,
Вся на уголья исшай [истлей],
Да окаянная бракоука,
На бисиди не мешай.

В Кологривском р-не Костромской обл. не отслужившие в армии парни («килуны», «браковка») считались опозоренными, с ними не гуляли девушки, и зачастую они так и оставались холостыми.

Служба стала важным предсвадебным возрастным этапом. С начала XX в. она все чаще предшествовала женитьбе, тогда как ранее было принято женить сына до армии, чтобы привязать его к земле, заручиться его возвращением в деревню. Во второй четверти XX в. призванный в армию парень обычно уже имел невесту, которая дожидалась его три года, в течение которых ее положение в молодежной среде было равнозначно «сговоренке» — просватанной. Одним из мотивов девичьих частушек этого времени, распевавшихся на гуляньях, 'было расставание с женихом и ожидание его возвращения, как наступления срока свадьбы:

Проводила дролю в армию,
Кричала: «Воротись».
Впереди раздался голос:
«Ухажорочка, дождись».

Проводила дролю в армию,
Закрыла ворота.
Я без милого осталась
На три года сирота.

Возвратившийся со службы парень считался повзрослевшим, поэтому реже участвовал в молодежных увеселениях (например, в *драках)* и готовился к скорой женитьбе.

Литература:

1. *Иванов А. Г.* Рекрутчина в низовьях Печеры // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Т. 4. Архангельск, 1911. № 6; 2. *Кормина Ж. В.* Рекрутская обрядность: ритуал и социально-исторический контекст // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999; 3. *Мельницкий А.* Рекрутчина // ЖС. 1894. Вып. 1; 4. *Морозов И. А., Смольников С. Н.* Некрута // Духовная культура северного Белозерья. М., 1997; 5. *Певин П.* Рекрутские обычаи и причитания Олонецкой губ. // ОГВ. 1895. 18, 21 окт., 3 нояб.; 6. *Черницын С. В.* Некоторые обычаи и обряды донских казаков, связанные с проводами на военную службу // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. 1988. № 3; 7. *Черных А. В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 8. *Ярыгина Е. В.* Кологривский рекрутский обряд // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 9. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 130, 206; ф. 10, оп. 1, д. 99.

В. Холодная

НИЩИЙ. Человек неимущий, крайне бедный, живущий подаянием.

Нищенство существовало на Руси издавна и всегда составляло характерную черту русской культуры. Обстоятельства могли повергнуть в нищету любого, невзирая на его социальную, возрастную, половую принадлежность: солдата и дьякона, крестьянина и горожанина, *старика* и ребенка, мужчину и женщину.

Большинство Н. жили подаянием вынужденно: становились нетрудоспособными по старости и болезни или были готовы трудиться, но по стечению обстоятельств (голодный год, безработица и др.) не могли себя обеспечить. Немало встречалось и тех, кто побирался по лености, привычке к праздношатательству и тунеядству — спившиеся, нравственно падшие люди («голытьба», «босявки», «босяки», «босая команда», «золотая рота», «шахаи»). В этом случае нищенство нередко объединялось с преступностью — с воровством, проституцией — и превращалось в доходный промысел, секреты которого передавались от поколения к поколению. Нищенство в таком виде — характерная черта городской жизни, где существовали все условия для его процветания. В городах Н. были «рассыпаны» повсюду: в торговых рядах, у трактиров и погребов, у бань, на площадях и особенно на кладбищах, у церквей. На мостах и перекрестках — наиболее популярных местах для Н. разных видов и сословий — в дневное время постоянно обитали так называемые леженки (калеки). Вот описание Н. на московских улицах XIX в.: «...бабы с грудными детьми и с поленами вместо детей...

погорелые... „сбирающие на некрута"... „выписавшиеся из больниц"... отставные чиновники и военные, красные от пьянства и в рубище, но часто с орденом в петличке... старухи, одни с гробами, другие с гробовыми крышками: они собирают на похороны, а за ними новые старухи собирают на приданое невестам... мужики, просящие на угнанную лошадь... солдаты... монахи и монахини, собирающие на построение обителей, мужики, бабы на построение церквей... странники и странницы собирающие на дорогу ко гробу Господню... мальчики и девочки... выросшие на чердаках, на улице, в подвалах, от пяти и шести лет и часто до пятнадцати — шестнадцати» (2, с. 61). Н. собирались около церковных учреждений в особо отведенных для них местах; селились в специальных заведениях, созданных властями. Их делили на типы. Богаделенные Н. («богаделыцина», «божедомы») обитали в приютах для призора дряхлых, увечных и неисцелимых. Однако богадельни («божьи дома», «божьи приюты») при церквах, часовнях, монастырях, кладбищах для многих Н. были недостижимы, те же, кому волей случая удавалось попасть в приют, зачастую были здоровы и работоспособны. У кладбищ просили «Христа ради» так называемые кладбищенские Н., без них не обходилась ни одна церемония отпевания и похорон. Соборные Н. жили при соборах практически в роли штатных. При монастырях (например, Новгородско-Хутынском, Троице-Сергиевом) состояли целые слободы Н. Их содержание осуществлялось в основном на руги (дары прихожан в виде денег, вещей, а также хлеба, шерсти и др.) и средства, пожертвованные высокопоставленными особами. Н. жили при каждой церкви, обычно располагаясь в одной или нескольких отдельных избах. Есть свидетельства, что при некоторых церквах, особенно тех, что удалены от столицы, Н. селились целыми слободами (например, на погосте Покровском на Вытегре).

Можно было встретить и тех, кто решался на добровольное нищенство, отказавшись от прежнего положения и раздав свое имущество, чтобы в скитаниях и лишениях идти к духовному совершенству. Некоторые сознательно пускались «с сумой по миру» вследствие каких-либо обстоятельств: погорельцы, бобыли, беглые, увечные, пострадавшие в результате «моровых поветрий», неурожаев и др. В этом случае добровольное нищенство считалось особым видом подвижничества, а Н. сливался в народном сознании с образом *странника* и паломника, «бродящих» по миру, живущих «тем, что Бог подаст».

Н. часто объединялись в артели, *ватаги* или цехи для совместного сбора подаяния и оказания помощи друг другу в странствиях по деревням, монастырям, ярмаркам. В результате был создан институт старецких старост (цехмейстеров, атаманов, возглавлявших артели и избираемых по одному на уезд). Например, в Олонецком крае слепцы и калеки, организовываясь в артели, собирали «ради Христа»

хлеб, толокно, горох, сено, лен и др. Все это артельщики делили между собой, распределяя по паям. Тот, кому принадлежала лошадь или повозка, получал два пая. Почти в каждой артели имелись *знахарь* или *знахарка,* занимавшиеся кроме прочего лечением и ворожбой, они также получали по два пая. Существовала особая солидарность между Н. одной ватаги, как и между разными ватагами и артелями, на что указывает особый нищенский или старицкий язык, державшийся в тайне.

На Руси считали, что Н. связан с иными силами и обладает «тайным знанием», недоступным для других людей. Сочетание церковной и мифологической традиций сформировало в сознании русского человека своеобразный образ Н. С одной стороны, идеалы православия призывали относиться к Н. как к подвижнику, страннику, паломнику, наделенному благодатью и приближенному к миру горнему. Как самих Н., так и раздавание милостыни окружал ореол, соотносимый с религиозными представлениями о милосердии, сострадании, нестяжательстве. Н. считались «красой церковной», «Христовой братией», «церковными людьми», «богомольцами за мир». Православная норма духовного спасения определяла, что «в рай входят святой милостыней»: «нищий богатым питается, а богатый нищего молитвой спасается». В народе полагали, что, подавая милостыню, прибегают к сильному душеспасительному средству; например, в Ярославской губ. говорили: она «полезна для души и прощаются от Господа прегрешения». С другой стороны, отголоски мифологических представлений перешли на Н., наделив их чертами посредника между «тем» и «этим» мирами. Н. являлся вещим глашатаем божественных словес, скитающимся по земле, слепота или увечье которого способствовали его более глубокому духовному видению. И вместе с тем в слепоте и физических недостатках Н. видели связь с нечистой силой, так как все, что имело мифологические корни, относили к области дьявольского. Так, на основании народных поверий юродивые происходили от «уродов» («юродов»), калики — от «калек». Встреча с Н. считалась плохим предзнаменованием, требовала осторожности и предварительных мер безопасности. Поэтому с Н. обращались почтительно, старались помочь насколько возможно — и Богу угодишь, и от черта убережешься.

Раздача милостыни считалась богоугодным делом, снимающим грехи, а кроме того, могла предотвратить *порчу,* сглаз. О чем говорят пословицы: «Милостыня перед Богом оправдает»; «Пост приводит ко вратам рая, а милостыня отверзает их». Обычно подавали милостыню и по непосредственной просьбе Н., и по конкретному, закрепленному обычаем поводу. Например, в Суджанском у. Курской губ. хозяйки по большим праздникам брали в церковь «паляницы» (ржаные лепешки), вареники, пироги для раздачи Н. после службы. На Святки было принято угощать Н. и наде-

лять их большим количеством снеди. На Аграфену Купальницу (23 июня / 6 июля), приходящуюся на Петровский пост, посреди деревни выставлялись столы с постными яствами для Н. за общий счет. Милостыня раздавалась во время похоронного обряда и в поминальные дни (например, третины, девятины, полусорочины, сорочины, годовщины). Н. пускали в дом, кормили, часто давали с собой продуктов и денег. Существовала милостыня в виде епитимьи, налагаемой на кающихся грешников духовным отцом (старцем, *священником).* Угодным Богу считался сам факт подачи милостыни, а не ее размер. Например, известен обычай символической раздачи милостыни — так называемая копеечная милостыня (каждому нищему — по копейке). Вариантом ее являлась «сороковая милостыня», когда нищим по шуке раздавали специально испеченные крошечные баранки (всего сорок в одной связке). Число сорок имело религиозную символику, а также мифологические корни, поэтому, считалось, обладало сакральным значением.

Литература:

1. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М, 1998; 2. *Прыжов И.* Нищие на Святой Руси. Казань, 1913; 3. *Синявский А.* Д. Иван-дурак: очерк русской народной веры. М., 2001; 4. Энциклопедический словарь / Сост. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 21.

Е. Федорова

НОВОРОЖДЕННЫЙ. Младенец в возрасте до сорока дней, воспринимавшийся в народной культуре как маргинальное существо, сохраняющее в течение некоторого времени связь с потусторонним миром, откуда он явился. Главной целью направленных на Н. действий было удержание его в мире людей, что достигалось разнообразными способами: его идентификацией, имянаречением, крещением, формированием телесного облика и т. д.

Сразу после появления ребенка на свет отрезали пуповину на расстоянии вершка от живота, а оставшуюся часть пуповины посередине перетягивали ниткой или волосами *матери,* «чтобы был привязан к матери». Свободный конец в Тверской губ. орошался *молоком* матери три-четыре раза в день. Отрезанную пуповину могли использовать в магических целях. Так, в Рязанской губ. повитуха натирала пуповиной щеки Н., чтобы «тот был красавцем или красавицей». Отрезание пуповины было началом половой идентификации младенца: пуповину *девочки* отрезали на веретене, прялке или других «женских» предметах, мальчика — на топоре, сапожной колодке и т. д. Затем *повивальная бабка* мыла младенца и крест-накрест посыпала солью «от сглаза». Обмывание ребенка преследовало не только гигиенические цели, но и призвано смыть следы «пребывания» младенца

Новорожденный

в «ином мире» и тем самым оформить изменение его статуса, что сопоставимо с обмыванием невесты или покойника. В Вятской губ. ребенка парили со словами: «Ручки, толстейте, ядренейте; ножки, ходите, свое тело носите; язык, говори, свою головушку корми». На юге России во время обмывания ставилась цель наделить младенца половой идентичностью: повитуха в момент купания требовала от родителей положить на стол ножницы, нитки, катушку, шило — для девочки, а для мальчика «все мущинское ложут»: молоток, плоскогубцы, *нож*. Нередко Н. после этого заворачивали на короткое время в грязный рукотерник или отцовские портки, чтобы «все его любили». Это обрядовое действие было направлено прежде всего на «привязывание» младенца к пространству культуры, так как грязные и старые вещи, «пожившие» в домашней среде, наделялись положительной семантикой. В некоторых локальных традициях в отцовские портки или материнскую юбку, в зависимости от пола, заворачивали младенца для того, чтобы тем самым подчеркнуть или — с точки зрения мифопоэтических представлений — сформировать его половую идентичность (см. *Роженица, Родинный обряд)*.

Следующим важным этапом обряда отделения ребенка от природной сферы и придания ему «человеческого» облика было правление его тела, так как «повитухи убеждены, что будто все косточки новорожденного поломаны во время прохождения его через таз при рождении». Младенцу, у которого, согласно представлениям, тело «мягкое как воск» (ср. его обозначение — «сырой», «парной»), правили голову: «Пусть будет твоя головка яблочком круглым», — затем вытягивали крест-накрест руки и ноги, разглаживали спину и живот. Особенное внимание уделялось носу, который считался мягким в течение сорока дней: его зажимали двумя пальцами, несколько раз потягивали с пожеланием, чтобы он не стал курносым и широким. Иногда повивальная бабка правила гениталии Н., чтобы оказать влияние на будущее половое поведение; например, у девочки она сжимала пальцами половые губы, чтобы они «не были широкими» и, соответственно, чтобы она, когда вырастет, сохранила целомудрие. В Пензенской и Пермской губ. повитухи старались своим ртом высосать у Н. «из ушей, глаз ноздрей и груди будто попавшую туда, по их разумению, слизь после родов». К сороковому дню тело младенца считалось уже почти полностью «оформленным».

Согласно мифопоэтическим представлениям, телесные свойства Н. могли указывать на срок его жизни. Особенно важен признак твердости всего тела или отдельных частей. Отсутствие крепости и твердости тела Н. воспринималось как «печать» смерти. Так, в Сибири примечали: «Если легкое и крепкое тельце — долговечный», «Если до года не зарастет темя — недолговечный». В Ярославской губ. полагали, что «если ребенок растет пухлым и нежным», то умрет.

Повсеместно о жизнеспособности младенца гадали по ушам: если они мягкие, то ребенок не выживет. В заговорах и апотропеях (оберегах) обычно символами твердости и крепости выступали железо и камень, поэтому широко бытовала традиция помещать в колыбель нож или ножницы, ополаскивать младенца водой с камня или водой через дверную скобу. Мягкости, как знаку смерти, аналогичен другой признак — сырость (или полнота). О пухлом ходили суждения: «Сырой ребенок, он умрет»» (Новгородская губ.); «Сыренький, помирущий» (Енисейская губ.).

Также существенной была ориентация тела (частей тела) младенца в пространстве, причем с низом — землей — связывались отрицательные значения. Повсеместно была распространена примета, что если младенец родился лицом вниз, то долго не проживет, или если спит лицом вниз, то останется сиротой. В Костромской губ. раскрывали рот спящему ребенку и смотрели на язык, если «наверху — живущий, а книзу — неживущий»; в Вятской губ. считали, что торчащие вверх уши свидетельствуют о жизненности ребенка; в Смоленской губ. осматривали зубы: «У кого верхние зубы раньше прорежутся, те выживут». Земля (низ) в данном контексте становилась знаком смерти. В Костромской губ. выражение «земля на лице выступила» означало приближающуюся смерть; в Ярославской губ. полагали, что если ребенок ест землю или если он тяжелый, то не будет долго жить — «его земля к себе тянет»; то же в Архангельской губ.: «Тяжеловесный человек недолговечен». Была распространенной традиция гадать о сроке жизни ребенка по глазам: если у Н. глаза «пустые», то есть в них не видно слезных желез или отсутствует отражение, то он недолго проживет, а также загадывали по ногам и рукам: если короткие пятки, подошвы «сальные» или на руках «пережимы», то это предвещает смерть.

Лексика родинной обрядности характеризует младенца как нечто приобретенное, найденное, чужое: «находка», «добыток», «трофейник», «новинка». Только что родившийся младенец во многом загадочен и таинствен, мотив тайны звучит в описании ребенка, которое встречается в заговорах, например в северорусском заговоре на ловлю белок: «Как родился сей раб младенец, не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, и не страсти и не боязни, не имеет в себе не ума и не разума, и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скакания и не пути и не дороги, не днины не ночи». Здесь образ ребенка создается через «отрицательные» маркированные категории, очерчивающие контуры личности, также пределы ее влияния, но на вопрос, что происходит внутри нее самой, ответа нет. Поэтому в *родинном обряде* очень важным был мотив идентификации Н. посредством рассматривания его тела. Особенно пристального внимания удостаивались те точки тела, которые обнаруживали индивидуальность Н., его непохожесть на других. Такими точками, сконцентрировав-

шими в себе информацию о природе ребенка, его месте в родовой ситуации, являлись родинки и родимые пятна. Об этом свидетельствует лексическое значение обозначающих их народных терминов: «знамьеце», «знамя», «знадебка», «знатьба», «знать». У русских в Сибири по совпадению родинок и родимых пятен у покойного и Н. определяли «возвращение» умершего: «Обнаружить вернувшегося помогают... какие-либо родимые пятна, рубцы на теле младенца, которые якобы были у ушедшего из жизни». Там же был распространен обряд «метания (ребенка) над столом» для выявления сходства младенца с кем-либо из родителей: «И вот сродственники приходят его проведать, и этого же маленького, ему-то всего-то четыре дня, уже мечут над столом, на кого он походит». У терских казаков визуальное «изучение» дополнялось осязательным: на крестинах во время обеда каждый подходил к младенцу и ощупывал руками. Отсутствие же меток на теле и, как следствие, невозможность его познать предвещает скорую смерть. Так, в Вятской губ. считали, что если у ребенка нет родимого пятна, то он умрет; и наоборот, в Архангельской губ. полагали, что у кого много родимых пятен, тот счастливый.

Одним из важнейших способов идентификации Н., в том числе и половой, выступал обряд имянаречения и крещения, являющийся в то же время средством удержания ребенка в мире людей. Широко бытовало представление, что если долго не крестить младенца, то нечистая сила подменит его своим детищем; если повитуха забудет имя ребенка, то он умрет. В народной культуре имя Н. обычно давали по святцам. По времени имянаречение нередко совпадало с обрядом крещения, с которого, собственно, и начиналась человеческая судьба младенца, его приближение к Богу, приобщение к сфере духовного. После получения имени и введения в православную веру Н. приобретает новое качество: становится объектом социального пространства, существом, которое может быть узнано и познано.

Для младенца жизненно необходимым было не только иметь имя, но и знать свое родство, то есть своих родителей, их имена. С этой целью совершался обряд «откликания» или оживление Н. посредством выкрикивания имен родителей. Так, в Сибири «когда ребенок не подает признаков жизни, он... (отец) бьет палочкой в дно сковородки и гаркает по имени мать, если родилась девочка, или свое, если мальчик»; в Астраханской губ. «бабка топает ногою и называет отцово имя, отчего малютка должен показать признаки жизни»; в Рязанской губ. бабка-повитуха брала ребенка на руки и, качая его, выкрикивала имя отца, которое за ней повторял сам отец и все присутствовавшие; на Кубани ребенка клали на порог и произносили имена родителей: если мальчик — имя отца, если девочка — матери. Таким образом, озвучивание имен родителей вводило Н. в систему

родственных связей, указывало ему место в родовой ситуации и тем самым давало ответ на вопрос: кто я такой? Знание ответа, как видно из приведенных свидетельств, является эффективным средством закрепления ребенка в мире людей.

Первой едой Н. был хлеб: делали соску из хлеба, «чтобы захлебить его, чтобы на хлеб пошел». Грудь давали на следующий день после рождения, или только после крещения, или обряда размывания рук. Считали, что пока ребенок не брал грудь, он «есть херувим», или если сразу кормить молоком, то у ребенка будут плохие зубы. Сначала младенцу давали правую грудь, чтобы он не вырос левшой. При первом пеленании, которое делалось крестообразно, мать катала ребенка с боку на бок, приговаривая: «Терпи холод, терпи голод, терпи нужду, терпи все». В Тульской губ., чтобы Н. был спокоен, при пеленании вместо свивальника употребляли приготовленные для половиков толстые нити, а чтобы был «красив и привлекателен», его покрывали материей зеленого цвета. В Орловской губ. до крещения ребенка одевали в перематку — квадратный кусок ткани с отверстием для головы. Крестильную пеленку специально украшали, иногда ею служила венчальная рубаха отца младенца. Рубашку, пояс и крест младенцу дарили только после крещения или получения очистительной молитвы. В Новгородской губ. рубашку Н. в течение первого года стирали не выворачивая, «иначе не будет ходить и говорить».

В колыбель ребенка обычно укладывали в день крещения, а иногда на двадцатый или сороковой день. До крещения первым домом для ребенка часто служило корыто. В колыбели, которая в крестьянской избе всегда подвешивалась на шесте, закрепленном под потолком, младенца держали, как правило, один-два года.

До принятия очистительной молитвы (на сороковой день) ребенок считался «нечистым», поэтому обращение с ним было жестко регламентировано: его не показывали посторонним, в Вологодской губ. окачивали каждодневно водой с локтя левой руки. В Тверской губ., наоборот, сорок дней не мыли, чтобы «не раздразнить цвета»; в Пензенской губ. мать кормила только своим молоком; в Смоленской губ. до сорокового дня лежал на лежаке или с матерью; на Кубани в течение шести недель мать «исправляла» младенцу нос, повсеместно до сорокового дня Н. называли «сырым» или «парным». В день очистительной молитвы крестная приносила Н. крест, рубашку и пояс. В Пензенской губ. поясом мерили печку, «чтобы таким же толстым был крестник».

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; 2. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов.

СПб., 1993; 3. *Баранов Д. А.* «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998. № 5; 4. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 5. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 6. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М, 1884; 7. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. Баранов

НОЖ. Важный предмет мужского снаряжения; здесь рассматривается как один из знаков мужского статуса, наряду с другими острыми орудиями (топором, рогатиной), а также *посохом* и пр.

Н. (обычно перочинный) традиционно был атрибутом мальчишеских игр (в «ножички») начиная с раннего подросткового возраста, обладание хорошим Н. было важным элементом престижа, предметом гордости его обладателя. Еще большую значимость приобретал Н. у *парней* в период молодежных *гуляний,* становясь одним из символов демонстрации *силы* во время столкновений парней и *драк* между деревнями. Н. изготавливали сами парни или заказывали кузнецу, ручки делали из дерева, украшая их выжженным узором или процарапывая белый узор по темному обожженному фону. В XX в. в моду вошли наборные ручки из разных пород дерева в сочетании с металлическими вставками, позже — эбонита и цветного пластика.

Во время праздничных драк демонстрация Н. означала вызов, провоцирующий ответную агрессию. Парни, гуляя по улице с гармонью, выкрикивая песни «под драку», поигрывали Н. и даже рыли ими землю перед собой, что означало крайнюю степень их возбуждения и готовности вступить в бой.

В кармане ножик шевелится.
Кровь на волю просится.
Ты гляди, товарищ, —
Неприятель косится! —

пели молодые бойцы в Порховском р-не Псковской обл. Однако реально прибегать к помощи Н. в драке было не принято. Дрались на кулачках, иногда использовали деревянные палки — *трёстки,* расталкивали ряды противников кольями; в особенно жестоких драках пускали в ход перчатки или резиновые шланги с утяжелителями. Вынуть Н. означало пойти наперекор всем правилам: это допускалось только в самом крайнем случае, в порядке самообороны, когда человек оказался один перед толпой противников. Демонстрация Н. в этом случае говорила о решимости идти до конца.

Где про нас ножики точат,
Мы туда гулять идем:

Либо нас кого зарежут,
Либо мы кого убьем.

Применение Н. представляло реальную возможность смертельного исхода драки и обычно служило сигналом к ее завершению.

Н. или меч служил знаком статуса неженатого мужчины и одновременно исходящей от него угрозы. Н. И. Костомаров приводил высказывание одного из русских моралистов: «Лучше иметь у бедра меч без ножен, нежели неженатого сына в своем доме» (3, с. 86).

В свадебном обряде Н. фигурирует в качестве одного из атрибутов *жениха*. Например, во Владимирской губ. на второй день *свадьбы* гости и молодые отправлялись в дом родителей *жены* — «к теще на блины». За столом молодого заставляли «поточить нож», то есть поцеловаться с *невестой*.

Н. использовался не только как средство нападения или самозащиты, но и как символ, опосредовавший отношения между членами мужских сообществ, знак мужской дружбы. Мужчины и парни обязательно брали с собой Н., отправляясь в путь. «Нож в пути товарищ» — гласит пословица. Его затыкали за ремень, держали в ножнах на охотничьем поясе, прятали за голенище или в рукав, иногда — в полость дорожного посоха. Н., как необходимый спутник в опасных предприятиях: на охоте, в драке, просто в пути — становился символом мужской дружбы, товарищества. С этой его ролью был связан ряд правил. Н. нельзя было дарить (плохая примета), однако можно было выменять. Обмен Н., как правило, совершался в знак дружбы, символически закрепляя ее «на вечные времена». Обычно это происходило в ситуации расставания, после совместных испытаний (охоты, путины, долгой экспедиции, участия в боевых действиях). Нередко об обмене можно говорить лишь условно: подарив другу понравившийся ему Н., человек просил у него в обмен что-нибудь, имевшее только символическую ценность (например, копейку). Такие Н. бережно хранились, порой до конца жизни, их держали в доме на видном месте, показывали гостям, вспоминая всякий раз о друзьях, приключениях и подвигах молодости.

Н. воспринимался как предметное воплощение силы, в том числе и магической. Перед опасным предприятием на Н. наговаривали магические слова, призванные обеспечить точность и силу удара. С другой стороны, с помощью заговоров пытались защитить себя от вражеского оружия, отвести чужие Н., мечи и «всякое железо»: «Меч умолвити, и он не сечет: Кован еси, брат; не укуси мене, аки пес, отай; оба есмя от земля; коли усмотрю тебя очима — своего брата, тогда убоится твое сердце моих очей усмотрения; ты вощан!» (2, с. 145). Средством отвести от себя вражеский меч или Н. служит в этом случае самоидентификация с ним

как с «братом», и тем самым он размягчается, превращается в восковой.

Во множестве обрядов Н. использовался как оберег против нечистой силы. Пинежский *знахарь* с помощью Н. укрощал лешего. «Черт силен, да воли мало!» — говорил он. «Если вихрь крутится — это и есть черт. Если вихрь вокруг тебя крутится, то нож я воткну в середину, он и погибнет, Я уже как покоритель. А не уймется — я еще что сделаю!» Обрядовые манипуляции с Н., означающие символическую агрессию, в этом случае служили средством блокирования страха, обеспечивая психологическое равновесие в опасной ситуации. В качестве магического оберега Н. использовался на свадьбе: его затыкали за пояс жениху для предохранения от порчи; колдун, приглашенный на свадьбу, крестил Н. углы помещения, чтобы изгнать напущенных другим *колдуном* бесов.

Н. вешали над люлькой для защиты маленьких детей от нечистой силы. Если ребенок долго не начинал ходить, знахарь разрезал Н. или разрубал топором невидимые «путы», которыми будто бы связаны ножки малыша. Н. крестили наговоренный квас или воду, предназначенные для магических лечебных или гадательных манипуляций.

Литература:

1. *Даль В. И.* Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1993; 2. Великорусские заклинания: Сб. Л.Н. Майкова. СПб., 1994; 3. *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н. И., Забелин И. Е. О жизни, быте и нравах русского народа. М., 1996; 4. Архив МАЭ РАН, д. 1571.

Т. Щепанская

О

ОБДЕРИХА (БАЕННАЯ ХОЗЯЙКА, ШИШИГА). Мифологическое существо женского пола, по северно-русским представлениям, обитающее в бане. Название «О.» (также «хыня») бытовало преимущественно на р. Пинега. В некоторых случаях банная хозяйка идентифицировалось с другими женскими демонологическими существами: домовухой (ипостасью *домового),* на Пинеге — с *лешачихой.*

В фольклорной традиции О. являлась воплощением представлений о бане как опасном месте: она подменяла оставленного в бане ребенка; «задирала» остановившегося в бане на ночлег путника; душила *парня,* пошедшего в баню во время святочных гаданий, либо становилась его *женой.*

Поверья об *обмене* О. ребенка были связаны с обычаем изоляции родов в бане и временной обособленности *роженицы* с младенцем, которые могли находиться в бане от нескольких дней до шести недель. Поверья о том, что О. подменяла младенца своим отродьем, служили поводом для запрета надолго оставлять в бане роженицу и дитя без присмотра.

Истории о святочных проделках О. припоминались во время гаданий, которые устраивала молодежь на Святки. По всей северно-русской зоне, где ставились бани, известны рассказы о том, как нечистая сила «задирала» или душила парня, спрятавшегося в бане или пошедшего туда на спор. В тех районах, где не было бань, подобные сюжеты происходили в овине, житнице, где устраивали девичьи гадания. Из-за подобных рассказов запрещалось, в первую очередь парням, ходить в баню ночью в дни и кануны праздников — в то самое время, когда гадали. Обычно *девушки* гадали о *женихах:* задрав подол, прислоняли зад к открытому окошку бани. Если банник погладит зад «шубной» (мохнатой) рукой, значит, *муж* будет богатый; если голой рукой или хлестнет ременкой (плетью) — то бедный и драчливый. Столь же обычны были и шутки парней во время этих гаданий. Парень, желая подшутить над девушками, забирался в баню и совершал действия, ожидаемые от нечистой силы.

Поверья о банной хозяйке должны были помешать такого рода проделкам, поддерживая табуированность бани для мужчин во время совершения там женских магических обрядов.

Тем не менее табу систематически нарушалось, что в глазах мужской молодежи выглядело как проявление молодечества, удали и геройства. Повсеместно у парней на Русском Севере существовал обычай на Святки ходить в баню на спор, в качестве доказательства принося камень с печки-каменки. С этим обычаем связана необычная и неотчетливо выраженная форма заключения брака. «В бане кабыть живет обдериха, — рассказывали на Пинеге. — Робята соберутся вот о Святках. И сговорятся робята: слабо сходить в баню за похваст? Надо сказать: „За похваст в баню иду, за похваст камень беру"». Описывали и реальный случай, произошедший с одним из деревенских жителей: «Один парень пошел — его там поймала девка за руку. В бане. Как говорили, была подкидыш. Ведь в бане нельзя детей оставлять. Кто-то, какая-то женщина, пошла в баню с робенком. А обдериха-то подменила робенка, эта девка выросла в бане. Как уж она там питалась? Что ела столько лет?.. Не отпускает его: поди, говорит, домой, принеси сарафан, рубаху, крестик. Он пришел домой, матери сказал, она дала. И он привел (эту девку домой), замуж взял». Указывали и дом, где жили этот парень с женой (теперь старики) и их давно уже взрослые дети. Поверья об О. здесь послужили обоснованием особой формы заключения брака — по инициативе девушки. Возможно, речь идет об одной из архаических форм, бытовавших наряду с господствующим патриархальным сценарием.

Эта форма находится в непосредственной связи и с поверьями об обмене О. новорожденных детей, оставленных без присмотра в бане. Девушка-невеста идентифицировалась как дитя, выкраденное О. в детстве, то есть существо, принадлежащее как человеческому, так и потустороннему миру. Чтобы освободить девушку из-под власти нечистой силы, нужно накинуть на нее крестик и одеть в человеческую одежду. Затем ей находят родителей. Парень и девушка идут в дом, где имеется слабоумный ребенок — по деревенским представлениям, обменыш, то есть подмененный О.: «в зыбке ребенок лежит — как полено: это подмененный». Девушку представляют родителям этого «обменыша» как их выросшую «настоящую» дочь, когда-то похищенную у них нечистой силой. Эти люди исполняют роль ее родителей на свадьбе. Возможно, такая своеобразная форма *брака* позволяла обрести семью девушке, лишенной покровительства родных (пришедшей из чужих мест, сироте или проклятой родителями). В случае, если бы парень отказался жениться на этой девушке, О., по поверьям, задрала или задавила бы его насмерть. Поверья об О., таким образом, можно рассматривать как подкрепление описанного обычая.

Кроме того, поверья об О. связаны с обычаем прохожих ночевать в нежилых помещениях, в частности банях. Нередко случалось хозяйке, придя в баню по какой-нибудь надобности, обнаружить там следы пребывания непрошенного гостя. Вечерами, с наступлением темноты, крестьяне старались не ходить в баню, боясь, что «обдериха задерет», тем самым избегая и случайных встреч с чужими людьми. Дорожные же люди научились преодолевать страх перед О. с помощью обрядов и магических слов. «В чужу хоромину ночевать просись, — учили опытные странники. — Пуста хоромина, пусти меня ночевать! Вот хоть тебя не пустил никто на ночь — ты ночуешь в бане». На этот случай был специальный приговор: «Баенная хозяйка, пусти меня ночевать». На Пинеге рассказывали, как один странник, ночуя в бане, слышал даже разговор двух О.: «Полетим, Матрешка, Нюшка, пойдем на свадьбу!» — а О., жившая в этой бане, им отвечает: «Нет, не пойду, у меня ночлежник есть». Она не могла уйти, поясняют рассказчики, потому что странник «попросился», то есть сказал необходимые слова. «А не попросился бы — дак она б задрала бы и пошла бы (с подругами на свадьбу)». Примечательно, что и здесь в разговорах О. напоминает о себе свадебная тема.

Литература:

1. *Щепанская Т. Б.* Святочные охальники // Народные игры и игрушки. СПб., 2000; 2. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1625, 1646.

Т. Щепанская

ОБМЕН (ОМЕН, ОМЕНЫШ, ПОДМЕНЁННЫЙ). В народных верованиях ребенок нечистой силы *(лешачихи, обдерихи* и др.), которым она заменяла человеческого младенца. В деревнях бытуют рассказы о том, как нечистая сила, являясь в облике странницы, *старухи-нищенки*, женщины в светлом платке и платье (покойницы), мужика с черной бородой или *старика,* обменивает новорожденного на свое дитя. Подмена может произойти до крещения ребенка, в доме или в бане, если *роженицу* с ребенком оставят там одних.

На Русском Севере чаще всего рассказывают о подмене ребенка в бане. «Одна женщина, Поля, — рассказывали на Пинеге, — принесла ребенка (в баню, чтобы помыть. — *Т. Щ.),* оставила, а сама побежала за водой. Прибегает — не в ту сторону-то головка-то лежит. После этого плакать не мог, все только стонет. Да пожалел Бог, мало жил, помер». Подобный случай в конце XIX в. описывал корреспондент Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из Сарапульского у. Вятской губ. В северно-русских деревнях именно в бане чаще всего происходили роды, здесь же повитуха производила над женщиной и *новорожденным* знахарские манипуляции: женщине «правила живот», возвращала на

место золотник (вправляла матку), ребенку «обминала» головку, придавая ей округлую форму. Боязнью подмены ребенка нечистой силой мотивировали запрет оставлять женщину и дитя после родов одних в бане не более шести недель. Именно шесть недель длился период ритуальной нечистоты — запрет роженице посещать церковь до получения ею очистительной молитвы.

О. мог произойти и в доме. Об одном таком случае рассказывали в с. Шеговары на р. Вага в Архангельской обл.: «Ребенок ревит и ревит. Идет в дом старушка, говорит: — Поменяемся: у меня спокойный ребенок, а у тебя ревит, я возьму твоего, а своего тебе оставлю. И хозяйка побоялась — будто страшная нищенка. Но она сама... взяла из зыбки. И потом мать-то, хозяйка, смотрит: ребенок как-то ревит не так: — У-у-у... Так и вырос недоумок. И умер потом». За подобными (довольно распространенными) рассказами, возможно, стоит магический обряд. Во многих местных традициях существовал обычай слабого, болезненного, нежизнеспособного младенца «отдавать *нищим»:* родители передавали его через окно нищему, прохожему страннику, который «забирал» его, а затем отдавал назад, как будто меняя на свое дитя. Считалось, что смерть и болезни благодаря этому отступятся от малыша. Подобный обряд совершали и в семьях, где до этого часто умирали дети. Можно предположить, что именно с этой ритуальной практикой связано предложение прохожего «поменяться» младенцами. В тех местах, где этот обычай не был известен или был уже забыт, такое предложение могло вызвать у родителей страх.

По поверьям, обмененный ребенок — исчадье нечистой силы — отличался от человеческого младенца особой прожорливостью («крынки *молока* наесться на один раз не хватало»), голосом (вместо обычного плача он издавал невнятные стоны, похожие на звук «у»), тем, что у него «не было костья». Вырастая, он либо оставался слабоумным, немым или заикающимся (не мог освоить человеческую речь), либо просто отличался злобным и своенравным характером, не слушался родителей и приносил им всяческие беды. По другим сведениям, «оменыш» вообще не рос, а так и оставался лежать в колыбели, потому что он только казался матери младенцем, а на самом деле представлял собою осиновое полено.

Эти поверья отражались на отношении к новорожденным, в чем-нибудь отличавшимся от других детей. Если малыш медленно рос, долго не начинал ходить, издавал необычные звуки, слишком много ел, поздно начинал говорить или вообще оставался немым, подозревали О. «Ну вот будет, например, робенок какой-нибудь уродливый, — объясняли нам на Пинеге, — дак говорили: обменили. Ино немый, либо чо». Окончательное заключение должна была вынести повитуха или *знахарка.* Способы производимой ими «про-

верки» порой были весьма жестоки: в Пермской губ. ребенка помещали в печь на два-три часа, в Вологодской — под осиновое корыто и били по нему топором. Если после этих манипуляций ребенок умирал или терял подвижность (как говорили, «превращался в осиновое полено»), это, по поверьям, означало, что он был не человеческим младенцем, а «оменышем». «Осиновое полено» нужно было сжечь. В некоторых местах ребенка, подозревая О., били освященной вербой на пороге или мусорной куче. Говорили, что нечистая сила, услышав его крики, прибежит, заберет свое дитя и вернет похищенного младенца.

О. мог быть выявлен и позже (в возрасте до пяти — семи лет), когда уже проявлялся характер ребенка. В этом случае признаками О. служили антисоциальные черты. «Если ребенок нормальный, все хорошо, — говорит жительница с. Нижняя Тойма в Архангельской обл. — А чуть что случись, скажем, он не слушает взрослых или злой будет, вот и говорят: подмененный. Сначала был хороший, послушный, а потом наоборот».

По народным представлениям, отродье нечистой силы нежизнеспособно и должно было скоро умереть. Чаще всего, по рассказам, «оменыши» умирали в младенчестве, реже доживали до пяти — семи лет. В случае, если «оменыш» жил дольше, общество не осуждало предпринимаемые родителями меры по избавлению от него. На Русском Севере были записаны рассказы местных жителей о том, как «обмененного» (слабоумного) ребенка-подростка родители запирали в подполье, жестоко секли или оставляли в лесу. Некоторых из подростков-«оменышей» будто бы находили в лесу задушенными или утопленными в лесных речках. Быстрая смерть «оменыша» считалась в деревнях божьей милостью, а его долгая жизнь — карой родителям за грехи.

Литература:

1. *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. Вып. 1—4; 2. *Кричная Н. А.* Лесные наваждения. Петрозаводск, 1993; 3. *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996; 4. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1508, 1624, 1646, 1647.

Т. Щепанская

ОКРУЧИВАНИЕ МОЛОДОЙ (ПОБИВАНИЕ МОЛОДОЙ). Свадебный ритуал, символически фиксирующий переход *девушки-невесты* в группу замужних женщин.

Ритуал состоял в замене *девичьего головного убора* у новобрачной на женский, одновременно переменялась и прическа (см. *Девушка, Невеста, Баба).* Обряд мог проводиться после *венчания* или после *брачной ночи,* то есть когда переход девушки в группу замужних женщин считался завершенным.

«Окручивание» невесты совершали обычно свашки в присутствии новобрачного, его родителей, *дружки* и всех свадебников, оно носило обрядово-игровой характер. Новобрачную сажали в передний угол, отделив его занавеской от другого пространства избы, заплетали ей две *косы,* укладывая их вокруг головы, надевали, в зависимости от местности, кокошник или сороку, самшуру или повойник с платком. А затем в новом женском обличий показывали новобрачному и всем присутствовавшим. Иногда *молодоженов* просили посмотреться вместе в зеркало, чтобы «жить дружно». Обряд сопровождался пением девушек, приговорами свашек, одобрительными возгласами зрителей. В песнях обычно комментировалось происходившее событие:

Чего мы хотели,
То мы и сделали:
Из дежки — лепешки,
Из муки — пеленешки,
Из девки — молодицу.

Ритуал «окручивания» совмещался с магическими действиями, направленными на обеспечение плодовитости в *браке.* Так, у русских старообрядцев Латвии новобрачная во время его проведения сидела на квашне, «чтобы молодуха пышной была и детей рожала». В северных деревнях Европейской России косы *молодухе* плели две свахи. Невестина сваха приговаривала: «Носи девиц», женихова: «Носи молодцов».

Замена прически и головного убора считалась очень значимым обрядовым моментом русской *свадьбы.* Крестьяне говорили: «Подруги косу плетут на часок, а свахи на век».

В дальнейшем молодой женщине не полагалось появляться перед родней *мужа,* особенно перед мужчинами, с непокрытой головой или, как говорили, простоволосой. В этом запрете нашли свое отражение древние представления о вредоносной силе, заключенной в волосах женщины, пришедшей из чужого рода.

Литература:

1. *Лебедева Н. И.* Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки: Этнологическая экспедиция в Брянской и Калужской губерниях в 1925 и 1926 годах. М., 1927; 2. *Морозов И. А., Слепцова Й.* С. и *др.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический сборник. Рязань, 2001.

И. Шангина

ОТВОРОТ (ОТСУШКА, ОТСУХА). По народным представлениям, способ внушить отвращение, нелюбовь, антипатию к лицу противоположного пола в результате магических действий, *порчи* и заговоров. Обычно эти действия производили *кол-*

дун или *ведьма* по чьей-либо просьбе или по собственной злой воле, нередко во время *свадьбы* (см. *Свадебный поезд).* Многое, например умение вызвать у супругов отвращение друг к другу, считалось смертным грехом.

Колдуны готовили специальные отворотные зелья, в состав которых входили различные травы, фрагменты животных (змеи, лягушки и др.). Чаще всего отворот совершали, наговаривая на пищу или питье, которое затем давалось объекту магического воздействия. Нередко в качестве отворотного средства использовалась соль. Сама по себе она считалась оберегом, но будучи рассыпанной, предвещала ссору. В 1989 г. в Архангельской обл. заговаривающий рассыпал соль, приговаривая: «Я не соль солю, рассоливаю, а того с той рассориваю».

Отворотные заговоры также наговаривались на «заместителя» человека, например его одежду или оставленный след. Так, наговорную землю бросали на отпечаток следа юноши, которого хотели отворожить, или *мужа,* которого стремились отворожить от чужой *жены.*

В качестве отворотного средства использовали шерсть кошки и собаки: ее втыкали под девятое бревно избы супругов, которых хотели рассорить, и говорили: «Как собака с кошкой дерутся и ругаются, так чтобы раб Божий (имя) с рабой Божьей (имя) дрался, ругался, царапался».

Считалось, что если молодому человеку испачкать одежду бараньей кровью, его никто никогда не полюбит (по народным поверьям, черт мог принимать образ барана).

Если в народных представлениях любовь ассоциировалась с огнем (см. *Приворот),* то утраченная любовь — с потухшим огнем. Чтобы вселить отвращение к лицу противоположного пола, в воду, которой объект магического воздействия будет умываться, клали сгоревшую головню.

Некоторые отворотные магические действия и заговоры основаны на несоединимости каких-либо предметов или явлений, например противоположных берегов реки. В 1988 г. в Архангельской обл., для того чтобы *молодожены* плохо жили, брали песок с противоположных берегов реки, его сыпали в воду, которой затем поили супругов: «Как эти два берега не сходятся, так и они (имена) никогда не сойдутся. Кроме того, чтобы супруги плохо жили, в порог их избы закладывали ртуть, кость павшего животного или умершего человека.

По народным представлениям, супружеская жизнь, наполненная нелюбовью, ссорами и *драками,* была нормой существования «нелюдей», нечистой силы. Именно так она изображалась в отворотных заговорах, которые обычно относились к разряду «черных»: «Стану, не благославясь, пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, не воротами, в чистое поле не заворами, в чистом поле лежит кокорюха (бревно. — Н. М), на этой кокорюхе сидят черт да чертуха, они сидят спинами, не глядят друг на друга глазами, не

говорят черными устами, режутся острыми ножами, колются колючими ножницами, про плута (блуд. — *И. М.)* не говорят и плута не творят, все бы дрались да ругались, до горячих ран цапались». По народным поверьям, черт очень любил вносить разлад в семьи.

Литература:

1. Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Н. Мазалова

ОХОТНИК. Человек, занимавшийся промыслом зверя или птицы в лесу, степи, на морском побережье. Охота была подспорьем в земледельческом хозяйстве, важным источником белковой пищи, в особенности в таежной зоне Русского Севера и Сибири. С этим преимущественно мужским занятием были связаны обширные пласты мужской магии и фольклора (заговоры; охотничьи рассказы, от быличек до анекдотов; так называемые длинные сказки; былины и др.).

Охотничий промысел предполагал уход из дома на срок от нескольких дней до нескольких недель и даже месяцев. Жизнь на промысле определялась особым комплексом правил и поверий, которые оказывали влияние и на отношения О. с противоположным полом. Большое значение, в частности, имели правила *избегания* (см. *Избегание),* ограничивавшие его сексуальное поведение. По поверьям, нарушение этих правил, и в первую очередь плотский грех (в том числе и с законной *женой),* лишало О. удачи: зверь, почуяв запах «греха», не шел в ловушки, а медведь мог напасть и задрать самого О.

Избегание контактов с женщинами начиналось уже за несколько дней до ухода на промысел. Снаряжение готовилось так, чтобы не видели женщины. Женщина, в особенности беременная, не должна была переступать через предметы снаряжения, одежду и средства передвижения О. (санки, лыжи, предметы упряжи). Накануне, а иногда за несколько дней до отъезда на охоту вступали в силу ограничения на половые отношения с женой. В Заонежье последнее перед охотой совокупление с женой совершалось на пороге бани, носило ритуализованный характер и называлось «брать товару». После этого О. мылся в бане и до конца промыслового периода избегал половых отношений. *Старик,* уже «не имеющий греха», просто проходил под подолом у своей *старухи,* стоявшей, расставив ноги, в предбаннике на двух лавках.

Отправляясь на промысел, О. старался не встречаться с женщинами, особенно беременными, а также имевшими репутацию колдуньи или «дурной глаз». Впрочем, плохой приметой считалась встреча с любой женщиной, и О. выходили из дому рано утром, нередко огородами, пробираясь задами, чтобы остаться незамеченными. Если же такой

встречи избежать не удалось, то, по пензенским обычаям, следовало ударить *бабу* легонько прутом.

Встреча с женщиной непосредственно на промысле считалась вдвойне опасной, поскольку в облике «красноличной» девицы или веселой *молодухи* могла, по поверьям, явиться нечистая сила — *лешачиха,* бороуха, дикая лесная баба, *русалка.* На Пинеге был записан рассказ об О., которому нечистая сила (бороуха) явилась в облике его собственной жены. Обходя «путик» — тропу, где он поставил силки, О. будто бы встретил жену, с которой давно не виделся. Они «сотворили что надо», после чего О. был обнаружен мертвым, причем он был зажат между досок на нарах в собственной избушке. Как говорили односельчане, это была не его жена, а боровуха. Подобные рассказы должны были обосновывать запрет на сексуальные контакты во время промысла не только с незнакомыми женщинами, но и с женой. На Русском Севере женщины в молодости нередко сопровождали *мужей* во время их походов на охоту, ночевали с ними в лесных избушках, настораживали и проверяли ловушки и т. д., так что встреча с женой не была чем-то маловероятным. Тем не менее в дороге, во время охоты и рыболовной путины обычай требовал соблюдать запрет на сексуальные отношения и еще целый ряд правил *избегания.*

Возможно, такого рода обычаи и мифологические рассказы восходят к распространенным у многих народов представлениям о духах — хозяевах мест (лесных, озерных и пр.), которые могли убить О., лишить его удачи или, наоборот, послать множество зверя и птицы. На Русском Севере бытовали представления о *лешем,* который пасет стада зверей и перегоняет их с места на место. В южно-русских губерниях массовые миграции животных объяснялись тем, что хозяин — леший — проиграл их в карты своему собрату и теперь гонит в его владения. Сами «хозяева» могли появиться как в зверином, так и в человеческом облике, а также в виде ветра, вихря, водных потоков и других природных явлений. У шорцев (народа, живущего в Горной Шории, в Кемеровской обл.) до сих пор существуют поверья о хозяйке тайги — Тангъ-ээзи, которая встречается охотнику в облике растрепанной голой бабы с огромными грудями, закинутыми за плечи. Вступая с нею в сексуальные отношения, О. обретает неслыханную удачу, приносит много зверя и птицы, однако если он изменит лесной хозяйке, то иссохнет от тоски и погибнет. Подобный комплекс представлений, устанавливающих связь между обычаями избегания и охотничьей удачей, зафиксирован у разных народов. Один из примеров — мордовские поверья о лесной женщине Вирь-ава, хозяйке лесных зверей. У русских зафиксированы практически все элементы этого комплекса: рассказы о встрече с лешим и о контактах, в том числе сексуальных, с лешачихой; поверья о том, что леший или лешачиха

способны даровать охотничью удачу. Чтобы заполучить ее, О. совершал тайные обряды, подробные описания которых отсутствуют. Однако известно, что в районе Кенозера Архангельской обл. практиковался обряд, при помощи которого О. получал тайное знание. Во время мытья в бане, после прощального сношения с женой, он должен был поцеловать скакуху (т. е. лягушку), в облике которой, по местным верованиям, как раз и являлась разного рода нежить. Если поцеловать ее «голу», то О. будет «все знать и лесово и водно», то есть ему откроется тайное знание, необходимое для обеспечения богатой добычи; если поцеловать через платок — то половина. Этот ритуал можно расценивать как символическое вступления в сексуальные отношения с мифологическим существом — распорядителем лесных богатств и дарителем охотничьей удачи.

Литература:

1. *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993; 2. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1707, 1729.

Т. Щепанская

П

ПАРЕНЬ (ПАРЕНЕК, ПАРЯ, МОЛОДЕЦ, МОЛОДЧИК, МАЛЫЙ, МАЛЕЦ, ДЕТИНА, ЮНОША, ХОЛОСТЯ ГА). Представитель половозрастной группы мужской молодежи брачного возраста от момента совершеннолетия до вступления в *брак*.

В русской крестьянской общине XIX—XX вв. этот статус не только констатировал физическую и моральную готовность молодого человека к браку, но требовал от него соответствия возрастным и этическим нормам, комплекс которых носителями традиции определялся как «удаль»», «ухарство», «молодечество».

Демонстративное балагурство и веселость на праздничном *гулянье*, в столкновениях с другими П., в общении с *девушками*, во время совместных толок и работ составляли основу возрастного поведения П. При этом в ритуальных действиях «удаль», принимавшая форму озорства и хулиганства, оправдывалась в глазах деревенского общества самой природой носителей этого статуса, кипящей в них природной энергией, еще не обузданной браком.

Термин «П.», широко распространенный в русской деревне XIX в., появился довольно поздно, другим славянским языкам он не известен и изначальный смысл его до сих пор остается не вполне ясным. Некоторые лингвисты связывают слово «парни» с древнеиранским «parna», обозначавшим социовозрастной класс, включавший в себя холостых и женатых молодых мужчин, обладавших соответственно военными и свадебными функциями. В русской традиции XIX—XX вв. термин не включал в себя ни военного, ни сугубо свадебного смысла и употреблялся как наиболее общее определение для этой возрастной категории.

Одним из будничных вариантов обращения, бытовавших в мужском кругу, было «паря», которое относилось к возрастным терминам социально-хозяйственного и родового происхождения подобно подростковому «паорок»/«робя» или собирательному «ребята». Возрастная терминология этого типа этимологически восходит к значениям «ребенок»/«маленький» и «раб»/«работать», то есть определяет эту категорию

как тех, кто не имеет всей полноты прав взрослого, но способен и должен работать. Подобные термины применялись, как правило, и к П., и к подросткам, объединяя их в единую социохозяйственную группу и указывая на схожесть их производственных функций в семье и общине.

Такие термины, как «малый», «малец», «детина», «вьюнош», «отрок», «хлопец», относившиеся к П., также могли употребляться и по отношению к подростку, но им придавалось разное значение. Так, в устах девушки во время *хоровода* или игры на *посиделке* словом «малый» назывался тот, кого девушка отвергала как неравного себе, предпочитая ему «молодого» — ровню, равноправного партнера.

В сходном значении использовался на празднике, в обряде, преимущественно в молодежном кругу, термин «молодец». Его аналоги существуют во всех славянских языках, что указывает на древнее происхождение. Он сосредоточивает в себе «военно-свадебный» смысл, являющийся сущностью статуса П. Особенно ярко это проявилось в фольклоре, где словами «молодец», «парень молодой», «молодчик удалой» определялся потенциальный *жених*, который должен был добыть (отвоевать) себе *невесту* и удержать ее, пройдя через многочисленные испытания. Поэтому и фольклорное, и бытовое название «молодцы», объединявшее как холостых, так и женатых молодых мужчин, подчеркивало в них, с одной стороны, полноту и высокую степень их брачного потенциала, а с другой — их бойцовские качества, наличие которых требовалось для вступления в брак.

Широкое распространение в качестве возрастного термина имело слово «жених». Его начинали использовать на пике совершеннолетия П., приблизительно через год-два после вступления в этот возраст, говоря о нем: «начал женишиться». Наблюдая за гуляньем, пожилые крестьяне с гордостью называли П. своей деревни «женихами». В молодежном кругу этим термином не пользовались.

Существовал еще целый ряд ситуативных наименований для отражения оттенков социовозрастного статуса или личных качеств П., особенностей его поведения, умения одеваться и т. п., характеризовавших внутреннюю структуру и иерархию группы П. (см. *Ребята).* Особую группу молодежного сообщества, предназначенную идти в армию, в последний год до призыва именовали «некрута» — рекруты. В ситуации праздничного гулянья бытовала также терминология «боевой» организации, *кулачного боя* или *драки.* Особое место в деревенском молодежном быту занимали обозначения П. как участников посиделок, на которых завязывались любовные отношения: «игровые», ««игралыцики», «посидельщики», «беседники», «занималыцики», «почетники», «дружники» и т. п.

В отличие от девушки верхняя возрастная граница П. была выражена менее четко. Критерием совершеннолетия выступало обычно физическое развитие и степень овладения трудовыми навыками. В разных местах России наступ-

ление совершеннолетия П. колебалось между 15 годами, утвержденными церковью как начало брачного возраста еще в XVIII в. (1774 г.), и 18 годами, установленными Синодом с 1830 г. в качестве брачного возраста.

В первой половине XIX в. нижняя возрастная граница П. (то есть женитьба) была значительно приближена к совершеннолетию. П. старались женить до наступления 18 лет, что было продиктовано как экономическими причинами, так и нравственными соображениями. Родители не хотели, чтобы сын «зря болтался», избаловался, разленился от вольной жизни, поэтому стремились «обстепенить и обсеменить» его. Во Владимирской губ. и в конце XIX в. наилучшим возрастом для женитьбы считали 17,5 лет. Одной из причин широкого распространения более поздней женитьбы стало введение в 1874 г. всеобщей воинской повинности с 21 года. В связи с этим границы брачного возраста П. передвинулись на 16/18—22/26 лет. Там, где все же сохранялся обычай женитьбы до призыва, его объясняли желанием привязать молодого человека к дому, заставить его вернуться после службы в родную деревню. Повсеместно не женившиеся до 30 лет автоматически выбывали из группы годной к браку молодежи (см. *Холостяк).*

Четкого и развернутого ритуала, отмечающего совершеннолетие или вхождение подростка в группу мужской молодежи, у русских не сохранилось. Исключением могли служить обычаи во время приема в профессиональные объединения, подобные рыболовецким артелям поморов. Отголоски же инициации древности можно встретить в играх военно-спортивного характера, в календарных ритуалах с *ряженьем,* а также в фольклоре. Многие волшебные сказки и былины отражают представления о возрастном переходе и, возможно, содержат воспоминания об инициационных испытаниях древнеславянского периода.

Фактически в XIX — начале XX в. возрастной переход П. осуществлялся постепенно в результате приобщения к трудовым занятиям, участия в отхожих промыслах, в развлечениях взрослых (драки, кулачные бои, *состязания,* обходы и игры ряженых). Это обеспечивало главное — вхождение в парнишескую артель — *ватагу.* Такое приглашение означало, что кандидат прошел первый этап признания его силы, способностей, ума, а следовательно, и возраста. Вторым этапом было испытание новичка на искушенность, что происходило на вечеринках во время игр, содержавших наказания, подшучивания, розыгрыши, подколки. Они доставляли новичку неудобство, боль и стыд, а следовательно, имели посвятительный характер (см. *Игровое испытание парня на посиделках).* Но и на этом испытания на возрастную состоятельность не заканчивались. В течение всего досвадебного периода П. постоянно подтверждал статус взрослого, доказывал его в состязаниях, соревновании и соперничестве с товарищами, в столкновениях с противниками из других деревень.

Появление такого признака физической зрелости, как растительность на лице, еще не делало П. в глазах окружающих взрослым, но, безусловно, было важной вехой на пути взросления. В ряде южно-русских губерний вплоть до конца XIX в. сохранились элементы обрядов, магически стимулирующих рост усов и *бороды,* а соответственно и наступление зрелости. В Рязанской губ. бытовал такой обычай: подростка, у которого только-только стала появляться первая поросль на лице, усаживала на плетень *мать* или какая-либо старшая родственница, после чего соседская дочка проводила над верхней губой молодого человека мокрой веткой. В Тульской губ., где появление первых признаков растительности на лице П. в шутку называлось «болезнью», для ее лечения также приглашали девушку. С распущенными волосами, усевшись на помело и накрывшись полотном, она трижды обскакивала вокруг подростка, «опахивала» его с приговором: «Здравствуй, добрый молодец! Тебе, молодцу, ус и борода, а мне честь и красота!»

В глазах окружающих наиболее заметными, а часто и первыми признаками наступления совершеннолетия было изменение костюма, который становился дороже, разнообразней и приобретал ярко выраженную возрастную символику (см. *Наряд парня).* В молодежной среде щегольство было частью возрастного поведения. Неопрятного П., одетого в некрасивую, немодную одежду, девушки не допускали к участию в хороводе. Такой П., чаще всего по крайней бедности, мог долгое время вообще оставаться без пары, потому что его стыдились выбирать в кавалеры.

Претерпевала изменения и прическа. Так, в Тверской обл. в 1920—1930-х гг. П., которых до этого стригли «под ерша», получали право носить стрижку «под челку» только с 17—18 лет, после зачисления их в ватагу. Во время праздничных гуляний эта прическа символизировала молодечество, так как зачесанная на левый глаз челка демонстрировала воинственные намерения.

Вследствие взросления изменялось отношение окружающих. Совершеннолетнего называли полным именем, например — «Иван», а не как подростка — «Ванька», взрослые мужики здоровались с ним за руку, сверстницы обращались к нему по имени-отчеству, и он отвечал им тем же. П. менее понукали в семье, редко наказывали побоями. Несмотря на зависимое положение, от него ожидали большей разумности, ответственности и самостоятельности в поступках, к его мнению прислушивались. На взрослого сына отец мог на непродолжительное время оставить хозяйство, поручить его заботам семью, доверить деньги при купле-продаже, ему разрешалось присутствовать на сходе вместо отца. В отличие от подростка П. сам решал, куда пойти на заработки, и оставлял себе некоторую часть заработанных денег, чтобы потратить их на свои нужды. Но в то же время он был не вправе самостоятельно

решать вопросы женитьбы и лишь высказывал родителям свои пожелания.

В целом ему предоставлялась значительно большая свобода, чем раньше. Он мог пользоваться главным правом возраста — гулять и ухаживать за девушками. Родители снисходительно относились к частым отлучкам взрослого сына из дому, приговаривая: «Пусть погуляет, на то и есть молодость, парень — не девка, ребенка не принесет». Учитывая потребности сына, родители освобождали его от мелкой работы по хозяйству, значительно облегчали гнет семейных обязанностей. Но такое положение дел, когда нагулявшийся за ночь П. выходил на работу в поле полусонным или отсыпался утром на сеновале, было тягостно для семьи, поэтому его старались быстрее женить.

Выходя из привычного семейного распорядка, жизнь П. перемещалась в иную социальную и временную плоскость. Жизнь молодежи активизировалась в ночное, праздное время и словно протекала на границе человеческого и потустороннего миров, чему способствовало также и ее переходное состояние. Почти все свободное время П. проводил в молодежной среде (см. *Ребята, Ватага).* Благодаря системе наказаний и поощрений, мужское сообщество диктовало ему правила поведения, сложившиеся, с одной стороны, из-за стремления подражать поведению женатых мужчин, а с другой — желания соответствовать девичьим представлениям о наилучшем кавалере («дроле», «духане», «прихихене», «масете», «жубре», «жадобе»).

Осознавая себя взрослым, П. стремился вести себя соответственно. Менялась его манера говорить, походка становилась более степенной, важной, взгляд уверенным, в жизненный обиход открыто входили привычки, разрешенные только взрослым: питье спиртных напитков (см. *Выпивка),* курение табака. П. начинал сторониться подростков, желая войти в компанию тех, кто постарше, не упускал случая посмеяться над малолетками. Да и сами взрослые начинали приглашать его на свои собрания, разрешали присутствовать при мужских разговорах и участвовать в них.

Чтобы нравиться девушкам, П. выходили на гулянье тщательно умытыми и причесанными, опрятно и щеголевато одетыми, а на рубеже XIX—XX вв. еще и надушенными дешевым одеколоном. Они старались показать свою силу и храбрость, ловкость и проворство, оборотливость и изобретательность, переходившие часто в озорство, бесшабашность и балагурство. Все это, наряду со склонностью к веселью и остроумием, умением играть на гармони, петь и плясать, более всего ценилось девушками. В Вологодской губ. девки, «высматривая» П. в женихи, говорили: «Подбей-щека, да подбей-нога», то есть хоть и драчун, но умет хорошо плясать.

Игровые формы поведения, «скоморошество» П. выражалось также в развязности и дерзости, в склонности к «выходкам», например, исполнению фривольных песенок,

рассказыванию сказок, анекдотов, побасенок с эротической окраской. По обычаю, девушку украшала скромность, а П., наоборот, должен был демонстрировать интерес к противоположному полу. Так, во Владимирской губ. пели:

Милашка моя,
Уважь-ка меня!
Если будешь уважать,
Я с тобой буду лежать.

В среднерусской полосе эталоном внешней привлекательности П. были гордая поступь, смелый вид, высокий рост, дородство, свежий и румяный цвет лица, кудрявые волосы. Во Владимирской губ. похвалой П. было такое высказывание: «Какой у тея, Дуняха, жених-то, ровно бык здоровый, большой, краснорожий!»

В компании П. старались скрывать свои недостатки, выпячивать достоинства, обсуждение которых считалось хорошим тоном. Ощущение сопричастности и единения со своей половозрастной группой проявлялось наиболее ярко во время драк, а также в общении с девушками, определяя характер ухаживания (см. *Ребята).*

В ритуалах П. чаще всего выступал как член своей группы. При этом основной его ритуальной обязанностью в общине было участие в коллективных обходах: крестных ходах и обходах колядовщиков, славильщиков, волочебников, ряженых. В обрядах сообщество П. выполняло посреднические функций между человеческим и потусторонним мирами, благодаря переходности его статуса. При этом «удаль» нередко трансформировалась в «буйство», в так называемые ритуальные бесчинства, а природная энергия выплескивалась в окультуренных, смеховых формах агрессии и эротики, придавая их действиям в контексте ритуала оплодотворяющее, животворное значение. Ряженые ватагами бродили по улицам деревни, нападали на запоздавших прохожих, с такой силой стучали в стены изб, что с божниц слетали иконы. Стремясь напугать хозяев, заглядывали в окна, держа во рту головешку или уголек, чтобы изо рта шел дым и сыпались искры. В этом проявлялась одна из особенностей статуса П., проходящего растянутый во времени обряд посвящения и поэтому «отверженного», то есть находящегося на границе миров, что делало возможным для него контакт с нечистиками, заложными покойниками.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 3. *Громыко М М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 4. *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. М., 1998.

В. Холодная

ПАРНИШКА (МАЛЕЦ, НЕДОРОСЛЬ, ПОДЛЕТОК, ПОДРОСТЕНЬ, ХЛОПЕЦ, ОТРОК). Лицо мужского пола от 6—7 лет до наступления совершеннолетия, нуждавшееся в заботе и обучении, социально неполноценное, обладавшее второстепенными функциями в обрядовой сфере, в семейном и общественном быту. В народной традиции мальчик воспринимался как носитель положительной семантики мужского начала: чистоты, благополучия, богатства, удачи (см. *Мужик).* Сыновья считались *силой* и «надежей» семьи, их рождение воспринималось как благословение Божие. Но вместе с тем в подростке видели существо с неустойчивой половой природой, открытое влияниям потустороннего мира.

Основой для такого взгляда служило традиционное представление о «дикости» и неподконтрольности процессов рождения и роста, находящихся вне миропорядка. Бытие детей, только врастающих в культуру, находилось во власти природных стихий и нечистой силы. Характерная для периода детства близость к природному миру была свойственна и подростку. На несовершенство и неоконченность формирования «человеческих» качеств представителей этой возрастной группы указывали термины «недорост», «недоросль», «недолеток», «недокунок». Но само их употребление, как и использование других названий («подлеток», «подростень», «подростыш»), производных от понятий времени и роста, существенно отличало подростков от детей и свидетельствовало о начале их общественного бытия, включении в социальную структуру на младших ролях. Приобретение хозяйственных функций отразилось в возрастных наименованиях: «бор(о)новолок» — ведущий лошадь при бороньбе, «навощик» — помогающий вывозить навоз на поля, «пахолок» («паорок», «подорок») — помощник при пахоте. Термин «пахолок» использовался на второй стадии подросткового периода, приблизительно с 14—15 лет. Он мог быть употреблен по отношению к совершеннолетнему *парню,* отражая зависимый статус наемного работника (батрака). Подобным образом и применяемый на пороге совершеннолетия термин «П.» («парнишок», «парнюга», «парнёк»), производное от наименования следующей возрастной группы, указывал на зависимое положение младшего члена коллектива. Незрелость и «младшие» роли в социуме отразились и в повсеместно бытовавших определениях: «малец», «малолеток», «молыга», «малко», «малайка».

Нижней границей подросткового возраста являлось семилетие. В церковной традиции со второй половины XVII в. оно считалось временем пробуждения разума, окончанием периода безгрешности, границей младенческого чина погребения и было принято как возраст, с которого ребенок включался в литургическую жизнь и приобщался к таинству покаяния. С этого момента и до 14 лет ребенка именовали «отроком». В народной традиции, испытавшей значительное церковное влияние, окончание детства было промаркировано

как момент физического, психологического и социального «формирования» пола, когда ребенок приобретал соответствующие полу одежду, прическу и хозяйственные функции. Возрастной переход часто сопровождался ритуалом развязывания пуповины, перекликавшимся с родильной обрядностью и символизировавшим завершение процесса «очеловечивания». В возрасте 7—8 лет ребенку предлагали распутать узел на высушенной *матерью* пуповине. Успешное завершение испытания связывалось с приобретением разума, понятливости, памяти, правильной речи, возможности выполнять любую работу. Отрицательный результат препятствовал дальнейшему росту и «очеловечиванию»: «Если не развяжет, будет туп, как скотина». Обряд знаменовал окончательный переход в «этот» мир и одновременно подразумевал раскрытие границ внутреннего пространства, а также возможность хозяйственного освоения внешнего мира, считавшегося до этого опасным. С прохождением испытания связывалось и физическое «формирование» пола. Обрезание пуповины *новорожденного* на предмете, соответствовавшем мужскому или женскому занятию, направляло его природу по пути формирования половых признаков, развязывание же узла актуализировало половые связи и «развязывало» сексуальную энергию. Именно в сформированности пола традиция видела приобретаемую «греховность», при этом естественным, правильным ходом взросления считалось появление стыдливости, как осознание ребенком своей половой принадлежности.

Обозначением перехода в новую возрастную категорию была смена прически и одежды. Мальчиков, которых до этого в некоторых местах брили наголо, начинали стричь, как парней, — «под горшок», сохраняя челку и оставляя открытыми уши. До 6—7 лет в одежде детей не было явных половых различий, мальчик и *девочка* ходили в рубашке из ситца или холста, подпоясанной поясом, другой одежды, как и обуви, у них не было. После того как сын начинал «приходить в свой разум», родители заготавливали для него костюм, равноценный взрослому, с тем отличием, что он включал меньшее количество предметов и выкраивался из старой одежды родителей, а также почти не декорировался. Повсеместно мальчики носили рубаху-косоворотку, штаны, пояс, по праздникам к ним добавлялись картуз, сапоги или лапти, а зимой — катанки. Одежда, которую получал ребенок, считалась первым «настоящим» нарядом, и обращение с ней часто сакрализировалось. Так, в некоторых местах штаны для мальчика полагалось сшить в один присест, иначе, когда вырастет, ему будет сложно найти *невесту*. В некоторых деревнях получение нового костюма сопровождал ритуал, призванный способствовать оформлению пола: нарядного мальчика сажали на коня, а девочку на лавку около прялки. Полный костюм не только отражал пол, но и способствовал его закреплению, поэтому в начале этого возрастного периода особую актуальность приобретал запрет примерять одеж-

ду и украшения противоположного пола под страхом утраты присущих своему полу качеств, а также способностей, ума и даже жизни.

Шитье первых «портченок» было важным событием в жизни мальчика. В Архангельской губ. подростки называли младших «бесштанниками», не желали принимать их в компанию и дразнили:

Бесштанный рак,
Полезай в овраг;
Там кошку дерут,
Тебе лапку дадут.

С момента появления костюма более старшие уже не гнушались мальчиком, да и сам он осознавал себя полноправным членом мальчишеской компании. В то же время несвоевременная или запаздывающая замена костюма воспринималась как свидетельство нарушения полоролевого стереотипа. Мальчики гуляли отдельно от девочек, дружба с ними среди сверстников, а иногда и среди взрослых, высмеивалась и считалась постыдной. Группа мальчишек формировалась по территориальному, соседскому принципу и часто имела неформального лидера, который в дальнейшем мог вырасти в парнишеского *атамана*. Прием новичков в устоявшийся коллектив сопровождался розыгрышами и подшучиванием, часто затрагивавшими половую тематику, то есть своеобразной проверкой на обладание «взрослым» знанием. Испытание физической силы, выносливости, ловкости было основой большинства мальчишеских игр, победа или поражение в которых формировали личный статус подростка. Играм мальчиков этого возраста уже соответствовал мужской характер, проявлявшийся как в тематике, так и в состязательности, нацеленности на победу и суровости нравов. Проигравший, замеченный в жульничестве, нарушении правил, должен был не только понести наказание, но и выдержать его, ничем не выдав своего страха, боли или возмущения. Убежавшего от испытания или проявившего во время наказания слабость изгоняли из компании, подвергали насмешкам.

Начало подросткового периода четко выделялось благодаря включению мальчика в социально-трудовую жизнь общины. С 5—6 лет детей начинали приобщать к выполнению домашних дел, постепенно увеличивая число и значимость трудовых обязанностей. Семилетие становилось важным рубежом на этом пути, знаменовавшим начало хозяйственного освоения внешнего пространства. На Русском Севере с 7 лет мальчики приучались загонять во двор скот, с 8—9 лет гонять лошадей на водопой, сидеть на лошади и управлять ею. Летом, отвозя обед родителям в поле, мальчик привыкал, стоя в телеге, править запряженной лошадью. К 9—10 годам подросток уже умел управляться с лошадью, запрягать ее. Усвоение этих навыков, с одной стороны,

способствовало приобщению к выпасу лошадей в ночном, что было важным этапом в социализации мальчика в коллективе сверстников, а с другой — делало возможным его участие в земледельческом труде отца. Повсеместно мальчик 8—10 лет становился подручным при бороньбе: шел за бороной, вел под уздцы лошадь или сидел на ней верхом. Кроме того, помогал отцу сгребать сено, подавать снопы на овин и молотить, для чего ему иногда делали специальный небольшой цеп. Зимой он вместе с отцом возил из леса дрова и мог самостоятельно наколоть их. К 10—12 годам П. уже умел плести лапти, изготовлять веревки, чинить обувь. Считалось великим позором, если о мальчике 9—12 лет говорили: «Ему только бабки околачивать», то есть играть в бабки, а не заниматься делом. Двенадцатилетнего мальчика начинали привлекать к вывозу на поля навоза («навощик») и приучать к пахоте («паорок», «подорок»). Отец «за недосугом» редко объяснял сыну, как нужно пахать, П. сам перенимал приемы, которые мог усвоить на оставленном для него небольшом участке пашни. В конце подросткового периода (в 14 лет) он учился косить. Участвовать в сенокосе ему еще не позволяли, но он мог накосить травы в своем огороде на корм скотине. Обычно к 15—16 годам подросток полностью овладевал этим умением, что делало его взрослым в глазах окружающих и «полурабочим» при найме. На пороге совершеннолетия он уже владел и всеми остальными трудовыми навыками, необходимыми для самостоятельной жизни. Оставался только сев, считавшийся наиболее трудной и ответственной работой, его осваивали не ранее 18 лет, с наступлением совершеннолетия.

Подростковый возраст был и временем усвоения грамоты, приобщения к ремеслу и промыслам, участия в наймах. Летом некоторых мальчиков отдавали в наем в подпаски или пастушки. В зимнее время они могли проходить обучение ремеслу на дому у мастера, обычно в течение двух-трех лет. В местах, где мужчины были заняты рыболовецким или охотничьим промыслом, мальчики сначала снабжали их необходимыми припасами, а затем и сами, объединяясь в небольшие артели, участвовали в ловле рыбы, охоте на сусликов, колонков, кротов. В промысловых районах переход мальчиков в категорию подростков осуществлялся благодаря приобщению к этим мужским занятиям и часто оформлялся своеобразным ритуалом, восходящим к архаическим традициям мужских организаций. В качестве посвящения можно рассматривать испытания «зуйков» у поморов на мурманских промыслах: им давали невыполнимые задания, обманывали, накладывали в мешки камни вместо рыбы, заставляли самих добывать себе пропитание, устраивали между ними состязания и т. п. В рыболовецких, охотничьих, офеньских, ремесленных артелях, куда подростки вступали в возрасте 8—12 лет, прежде чем стать полноправными членами, они проходили испытательный срок, во время

которого приобретали трудовые навыки, учились традиционным обрядам и обычаям, усваивали условный язык.

Осуществление хозяйственной функции и соблюдение связанной с ней пространственной ориентации способствовало стабилизации половой природы. Некоторые локальные традиции сохранили архаические представления об опасности контакта мальчика этого возраста с женской хозяйственной сферой. Так, в Брянском Полесье матери, отгоняя сыновей от дежи, пугали их: «Не бегай кала дежки. Не дивися у дежку, а то не буде барада рость! Будеш як баба».

С приобщением к мужской хозяйственной сфере сын переходил под опеку отца, роль которого в воспитании становилась все более заметной. До этого связанный рамками дома мальчик считался «маминым владением и служкой». Например, в Вологодском у. пока сыновья были малы, они назывались «детьми матери», лаская их, она так и говорила: «Это еще мой сын». В это время отец мало общался с ними, наказывал в редких случаях, чаще это делала мать. С 12 лет, как только сыновья начинали помогать отцу и сопровождать его в поездках, они выходили из-под надзора матери и становились «его детьми», в отличие от дочерей, которые оставались «детьми матери». Теперь мать общалась с сыновьями меньше и уже не смела наказывать их за провинности.

В народном восприятии именно отцовское воспитание и наказание имело особое значение в становлении мальчика. Считалось, что достойным членом общества он мог вырасти только под надзором отца. Случавшееся при этом применение силы рассматривалось не как экзекуция, а как наука («поука»), наказывать означало «учить»: «За дело побить — уму-разуму учить»; «Это не бьют, а ума дают»; «Бьют не ради мученья, а ради ученья (спасенья)». Существовал такой обычай, как «битье для памяти» при размежевании полей: хозяева подводили к меже сыновей и пороли их для того, чтобы те запомнили, где проведена межа. Подобное восприятие наказания было тесно связано с представлениями о его допустимости по отношению к мальчикам не ранее семи лет только в крайнем случае, как средство воздействия на озорников. В целом отношение к детям опиралось на любовь, заботу и терпимость. Пока их считали «глупыми» (в некоторых местах почти до самого совершеннолетия), к ним относились мягко, родительская суровость была скорее исключением из правил. Как только родители решали, что «дитя уже при своем разуме», с ним начинали обращаться более строго. Провинившегося подростка приводили к отцу, который наказывал его независимо от доказанности вины, так как взрослому обвинителю доверяли всегда больше, чем словам сына. В случае серьезного проступка к нему могли применить розгу, ремень, «шелеп» или двухвостую *плеть,* которые вывешивались на видном месте для устрашения. Строгость и «учение» считали правильным выражением отцовской любви. Крестьяне Архангельской губ.

говорили: «Люби детенка так, чтобы он этого не знал, а то с малых лет приучишь за бороду себя таскать и сам не рад будешь, когда подрастет он». Если же отец не мог сдержать сына, заставить слушаться, его упрекали: «Какой ты есть батька, коли твой детенок и вовсе тебя не боится». Отцовское наказание расценивалось не только как средство обучения правильному поведению, но и как способ формирования «человеческой» природы. Восточно-славянские представления о потусторонней природе озорства отразились в украинском обычае приговаривать, наказывая ребенка: «Не тебе б'ю, а тих злих духів, що в тобі стоя, ти нащо наугодників божих запустив до себе», а также в смоленской пословице о детской работе: «До дванадцати годоу дзіця чорту робіць работу».

Представления о стихийности, несамостоятельности мальчика-подростка и необходимости его сдерживания отразились в бесправном социальном положении: П. не имел права голоса в семье, высказанные им мысли и желания не принимали в расчет, обидами пренебрегали. Как свои, так и чужие помыкали им, он не располагал собой и должен был во всем подчиняться старшим: выполнять мелкие домашние работы, поручения отца, матери, старших братьев, идти в найм, если этого требовали нужды семьи. Заработанными деньгами распоряжались родители, не спрашивая его мнения. Исключение составляли только промысловые и отходнические районы, где мальчики к 14—15 годам, имея свой заработок, могли частично тратить его на себя, готовя взрослый комплект одежды. Чем ближе было совершеннолетие, тем заманчивей для подростка становилась брачная сфера и тем более жестко регламентировали его поведение. Взрослые парни, а также родители следили, чтобы подросток не ходил на свидания к взрослым *девушкам,* не появлялся на вечеринках и в *хороводе.* Нарушавшего запрет наказывали: били, закидывали шапку на крышу, подвешивали вниз головой, зацепив голенищами сапог за колья тына, перерезали очкур, на котором держались штаны, и т. п. Должный отпор получали его претензии и со стороны девушек-невест. Наказание подростка при попытках проникновения в брачную сферу свидетельствовало о начале лиминальной фазы инициации с характерным для нее унижением инициируемого и подготавливало переход в следующую возрастную категорию.

К 13—15 годам подростки уже смотрели на жизнь серьезно и усваивали манеры взрослых. П. степенно рассказывал о семейных работах, аренде земли и уходе за скотом, знал, сколько земли засеяно и каким хлебом, рассуждал о том, какой предстоит урожай. С этого возраста он начинал обращать внимание на ровесниц. Теперь подростки не только не чуждались общества девочек, но и проводили свободное время, собираясь в их компании на «маленькие» или «сахарные» посиделки, на которых подражали взрослой молодежи.

Во многих местах в преддверии совершеннолетия им разрешалось появляться и около хоровода, и на молодежных собраниях, где они занимали худшие места. Вовлечение их в игру чаще всего имело цель позабавить присутствующих, а для самого подростка несло испытательный смысл (см. *Игры посиделочные).* В праздники подростки участвовали в кулачных боях, «зачинали» *драки,* играли с парнями в мяч и шары. Взрослые мужики также допускали их в качестве слушателей и зрителей в свои компании во время игр или коллективной выпивки.

Подросток начинал выполнять соответственную обрядовую функцию. Высокий духовный статус отрочества, чистота и мужская семантика предопределили его роль в свадебной обрядности, в мужских ритуалах, например в обряде засева (см. *Сеятель).* Значение всеобщего прокормления имело и его участие в святочных обходах посевальщиков. В то же время переходное состояние возлагало на подростка, прежде всего мальчика, обязанность по осуществлению посреднической функции между мирами живых и умерших. Одаривая обходивших дома детей, крестьяне в их лице угощали души предков, чтобы заручиться их поддержкой в начале года (святочные обходы) или накануне сельскохозяйственных работ (пасхальные обходы). При этом спецификой детских обходов было: пространство, ограниченное территорией родной деревни, проведение в «человеческое» время суток (утро, вечер) и упрощенный, по сравнению со взрослыми, репертуар. Это говорит о вторичности детских обрядовых функций, перешедших к ним по мере изживания обряда или утраты его смысла. Имитацию обрядовых действий взрослых можно видеть также в подростковом (чаще всего мальчишеском) «окликании Егория», «вьюнишнике», «виноградье», «средокрестье» и «вербовании». Кроме того, подростки были активной группой в женских ритуалах встречи весны: приманивали птиц, имитировали их пение, призывали солнце, дождь, а также участвовали в стимулирующих и обережных обрядах — хлестании вербой, обливании водой. Как самые молодые члены социума, они символизировали начало и конец празднования, осуществляли «встречу» и «проводы» коляды и Масленицы.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; 2. *Баранов Д. А.* Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб., 2002; 3. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 4. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 5. *Косогоров А.* Русское народное воспитание // Живая старина. 1906. Год XV.

Вып. IV; 6. *Морозов И. А.* Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях») // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001; 7. *Чарушин А. А.* Воспитание детей у народа (отрочество и юность) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1917. № 5; 8. *Шангина И. И.* Русские дети и их игры. СПб., 2000; 9. *Щепанская Т. Б.* Зоны насилия (по материалам русской сельской и современных субкультурных традиций) // Антропология насилия. СПб., 2001.

В. Холодная

ПАСЕЧНИК. В русских деревнях хозяин пасеки — ульев с пчелами, располагавшихся либо в пределах его усадьбы, либо в лесу.

На Русском Севере и Северо-Западе пчеловодство еще в XIX — начале XX в. сочеталось с бортничеством — сбором меда диких пчел в лесу. Весной бортник находил полое дерево, где было гнездо диких пчел, ставил на нем свои метки, а в конце лета вынимал мед.

В конце XIX — начале XX в. бытовало множество форм, переходных между бортничеством и пчеловодством. Одной из них было лесное пчеловодство, которое еще в середине XX в. существовало в Волго-Вятском регионе. Весной П. выбирал в лесу удобную для медосбора поляну, обычно на вырубках, устраивал борть — выдалбливал ствол дерева или укреплял на дереве уже готовый полый обрубок (переходная форма от борти к улью). В период роения он выслеживал слетевший рой диких пчел, ловил его с помощью специальных приспособлений и переносил в свой улей. Некоторые приманивали слетевшие рои на одно из расположенных поблизости деревьев, расширяя уже готовое дупло и намазывая его дно медом. При содержании пчел в лесу П. либо периодически навещал свои ульи, либо на лето переселялся в лес, где жил в полуземлянке, небольшой избушке или шалаше.

При домашнем содержании пчел ульи ставились недалеко от дома, при этом требовалось, чтобы невдалеке были места медосбора (сады, луга) и чистые водоемы. Ульи делались в виде колод (архаичная форма, восходящая к форме борти) или домиков на невысоких ножках. При деревенском содержании пчел между пчеловодами возникала конкуренция из-за мест медосбора и собственности на вылетевшие из ульев новые рои. Если вылетевший рой сел на дерево, стоявшее на усадьбе другого П., тот по обычаю становился его владельцем. Однако и хозяин, упустивший рой, нередко предъявлял на него свои права. Возникали обвинения в том, что новый хозяин приманивает рои с помощью колдовства. Колдовством объясняли и болезни пчел, и разницу в количестве собранного меда. Считалось, что *П.-колдуны* посылают своих пчел воровать мед из чужих ульев. В условиях недостаточной разработанности норм обычного права отношения между П. в значительной степени регулировались поверьями о колдовстве.

С этим был связан и особый статус П. в деревне, налагавший на него ряд ограничений и обязательств.

Пчеловодство долгое время воспринималось общественным мнением не как работа, а как забава. Поэтому полагали, что мед — данная Богом милость, которая принадлежит не одному П., а всей общине. По обычаю, П. должен был раздать первый мед детям и любому, кто увидит, как он вынимает соты из ульев. В противном случае количество меда у него уменьшится, а пчелы будут улетать на другие пасеки. Обоснованием этого обычая служили представления о щедрости самой пчелы — «божьей твари». В Костромской губ. была записана легенда о том, как Христос просил меду у осы, а та ответила, что у нее нет; у шмеля оказалось только для себя; пчела же сказала, что у нее «хватит про весь мир». Тогда Христос сказал: «У тебя будет весь век» (3, с. 83). Поэтому обычай требовал раздавать мед, а не продавать его. В конце XIX столетия мед становится товаром, однако его продажа обставлялась рядом ограничений. По материалам Костромской губ., мед продавали только мелкими порциями, а не весь сразу; первый мед обязательно раздавали односельчанам; часть меда отдавали в церковь.

Однако существовали и другие правила, позволявшие обойти эти ограничения. Мед вынимали из ульев при отсутствии свидетелей, объясняя это боязнью сглаза и *порчи,* а также тем, что в присутствии посторонних пчелы будто сильнее жалят. Действовал запрет подсчитывать ульи и полученный мед, а также хвастать их количеством перед односельчанами: считалось, что пчелы от этого все переведутся. Продавая мед, давали в придачу какую-нибудь вещицу, и деньги брали будто бы только за нее, а не за мед: он считался даровым. Все эти правила, имевшие магическое обоснование, позволяли П. обойти идущий, вероятно, от времен собирательства обычай распределения меда между членами деревенской общины.

Целый ряд правил регулировал отношения П. с женской частью населения и в особенности его сексуальное поведение. Он должен был соблюдать, в частности, правила сексуального *избегания,* которые мотивировались религиозно-магическими соображениями. Чтобы пчелы носили много меда, «хорошо велись» и рои не улетали, хозяину пасеки, по поверьям, не следовало «грешить» с *женой.* В тайной книжке казанского пчеловода, где записаны магические и практические правила ухода за пчелами, имеется следующий заговор «для вода пчел»: «Кого пчела ненавидит. Ненавижу воеводу распаливаго, мужа лениваго, жену сонливу, от врага лукаваго девицу, язык страмноглаголив, душу погубляя» (1, с. 446). Среди неблагоприятных для пчеловодства факторов перечислены: гнев, лень, брань, «страмные» разговоры (на темы «греха»), а также отношения с женщинами. Среди запретов, которые должен был соблюдать пчеловод, часто упоминался запрет спать с женой. Поэтому считалось, что

лучше всего пчелы ведутся у *стариков* или *монахов* — самые лучшие пасеки были в монастырях. Деревенский П., как правило, был стариком. Если П. все же имел «грех» с женой, то перед тем как пойти на пасеку, он обязательно мылся в бане. Некоторые П. не ходили к пчелам в течение целой недели после полового сношения.

Женщине запрещалось появляться на пасеке во время *месячных*. Полагали, что пчелы придут в возбуждение от резкого запаха, перестанут вестись, что ульи загниют — то есть мотивировка варьирует от рациональной до вполне магической. Требование «чистоты» объясняли «чистотою» самой пчелы: «Пчела не вдова и не мужняя жена; мужа у ней нет, греха не имеет... Пчелиная матка, таким образом, непорочна» (3, с. 40), откуда и постоянная метафора «пчелиная матка — Богородица». Занятие П. вообще было связано в народном сознании с церковным бытом: воск шел на свечи, а мед считался самой чистой пищей, разрешенной даже во время поста. С другой стороны, мед был основой для хмельного питья (медовухи, медового пива и браги), которое готовили еще для языческих праздников и которое долго еще оставалось символом коллективного застолья.

Литература:

1. *Веселицкий В.* Выписки о пчелах из рукописной книги одного старика-пчеловода // Известия ОАИЭ при Казанском ун-те. Т. 13. Вып. 5. Казань, 1896; 2. *Виноградов Н. Н.* Описание пчеловодства Семиловского прихода Шишкинской волости, Костромского уезда // Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии. Вып. 2. Кострома, 1904; 3. *Зимин М. М.* Ковернинский край // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 17. 1920; 4. *Орел В.* О восточнославянских играх, связанных с культом пчел // Симпозиум по структуре балканского текста: Тезисы докладов и сообщений. М, 1976; 5. *Щепанская Т. Б.* Северно-русское пчеловодство: практика и магия // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сб. МАЭ. Вып. XLV. СПб., 1992.

Т. Щепанская

ПАСТУХ. Работник, которого нанимали в складчину для выпаса общественного стада. Найм П. производился на средства нескольких соседских семей или всей деревни, одного из концов села или одной из улиц. Пастушество как профессиональное занятие появляется в России сравнительно поздно, в отдельных местностях, а первоначально в монастырских и княжеских селах. Во многих регионах еще в конце XIX — начале XX в. пасли по очереди сами хозяева скота, преимущественно женщины и дети. Специальных П. на Севере нанимали прежде всего для коров, хотя в стадо гоняли попутно и мелкий скот — коз и овец.

Найм П. производился на срок от Егорьева дня (23 апреля / 6 мая) до Покрова (1/14 октября) на сходе жителей

селения. Нередко нанимали П. из другой деревни, а иногда и более отдаленных мест — чужого уезда и даже губернии. В П. шли *странники,* бродяги и *нищие,* для которых это занятие было источником постоянного дохода и до некоторой степени обеспечивало социальное признание. Пришлые П. пользовались некоторым преимуществом в глазах крестьян, поскольку считались обладателями тайного знания и магических умений, необходимых, чтобы уберечь стадо от разнообразных опасностей. Особенно славились на Русском Севере и в Поволжье П. — ваганы (выходцы с р. Ваги, из Шенкурского у. Архангельской губ.), черепаны (из Череповецкого у. Новгородской губ. и Белозерского у. Вологодской губ.), тверские, поляки (так называли в Новгородской губ. выходцев из Псковской и Витебской губ.), чье дальнее происхождение фактически было знаком их особого статуса.

Хороший П., по традиционным представлениям, кроме практических умений обладал магическими знаниями и тайными средствами, комплекс которых назывался (в разных местах) «обход», «отпуск», «запас», «привада», «привод». В начале пастбищного сезона П. «делал обход» или «брал» его у местного *знахаря,* заплатив за это иногда значительную сумму. В состав обхода входили обрядовые действия (публичные и тайные), магические атрибуты и слова (заговор для сохранения стада). Публичный ритуальный обход обычно был приурочен к дню св. Георгия, реже — Николы Вешнего. В этот день скотину впервые после зимы выгоняли в поле. Хозяйки, провожая коров прутиками вербы, освященной в Вербное воскресенье, в воротах двора расстилали свой пояс, чтобы корова возвращалась домой и была так же привязана к хозяйке, как ее пояс. На пастбище П. обходил стадо, держа перед собой решето с зерном и иконой; иногда там же лежали яйца, свеча, а в руках или за поясом П. мог быть обломок косы, *топор, нож, плеть,* пастуший барабан, рожок или *посох,* то есть предмет, на который он, как говорили, «брал обход». Во время обхода П. (или сопровождавший его знахарь) читал заговор, который, по поверьям, должен был хранить стадо в течение всего сезона. Исследователи различают два типа заговоров: короткие ритмически организованные «стишки» и длинные тексты, восходящие к письменной традиции. Первые аналогичны тем, что читали в день первого выгона скота сами хозяйки в тех местах, где не нанимали П. Вторые являлись предметом тайного знания профессиональных П. или знахарей. После совершения обхода П. получал подарки от хозяев скота, как правило, продукты (выпечные изделия и яйца), иногда предметы одежды. В этот день его звали в гости в каждый дом, где в честь праздника устраивалось угощение. Ритуал обхода повторялся несколько менее торжественно в середине сезона: на Иванов, Петров или Ильин день, когда П. опять получал от всех хозяев продукты. Иногда перед этим ему давали два-три дня отпуска, чтобы навестить семью, живущую в другой деревне.

После публичных обрядов П. совершал еще тайный обход стада, во время которого будто бы заключал договор с лешим. В обмен на то, что леший будет помогать пасти скот и хранить его от зверя, П. оставлял для него где-нибудь под елкой одно — три яйца, а это означало, что он обещал нечистой силе отдать некоторое количество скота (соответственно, от одной до трех голов). Этим договором объясняли потери скота, неизбежные при лесном выпасе. «Раньше был пастух здесь, — говорили, например, жители д. Залесье Харовского р-на Вологодской обл., — он отсуливал, видно, скотину: потеряется скотина каждый год. Видно, уж такой обход: отдавал, видно животину». По условиям договора П. мог «отдать лешему» *молоко* от нескольких коров, в знак чего во время тайного обхода он выливал на землю немного молока. Этим объясняли некоторое снижение удоев части коров в течение лета. В Тихвинском р-не Ленинградской обл. существует поверье: коровы будут летом сбавлять удои, если П. совершит обход в сухом месте. Поэтому П. старались выбрать для совершения обряда поляну недалеко от воды. По пошехонским поверьям, молоко убывало у той коровы, которую П. выбрал «стадоводницей», на которую он «взял обход». «Пастух, — говорили местные жители, — брал каждое лето обход на одну корову: знал таки слова, — и эта корова будет все стадо пасти. Сама сохнет, сохнет и молоко сбавляет. Сохнет по стаду: надо стадо пасти. А с Петрова дня на новую корову делает». Хозяйки подозревали, что на этой корове «сидит леший», который помогает П. пасти стадо, но мучает корову. На стадоводницу вешали колокол, чтобы П. всегда мог слышать, где она находится. По поверьям, на этом колоколе и сидела нечистая сила. Иногда между хозяйками скотины и П. возникали конфликты — хозяйки требовали снять обход с их коровы; поэтому, по свидетельствам П., которые работали в 1980-е гг., они предпочитали «класть обход» не на частных, а на колхозных коров.

С другой стороны, вера в магические знания П. во многих случаях удерживала хозяек от ссор с ним: «С пастухом не ругалися: все боялися, может что сделает — скотину упасет. Раньше ведь пасли — много знали. Может, сама скотина заболеет, а народ скажет, что пастух сделал». Крестьяне старались не ругаться с П., опасаясь магической мести с его стороны, например того, что он «отдаст в обход» именно их корову.

Обход и вера в его магическую силу были важными факторами формирования статуса П. в деревенском сообществе. Знание обхода влияло на вознаграждение («знающему» платили значительно больше), на отношение со стороны хозяев скота, исход конфликтов, кроме того, позволяло избежать ответственности за потери скота. Однако магическая сила обхода сохранялась только при соблюдении П. ряда условий, которые определялись в начале сезона, когда пастух «брал обход». Эти условия стандартны, хотя в разных деревнях

они встречались в разных сочетаниях. Часть их касалась поведения П. на пастбище, в лесу. Так, например, регламентировался сбор лесных ягод: или не собирать их вообще, или не собирать на продажу (иногда только красные ягоды; иногда до определенного срока, пока не наберут деревенские бабы). От него требовали не ловить кротов, не плести лаптей и не драть для них лыка во время пастьбы (все эти занятия давали П. некоторый дополнительный доход, но в ряде случаев рассматривались деревней как нежелательные), не разорять птичьих гнезд. Некоторые запреты касались устройства изгородей, которые должны были уберечь от потравы скотиной полей и огородов, часто в пастушьих обходах значилось требование «не ломать изгородей».

Наибольший интерес с точки зрения формирования статуса П. представляет группа запретов, регулировавших его отношения с женщинами. Чтобы обход не потерял силу, П. должен был соблюдать ряд условий, в том числе правила *избегания* — ограничение на общение с женщинами. Уже весною, «взяв обход», П. давал обещание в течение всего пастбищного сезона не жить с женой. В некоторых деревнях его отпускали к жене (если он пас в другой деревне) дня на три в середине лета, после чего он должен был возобновить обход (заново совершить все положенные обряды). Весной, при найме, П. предупреждал хозяев скота, что женщине нельзя выгонять скот простоволосой, босой, с голыми ногами, в подоткнутой юбке или в рубахе без кофты (выгоняли коров рано утром, не успев еще привести себя в порядок). Увидев женщину босой, П. хлестал ее по ногам кнутом или хворостиною. Женщина не должна выгонять скотину и тем более являться на пастбище во время месячных очищений. Когда П. ночует в чьей-нибудь избе, хозяйка не должна спать с мужем и раскидываться во сне. Нарушение этих запретов, по поверьям, могло нарушить охранительную силу обхода: коровы будут «бегать, задравши хвост», уходить в лес, зверь нападет на стадо и задерет много скота. Особенно опасно, если женщина выгоняет или доит корову «грязная», то есть во время *месячных* (зверь «почует кровь»). Заметив, что женщина выгоняет корову в рубахе со следами месячных очищений, П. кричал и ругался: «Что ты, если... дак ты вымойся утром, а потом уж иди подои корову! — Он уж сразу узнает, что грязная подоила корову, — удивлялись бабы, объясняя проницательность П. его связями с нечистой силой. — У его тоже, наверно, были... «товарищи»-то (т. е. бесы-помощники. — *Т. Щ.)*. Как же он так узнает? Наверняка были».

П. запрещалось гулять и играть с деревенскими девушками, участвовать в хороводах. В деревнях по сей день рассказывают о том, что в то время как П. развлекался с девушкой, зверь задрал одну, а то и несколько коров. При несоблюдении сексуальных табу вина за гибель скотины ложилась на П.

Чаще П. находили тепло и понимание не у «красных» девушек, а у старых девиц или вдов, на что общество смотрело с большей терпимостью. В этом случае, по поверьям, обход не пропадал, хотя опасность все-таки возникала. Лет двадцать назад в Тихвинском р-не произошел такой случай. Местный П., по словам односельчан, жил со старой девой. Когда он днем ушел к ней, в стадо явился зверь. Но П., как говорят крестьяне, выручил леший, который помогал ему пасти скот: «Пришел в деревню неизвестный мужчина и говорит: — Где пастух? Там сейчас зверь всех коров задерет, — и пропал. Бабы — голосить. Пастух вышел: — Не ходите. Я сам. — Пошел — все коровы целы. Во...»

П. вытеснялся с брачного рынка. Брак с ним считался нежелательным и даже позорным. «За пастуха кто пойдет замуж? Это уж последнее дело. Значит, ничего больше делать не может (раз в пастухи идет)», — говорили в Костромской обл. «Будут звать, что ты «пастушиха» — вроде позора выйти за него», — вторили и пошехонские жители. Такое убеждение встречалось повсеместно как в наши дни, так отмечали его и в XIX в. Девушкам даже запрещали причесываться на ночь — а то «суженый будет пастух». В Череповецком у. Новгородской губ. девушку, если она бросает где попало платок, мать предостерегала: «Уж быть тебе, Машка, за пастухом».

Впрочем, практика вносила в это правило некоторые коррективы: П. женились на вдовах с детьми, шли в примаки к засидевшимся девушкам — и оставались в деревне, где пасли, на всю жизнь. По большей части в памяти сельских жителей старшего поколения П. был одинок — совсем не женат или во время пастьбы жил отдельно от жены. Такой вариант в глазах крестьян выглядел как наиболее обычный и приемлемый.

В системе традиционного разделения труда домашний уход за скотом и дойка коров входили в обязанности женщин, так что по роду своих занятий П. общался чаще с женской частью населения деревни. Этим и объясняется то внимание, которое уделялось регламентации его отношений с женщинами. Вместе с тем П. имел значительное влияние на репутацию женщин. Пришлый пастух ночевал и столовался по очереди в домах хозяев скота. При этом он имел возможность наблюдать домашний быт разных семейств и, по свидетельствам середины XIX — начала XX в., иногда использовал свои наблюдения, разнося по деревне информацию об отношениях внутри семьи и качествах той или иной хозяйки. В послевоенное время (1950—1960-е гг.) в одной из пошехонских деревень произошел такой случай: П. не понравились колобки, которыми его угощала одна из хозяек. Эти колобки он надел на рога корове, ославив женщину на всю деревню. В вологодской деревне П. опозорил одну из хозяек, рассказывая, как грязно у нее в доме: «У Клавдюшки-то скатерть

постелят на столе, дак не отодрать». Опасаясь подобных разговоров, хозяйки старались принять П. как лучшего гостя, выставляя праздничное угощение и производя тщательную уборку дома перед его приходом.

Литература:

1. *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3-4. М., 1918; 2. *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. 1914. № 3-4; 3. *Калинин И.* Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // Живая старина. 1913. № 3-4; 4. *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. М., 2001.

Т. Щепанская

ПАХАРЬ. Крестьянин, вспахивающий землю перед посевом яровых весной (с середины апреля до середины мая), а также под озимые летом (в июне — июле). Занятие преимущественно мужское (см. *Мужик),* хотя в некоторых случаях считалось возможным участие в пахоте *парней* и женщин, функции которых не повторяли, а дополняли мужские.

Пахота была одной из важнейших обязанностей мужчины-хозяина и входила в круг действий, обеспечивающих семью пропитанием. В этом качестве она являлась не только хозяйственно необходимым, но и сакральным занятием. Обычно пахоте сопутствовали ритуальные обращения к Богу с молитвой об урожае и благосостоянии семьи.

Особый священный статус был свойствен фигуре общественного П. До его первой борозды никто из крестьян не решился бы начать работу, так как считалось, что нарушение запрета может навлечь бурю, засуху, заморозки или град на всю деревню. В Рязанской губ. обычай «нарекать пахаря» был характерной чертой пасхальных крестных ходов и молебнов. В Зарайском у. после крестного хода в воскресенье пасхальной недели община избирала наиболее благочестивого крестьянина «пахарем»/«засевальщиком» (так как ему предстояло еще и засевать; см. *Сеятель).* В ряде случаев эти действия приурочивались к пасхальным молебнам. После обхода с иконами всего прихода их возвращали в храм, а возле него совершали молебен. Затем *священник* освящал принесенные крестьянами семена и избирал П., который получал от него благословение, просфору, яйцо и отправлялся запахивать. Избранный должен был трижды поклониться священнику в знак благодарности за высокую честь. В некоторых местах считалось обязательным испросить благословение и у деревенского общества. Крестьянин кланялся на четыре стороны и гово-

рил: «Простите меня, братцы, в чем я погрешил перед вами, помолитесь обо мне Господу Богу и благословите меня», мужики отвечали: «Бог тебя благословит! Ты только вставай пораньше, молись больше и начинай работу не с бранью, а с крестом и молитвой». После этого П. трижды кланялся выносному запрестольному кресту, и его благословлял священник.

Общественная запашка часто становилась для деревни праздничным событием, и в условленный день П. выезжал в поле в сопровождении всех ее жителей и священника. После молебна П. проводил сохой единую борозду через полосы всех хозяев, что расценивалось зачином, после которого начинали пахать все.

В индивидуальном хозяйстве пахоту старались начать тайно, чтобы уберечь урожай от дурного глаза, специально готовились, как, например, в Архангельской губ.: «Ну, как пашню начинали, дак тоже как будто в доме праздник заводился, хозяина подготавливали ко всему, ну чтобы в бане намылся, в чистом шел, чтобы не расстроить». Считали, что от этого зависел успех всех земледельческих работ последующего года. Отправлялись пахать после завтрака или, наоборот, натощак, чтобы земля урожаем накормила голодного. Обычно, когда лошади уже были запряжены, вся семья собиралась перед иконами для молитвы, при этом закрывались двери, перед иконами зажигались свечи. В некоторых местах перед молитвой считалось необходимым некоторое время посидеть молча за столом, покрытым скатертью, на котором стоял хлеб. Прежде чем выехать за ворота, сыновья испрашивали благословения у родителей, а затем посылали кого-нибудь из младших домочадцев посмотреть, нет ли на улице женщины, в этом случае отъезд на некоторое время откладывали. Приехав на место и встав на краю поля, П. вновь молился, кланялся на все четыре стороны, иногда клал на пашню хлеб, лежавший во время семейной молитвы на столе, и приступал к работе. Ритуальная запашка заключалась в проведении одной или нескольких борозд, а также своеобразной «магической петли» вокруг пахотного участка и воспринималась не как работа, а знак ее благополучного начала. Поэтому, проведя установленное число борозд, П. обязательно останавливался, устраивая символический отдых, и съедал принесенный с собой хлеб или просфору.

В магических правилах и предписаниях, связанных с началом пахоты, использовались и продуцирующие функции мужчины-хозяина. Для успеха предприятия П. должен быть здоровым и нестарым мужчиной, что соотносилось с его потенцией, необходимой для символического оплодотворения земли. Эти представления легли в основу загадки о пахоте и севе: «Старик старушку шангил-лангил, заросла у старушки шанга-ланга». Продуцирующая сила вспахивания проявлялась и в ритуале, направленном на увеличение плодовитости скота: при постройке нового скотного двора хозяин

пахал сохой, в которую запрягалась его семья, всю предназначенную для него площадь, а потом боронил и засевал зернами ржи, овса, ячменя или живыми муравьями.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Л., 1988; 2. *Левкиевская Е. Е.* Магическая функция хозяина в восточно-славянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001.

В. Холодная

ПЛАЧЕЯ (ВОПЛЕНИЦА, ГОЛОСНИЦА, ГОЛОШЕЛЬНИЦА, ПЕВУЛЯ, ПЛАКАЛЬЩИЦА, ПОДГОЛОСНИЦА, ПРИЧИТАЛЬЩИЦА, СТИХОВОДНИЦА). Профессиональная плакальщица, которую приглашали для исполнения причетов (причитаний, плачей, воплей) в ходе свадебного и похоронного обрядов, а также во время проводов *парня* в рекруты.

Причетная традиция имеет многовековую историю. Об обычае причитать над умершим свидетельствуют памятники древнерусской письменности. Так, в «Поучении» Владимира Мономаха (Лаврентьевская летопись, 1096 г.) упоминалось о «желях», то есть плачах по мертвым. Одним из древнейших фактов плача сына об отце является эпизод, описывающий похороны Изяслава Ярославича, сын которого Ярополк «идяше по нем, плачася с дружиною своею: „Отче, отче мой! Что еси пожил без печали на свете сам, многы пакости приим от людей и от братья своя? Се же погибе не от брата, но за брата своего положа главу свою"».

Вместе с тем и в древнерусских письменных источниках, и в более поздней устной народной традиции женские плачи представлены гораздо шире, чем мужские. Таков, например, дошедший в разных списках плач московской княгини Евдокии над Дмитрием Донским: «О како умре живот мой драгий, меня едину вдовою остави? Почто не промолвиши ко мне?.. Цвете мой красный, что рано увядаеши?.. Чему, господине, не воззрише на мя, не промолвиши ко мне? Ужели мя забыл еси? Чего ради не воззриши на мя и на дети своя?.. Старые вдовы, утешите меня, а молодые вдовы плачите со мною, вдовья бо беда горчае всех людей...» В XIX в. хранительницами причетной традиции стали женщины, по преимуществу пожилые, обладающие обширной памятью, знанием семейных обрядов.

В похоронном обряде исполнение причитаний носило обязательный характер. Поэтому каждая женщина сельской общины владела хотя бы минимальными навыками причитаний. По сообщению известного фольклориста второй половины XIX в. П. Н. Рыбникова, почти всякая женщина в с. Толвуе Петрозаводского у. Олонецкой губ. могла выплакивать свое горе в «заплачках», которые переходили из поколения в поколение и были известны каждой *большухе*

и *старухе*. Этому искусству учились и в семейном кругу, и от соседок.

Из записок иностранцев, посещавших русскую землю в XVI—XVII вв., известно о феномене приглашения наемных плакальщиц на *похороны*. Об этом писали И. Г. Корб и Г. Седерберг, приводя типичные для причитаний вопросы к умершему: «Зачем ты умер, зачем ушел от нас? Или тебе не хватало пищи или питья? Или жена у тебя была не молода или не любила тебя? Или дети были плохи?»

На Русском Севере существовали особые специалистки, без участия которых не обходились ни одна свадьба, похороны, рекрутский набор. П.-стиховодницы строго относились к своим обязанностям, что обеспечило длительную жизнь традиционных семейных обрядов во всей их полноте. В ряде северных районов причитания имели свои, характерные только для данной местности, особенности — общие мотивы, формулы, композиционные приемы, напевы. Здесь же существовала преемственность в манере исполнения причетов и определенная система обучения причетному мастерству.

Усвоение приемов причитывания начиналось, скорее всего, со свадебных причитаний, поскольку они были предметом наибольшего интереса для любой крестьянской *девочки*. Для детей присутствие на *свадьбе* было одним из самых ярких развлечений. Впервые девочки пробовали исполнять свадебные песни и причеты во время игры с куклами «в свадьбу», проигрывая практически все этапы обряда. Позже, в рамках молодежных игр на *посиделках* и *игрищах*, происходило оттачивание умения причитать, но причеты исполнялись все еще «занарок», то есть понарошку. По замечанию Е. В. Барсова, осуществившего первое фундаментальное издание северно-русских причитаний: «Причитанья Северного края», 1872—1885, опытная стиховодница обучала причитыванию девочек в 10—16 лет.

Впервые по-настоящему *девушка* начинала голосить после просватанья. Повсеместно в России *невеста* должна была причитать весь последующий период, до дня венчания. На Русском Севере приглашали опытную плакальщицу для причитания в определенные моменты свадебного ритуала. После просватанья она ходила с невестой и девушками-подружками по домам родственников и знакомых и, подходя к каждому дому, причитала от лица невесты. Она же вопила во время обряда прощания невесты с подружками, которые при этом подголашивали вторыми голосами, а сама невеста подвывала. Обычно за свое дело П. получала вознаграждение.

Если к невесте плакальщиц призывали, то оплакивать *покойника* или на проводы рекрута они приходили, как правило, по своей воле, что, вероятно, соотносилось с негласным кодексом профессионального поведения. Здесь, как и на свадьбе, вопленица причитала не от себя, а от лица горюющих родственников.

Причитания по умершим приурочивались к определенным этапам похоронного обряда: в момент смерти, при одевании покойного, положении его в домовину, выносе гроба из дома, в церкви после отпевания, по дороге на кладбище, у могилы и затем дома перед началом или во время поминок. Посещение могил с ритуальными причитаниями происходило на девятый день после смерти, в полусорочины (на двадцатый день), сорочины, полугодовщину, годовщину, именины покойного, в урочный день (день его смерти) через два, три года.

По своему характеру, форме, образной системе похоронным причитаниям чрезвычайно близки рекрутские, или «завоенные», плачи. О рекрутах плакали иной раз больше, чем по умершим, считая, что «жива эта разлука пуще мертвой». Действительно, уход в солдаты в народном сознании соотносился со смертью, поскольку военная служба в царской России длилась двадцать пять лет и человек либо не возвращался в свою деревню, либо появлялся там уже *стариком.* Во время «печального» пира (см. *Проводы некрутое)* в доме собирались родственники, соседи, товарищи, девушки. После угощения рекрут начинал прощаться с домом, а вопленица причитала от лица его *матери* ИЛИ сестры. Существовали также плачи от имени солдата, пришедшего домой на побывку.

Причитальщицы воспроизводили плачи, которые всегда соотносились с конкретным случаем. Для исполнения свадебных причитаний имело значение — сирота невеста или нет, для рекрутских причитаний — холостой он или женатый, а для похоронных плачей — каковы обстоятельства смерти, кем был умерший, кто из родственников остался после него. При сохранении закрепленных традицией устойчивых формул, образов и приемов причитаний талантливая П. применительно к частной ситуации тут же сочиняла новые, соответствующие случаю строки, как будто они уже были в ее памяти. В этом плане показательна поэтическая характеристика процесса причитания: «причет сам на ум течет».

Искусство причитаний, как и других фольклорных жанров, основывается как на традиции, так и на импровизационном начале исполнителя. Последнее оказывается особенно важным, поскольку каждый причет представляет собой импровизацию, связанную с конкретными обстоятельствами той или иной семьи. При этом индивидуальное начало исполнителя в определенной степени сдерживалось, подчиняясь обряду. В отличие от сказочника или исполнителя песен П. не ставила перед собой задачу художественного исполнения причета. Она стремилась излить в причете те скорбные чувства, которые переполняли участников обряда и которые были близки ей самой в силу ее собственного жизненного опыта.

В историю фольклористики вошли немногие имена плакальщиц; в большинстве случаев не известны не только их биографии, а даже фамилии. Среди выдающихся русских исполнительниц — крестьянка Дрыгина из Воезерско-

го прихода Олонецкой губ., сказительница из этой же губернии Н. С. Богданова, Е. Денисова из Старорусского края, М. К. Санова, А. Н. Сполохова и М. Крысанова из Костромской губ., У. Иванова, А. Маслова и А. Чуева из Владимирской губ., сибирские вопленицы Щапова и Белоусова, А. М. Пашкова, Л. Ланева, А. М. Первенцева и Н. В. Конихина из Пудожского края, вологодская старушка-нищая Ульяна, А. Е. Лазориха из Новгородской губ., К. Момонова из Тверской губ., М. Федорова из Каргополя и др.

Воплощением высокого мастерства были признаны причитания знаменитой вопленицы Ирины Андреевны Федосовой (1831—1899) из д. Кузаранды Петрозаводского у. в Заонежье. В тринадцать лет она во всей округе уже слыла стиховодницей, и ее как профессиональную П. начали приглашать на свадьбы. Об одаренности Федосовой свидетельствует реакция слушателей: «Что на свадьбах ли запоет — старики запляшут, на похоронах ли завопит — каменный заплачет».

Свои плачи И. А. Федосова насыщала живыми, развернутыми картинами крестьянской действительности. Всякий раз она разнообразила причитания в зависимости и от родственных связей оплакивающих покойного (плач вдовы о муже, матери о дочери, о сыне, плач по крестнице, по дяде родном и двоюродном, по сестре, по свату и т. д.), и от конкретных обстоятельств смерти (плач об утонувших в Онежском озере, об убитом «громом-молвией», об «упьянсливой головушке»), и от принадлежности покойного к той или иной социальной категории (плач по мирском старосте, по писаре, по попе). Семнадцать ее плачей, записанных Е. В. Барсовым, заняли в его сборнике около трехсот страниц. Некоторые из причитаний насчитывают более тысячи стихов, тогда как обычный северный причет состоит из сотни стихов.

Плакальщицы пользовались большим уважением односельчан. Об этом свидетельствует рассказ И. А. Федосовой об отношении к ней даже в годы ее молодости: «Имя мне было со изотчиной; грубого слова не слыхала».

Литература:

1. Избранные причитания. Петрозаводск, 1945; 2. *Истомин Ф.* О причитаниях и плачах, записанных в Олонецкой и Архангельской губ. // Живая старина. СПб., 1892. Вып. 3. 3. *Кузнецова В. П., Ковыршина Ю.* И. А. Федосова и выгозерская школа причитальщиц // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: Доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения — 99». Петрозаводск, 2000; 4. *Левина И. М.* Кукольные игры в свадьбу и «метище» // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Вып. 2. Л., 1928; 5. Русские плачи (причитания). Л., 1937; 6. *Федосова И. А.* Избранное. Петрозаводск, 1981; 7. *Чистов К. В.* Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988.

Е. Мадлевская

ПЛЕТЬ (КНУТ, ПУГА, МАХАЛКА, РЕМЕНКА). Один из мужских ритуальных атрибутов, использовавшихся в пастушеской, дорожной и свадебной магии.

В атрибутике женатого мужчины П. была символом власти над домочадцами. Во время свадебного обряда молодому *мужу* вручали П.: в одних вариантах ее передавал отец *невесты* — как знак власти и обязанности ее «учить», в других — она сама, раздевая мужа перед *брачной ночью,* находила в его сапогах золотую монету и П., которую протягивала ему с поклоном, чтобы муж хлестнул ее по спине. В знатных и зажиточных семьях Московской Руси, где власть мужа проявлялась особенно сильно, на стене висела специальная П., которая была предназначена для *жены* и называлась «дурак». В соответствии с наставлениями *Домостроя,* учить жену при помощи П. разумно и даже полезно для ее здоровья, в то время как бить кулаком по лицу и глазам безнравственно; бить же железной или деревянной палкой опасно, особенно во время *беременности,* так как можно повредить во чреве ребенка или спровоцировать выкидыш. Битье жены в этой системе мировосприятия означало неравнодушие к ней равно и к благополучию семьи: «Бьет — значит любит». Однако муж должен был действовать разумно и придерживаться меры, наказывая жену только в целях наставления и учения: «Палка нема, а даст ума»; «За дело побить — уму-разуму учить»; «Это не бьют, а ума дают»; «Бьют не ради мученья, а ради ученья (или: спасенья)»; «Тукманку дать — ума придать». Физическое воздействие считалось эффективным средством формирования социальных качеств личности («ума»), также ознакомления ее с правилами жизни семейного коллектива. То же самое относилось и к наказанию детей.

Супружеское насилие, как таковое, подвергалось социальной регламентации. Оно допускалось общественным мнением в случае измены жены, когда побои могли быть весьма жестоки. Другим поводом было «нерадение» жены по хозяйству. В этом случае инициатива наказания нередко исходила от свекрови, которая жаловалась на невестку ее мужу (т. е. своему сыну). Известны случаи, когда свекровь буквально заставляла сына «поучить» жену, несмотря на его нежелание это делать. В песенном фольклоре есть сюжет о том, как муж, вернувшись после отлучки (из армии, с войны), убивает жену по навету своей матери, которая оговаривает ее, обвиняя в измене. Характерно, что в фольклоре гораздо чаще упоминается конфликт молодой женщины со свекровью, нежели с мужем. Так или иначе, во многих случаях именно *мать* (свекровь) санкционировала насилие главы семейства в отношении своей жены и детей и подтверждала правильность (законность) его применения в глазах общественного мнения и в особенности женского сообщества (см. *Бабняк).*

Разрешая насилие по отношению к молодой жене — новому члену домохозяйства, — традиция ограничивала его

и, как правило, осуждала в отношении женщины-*матери*: «Бей жену до детей, а детей до людей!» Если муж бил жену не ради ее «учения», а по своей блажи, в пьяном состоянии, то подвергался резкому осуждению со стороны общества, приобретая репутацию «дурного», не способного отвечать за свои поступки, а следовательно, и править домом. Соседи в этом случае вмешивались в конфликт между супругами: укрывали жену с детьми, пока муж проспится; ходили разнимать; иногда выступали свидетелями, поддерживая жалобы жены в волостное правление (в советское время — в сельсовет или суд). Однако вынесение семейного насилия на суд общества подрывало репутацию семьи. Уже в XIX в. «учение» жены при помощи П. или кулаков воспринималось как уходящий в небытие пережиток прежних времен. «В старые годы бывало — мужья жен бивали, а ныне живет, что жена мужа бьет» — гласила пословица. Все большее распространение получало убеждение, что муж должен быть мудрее и идти на уступке жене в конфликтной ситуации, потому что обида жены более разрушительна для семьи: «Лучше жена мужа обидит, чем муж жену. Муж быстрее обиду забудет». Тем не менее остается актуальным взгляд на насилие как мужской атрибут; традиция по-прежнему «видит» насилие со стороны мужчины, а аналогичное поведение женщины остается «невидимым» (о нем не говорят). Муж, подвергшийся насилию со стороны жены, не может позволить себе обратиться к общественному мнению: «Не то смешно — жена мужа бьет, а то смешно, что муж плачет».

Переходя в статус матери семейства, женщина все больше начинает сама использовать насилие в отношении его младших членов, сохраняя право наказывать даже взрослых сыновей. Однако на материнское насилие не распространялись правила, регулирующие проявления *силы* со стороны мужчины. Сила, как и ее символы — П., палка *(посох), нож* и др. — остаются знаками мужского статуса.

П., как и прочие символы силы, активно использовалась в мужской магии. Во время свадебного обряда *колдун* или *дружка,* исполнявший функции колдуна, сек П. углы дома, чтобы изгнать нечистую силу, напущенную враждебным колдуном; П. находилась у него за поясом, а иногда он вручал ее жениху, который также хранил ее за поясом в качестве оберега. П. была одним из атрибутов *пастуха,* который пользовался ею, в числе прочего, и для подачи звуковых сигналов. Предметом гордости пастуха являлось умение с помощью П., сплетенной из ремешков кожи и конского волоса, производить оглушительные хлопки, которыми он утром будил хозяек, чтобы те гнали коров в стадо; вечером извещал о возвращении коров в деревню; на пастбище подавал сигнал коровам разойтись, созывал их к себе или гнал по дороге. Пошехонские пастухи, чтобы коровы не расходились в лесу, утром обходил место выгона, волоча за собою П., смазанную медвежьим жиром. Запах держался два-три

дня, и коровы боялись переходить невидимую границу. После этого пастух повторял процедуру или перегонял стадо в другое место. Некоторые пастухи брали на П. и магический обход (см. *Пастух)*, то есть тайную силу, с помощью которой, как он верил, мог относительно благополучно и без больших потерь все лето пасти скот. Для этого совершали специальный обряд: читали над П. наговор, прикрепляли к ней кусочек воска с закатанными в нем шерстинками от всех животных стада. В целом обряды «взятия обхода» на П. повторяли аналогичные обряды с посохом. В вятских деревнях, выгоняя скот на пастбище, пастух хлопал П. на четыре стороны света; во время первого выгона после зимовки скотину перегоняли через П., положенную в воротах. В пастушьей обрядности П. сохраняла свое значение как символ *силы* и власти, актуальное в семейном обиходе. В некоторых случаях отношения между пастухом и стадом строились по образцу семейных отношений: например, в с. Пинаевы Горки Старорусского р-на Новгородской обл. пастух, созывая коров, кричал: «Дочки, дочки!» — хлопая при этом кнутом.

Литература:

1. Даль *В. И.* Пословицы русского народа: В 3 т. М, 1993; 2. *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Костомаров Н. И., Забелин И. Е. О жизни, быте и нравах русского народа. М, 1996; 3. *Щепанская Т. Б.* Дискурсы российской власти: термины родства // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 4. СПб., 1999; 4. Архив МАЭ РАН, ф. К-1, оп. 2, д. 1416, 1508.

Т. Щепанская

ПЛОТНИК. Традиционная мужская профессия в русской деревне. Представители ее, как и другие «неземледельцы»: гончар, кузнец, мельник, пастух и др., — считались наделенными особыми, тайными знаниями. Верили, что, строя дом, П. повторял те операции, которые, создавая мироздание, мог выполнять только Бог, поэтому домостроительство приравнивалось к космогоническим актам (ср., например, выражение: «Господь наипервый строитель»).

Плотницкие термины «строить», «рубить», «ладить», «ставить» в широком смысле означают упорядочивание, придание формы, гармонизацию — идеи, лежащие в основе творения мира, космоса. Показательно использование технической терминологии для описания процессов или явлений социального характера, например: «государственный строй», «военный строй», «музыкальный строй», «домостройничать» (то есть управлять хозяйством дома), «строй Божьих дел» и т. д.

По представлениям русских крестьян, П., благодаря своей связи со сферой «чужого», обладали магической *силой*, кото-

рая могла быть как положительной, так и вредоносной. Наибольшей силой обладали «чужие» П., из других губерний (особенно славились мастера из Владимирской, Ярославской, Костромской, Вологодской губ.), представители других этносов, например коми — у русских, а для украинцев — русские П. Считали, что П. могли обеспечить хозяевам счастливую жизнь, выполняя при строительстве дома определенные ритуальные действия. При укладывании первого венца П. закладывали в углы дома немного денег — «для богатства», шерсть — «для тепла», зерно — чтобы хлеб не переводился. Когда П. поднимали матицу (основную балку, поддерживающую потолок), они привязывали к ней каравай хлеба и соль или осыпали ее зерном и хмелем, чтобы жизнь была сытой.

Но наибольшее распространение получили представления о вредоносной магической деятельности П. В случае нарушения хозяевами условий договора (например, недоплатили или потребовали дополнительных работ) или недостаточно обильного угощения П. могли отомстить хозяевам, устроив так, чтобы построенный ими дом оказался непригодным для житья. Считалось, что П. насылают в дом чертей, *кикимору,* червей. На Русском Севере они могли поселить в доме чужого *домового* или «мертвеца», который затем тревожил бы хозяев по ночам. По народным представлениям, черти в доме заводятся оттого, что П. под матицу подложили свиную щетину или поставили избу на месте захоронения неотпетого покойника. Также они прятали под один из срубов избы деревянную куклу, чтобы «наводило временами на хозяина» (то есть чтобы ему мерещилась нечистая сила). По свидетельству из Новгородской губ., П. «наколдовали так, что кто из семьи ни войдет в новую избу, всякий в переднем углу видит покойника».

Как правило, П., желая расквитаться с хозяевами, использовали не магические приемы, а «технические». Например, недовольные П. втайне от хозяина вставляли между бревнами клин или камень, в результате чего в избе были постоянные сквозняки и холод. Часто делался «свисток»: в паз между бревнами вставляли длинный ящичек без передней стенки, набитый берестой, или берестяные дудочки, камышинки, горлышко от бутылки и т. д. На ветру они издавали звуки, похожие на плач, стоны, свист.

Чтобы избавиться от неприятных видений, ощущений или последствий, хозяева вынуждены были возвращать обиженных П., доплачивать им и угощать. Таким образом, обладание профессиональными секретами не только повышало статус П., но и служило гарантией соблюдения условий договора между ними и хозяевами.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; 2. *Щепанская Т. Б,* Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение // Этнокультурные традиции

русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990; 3. *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.

Д. Баранов

ПОБРАТИМЫ (КРЕСТОВЫЕ, ПО КРЕСТУ, НАЗВАННЫЕ БРАТЬЯ). Лица, вступившие в отношения побратимства. Побратимство — вид духовного родства, оформленного обрядом и регулируемого религиозно-нравственными нормами. Оно возникало на основе дружеских отношений, становилось их дальнейшим развитием, устанавливая между П. искусственное родство, дублировавшее отношения родных братьев, но не наследуемое от отцов к детям.

Хотя первое письменное свидетельство о бытовании обычая побратимства на Руси относится к XI в. (сочинение Феодосия Печерского), он имеет древние индоевропейские корни. Русскому эпосу известны многие богатыри — крестовые братья. Например, Илья Муромец братался со Святогором, Алешей, Добрыней, Михайло Потыком и Дюком; Алеша Попович — с Добрыней, Иваном Дубровичем, Екимом Ивановичем и Марком Паробком; Добрыня — с Василием Казимировичем, Данилой Денисьевичем и Потыком и т. д. В былинах дается описание обстоятельств и нравственных законов братского союза. В некоторых случаях заключению его способствовал поединок равных по силе, достойных друг друга противников, при этом братание в форме обмена крестами предоставляло возможность мирного разрешения конфликта или выхода одного из героев из хватки при условии сохранения его жизни. Другим посылом для установления отношений побратимства был предстоящий трудный поход. Союз требовал от названных братьев оказания военной поддержки друг другу, заступничества в трудных делах, послушания одного брата другому вне зависимости от старшинства, обязывал их к чистоте нравственных отношений: считалось грехом поднять на П. оружие, посягнуть на его жену. Нарушить заповедь П. означало преступить закон. В былинной традиции крестовый брат считался предпочтительней родного.

Церковь значительно повлияла и на ритуал братания. В дохристианскую эпоху главным моментом в нем было смешение крови П., символизировавшее принятие в род. С развитием славянской христианской традиции братание часто осуществлялось в церкви и освящалось церковным ритуалом — чином братотворения, пришедшим из старых греческих канонических книг и просуществовавшим в русских требниках вплоть до реформы Никона в 1658 г. Но есть свидетельства, что и более века спустя обряд мог совершаться в церкви. «Большое братотворение» совершалось перед алтарем при возглашении священником ектении: «О совокуплящихся в любовь нелицемерную Господу помо-

лимся, и соблюсти братство независти». Затем читались молитвы, в которых «братьям по духовной вере» ставились в образец апостолы Петр и Павел, Филипп и Варфоломей и св. мч. Сергий и Вакх; зачитывались строки из послания апостола Павла к коринфянам («Братие, внемлите тело Христово») и Евангелие от Иоанна, после чего П. целовали Евангелие, обнимались и причащались *священником*.

До XVII в. церковное право ставило побратимство на один уровень с кровным родством, вследствие чего видело в нем препятствие к *браку* между их детьми, а также между одним из П. с вдовой другого; в некоторых случаях запрет распространялся также на родных братьев и сестер П. И хотя после реформы юридическое значение побратимства отрицалось, а запрет на брак был снят, в некоторых местах крестьяне еще и в XIX в. соблюдали связанные с побратимством ограничения в выборе брачного партнера, а брак детей П. считали грехом.

Сведения о побратимстве у русских в XIX—XX вв. фрагментарны. Хотя оно было известно достаточно широко (Орловская, Рязанская, Вятская губ.), но активно бытовало преимущественно у казаков в ситуации опасности и среди бурлаков как временная замена отсутствующих родственных отношений. При этом ритуал побратимства чаще всего имел форму обмена крестами с троекратным целованием в присутствии свидетеля, после чего иногда делались взаимные подарки и устраивалось угощение. Иногда обмен крестами сопровождался словами: «Будь моим братом» (Вятская губ.). Наиболее полная форма обряда побратимства сохранилась в смешанных русско-украинских селах Херсонской губ. Здесь обряд свершался во второй день Пасхи. Друзья, желавшие закрепить дружбу и не имевшие родных братьев и сестер, приглашали ближайших соседей и устраивали в доме одного из них праздничное угощение с *выпивкой*. Перед застольем хозяин снимал с божницы икону, П. с поклонами молились, целовали икону и целовались между собой. Угостившись в доме одного, П. и их гости переходили в дом второго, перед уходом хозяин вручал крестовому брату специально купленную икону или одну из своих. Весь ритуал повторялся в доме второго П. Иногда после ответного поднесения иконы они обменивались нательными крестами.

После совершения ритуала между П. устанавливались «родственные отношения»: они заботились друг о друге в случае болезни, помогали материально, принимали активное участие во всех значительных семейных событиях, не решали без согласия друг друга вопросы о вступлении в брак детей и т. п. Особенностью отношений крестовых братьев у казаков была также военная взаимовыручка: если под одним из них во время боя убивали коня, другой брал его к себе или, спешившись, разделял его участь; в случае пленения названный брат собирал средства для освобождения П. или другим способом старался его вызволить. Одним из

правил бурлацкого побратимства была забота в случае потери трудоспособности: если П. заболевал, его крестовый брат также покидал судно и лишался заработка, чтобы позаботиться о заболевшем или пристроить его.

Литература:

1. *Громыко М. М.* Обычай побратимства в былинах // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

В. Холодная

ПОВИВАЛЬНАЯ БАБКА (ПОВИТУХА, БАБКА-ПУПОРЕЗКА). Женщина, принимающая роды и ухаживающая за *роженицей* и новорожденным в первые дни после родов.

Отношение к П. б. характеризовалось двойственностью. С одной стороны, она пользовалась всеобщим уважением в деревне и занимала высокое положение в крестьянском обществе как главное действующее лицо *родинного обряда:* от умелого проведения его во многом зависела судьба новорожденного и роженицы. С другой стороны, повитуха благодаря своей профессии была связана с потусторонним миром и выполняла посреднические функции, принимая новорожденного и выполняя необходимые действия, чтобы удержать его в мире людей. «Пограничное» положение бабки проявляется и в том, что она не только встречала, но и провожала человека в «иной» мир; например, в Калужской губ. покойников обмывали именно повитухи.

Особый статус П. б. требовал, чтобы она обладала определенными качествами. Как правило, ею была немолодая женщина, не имеющая уже месячных очищений, безупречного поведения, нередко вдова. *Девушка* или бездетная женщина не могла быть повитухой. П. б. предписывалось сохранять верность своему мужу, так как измена грозила, по представлению крестьян Пензенской губ., смертью принятых ею детей, а во Владимирской губ. полагали, что в этом случае родятся мертвые или косолапые младенцы. На юге России все повитухи постились по понедельникам — «понедельничали», чтобы при родах «рука была легче». Каждая П. б. обладала многими знаниями, в первую очередь заговорами, так как одной из основных ее функций была защита новорожденного и роженицы от нечистой силы.

В некоторых локальных традициях за помощью к повитухе обращались задолго до родов и даже еще до *зачатия.* Так, во Владимирской губ. П. б. угощала на свадьбе молодых молоком с ягодами брусники, черники или черемухи, «чтобы дети белые и румяные были». Там же был распространен обычай «благословения горбушки»: приглашали бабку, которая благословляла хлебные корки и горбушки, их

должна была съесть молодая женщина, чтобы родить мальчика. В период *беременности* повитуху иногда приглашали помогать будущей *матери* советами и оберегать магическими приемами: «повитуха к ней [беременной] придет, молитву прочитает, чтоб та подмела чисто-чисто, чтоб сора совсем не было, чтоб и младеня чистым был»; «...повитухе поклонись, она тебе капусту давать будет. Капуста белая, и детки белыми будут».

На Русском Севере П. б. призывали тотчас после родов. Заранее или в момент рождения ребенка ее приглашали только в случае первых или трудных родов. В южных губерниях за бабкой обычно посылали, когда начинались родовые схватки. Само приглашение повитухи носило ритуализованный характер — обычно муж роженицы приходил к П. б. ночью, чтобы уберечься от сглаза, цель своего посещения он объяснял обиняками, не произнося самого слова «роды», а употребляя какой-либо эвфемизм, например — «жена ногу сломала». Отказ «бабничать» считался непростительным грехом; в Саратовской губ. верили, что повитуха в этом случае окаменеет. Функция П. б. состояла в том, чтобы «всеми силами как можно более ускорить даже самые нормальные роды». Она водила женщину по комнате, мяла живот, встряхивала, опрыскивала водой с наговором, окуривала ее дымом от ниток, тайно взятых из сарафана другой женщины, развязывала на одежде все узлы и открывала двери, сундуки, печную трубу, крышку в подполье и т. п. Если ребенок находился в неправильном положении, то повитуха пыталась руками исправить его положение или подвешивала роженицу за ноги к матице. В такой момент она обращалась за помощью к Пресвятой Богородице, свв. Зосиме и Савватию, Анне-пророчице, Кузьме и Демьяну. Наиболее часто в заговорах звучало имя главной покровительницы и помощницы при родах — «бабушки Соломониды». По народным представлениям, Саломия совершала все те действия с младенцем Христом, какие должна была выполнять повитуха.

При выходе детского места П. б. приступала к «отбабливанию»: отрезала несколько волосков из косы матери, перевязывала ими пуповину у живота младенца, на некотором расстоянии делала другой узел и перерезала пуповину. В некоторых местностях считали, что от места перевязывания пуповины зависит величина сексуальной силы человека: чем ближе к животу, тем она больше. Пуповина давала начало половой идентификации ребенка: девочке ее отрезали на веретене, прялочном донце, челноке от ткацкого станка, чесалке, мальчику — на топоре и других «мужских» предметах. Детское место, прежде чем его «похоронить», повитухи мыли. На Русском Севере и в Сибири это объясняли тем, что «ведь на том свете заставят его есть». Закапывали его, предварительно обернув вместе с хлебом, иногда яйцом, во дворе, под баней, в огороде и т. п. В Орловской губ. место

захоронения зависело от пола новорожденного: если мальчик, то зарывали во дворе, где стоит лошадь, если девочка — у ворот двора.

После «отбабливания» повитуха приступала к правлению тела новорожденного и его матери: вытягивала руки и ноги, массировала тело, сдавливала голову. Младенцу вытягивала пальцы рук и ног, сдавливала двумя пальцами нос, чтобы не был широким, с той же целью сжимала девочке половые органы. Все эти действия были вызваны уверенностью в том, что «все косточки новорожденного поломаны при выходе из материнского лона». Правленье младенца сопровождалось пареньем его в бане в течение трех дней (архаическое значение слова «банить» — «повивать ребенка»).

После правленья младенца гадали о его будущей жизни. Приметой долгой жизни считали громкий и долгий плач, а богатство в будущем предвещали многочисленные родинки на теле новорожденного. Первую одежду для младенца приготавливала бабка, которая состояла обычно из «перематки» — полотна с отверстием для головы. При пеленании она произносила заговор с благопожеланиями здоровья, талантов, разума, красоты и пр. На плечи повитухи ложилась также забота о кормлении матери с новорожденным до обряда крещения. Ребенку она давала соску из конфеты, разжеванного хлеба, чтобы «захлебить его, чтобы на хлеб пошел». Роженицу угощала хлебом, толокном, квасом, пивом, яблоками, капустой и другой, преимущественной кислой, пищей.

Рядом с роженицей повитуха остается до обряда «размывания рук» (см. *Роженица).* Чтобы уберечь мать и ребенка от нечистой силы, она посыпает ребенка солью с наговорами, время от времени крестит окна, двери, голову роженицы и младенца, ставит у постели сковородник, кочергу или ухват от сглаза.

В праздновании крещения ребенка — крестинах (обычно на третий или восьмой день после рождения) не последнюю роль играла П. б.: она купала и пеленала младенца до крещения, давала напутствие кумовьям, готовила стол, кушанья (кашу), с ней советовались об имени ребенка. В некоторых губерниях, например в Калужской и Олонецкой, в церковь новорожденного везла повитуха с кумовьями, при этом она держала его до купели во время крещения, а после передавала крестной (см. *Крестины).*

В случае необходимости, если ребенок был слабый, повитуха могла его крестить сама: она трижды поливала его водой со словами: «Во имя Отца, во имя Сына, во имя Святого Духа. Аминь». На юге России повитуха произносила вслух известные ей имена святых, на произнесении какого имени младенец подаст голос, именем того святого его и нарекали. До тех пор пока П. б. не «размоет руки» с роженицей, ей не разрешалось принимать роды. В Сибири выполнение этого обряда мотивировалось нежеланием повитухи

«на том свете мараться во всем этом, в водах и кровях». В Ярославской губ. «размывание рук» производили для того, «чтобы кто-либо не сделал зла бабке или родильнице или чтобы смыть зло». В Орловской губ. повитуха после «размывания рук» втыкала несколько прутьев из обрядового веника в щель избы как можно выше, чтобы «ребята высоко росли».

Связь между П. б. и принятым ею ребенком, по поверью, сохранялась на протяжении всей жизни и даже на «том свете». Так, первая стрижка младенца в южнорусских губерниях проходила в доме повитухи, причем она первой состригала прядку волос со словами: «Сколько у тебя на головке волос, столько бы тебе и расти». Во Владимирской губ. бабка играла особую роль в отлучении ребенка от груди. Если ребенок плакал, когда у него отбирали грудь, то в дом приглашали повитуху и она «вечером сажала его на колени... брала в руки полено и говорила: „Как дерево не тоскует без леса, так чтоб и раб Божий Феденька не тосковал бы о грудях. Аминь!"». Когда ребенок делал первые шаги, нередко приглашали бабку, чтобы она совершила обряд «перерезания пут»: ножом водила по земле между ног младенца для разрезания воображаемых пут и желала ему быстрой ходьбы. Повсеместно повитуху приглашали на свадьбу «внуков», угощали на Масленицу, 26 декабря / 8 января, на второй день Рождества, отмечали специальный праздник в честь повитух (см. *Бабьи каши).*

Повитуха не только принимала роды, но и лечила болезни, связанные с деторождением: «Она по всем женским и мужским болезням помощь оказывала, чтоб дитев родить могли». В то же время к повитухе обращались и для того, чтобы избавиться от деторождения, верили, что она может навести импотенцию или бесплодие.

После смерти, согласно мифологическим представлениям, на «том свете» повитухи носили «пупы» принятых ею детей в фартуке. В южнорусских губерниях женщины, у которых она повивала, обматывали ее руки лентами, чтобы на «том свете» умершие младенцы ее узнали по ним и стали прислуживать ей.

Литература:

1. *Добровольская В. Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994—1997 гг. в Судогодский район Владимирской области // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М, 2001; 2. *Кабакова Г. И.* Золотые руки // Philologia slavica (К 70-летию академика Н. И. Толстого). М., 1993; 3. *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русские: Семейный и общественный быт. М„ 1989; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ПОКОЙНИК (ЖМУРИК, УМИРАШКА, МЕРТВЕЛЬ, ГОЛОВА). Человек, избывший свой век, усопший, отошедший, преставившийся, побывшийся, скончавшийся. По традиционным представлениям смерть происходит вследствие истощения жизненной энергии. По прошествии года и совершении всех поминальных обрядов П. переходит в разряд родителей-предков.

В традиционной культуре различали «свою смерть» и «нечистую» — преждевременную. К умершим «своей», естественной смертью относили тех, кто умер от старости, они принимали образ предков-родителей. Их почитали и неоднократно поминали в течение года. «Нечистая смерть» — неестественная, преждевременная, в молодые годы. Умерших такой смертью опасались, ждали от них неприятностей. Считалось, что такие П. могли выходить из могил в сумерки и ночью, посещать дом, родственников, знакомых, являться им в снах, а с первыми петухами возвращаться в могилу. Преждевременная смерть, в народных представлениях, опасна неизрасходованной жизненной энергией, а отсюда и особое отношение к П., не избывшему свой век.

По поверьям, смерть предвещали те или иные особенности поведения животных и птиц: голубь залетает в окно; собака воет по ночам; курица поет петухом; кукушка прокукует в затылок; дятел долбит стену дома; кошка ложится поперек половиц; корова ложится у ворот; лошадь, везущая П., останавливается у чьих-нибудь ворот; вестником смерти был и увиденный во сне белый петух. Были и другие приметы «к П.»: трещит матица, стол, божница, подоконный угол или из печки выпадает кирпич. Повсеместно верили, что в новом, только что отстроенном доме непременно кто-то должен умереть. Поэтому в дом первыми пускали кошку или собаку, а также совсем старых людей, годы которых сочтены. Другие приметы связывались с хлебом, который, в традиционных верованиях, мог замещать человека. Если хлеб в печи растрескивался, падал с лопаты, если вырастал необычайно обильный урожай в поле и на огороде — это говорило о том, что в селе будет П.; также считали, что богатый урожай льна — «на покров головы». Существовали запреты: вечером мести избу — выметешь кого-нибудь, свистеть в избе. Не следовало прорубать в старом доме окно. Не разрешалось ходить в одном лапте, полагали, что если ходишь в левом — умрет *мать,* в правом — отец. (Отвалившиеся подметка или каблук также предвещали утрату.)

Первым признаком, свидетельствовавшим о смерти, признавалось отсутствие дыхания. Об умершем говорили, что он «испустил дух», «пар (душа) вон». Смерть представлялась как отделение души от тела. Подтверждением того, что душа вышла из тела человека, было волнение воды в чашке, которую ставили в изголовье умиравшего, говорили — душа омылась. Обряды, направленные на констатацию необратимости процесса смерти, начинались с того, что П. закрывали

глаза и клали на них по медной монете. В народной традиции это объяснялось так: если у мертвеца один или два глаза открыты, значит, он высматривает кого-то и обязательно уведет за собой еще одного члена семьи. Также, чтобы не «удваивать» П., в доме завешивались все зеркала на время до сорока дней. Подобные же опасения имели место, если у П. был открыт рот или тело долго не остывало.

Закрывание глаз связано с представлением о слепоте мертвых, что являлось одним из признаков инакости существа, принадлежности к потустороннему миру. Например, традиция часто приписывала слепым умение предсказывать будущее, объяснять видения из потустороннего мира, поэтому закрытые глаза прекращали контакты П. с миром живых. С этой же целью П. покрывали скатертью. Чтобы удалить покойного из мира живых, нужно лишить его черт, которые характерны для живых, то есть способности видеть, слышать, говорить, двигаться. В заговорах часто встречался мотив неподвижности П. — «лежит — ни рукой, ни ногой, ни буйной головой». В обрядах неподвижность умершего знаменуется связыванием ему рук и ног, которые развязывали при перенесении в гроб (есть поверье о том, что нитка из савана обладает свойством успокоения и усмиряла драчунов). Развязывание пут перед опусканием гроба в могилу отражает представление о продолжении жизни в потустороннем мире. Нарушение этого обычая могло обернуться бедой для участников похорон: мертвец мог «являться» и «жаловаться» на то, что его неправильно похоронили, либо вредить живым.

Устойчивым признаком смерти выступает, по народным представлениям, физическая чистота — вымытость, отсутствие запаха (см. *Похороны).* Обряжая П., соблюдали ряд правил, способствовавших выделению его из мира живых. В Пермской обл. вплоть до 1940-х гг. при одевании погребальной рубахи сохранялся архаический способ застегивания женской рубахи слева-направо, как у мужчин. Распространенной загадкой о П. была следующая: «Обулся не так, оделся не так, поехал не так, опружился (заехал) в ухаб, что не выедешь никак». Она в полном объеме показывает все действия, связанные с приготовлениями к погребению. *Смертная одежда* должна окончательно выделить мертвого из мира живых. На женщину-П. не надевали передника, онучи и оборы лаптей повязывали задом наперед. В одежде женщин соблюдали возрастные различия: умершим в среднем возрасте надевали одежду, характерную для этого поколения, старшим — потемнее, особенно это касалось головных платков, способ повязывания которых у пожилых и молодых различался как при жизни, так и после смерти. Голову молодым повязывали светлым платком, волосы заплетали в две *косы* и укладывали на голове обручем, а старухам надевали мягкие чепцы (шашмуру, сороку, волосник) и повязывали их темными платками. В Пермской губ. в старообрядческой среде старушкам надевали головной платок, не складывая привычно,

а в роспуск, завязывая под подбородком узел, а не закалывали булавкой, как при жизни. Повсеместно покойницам не надевали украшений, которые они носили при жизни: снимали кольца, бусы, вынимали серьги из ушей. Если вдова или вдовец давали обет не вступать вторично в *брак,* то, надевая «смертное», по обычаю на одежде все завязывали и застегивали. В случае, если кто-либо желал вступить в брак еще раз (такое часто случалось при наличии маленьких детей), то ворот рубахи оставляли незавязанным, что гарантировало развязывание прежних брачных уз — продолжение жизни. Мужчине-П. никогда не брили *бороды* и усов, верили, что это грозило появлением нового П. в доме.

Погребальная одежда мужчин, как и женщин, была преимущественно белого цвета. В кожаной обуви не хоронили, считая это за грех. В гроб мужчинам клали предметы, связанные с мужскими занятиями: незаконченные лапти, инструменты, кроме этого, мыло, расческу, съестные припасы, могли положить и бутылку со спиртным напитком, папиросы, трубку. Сверху П. накрывали саваном.

После выноса П. в доме совершали ряд действий, которые были направлены на охрану жилища. Как только гроб снимали с лавки, на это место хозяйка клала камень, квашню, ухват или полено, чтобы место не пустовало для другого П. Лавки переворачивали, чтобы П. не было пути назад. А в доме мыли полы, окончательно очищая помещение от П.

Выносили гроб ногами вперед, стараясь не задевать за косяк дверного проема, несли его либо на руках, либо на полотенцах мужчины, не являющиеся родственниками или молодыми по возрасту. Магические действия при выносе гроба соблюдали, чтобы избежать «возвращения» покойного и связанных с этим бед для семьи и всей общины в целом.

По традиционным представлениям, нарушение предписанных правил обращения с П. в случае смерти хозяина влекло за собой еще одну утрату в доме. Говорили, что «покойник у ворот не стоит, а свое возьмет обязательно». В этой поговорке под «своим» подразумевали долю покойного при жизни. Идея мужской доли в общем семейном благосостоянии воплощалась во время погребальных обрядов в зерне — овеществленной форме этого благосостояния. Погребально-поминальные ритуалы, как и свадебные, являются для самого П. и для его родственников переходными, меняющими статус всех участников и, соответственно, долю каждого. Доля живых увеличивается, а доля умершего перераспределяется между живыми путем ее «траты». Заранее приготовленный *стариком* гроб (дом-жилище), заполненный зерном, которое после смерти раздавалось *нищим* или рассыпалось перед похоронной процессией, — его последняя доля в общем имуществе. Последняя доля женщины — приготовленная ею *смертная одежда* и холсты. Холсты раздавали на похоронах женщин, как зерно — на похоронах мужчин.

Особенно боялись мести умерших неестественной смертью: самоубийц, опившихся, утопленников. По поверью, их век еще не избыт на земле, а следовательно, они будут вредить живым. Верили, что земля их не принимает семь лет и они становятся упырями. По ночам такие мертвецы ходят по земле и пугают прохожих. Если в деревне был утопленник, то ждали засуху. Для ее предотвращения деревенские вдовы ночью поливали могилку. Если был вихрь, непогода, то считали, что где-то человек повесился. Хоронили умерших «не своей» смертью за оградой кладбища, отдельно от остальных. Представления о П., умерших неестественной смертью, зачастую схожи в народных быличках с нечистой силой. Им приписывались деяния, свойственные колдунам, чертям, ведьмам.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; 2. *Виноградов Г.* С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутск, ун-та. Вып. 5. 1923; 3. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 4. *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Второй этногр. сб. костромского науч. об-ва по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920.

Н. Прокопьева

ПОРЧА. Вред, причиненный человеку, животному и объекту природы в результате злой воли *колдуна ИЛИ* его взаимодействия с нечистой силой. П. также называли заболевание, приписываемое колдовству, наговору.

Характер колдовской П. разнообразен, колдун мог вселить в человека бесов (см. *Икота, Кликуша),* отнять силу, иссушить до костей, вызвать тоску, паралич, родимчик, падучую болезнь, половое бессилие, сделать пьяницей мужчину, «отнять месячно» у женщины (см. *Месячные),* а также *молоко* у кормящей матери, украсть плод из чрева беременной женщины, «насадить килы» (опухоли), навести глухоту, слепоту и т. д. Среди «экзотических» болезней, насылаемых колдунами, встречались «бабья мука» (родовые схватки) у мужчин, «хомут» (опоясывающие туловище боли, внешним проявлением которых являлась красная полоса на больном месте) и др. В Орловской губ. П. связывали с фазами луны: в полнолуние приступы усиливались, а при убывающем месяце уменьшались. В Вологодской губ. различали П. временную, от которой можно избавиться, или приобретенную навек, до смерти, которая считалась неизлечимой. Более всех подвергались П. младенцы и маленькие дети, *жених* и *невеста,* беременные женщины. Считалось, что колдуны были виновниками не только отдельных случаев заболеваний, но и эпидемий.

Колдун причинял вред человеку в результате возникшего между ними конфликта или по своей злой воле, а для того вступал в ним в контакт. Колдун мог испортить человека через прикосновение (например, потрепав жертву по плечу), а также взглядом, поэтому при встрече с колдуном старались избегать соприкосновения с ним и совершали некоторые предохранительные действия (держали фигу в кармане).

Колдун мог навести П. на человека через его так называемых заместителей; к ним, прежде всего, относили отдельные части и субстанции человеческого тела. Наиболее распространенной была П. на волосы: колдун крал небрежно брошенные волосы и с наговором замазывал их глиной в печную трубу, после того как высохнут волосы, иссохнет и жертва. Чтобы навлечь на человека смерть, его волосы закатывали в воск или глину и лепили подобие человеческой фигурки, которую затем укладывали в гробик и зарывали в землю. По поверьям, этот человек вскоре должен умереть. Поэтому крестьяне всегда осторожно обращались с вычесанными волосами, старались прятать их в укромное место.

Еще один способ наведения П. — вынимание следа человека. Колдун сушил землю, вынутую из отпечатка следа, на печке или относил ее на кладбище; в итоге этих магических действий человек начинал сохнуть. Если же колдун бросал эту землю в воду, жертва заболевала водянкой.

П. можно было навести через одежду человека, которая, по народным поверьям, являлась его продолжением, двойником. Так, колдун, стащив у женщины рубаху со следами месячных очищений, производил у нее «затворение кровей» и лишал генеративных способностей (см. *Месячные).*

Когда колдун причинял вред с помощью чертей и *икот,* он посылал их с наговором на определенное имя по ветру, и они внедрялись в тело жертвы через естественные отверстия, чаще через рот (см. *Икота, Кликуша).* П., пускаемая по воздуху в виде заговоров, разыскивала жертву и вселялась в человека через уши. Иногда случались ошибки, и испорченным оказывался человек, который носил такое же имя. Заговоры колдун мог наговаривать на еду и питье, которые предназначались для его жертвы. Произнося «черные» заговоры, колдун отрекался от Бога и призывал на помощь нечистую силу. Эти заговоры, в отличие от лечебных, начинались с зачина: «Стану, не благословясь, пойду, не перекрестясь...» — далее в них содержалась просьба нанести вред определенному человеку.

Одним из видов П. являлось превращение человека в какое-либо животное (см. *Колдун).* В Нижегородской губ. бытовали рассказы об оборотнях — мужчинах, которые превращались в огненных коней и летали к вдовам, представая перед ними в облике их умерших *мужей.*

Колдун мог навлечь на дом *кикимору* или чужого *домового,* и тогда в семье начинались ссоры, несчастья. Если он закладывал под порог дома «падлую кость» — кость умер-

шего животного с определенным наговором, в семье кто-нибудь умирал.

Колдун мог причинить вред и домашним животным, например «закрыть молоко» у коровы, ударив ее сухой веткой. Чтобы вызвать падеж скота, в хлев он подбрасывал шарики, свалянные из шерсти сдохших домашних животных (собак, кошек), закапывал на дворе кости и шкуру павшей скотины.

Колдун портил хлеба в поле с помощью заломов и прожинов. Залом — это пучок колосьев ржи или другой зерновой культуры, обвязанный человеческими волосами или шерстью животных и обсыпанный землей с кладбища или углем. Такой залом губил зерно на всей полосе. Человек, который брался срезать залом, вскоре умирал или долго болел. Прожины — узкие полоски, иногда длиной с целое поле, с которых исчезли колосья. Считалось, что они срезаны колдуном, который таким образом присвоил себе чужой урожай. Колдуны также одним взглядом могли превратить цветущее дерево в сухое.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 2. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Н. Мазалова

ПОСЕСТРИМСТВО (ПОСЕСТРИЕ). Обычай вступления двух представительниц женского пола в отношения духовного родства, которые закреплялись клятвой и обменом крестами. Женщины или *девушки,* установившие такие взаимоотношения, называли друг друга «крестовыми» сестрами, «посестрами».

Они, подобно *побратимам,* обязались помогать друг другу в личных, семейных, хозяйственных делах, становились непременными участниками всех значительных семейных событий и считали невозможным *браки* между своими детьми. Зачастую их отношения были более близкими и серьезными, чем родственные, что связывалось с представлением о братстве во Христе и что отразилось в словах клятвы: «Будь же ты, моя названная младшая (или старшая) сестра, милее братцев единоутробных, милее батюшки родного» (1, с. 92).

Среди русского крестьянства П. не было распространенным обычаем. В XIX в. его фиксировали в Волховском у. Орловской губ., Елатомском у. Тамбовской губ., Зарайском и Скопинском у. Рязанской губ., у донских казачек и у русского населения Херсонской губ.

В большинстве случаев, что известно из письменных источников, вступление в отношения П. проходило аналогично мужскому варианту обряда. У донских казачек, так же как и у мужчин, важная роль отводилась третьему лицу, в данном случае женщине, которая должна была обменять

кресты названных сестер; впоследствии они называли ее крестной матерью. По окончании обрядового действия крестовые сестры дарили друг другу платки, кольца, и другие предметы одежды и украшения, которые всегда имели особое значение для любой девушки и молодой женщины. В ряде мест девушки вырывали у себя волос и клали его на голову посестре, приглаживая ладонью. По сведениям из Елатомского у. Тамбовской губ. после замужества обеих крестовых сестер отношения посестрия назывались «подружием». У русских наиболее распространенной формой П. было *кумление.*

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины 19 — начала 20 века. Л., 1988; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М, 1986.

Т. Зимина

ПОСИДЕЛКА (БЕСЕДА, ВЕЧОРКА, ПОСЙДА, СИДЕЛКА, СУПРЯДКА). Традиционная форма собрания молодежи в осенне-зимний период в закрытом помещении. Варианты названий связаны с родом занятий на П. (сидение, разговоры, прядение) и временем проведения (вечер).

Сезон деревенских П. начинался после уборки урожая и обработки льна. Уже для мятья и трепания льна *девушки* собирались вместе, но при работе с утра до поздней ночи им не удавалось присесть ни на минуту; единственным развлечением были разговоры и шутки.

В зависимости от местной традиции и условий завершения уборочных работ первая П., или «засиживание», приурочивалась к какому-нибудь крупному осеннему празднику: Успению Богородицы (15/28 августа), Семенову дню (1/14 сентября), Рождеству Богородицы (8/21 сентября), Воздвиженью (14/27 сентября), дню Иоанна Богослова (26 сентября / 9 октября), Покрову Богородицы (1/14 октября), дню Параскевы Пятницы (28 октября / 10 ноября), дню Кузьмы и Демьяна (1/14 ноября), Михайлову дню (8/21 ноября), Введению Богородицы во храм (21 ноября / 4 декабря) и др.

В некоторых местах, например в Рязанской губ., «засиживание» сопровождалось ссыпной трапезой. Каждый приносил с собой продукты — яйца, хлеб, крупу и др., — а хозяйка готовила угощение: «па качяту (петуху) нисём. Хозяйка сварить щи и кашу пшонную дня на три, ужынаим. Хлеб из дома принисем. Парни придут с бутылкай. Пляшым, играим» (4, с. 372). Обычные П. прерывались святочными *игрищами,* начинавшимися через два-три дня после Рождества Христова, а в некоторых районах Русского Севера с Николы Зимнего (6/19 декабря), и затем возобновлялись в период мясоеда вплоть до Великого поста.

П. устраивали и в будние, и в воскресные дни. Местом П. была изба, обычно ее снимали у одиноких стариков, вдов, бедных людей или у хозяев, которых на пугали шумные молодежные сборища. Как правило, «сватали квартиру» девушки, договариваясь с хозяевами на весь сезон. Расплачивались деньгами или продуктами. В Заонежье, например, хозяйка получала за аренду избы около десяти килограммов муки и килограмм масла за зиму с каждой девушки, а в некоторых местах — и с *парней*. В Рязанской губ. с девушки брали примерно полпуда зерна и пуд картошки. Плату «за квартиру», полностью или частично, девушки могли отрабатывать: колоть дрова, носить воду, молотить хлеб и копать картошку, косить и жать. В целом плата зависела от количества участниц П. и от их возраста. Так, на Русском Севере в избе собиралось до пятнадцати — сорока и более девушек, а в Рязанской губ. — до семи — десяти. Повсеместно с девушек помладше плату брали меньше.

Кроме того, по воскресеньям во многих местах девушки приносили для хозяйки «воскресенное», или «воскресеньщину», — различную сладкую стряпню: «калитки», колобки, блины, шаньги, пироги. Зачастую эти лакомства приходилось брать из дома тайком от родителей. В некоторых местных традициях за посещение П. платили и парни: в середине XIX в. вход на беседу стоил от 2 до 20 копеек за вечер, а в праздники — до 50 копеек. Для них существовала также дополнительная плата в праздничные дни за износ полов, так называемое половое, или мостовое. Не уплативший «половое» не имел права подсаживаться к девушке и плясать с нею; на вечерине ему разрешалось быть лишь наблюдателем. Кроме платы за избу девушки брали на себя расходы по освещению и отоплению помещения. Лучину, свечки и керосин для лампы приносили по очереди. Иногда девушка выпрашивала у парня 10—15 копеек на одну-две сальные свечи. За освещением П. лучиной следили *ребята* или хозяева. Дрова приносили парни, в некоторых местах и девушки — по одному полену в день. Обязанностью последних было ежедневное протапливание избы. На них же лежала ответственность за порядок в помещении: каждую субботу девушки мыли полы. Иногда П. проводили не в избе, а в бане, которую тоже снимали за определенную плату у односельчан. В случае, если девушкам не удавалось найти съемного помещения, то они собирались на П. в своих домах по очереди.

По характеру занятий П. делились на рабочие («прядимые», супрядки) и «с гулянием» («игримые», игрища, беседы). На первых основная часть времени посвящалась работе: девушки пряли, шили, вязали, лишь ближе к ночи начинались развлечения с парнями. В некоторых местах с 2 до 6 часов вечера пряли, а с 10—11 до полуночи, а иногда и до 3—5 часов утра плясали, играли, пели. На беседах же работа сводилась к минимуму или исключалась вовсе.

В зависимости от возраста участников П. в одной деревне могли быть двух или трех видов. «Маленькие» (малые, младшие) П. устраивались для детей 10—12 лет, нередко в сенях той избы, где собирались взрослые девушки. Сюда приходили девочки, которые только-только научились прясть. По достижении 14—15 лет *девочка,* если ее приглашали, переходила в «среднюю» П., где девушки-подростки совершенствовали свое мастерство в шитье, прядении и зачастую бегали на «взрослую» беседу в качестве зрителей. Им разрешалось лишь смотреть на развлечения старших. На «взрослой» П. собиралась молодежь, достигшая брачного возраста — от 16—18 лет и старше. В Вологодской губ. «с малой вечерины на большую девушек переводят старшие по общему совету <...> Если вопрос разрешается в пользу девушки, за ней приходят с большой вечерины и приглашают к себе... торжественность момента подчеркивалась тем, что старшие девушки кланялись в ноги приглашаемой» (4, с. 29). Девушка прекращала ходить на П., когда все ее подруги («весь слой») выходили замуж или когда ее просватывали. В южно-русских губерниях это обычно происходило к 25 годам, в северно-русских позже — к 28 годам. В некоторых местах, как, например, в Заонежье, кроме взрослых и подростковых П., были еще «старушечьи» беседы, которые проводились только в посты. Здесь собиралось несколько замужних женщин с вязанием, прядением, вышиванием. Такие П. женщины устраивали по очереди в своих домах. Сюда же охотно приходили девушки: на молодежных П. во время Филипповского поста наступало затишье, так как традицией в этот период запрещалось петь веселые песни, плясать, устраивать игры с поцелуями. На «старушечьих» П. девушки имели возможность перенимать приемы женского рукоделия, а также учились петь духовные стихи, получая от старших необходимые разъяснения, слушали рассказы о прежней жизни, учились гадать и т. п.

На рабочие П. девушки одевались в будничную одежду. Способы распределения рабочих мест на П. могли быть различными. В одних традициях лучшие места — ближе к красному углу — оставляли для самых красивых, богатых или рукодельных девушек. Их места никто не занимал, даже если они приходили на беседу позже других или вовсе отсутствовали. Если П. посещали несколько сестер, наиболее почетное место принадлежало старшей; когда она выбывала из молодежной группы, ее место занимала следующая по возрасту сестра. В других традициях постоянного места не было ни у одной девушки: каждый раз они перемещались по кругу, так что всем удавалось посидеть и в красном углу, и у порога.

Каждой девушке *мать* задавала «урок» — сколько спрясть или связать и т. п. Подружки соревновались друг перед другом, стараясь заслужить *славу* рукодельной и «удалой» на работу. В отсутствие ребят девушки сопровождали свои занятия

тихими разговорами и пением протяжных песен. Однообразность работы нарушалась играми и забавами, связанными с прядением. Много их было известно в вологодской традиции П. Здесь, например, девушки «выпрядали по картам»: каждая брала карту из игральной колоды и в соответствии с ее количественным значением выпрядала определенное количество нитей, затем брала другую карту. Так продолжалось до тех пор, пока не исчезала вся колода, после чего девушки разыгрывали набранные карты. Другая забава называлась «выпрядать семьи». Каждая из участниц намечала себе несколько домов в деревне или целую улицу и пряла по нитке на каждого члена семьи, живущего в том или ином доме, называя его вслух по имени. Развлечение «ключики-замочики» было аналогичным игре «в молчанку». Так, когда на П. становилось шумнее обычного, одна из девушек говорила: «Ключики-замочики, запирайтесь роточики», после чего сразу наступала тишина. Тот, кто первым произносил хоть слово, должен был выпрясть три нитки девушке, которая произнесла слова «ключики-замочики» (4, с. 38—41).

Не во все дни на П. можно было прясть. В народной традиции существовал запрет на прядение в пятницу, субботу, воскресенье, а также накануне престольных и больших праздников. В три последних дня недели занимались только вязанием или вышиванием, которые, в отличие от прядения, считались чистыми работами. Перед праздниками же П. не устраивали вовсе. Выполняя назначенную матерью работу, девушки в то же время ждали прихода ребят, с которыми время на П. протекало гораздо веселее. Если парни долго не шли, девушки прибегали к магическим средствам: разметали тропки от крыльца до дороги, мели от порога к красному углу оставленный парнями с предыдущей П. мусор — окурки, шелуху от семечек, кричали в печную трубу: «Робята, идите сюда!» Ждали прихода не только своих парней, но и «чужаков» из других деревень.

Обычно девушки выступали на П. в роли хозяек, а парни в качестве гостей. Последние за вечер могли побывать на нескольких П., не исключая бесед в соседних деревнях. Чтобы парни подольше не уходили с П., девушки клали в печь поварешку; верили, что пока она в печи, ребятам не уйти из избы. Приходили парни, как правило, ватагой, шумно. Войдя в избу, снимали шапки, крестились на иконы, здоровались общим приветствием со всеми девушками: «Посиделке вашей, лебеди белые!» — или: «Здравствуйте, девушки! заждались?» Парни садились на скамейку у двери или устраивались на полу. На П. мужская часть молодежи в основном развлекалась. Пока девушки были заняты, парни состязались в ловкости и *силе,* играли в карты, заигрывали с *пряхами,* подшучивали над ними.

Наиболее распространенной шуткой было прятанье прялки или веретена той девушки, которая за чем-либо выходила из избы. Чтобы получить свою вещь назад, девушке предла-

галось поцеловать парня. Иногда похищенный предмет девушка под веселые реплики присутствующих разыскивала по всей избе, как в игре «холодно-горячо». Опытные пряхи, выходя, припрятывали свое веретено или оставляли под пригляд подруг. Для еще одной забавы парни изготавливали удочки с перекрещенными лучинками на конце и закидывали их в работу девушек. От неожиданности пряха роняла веретено, а ухажер поднимал его, садился девушке на колени и требовал «выкупа» — *поцелуя.* Многие шутки устраивались для того, чтобы наказать девушку, которая чем-либо не нравилась парням. К такого рода шуткам относилось насыпание в пряжу соли, золы или табаку, которые делали дальнейшую работу неприятной или невозможной, так как при прядении пальцы, касающиеся *кудели,* необходимо было смачивать слюной. Подобным развлечением считалось и развешивание спряденной нити по стенам, а иногда по кустам, деревьям и сугробам, завязывание узлов в готовой пряже, смачивание кудели водой до такой степени, что ее невозможно было прясть. В таких случаях девушке приходилось под общий смех заново сматывать или разматывать нитки, обрезать запутанную пряжу или кудель.

Одной из важнейших сторон П. была возможность общения молодежи. Каждый из участников мог создать впечатление о себе и присмотреться к другим, что помогало формированию брачных пар. Именно на П. парни ухаживали за девушками, здесь создавались более или менее постоянные пары. Ухажера называли «беседником», «игралыщиком», «вечеровальником», «дролей», «занималыщиком», «масетом», «полюбовником», «почетником», «прихехеней» и т. п. Причем у девушки могло быть несколько поклонников. Пока у нее не было постоянного кавалера, она могла оказывать внимание разным парням, например свободно выходить на крыльцо с кем хочется. Если же пара уже сложилась, то интерес девушки к другим ребятам осуждался молодежным обществом. Не в почете был также и парень, который часто сменял подруг. Наличие постоянного беседника было важно для девушки: с ним она чувствовала себя уверенней и в кругу подруг, и среди ребят, которые не осмеливались подшучивать над ней в присутствии ухажера. Последний оберегал и защищал ее в разных ситуациях, даже в игровых. Во время П. он сидел около работавшей девушки, разговаривал с ней, выходил на крыльцо, становился с ней в пару в играх и *хороводах.*

Во многих местных традициях на П. было принято «припевать» парня девушке. Пара, держась за руки, ходила взад и вперед по избе под пение величальной песни, в которой парня и девушку называли по имени-отчеству. «Припевание» заканчивалось поклоном и поцелуем. Право выбора партнера принадлежало девушке. После одной пары величали другую и так всех, кто был на П. Любимыми развлечениями молодежи после работы были песни и пляски, игры и хороводы. В них по большей части проигрывались ситуации семейной

жизни, разнообразные варианты взаимоотношений *мужа* и *жены*. Этикет требовал того, чтобы после каждого хоровода стоящие в паре благодарили друг друга за руку. Отказываться от приглашения в игру, хоровод или пляску было не принято.

Во время хороводов и игр, построенных на выборе партнеров, каждые девушка и парень успевали побывать в паре с разными партнерами, что давало возможность внимательнее присмотреться друг к другу.

Наряду с очевидной церемонностью приветствий и благодарений в целом поведение молодежи на обычных П. отличалось достаточной степенью вольности. Так, соленые шутки и остроты в равной степени могли исходить из уст и ребят, и девушек. Нередко заигрывания парней приобретали нескромный характер: в описаниях очевидцев деревенских бесед подчеркивались смущающие девушек долгие поцелуи, щупанье тела, утаскивание подруг на полати, в сенцы или на двор. Широко распространенный на Русском Севере обычай садиться к девушкам на колени в некоторых местных традициях квалифицировался как вольность. Неоднозначное отношение вызывал и обычай «подночевывания», когда молодежь по окончании беседы не расходилась по домам, а устраивала совместную ночевку. В Рязанской губ., например, девушки на весь период П. приносили в съемную избу или баню свои постели. В некоторых местах молодежь устраивала на П. «гаски», то есть гасили лучину для объятий и поцелуев в темноте. При этом традицией предписывалось, чтобы девушка была в меру и бойкой, и скромной.

Вольное поведение обусловливалось закрытым характером рабочих П., на которые не допускался никто, кроме холостой молодежи. В ряде местных традиций, где на обычную П. могли приходить так называемые зрители, молодежь все-таки была недовольна их присутствием. Девушки также не очень любили вынужденные П. по своим домам, где их поведение в значительной степени стесняли родственники. По этой же причине они всегда противились появлению на взрослой П. своих младших сестер, так как считали, что те будут рассказывать об их ухажерах матери. Особенно обидно было девушке, если она знала, что ее мать сама подглядывает за ней в окно. Тайна отношений молодежи на П. поддерживалась особой платой хозяевам избы, которая так и называлась — «за молчан», что отражалось в песне: «Вы не сказывайте дома матерям, что который со которой говорил, что который со которою сидел». При всей вольности поведения молодые люди практически никогда не переходили грань в интимных отношениях. Повсеместно, если такое случалось, то девушки сторонились своей подруги, а парень, виновный в ее позоре, изгонялся из девичьего общества. Более того, в глазах молодежного общества девушка, заводившая отношения то с одним кавалером, то с другим, роняла свою репутацию. Парни смеялись над такой, и полюбить ее было стыдно перед товарищами.

П. нередко завершались за полночь играми, где участники распределялись по парам и выходили из избы, уже не возвращаясь. «Беседник» провожал свою девушку до дома, и это провожание могло затянуться до рассвета. В некоторых местностях строгие матери, запрещавшие дочерям долго оставаться наедине с парнем, контролировали их возвращение домой лучиной или свечой, которую предварительно замеряли. Девушка в таких случаях шла с беседы с зажженной лучиной, по огарку которой мать судила о времени, потраченном на возвращение домой.

Наиболее яркими были воскресные и праздничные П., особенно в период мясоеда — «во все велико межговинье». На это время больше всего приходилось «гостьбищ», или «свозов», «свалок», «повад», то есть гощений девушек у родственников или подруг в соседних деревнях на протяжении одной-двух недель. На праздничные П. молодежь одевалась в самые нарядные костюмы. В некоторых местностях на праздничную П. нанимали гармониста. Подобно святочным игрищам и весенне-летним гуляньям, присутствовали здесь и зрители — *молодожены,* женщины, мужчины, старики.

На некоторых беседах девушки устраивали «ссыпку». В вологодской посиделочной традиции ссыпные молодежные трапезы бывали накануне Рождества, когда рабочие П. завершались и начинались святочные игрища (см. *Игрища).*

В Рязанской губ. «ссыпку» устраивали на последнем посиделочном вечере, приходившемся на масленичную неделю. Здесь делали такую же трапезу, как и в начале сезона П. — на «засиживании». Дополнительно пекли пшенные блины, которые ели со сметаной и маслом. Парни же приносили вино. После ее окончания девушки уносили свои постели домой.

Время молодежных П., развлечений, совместных ночевок заканчивалось на масленичной неделе. С Чистого понедельника начиналась подготовка к тканью полотен. Эта работа происходила в одиночку, и каждая девушка была занята у себя дома с утра до вечера.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М, 1986; 3. *Калашникова Р. Б.* Беседы и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999; 4. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Часть 1. Святки и масленица // Российский этнограф. № 8. М, 1993; 5. *Морозов И. А., Слепцова И. С, Гилярова И. И., Чижикова Л. И.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.

Е. Мадлевская

ПОСОХ (БАТОГ, БАДАГ, ПАДОГ, ПАДОЖОК, КЛЮКА). Один из традиционных мужских атрибутов, служивший символом *силы* и власти. П. нередко использовался как знак статуса достигшего брачного возраста *парня-некрута,* а также свадебного *дружки, колдуна,* а кроме того, духовного лица или носителя властных полномочий (от сельского старосты до царя).

Она из разновидностей П. — *трёстка (см. Трёстка)* — являлась символом парней, достигших брачного возраста, участников *драк,* которые устраивала мужская молодежь в престольные праздники, демонстрируя свою силу и соревнуясь в удали.

П. был в числе атрибутов *странника, знахаря, пастуха, коновала,* дружки на *свадьбе* (эту роль мог исполнять знахарь или обладавший магическим знанием коновал). Странники использовали П. с секретом — внутренней полостью, в которой был спрятан выдвижной нож или даже пистолет, что позволяло использовать их как оружие. Бродячие *нищие* и ремесленники хранили в полости П. свои сбережения, иногда значительные.

П. был символом и вместилищем магической силы, которая приписывалась странникам, а также пастухам и некоторым другим деревенским специалистам-неземледельцам. Чтобы придать П. магическую силу, пастух в начале пастбищного сезона «брал на него обход», то есть совершал (сам или с помощью знахаря) над ним обрядовые действия: наговаривал на П. тайные магические слова, прикреплял к нему воском (или прятал во внутреннюю полость) список охранительного заговора, бумажку с именами святых, кусочек воска с закатанными в него волосками от всех коров стада и т. п. По пошехонским и вологодским поверьям, на таком П. сидели невидимые «помощники»: леший или мелкие бесы («мальчики», «маленькие», «товарищи»), которые все лето помогали пастуху оберегать скот. «Поставит палку в землю и с каким-то словом, — рассказывали про такого «знающего» пастуха пошехонские жители. — А сам спит. А коровы никогда не разойдутся». Чтобы посаженный на П. *леший* или бес не сбежал, на П. со всех сторон делались насечки в виде косых крестов. По некоторым поверьям, зафиксированным в Новгородской, Ярославской, Вологодской и Архангельской губ., «помощники» пастуха время от времени показывались, принимая облик человечков или животных: зайца, лисы и др. В Вельском р-не Архангельской обл. у одного пастуха бесы были похожи на двух низеньких пареньков, у них были даже имена: Сенька да Бренька. В Шенкурском р-не Архангельской обл. «помощниками» пастуха были какие-то мелкие зверьки — «как две кошечки»; у пошехонского пастуха — заяц, который появлялся и бегал вокруг стада, как только пастух ставил свой П. посреди пастбища; вологодскому будто бы помогала пасти коров лисица.

П. странников, бродячих коновалов, свадебных дружек часто были сучковатыми, узловатыми, в наплывах древесных наростов, что имело как практическое (дополнительная прочность), так и символическое значение: сучок в поверьях и магической практике служил мужским символом (отверстие от выпавшего сучка, соответственно, женским). В качестве символа мужской оплодотворяющей силы П. использовался колдунами, коновалами и странниками в приворотной и свадебной магии, а также при лечении бесплодия.

С помощью П. осуществлялась и передача магической силы. Для этого обладатель- тайного знания: пастух, коновал, знахарь — отдавал П. своему преемнику, как правило младшему родственнику. По поверьям, к тому переходили и все бесы, а вместе с тем и магические способности. Если никто не хотел взять у них магическую силу, можно было передать ее обманом, просто коснувшись ничего не подозревавшего человека П. Некоторые пастухи и колдуны отправляли свой П. по реке или оставляли на обочине дороги: кто поднимает его, тот и станет обладателем магической силы. Однако не всякий мог справиться с этой силой: для этого нужно было обладать тайными знаниями и особым складом характера. Для непосвященных магические атрибуты могли быть опасными, причем особую опасность атрибуты мужской магии (в том числе П.) несли для женщин. В с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. рассказывали о том, как примерно в середине XX в. одна местная женщина подняла красивый на вид П. (батог), оставленный кем-то у дороги, на котором сидели бесы: «Вот наша Манефа... Она ведь батог подняла... Бисей тех взяла на батожке». Эти бесы, как говорят, были оставлены «знающими» лесорубами, работавшими в тех местах; не сумев справиться с нечистой силой, женщина стала ее жертвой: «Она пошла за ягодами, дак быдто она им работы не дала, дак они стали ее меть (мять, бить. — *Т. Щ.)*, и она ягоды выбросила и убежала... Она скоро быдто умерла, да ее задушили, говорят, платом. Беси будто задушили. Когда умерла, в доме стало нехорошо. Стук пошел... Ее схоронили, дак ети (т. е. бесы, которых избегают называть прямо, предпочитая иносказательные наименования: «эти», «они», «маленькие», «товарищи». — *Т. Щ.)* бегали разгребали могилку. Другой раз придет дочерь, могилку поровняет. А она опять через несколько дней разворошена».

Обычно символы мужской магии табуированы для женщин. Пастух, который ночевал по очереди в домах у хозяев скота, запрещал прикасаться к своему П. В случае если к нему прикоснулся непосвященный, а в особенности женщина, П. терял силу: женщина, по поверьям, могла «испортить обход». В результате, по сохраняющимся до сих пор во многих деревнях на Русском Севере представлениям, стадо окажется беззащитным перед разными опасностями: несколько

коров потеряются в лесу, утонут в болоте, станут жертвой медведя и т. п. Пастуху придется заново проводить весь комплекс охранительных обрядов («обновлять обход»).

Литература:

1. *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.

Т. Щепанская

ПОСТРИГИ (ЗАСТРИГИ). Обряд первой стрижки волос у ребенка, совершаемый обычно, когда ему исполнялся год. Иногда его проводили в Великий четверг, значительно реже — на сороковой день после крещения.

Широко распространенный запрет стричь волосы до года имел различные мотивировки. В Тульской губ. полагали, что тем самым «замедлишь рост ребенка и укоротишь срок его жизни». В Вятской губ. верили, что если до года постричь волосы, то «ума меньше будет». Во Владимирской губ. считали, что это отрицательно влияет на развитие памяти и речи: «Ребенку до году не стригут волосы — чтобы „не отрезать язык", то есть ребенок не будет говорить. Стригут, когда ребенок говорит хотя бы несколько слов». Соединение понятий «волосы» и «язык» (голос) во многом основывается на омонимии слов, которое обыгрывается в формульных выражениях: «Голосок — что бабий волосок, тонок да долог», «Голос в голос, волос в волос» (точь-в-точь).

Обряд первой стрижки означал также половую идентификацию ребенка: во время П. его сажали на предмет, связанный с мужской или женской сферой деятельности. Так, у донских казаков «отец надевал на ребенка саблю, сажал его на лошадь, постригал ножницами волосы в кружок и возвращал сына матери, поздравляя ее с казаком».

Первая стрижка определяла рост волос в течение всей жизни, а иногда и их окраску. В Воронежской губ. на П. приглашали крестных родителей и младенца сажали на черный тулуп, чтобы волосы были черными, окутывали его этим тулупом и стригли волосы. В Заонежье если у ребенка было мало волос, то срезали одну прядь, «чтобы волос было больше»; если их было много, то волосы стригли по направлению движения солнца, «чтобы лысины не было». В Пензенской губ. состриженные волосы закапывали в навоз, «чтобы хорошо росли». На юге России ребенка сажали на стол и стригли по очередности: первой приступала *повивальная бабка,* затем дальние родственники, потом и ближние, заканчивал отец; каждый состригал со словами: «сколько у тебя на голове волос, столько бы лет тебе и расти». Часто П. сопровождались наделением ребенка важными культурными атрибутами: в Орловской губ. крестные родители

Постриги

после стрижки одевали крестника в рубашку и подпоясывали пояском со словами: «Будь здоров, велико расти, на свадьбу позови»; в Воронежской губ. и на Русском Севере на голове ребенка выстригали крест и дарили подарки.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; 2. *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; 3. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.

Д. *Баранов*

ПОХОРОНЫ (ПОХОРОНЦЫ). Комплекс ритуально-магических действий над *покойником,* его назначение — закрепить новый статус умершего и окончательно перевести в «другой» мир. Обряды П. совершают в течение трех дней с момента смерти, погребение — после полудня третьего дня.

Все ритуалы, характерные как для русской традиции, так и восточно-славянской в целом, направлены на то, чтобы окончательно превратить умершего в мертвеца. Для этого существовал ряд предписаний, за исполнением которых внимательно следили пожилые люди, основные участники обряда, знающие, как правильно должны были совершаться те или иные ритуальные действия, так как нарушение их могло навлечь несчастья на семью и общину, например неурожай и голодный год, смерть новых членов общины. Важно было правильно выделить долю покойного, чтобы он не забирал у живых «свое», поэтому при шитье одежды для покойного все обрезки ткани клали в гроб, а стружки, что остались при изготовлении гроба (домовины), либо стелили на дно, либо пускали по воде. Считалось, что покойник мстит не только за невнимание к себе, плохие П., а и ревниво оберегает то, что ему принадлежит по праву в его доме, на могиле, на кладбище.

Сразу после смерти человека совершали обмывание. Эта процедура являлась не столько гигиеническим, сколько ритуальным действием. Омовение покойников проводили люди, считающиеся чистыми в нравственном отношении, — *старики* и *старухи,* не состоявшие в родстве с покойником, а также категории, примыкающие к ним, — вдовы, бобыли и старые девы. При этом старались следовать правилу: покойников женского пола моют женщины, мужского — мужчины. Если покойник был человеком пожилым и умер от старости, тогда соответствие полу можно было не соблюдать, так как в этом возрасте, по традиционным представлениям (см. *Старик, Старуха),* человек утрачивал признаки пола. При этом, снимая с покойника одежду, его лишали признаков живого — маркировки по цвету, запаху, а нагота

возвращала его в мир природы — до-жизни. Омовение покойника совершалось на полу, либо в углу около печи, либо у порога, ногами к печи. Его сажали в корыто, мыли теплой водой с мылом, вытирали его же рубахой, которая была на нем, разрывая вдоль надвое, а впоследствии сжигали вне дома. Воду после обмывания выливали там, где никто не ходит, чтобы не навлечь *порчу* на живых.

Обмывалыщиков (умывальников) сразу не благодарили, чтобы в доме не было еще покойника. Кроме того, в Новгородской губ. существовало поверье, что если сразу отблагодарить и раздать одежду покойного, то покойник на том свете будет ходить голый. После мытья уничтожались все предметы, кроме мыла, его приберегали в лечебных целях: мыли руки, считая, что как у мертвого ничего не болит, «не щемит, не слышно ни тоски, ни болезни», так и при использовании этого мыла ничего не будет болеть, также прикладывали «мертвячье» мыло к больному месту. Чтобы вылечить головную боль, обводили рукой покойника три раза вокруг головы и произносили: «Как рука твоя замерла, так пусть замрет и моя голова». Считалось, что от зубной боли можно избавиться, если потереть мизинцем левой руки покойника больной зуб.

Следующим этапом было обряжение в погребальную одежду. Этим занимались обмывалыщики. Одевание покойника, как и обмывание, старались производить молча, без лишней суеты.

Изготовление гроба входило в обязанности зрелых мужчин общины, чаще всего об этом просили соседей, близких знакомых, хороших плотников. Для обмера покойного употребляли тонкую рейку — смерок, который потом клали в гроб, как и стружки. Повсеместно соблюдали обычай не рубить для гроба деревья, посаженные человеком, который еще жив. Кроме того, смерком никогда не измеряли детей, так как верили, что они не перерастут своих родителей, то есть могли умереть в том же возрасте. В Воронежской обл. до сих пор существует поверье, что с этим смерком покойник стоит в воротах кладбища, дожидаясь следующего покойника, встречает «новичка». В Костромском крае мерка с гроба использовалась пчеловодами на пасеке, чтобы рои не уходили. Важно, чтобы гроб был «впору». Если гроб будет мал, то это может вызвать недовольство со стороны покойного, который своими приходами и жалобами станет мешать живущим. В случае, когда гроб оказывался велик, опасались смерти еще одного члена семьи.

Покойника, который до сих пор лежал на лавке, укладывали в гроб. Это рассматривалось как предоставление ему последнего жилища на «жизнь вечную вековечную» и выделение части его доли. В гроб женщинам клали неоконченное рукоделие, нитки, иголку, чтобы можно было починить одежду на «том свете», полотенце, мыло, гребень и веретено с пряжей, все это подчеркивало незавершенность жизни и про-

должение ее в «ином» мире. Гроб — смертная постель, на дно которой клали сухие листья, покрытые холстом. В изголовье помещали подушку, набитую либо сухими листьями, либо *куделью*. Старушки часто собирали всю жизнь остриженные и вычесанные волосы, чтобы набить ими подушку, а также остриженные ногти, которые клали им за пазуху. Волосы и ногти, по всеобщему мнению, должны были помочь, когда на «том свете» придется карабкаться на стеклянную гору. Народное мнение о необходимости сохранения всех крупиц собственного тела соответствовало представлению о том, что в «ином» мире за каждый волосок придется давать отчет.

Пока покойник еще находился в доме, тех, кто делал гроб, обычно в благодарность кормили. Крышку от гроба ставили снаружи, к углу дома. Там же у окна могло висеть полотенце, которое означало, что в доме кто-то умер, оно висело до сорокового дня, чтобы душа, летая, могла «утереть слезки». Покойник лежал в доме два-три дня. К нему приходила прощаться вся деревня. В ногах покойного ставили блюдце, в него приходящие клали деньги, которые затем отдавали в церковь на поминание.

Ночью возле покойника оставались «сидеть» старые люди. Самый грамотный читал Псалтырь, остальные пели канон. Первым пели «Когда настанет мой праздник». Молитвы и «сидение при покойнике» продолжались все ночи, пока он находился в доме. Родственники, особенно дети, а также молодые неженатые, из дома удалялись, чтобы покойник не мог им навредить, так как их жизненные *силы* еще не окрепли. Пока покойник пребывал в доме, нельзя было подметать и мыть полы, держать в доме половики, их выносили до обмывания покойника, чтобы «не увел из дома остальных». Чтобы не бояться покойника, трогали его ноги.

На третий день утром мужчины (копальщики, могильщики, похоронщики), обязательно не родственники, рыли могилу на кладбище. Вынос покойника из дома совершался после возвращения копальщиков с кладбища. В доме читали канон на вынос тела, гасили свечи и клали их в гроб. Родные и соседи прощались с покойным, в этот момент можно было просить его передать что-либо своим прежде умершим родственникам и положить в гроб мелкие предметы — «передачу». Выносили покойника из избы «ногами вперед», чтобы не имел возможности, когда его похоронят, вернуться назад. Верили, что он может явиться затем, чтобы кого-нибудь увлечь за собой.

Во дворе гроб ставили на скамью или на табуреты. Здесь опять происходило прощание с покойником. Женщины начинали «выть» (причитать). Голосили обычно родственницы: одна вела, две «подголосницы» помогали. «Вытье» считалось обязательным почти повсеместно на всех П., кроме П. маленьких детей. *Мать* не должна была плакать о смерти своего ребенка, «чтобы не утопить его в своих слезах». По младенцу не голосили, потому что верили, что тот еще не

нагрешил. Если умер «сам» (хозяин), то при выносе гроба поднимали всю скотину. Считали, что иначе она вымрет. Поставив гроб на телегу, просили «хозяина» не брать с собой весь дом, а оставить его семейным. Когда выносили покойника, то кто-нибудь из родственниц должен был упасть на то место, где стоял гроб, и обязательно причитать по покойному. Перед тем как двинуться похоронной процессии, по обычаю, провожающие смотрели на ноги лошади, чтобы не тосковать и не бояться. Повсеместно *жене* возбранялось тосковать и рыдать по *мужу*. Считалось, что в противном случае к женщине будет по ночам прилетать «бес» в виде огненного шара или змея, оборачиваясь ее мужем.

После выноса покойника женщины мыли избу, то есть наскоро мыли в ней пол, окна, замывали дорожки. Скамейки, стулья, стол переворачивали вверх ногами, чтобы покойник не возвращался, а в передний угол клали камень (пивной или из каменки), «чтобы другие не умирали». Камень оставался до сорокового дня — «проводов души умершего». В доме оставались замужние соседки для приготовления поминок. Молодежь, как правило, не участвовала в этом, так как поминальные приготовления — ритуальная забота пожилых замужних женщин. Руководила всеми приготовлениями знающая старушка.

Впереди погребальной процессии шла женщина, которая разбрасывала зерно для птиц (как символов душ умерших) — на помин. Далее следовал мужчина, несущий распятие или икону, покрытую полотенцем и куском холста, за ним — кто-либо из родственников-мужчин с крышкой гроба на голове, перед гробом шло духовенство, за ним — близкие родственники. Замыкали шествие знакомые, соседи и женщина, разбрасывавшая еловые или сосновые ветки, «заметавшая» покойнику дорожку обратно. Несли гроб взрослые мужчины (четыре — шесть человек) на руках, на полотенцах либо на носилках — двух жердях с веревочными перемычками, на которые и ставился гроб. При погребении женщин в южных губерниях России всех участников одаривали холстиной или полотенцами — «ручниками», которыми все подпоясывались. Мужчины, несшие гроб с покойницей, обвязывали полотенцем голову.

Если до кладбища было далеко, то за селом ставили гроб на сани или телегу и везли. Проходя село, нигде не останавливались, иначе в доме, у которого произошла остановка, будет еще покойник. Идущий с иконой должен всю дорогу до церкви не оборачиваться, чтобы не было еще покойника в деревне. Икону оставляли в церкви в течение всего сорокоуста. В некоторых регионах умерших провожали не только родственники, но и все сельчане, чтобы и он их встречал на «том свете». Провожать было принято до «первых крестов» — первого раздвоения дороги. Это называлось «покойничьи кресты», до кладбища доходили близкие знакомые и родственники.

В день П. существовал обычай подавать милостыню первому встречному. В центральных губерниях эта милостыня состояла из куска хлеба, завернутого в полотенце, ее подавали первому встретившемуся похоронной процессии человеку. «Первый встречный» должен был молиться за умершего, а тот первым встретил бы на «том свете» принявшего хлеб, что должно было символизировать связь живых и мертвых. Вообще, милостыня путникам, незнакомцам и первым встречным, рассматривалась как способ общения с потусторонним миром. Существовало поверье о том, что если покойник в чем-то нуждается, то он может попросить об этом, явившись во сне родственнику, а тот подать просимое покойником в виде милостыни. Подаяние вручали на дороге, где реальная дорога представлялась как путь в «иной» мир.

Также верили, что, встретив на пути похоронную процессию и не желая ее сопровождать, необходимо повернуть обязательно направо, поскольку оппозиция «левое — правое» соответствует понятию «жизнь — смерть», в противном случае могли возникнуть неприятности.

Окончательное отделение мертвого от живых происходило при опускании в могилу. Во время погребения повсеместно был распространен обычай «откупать место» — бросать в могилу монетки — выкуп прежним «хозяевам места». Перед опусканием гроба в могилу с покойником опять прощались, развязывали ему руки и ноги, если они были связаны (см. *Покойник),* закрывали и заколачивали крышку, стараясь сделать это одним ударом. В могилу вставали двое мужчин, двое или четверо опускали гроб. Затем полотенца, холсты или веревки, на которых опускали гроб, вынимали либо оставляли на кладбище, но чаще холсты и полотенца разрывали по числу тех, кто нес и опускал гроб, — отдавали им «на помин». На крышку гроба каждый сыпал по три горсти земли. Далее могилу засыпали и все молча возвращались с кладбища, не оборачиваясь. Теперь покойник окончательно был изъят из мира живых и принадлежал миру мертвых. Возвратясь домой, близкие покойника, чтобы не бояться, садились на место, где прежде любил сидеть умерший, и смотрели в печную трубу. Все участники похоронно-погребальных событий, придя в дом, мыли руки, а иногда и переодевались — проходили обряд очищения.

Дальнейшие действия относятся к поминальным ритуалам. На поминках в день П. разговор прежде всего шел о покойном, вспоминали, как он жил, его поступки и дела, заканчивал каждый словами: «Умрет человек, и воротя ему нет». Старшие учили родственников, как не бояться возвращения покойника: выйдя из избы ночью, нужно ловить его впереди себя руками: «Не я тебя, страх, боюсь, ты меня бойся, поймаю, поймаю».

За столом рассаживались по старшинству, старики и старушки первыми, младшие в конце. На стол вначале повсеместно подавали кутью, в настоящее время ее готовят из

риса с изюмом и медом, а раньше — из распаренных зерен пшеницы с медом. Ее съедают понемногу, одну-три ложки, затем следуют различные перемены блюд, в зависимости от региона это могут быть щи, борщ, куриный суп, пироги с капустой, рыбой, картофелем, грибами, во время поста делали постный стол. Последними подавали блины или сладкие пироги и кисель. После этого полагалось расходиться. После поминок следили за тем, чтобы из дома молодые не вышли прежде старших: кто первым выйдет, тот и умрет раньше.

На сороковой день совершали «проводы души» умершего: выходили во двор, выносили икону, ставили ее на скамейку, молились и открывали ворота — чтобы душа вышла со двора. До сорокового дня висело полотенце снаружи дома, в этот день его относили на кладбище и завязывали на кресте. Раздавали милостыню, предпочтительно детям, как безгрешным и невинным. По возвращении устраивали поминки, как в день похорон.

Архаической традицией, соблюдаемой до сегодняшнего дня, являются похороны молодых *девушек,* не вышедших замуж. Повсеместно этот обряд объясняют сохранившимся представлением о жизненном цикле человека, все фазы которого должны быть пройдены, а следовательно, девушка, умершая до замужества, должна найти себе пару, хотя бы и на «том свете». Девушку-покойницу одевали как *невесту* с венком на голове в подвенечное платье, волосы распускали, украшали гроб цветами и ставили две венчальные свечи. Главными участницами похоронно-погребальных обрядов, как и во время *свадьбы,* становились девушки — подруги невесты. Они одевали умершую, провожали ее, пели свадебные и венчальные песни, в причитаниях называли ее «белой лебедушкой», «княгиней». Девушкам-подругам на кладбище, как и на свадьбе, раздавали цветные ленточки, которые прежде лежали на крышке гроба, также был распространен обычай раздавать им что-нибудь из приданого, заготовленного на свадьбу: платки, колечки — и кормить обедом (поминки). В Иркутской губ. отмечено, что гроб для девушки окрашивали в розовый цвет. В некоторых местностях гроб с телом девушки-невесты несли на кладбище подруги, а чаще молодые неженатые *парни.* В Свердловской обл. (ныне Екатеринбургская губ.) отмечен обычай вешать на могильный крест умершей девушки-невесты *косу,* плетенную из кудели (льняного волокна), как символ девичества. Ритуальные П.-свадьба завершались поминками в доме родителей, на которых присутствовали молодые люди обоих полов, как на свадьбе.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; 2. *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского ун-та. Вып. 5. 1923; 3. *Носо-*

ва Г. А. Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). М., 1999; 4. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 5. *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Второй этнограф, сб. костромского науч. об-ва по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920.

Н. Прокопьева

ПОЦЕЛУЙ. Элемент этикетного, ритуального и сексуального поведения человека. В русском обиходе П. были общепринятым знаком выражения симпатии, дружбы, любви, верности, уважения, почтения и прощения. Они символизировали пожелание счастья, здоровья, полноты жизни, плодородия. Слово «П.» происходит от древнерусского «цѣль», которое обозначает «исцеление». Такое представление о П. в опосредованной форме сохраняется до сих пор. Мать целует ушиб ребенка, чтобы снять боль, исцелить, утешить его.

С давних пор на Руси П. был наиболее распространенной формой приветствия при встречах и при расставаниях, он воспринимался как высшее проявление уважения, любви и симпатии. П. обменивались, как правило, взрослые люди одного пола, состоявшие в браке и хорошо знакомые. Обмен П. происходил по-разному: мужчины обычно обнимались, похлопывая по спине руками, целовали друг друга в темя или трижды в обе щеки; женщины заключали одна другую в объятия и целовались в щеки. Ритуал сопровождался благожелательными словами, произносившимися между П.: «здравствуй», «будь здрав», «здоровинько тебе», «радости тебе». Приветственные П. между мужчиной и женщиной, *парнем* и *девушкой* считались неприличными, так как существовало поверье, что через них передается сексуальное влечение.

П. использовался как способ выражения почтения к человеку, занимающему более высокого положения или чин. В этом случае целовали руку, плечо или ногу. Крестьяне обычно целовали барину кисть руки, а дворовым, более приближенным к барскому дому, «дозволялось целовать в плечико». В дворянском быту не существовало таких строгих ограничений в ритуале П. и мужчина целовал женщине руку, поддерживая ее кисть одной рукой, а если хотел вложить в П. особую нежность или признательность, то держал ладонь женщины обеими руками. П. ноги в народном быту имел место лишь в экстремальной ситуации, когда необходимо было выразить высшую степень почтения и подчинения, но при этом не находилось иного способа. Выражение «я буду ноги твои целовать», как проявление высшей благодарности, бытует до сих пор.

Традиция целования руки, плеча, ноги возникла в древности. В средневековой Руси существовал особый обряд, по которому иностранные послы должны были «подойти к руке» государя. А. Олеарий, посетивший Московское госу-

дарство в XVII в., так это описывал: «Его царское величество сделал знак государственному канцлеру и велел показать послам, что он жалует их — позволяет поцеловать ему руку. Когда они один за другим, стали подходить, его царское величество взял скипетр в левую руку и предлагал каждому, с любезною улыбкою, правую свою руку: ее целовали, не трогая ее, однако, руками» (4, с. 312). При этом А. Олеарий замечает, что послам была оказана высокая честь и что царь никогда не удостаивал ею послов из мусульманских стран.

П. выражали также признательность: в русских северных деревнях был широко распространен обычай, по которому хозяин дома в благодарность за появление гостя на празднике разрешал ему поцеловать свою *жену*. П. сопровождался ритуалом: хозяйка подносила гостю чарку вина или пива, он выпивал, вытирал губы поданной ему *ширинкой* и затем уже целовал хозяйку в губы. Обычай, досконально разработанный, пользовался популярностью в среде русских бояр XVI—XVII вв. Г. Котошихин, живший в середине XVII в., во время правления Алексея Михайловича, писал: «Обычай же таковой есть: перед обедом велят выходити к гостем челом ударить женам своим. И как те их жены к гостем придут и станут в палате или в избе, где гостем обедать в большом месте, а гости станут у дверей, и кланяются их жены малым обычаем, а гости женам их кланяются все в землю; и потом господин дому бьет челом гостем и кланяется в землю же, чтобы гости жену его изволили целовать, и наперед, по прошению гостей, целует свою жену, потом гости един по единому кланяются женам их в землю ж, и пришед целуют, и поцеловав отошед, потом же кланяются в землю, а та, кого целуют, кланяется гостем малым обычаем; и потом того господина жена учнет подносити гостем по чарке вина двойного и тройного, с зельем...» (2, с. 147—148).

Этот обычай часто описывали в своих произведениях иностранцы, побывавшие в Русском государстве. Посол Павел Алеппский, например, был очень смущен, когда ему пришлось целовать в уста (вместе с другими гостями) жену знакомого боярина. При этом его более всего поразило то, что *муж* стоял с ней рядом, не выражая беспокойства по этому поводу. Другой иностранец, А. Олеарий, писал о том, что поцелуйный обряд — величайший знак почета и уважения, оказываемого русскими людьми гостю.

В русском быту П. являлся обязательным элементом многих обрядов. В свадебном обряде *невесте* и *жениху* полагалось целоваться во время главного *свадебного пира* после *венчания*. Это происходило в виде своеобразной игры, использующей специальные речевые формулы. Обычно молодым кто-нибудь говорил, что вино в стакане горькое и его следует подсластить. В ответ *молодожены* просили «показать им дорожку», после чего все брачные пары, сидевшие за столом, целовались друг с другом, а затем уже жених и невеста. В некоторых местных традициях невеста «вызывала на цело-

вание» по очереди всех родственников жениха, а потом свою родню. Каждому она подносила по чарке вина, а тот, выпив, говорил: «горько». Молодым следовало «подсластить вино», то есть поцеловаться. На «подклете», в брачной комнате, также совершались ритуальные П. Так, в северных деревнях Европейской России жена должна была П. попросить у мужа разрешения его разуть, вместе с тем муж требовал от жены П., прежде чем разрешить ей лечь на постель.

На северных территориях России был распространен обычай чествования молодоженов во время Масленицы. Каждый желающий мог остановить молодоженов во время катания на лошадях и попросить их «посолить рыжиков» — поцеловаться. Молодожены выходили из саней и целовались до тех пор, пока зрители не замолкали. После этого *молодуха* кланялась собравшимся людям и говорила: «Не осудите, люди добрые!» П. во время свадебного обряда содействовали закреплению брачного союза, объединяли родственников жениха и невесты, помогали установить взаимную симпатию, а между женихом и невестой обоюдное влечение.

В родинной обрядности П. *матери* следовал сразу за появлением ребенка на свет. Повитуха подносила его к матери, та внимательно смотрела ему в глаза, а затем целовала в щеку. Считалось, что это укрепляет связь матери и ребенка и делает их любовь вечной и крепкой.

П. также скреплялось прощание с умирающим человеком. Услышав о приближающейся смерти родственника или соседа, каждый считал своим долгом «отдать ему свой прощальный поцелуй». Пришедший целовал умирающего в губы и просил простить за все причиненные ему обиды. Перед выносом *покойника* из дома также подобает поцеловать его в лоб или в иконку, лежавшую на груди. В этих П. в единое целое соединялось прощание, «прощение» и утверждение вечной любви. П. как знак прощения и примирения фигурировали в воскресенье перед Великим постом — прощеное воскресенье, когда, по обычаю, младшим полагалось просить прощения у старших, а подчиненным — у вышестоящих. По ритуалу, младший кланялся в ноги и говорил: «Прости меня, Христа ради, если в чем согрешил против тебя!» На это старший отвечал: «Прости меня, Христа ради, если в чем согрешил против тебя!» На это старший отвечал: «Меня прости, Христа ради!» После этого они должны были три раза поцеловаться.

П. включались также в церковные обряды: венчания в православном храме, погребения, крещения и исповеди. Святое целование происходит также и в Пасху после заутрени, когда все верующие люди обмениваются крашеными яйцами и словами, которыми приветствовали друг друга ученики Иисуса Христа в день его воскресения: «Христос воскресе!» и «Воистину воскресе!» Обычай пасхального целования утверждал равенство людей перед лицом всеобщей радости — воскресения Иисуса Христа.

В России с давних пор было широко известно целование сакральных предметов, таких как крест, икона, хлеб, земля. Крест, в том числе и нательный, обычно целовали, когда приносили присягу на верность или давали ответственное обещание. Иностранцы, посещавшие Русское государство в XVI—XVII вв., говорили, что крестное целование «равняется у них (русских) клятве и почитается столь святым делом, что никто не дерзнет его нарушить или осквернить ложным показанием» (5, с. 59). Нарушение крестного целования считалось оскорблением и, естественно, не одобрялось общественным мнением. Крестоцелование широко применялось в русском быту, хотя и не одобрялось православной церковью, которая считала его грехом и язычеством.

Характерной чертой православной обрядности было целование икон. Иконы целовали не только в храме, но и во время обрядов, исполнявшихся в домашних условиях. Целование иконы происходило во время *родительского благословения,* когда кто-либо уезжал на долгий срок из дому или, наоборот, возвращался, кроме того, иконы целовали во время клятвы. Целование хлеба совершалось в тех же случаях, что и иконы. Русская пословица говорит: «Наперед икону целуй, там отца и мать, а там хлеб-соль». Землю целовали при возвращении домой после долгого отсутствия или перед смертью. Для этого старик выходил в поле, кланялся на все четыре стороны и целовал, стоя на коленях, землю-мать. Посредством целования человек приобщался к святыне, и ее святость частично передавалась ему.

Литература:

1. *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990; 2. *Котошихин Г. О.* России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1906; 3. *Нюроп К.* Культурно-исторический очерк о поцелуях. СПб., 1898; 4. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986; 5. *Флетчер Дж.* О государстве Русском. СПб., 1905.

И. Шангина

ПОЦЕЛУЙНЫЕ ИГРЫ. Игры с *поцелуями* во время молодежных собраний — вечорок, бесед, *игрищ,* происходивших, как правило, на Святки. Наиболее известны игры в «монаха», «вдовца», «соседа», «номера», «почту», «бутылочку», «фанты», «ремешки». Они были составной частью комплекса эротических игр молодежи в предбрачный период.

Сюжеты большинства игр с поцелуями в целом схожи и предполагают публичный выбор партнера, осуществляемый как *парнями,* так и *девушками.* Примером может служить распространенная на Урале игра «в монаха». Парень — «монах» — стоит в избе у перегородки. Мимо него проходят одна за другой девицы — «монашки». Его спрашивают: «Монах, монашку любишь?» Если девушка ему не нравится,

Поцелуйные игры

он топает ногою, и она уходит. Если нравится, то целует ее и садится, а девушка остается у перегородки и должна теперь выбрать себе парня, которого затем поцелует. Иногда «монах» сразу называл свою возлюбленную. «Кто у столба?» — «Монах». — «Кого тебе надо?» — «Монашку (например, Олю)». Девушку подводят к нему, он целует ее, она остается «монашкой». Диалог повторяется: «Кто у столба?» — «Монашка». — «Кого тебе надо?» — «Монаха». — «Какого?» И так весь вечер «монашили». Аналогичный сюжет имели игры «вдовец», «сосед». Традиционный этикет требовал от девушки показывать смущение и нежелание целоваться, но, по условиям игры, нельзя было отказаться и оттолкнуть выбравшего ее парня. Во время игры традиция допускала некоторое ослабление табу на сексуально-эротические формы общения, позволяя молодым людям предбрачного возраста прилюдно проявить свои предпочтения. П. и., как и другие разновидности коллективных эротических забав, имели немалую роль в формировании будущих брачных пар.

Выбор партнера в П. и. мог носить и случайный характер, так что практически все участники гуляний могли перецеловаться между собой, получая некоторый эротический опыт. Примером игр с «перебором» являются «номера», «почта», «целовки (соловки)» или небезызвестная и в наши дни «бутылочка». Присутствующие на беседе разделяются на две партии: мужскую и женскую. Каждый участник игры получает свой номер (варианты: цвет, название цветка или иной знак). Потом участники игры выкрикивают наугад номера (цвета, цветы и пр.), вызывая тем самым парня или девушку, с которыми и целовались. В игре «целовки» партнер определялся при помощи перепутанных нитей. Нарезались длинные нити по числу присутствующих пар, перепутывались, так чтобы один конец каждой нити доставался бы парню, а другой девушке. Потом нити распутывали и соединенные нитями пары целовались.

П. и. составляли одно из излюбленных развлечений ряженых. Парни, наряженные чертями, цыганами, солдатами, медведем, конем, гусем и пр., появлялись на святочные беседы и вели себя нарочито развязно и агрессивно. Поцелуи были одной из форм их ритуальной агрессии по отношению к собравшимся в избе девушкам. В Торопецком р-не Тверской обл. девушек насильственно заставляли с помощью поцелуев «оживить коня», «починить мельницу», «воскресить покойника». Во время некоторых игр поцелуй был связан с преодолением чувств страха, стыда или отвращения: девицу заставляли поцеловать ряженого в страшный рот, наполненный зубами, сделанными из картошки; она целовала ряженного «покойником» или «мельником», лежавшего на скамье, в обнаженные гениталии. Ее сопротивление влекло ритуальное (но вполне ощутимое) наказание — шлепки по заду, удары по пяткам, стеганье ремнем или задирание подола,

еще более постыдное, чем поцелуй. Можно предположить, что все эти забавы давали молодым людям определенный эротический опыт и возможность преодолеть усвоенные в детстве табу, страх и стыд, — а затем и выбрать партнера, заодно продемонстрировав публично свой выбор.

Литература:

1. *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала: Этноидеографический словарь. Вып. 4. Досуг. Екатеринбург, 2000; 2. *Лурье М. Л.* Игры ряженых Торопецкого района Тверской обл. // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М, 1995.

Т. Щепанская

ПРЕДОХРАНЕНИЕ ОТ ЗАЧАТИЯ. Комплекс приемов, направленных на предупреждение *беременности.* Оценивалось в народе негативно и нередко приравнивался к детоубийству, так как считается, что еще до *зачатия* в женской *крови* могут находиться души детей. Эти представления лежат в основе магических действий, направленных на вызывание бесплодия. Так, в Смоленской губ. клали рубашку с месячными очищениями на горячую печь со словами: «Как эта кровь на печке попекается, так чтобы и дети попеклись в моей утробе». В Калужской губ., чтобы сделать женщину бездетной, колдунья лила ее менструальную кровь на горячую каменку, и тогда «дети, которые должны были родиться, закричат на каменке разными голосами». Либо наливали кровь с водой в бутылку и закапывали под печной столб; если женщина снова хотела родить, то бутылку пускали в реку. Другой субстанцией, на которой замешивается жизнь ребенка, считалось материнское *молоко.* Поэтому, чтобы избежать новой беременности, долго кормили грудью ребенка, иногда до четырех лет: «Как кормишь титькой ребенка, то не скоро забрюхатишь».

Важное значение в процессе регулирования деторождения имеет обращение с плацентой («детским местом», «последом», «постелькой»), которая воспринимается как двойник *новорожденного,* его замена на «том свете» (ср. диалектное «друго» — плацента). Так, если не хотели больше иметь детей, плаценту закапывали пуповиной вниз. Также полагали, что детей не будет, если на сороковой день выкопать послед или закопать на дороге (см. *Роженица).*

Многие магические приемы, направленные на предупреждение беременности, были связаны с глотанием различных субстанций. Так, в Пензенской губ. ели с хлебом шерсть яловой коровы или овцы, пили воду, в которой были обмыты яйца, или воду, собранную из сорока различных ключей. На юге России пили настой конопляного семени (мужского растения — посконы); в Сибири пили отвар из корня травы, по форме напоминающего правую руку.

Другие способы входили как в свадебный ритуал, так и представляли собой самостоятельные обрядовые действия. В Вологодской губ. верили, что если во время *венчания* загасить свечи в церкви, то детей у молодых не будет: «огня нет — и детей нет»; в Пензенской губ. женщина в полночь должна была обойти с черной курицей вокруг осинового кола, вбитого посредине двора; у терских казаков женщине несколько ночей необходимо было спать под «холостым» (неплодоносящим) деревом. В Нижегородской губ. полагали, что если новобрачные обойдут вокруг свадебного стола, то останутся бездетными.

Следование определенным правилам в сфере половых отношений также предохраняло от зачатия. Считали, что ребенок не зачнется, если совокупление произошло непосредственно перед или сразу после месячных очищений, если женщина в этот момент держала калган под языком или супруги «не дышали» во время соития.

В традиционной магии к тому же практиковалось достижение временного бесплодия. Считали, что корень «лягушачьей лапы» имеет свойство делать женщину бездетной на определенный срок: «Сколько корешков съест, столько лет женщина не будет носить ребят». Кроме того, было известно, что «если 3 дня не хоронить послед, то 3 года не будет детей». В свадебном обряде *невеста* садилась во время венчания, подкладывая под себя столько пальцев, сколько лет не хотела рожать.

Литература:

1. *Баранов* Д. *А.* «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // Этнографическое обозрение. 1998. № 5; 2. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 3. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 4. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ПРИВОРОТ (ПРИСУШКА). По народным представлениям, заговор и сопровождающие его магические действия, направленные на привлечение любви конкретного лица противоположного пола, в отличие от действий, связанных с приобретением славутности (см. *Слава).* Любовная (половая) магия практиковалась больше всего *девушками,* которые стремились приворожить любимого человека. Однако существовало также множество обрядов и заговоров для привораживания девушки к *парню.* Сходные магические приемы бытовали и среди находящихся в *браке* мужчин и женщин, ими пользовались в тех случаях, когда один из супругов охладевал к другому.

Простейший прием любовной магии — дать желаемому объекту еду или питье, в которые наговаривали любовный заговор, чтобы заставить его гореть любовью, сохнуть от тоски. Поэтому огонь, пожар — постоянные образы заговоров. Например, и в наши дни в Шенкурском р-не Архангельской обл. используется такой: «Егорий вешний, Никола вешний, как разжигает мать сыру землю... так разожги, распали моего суженого, ряженого легкое и печень и алую кровь, чтобы без такой-то рабицы божией (имя) не мог бы жить не быть, ни часу часовать, ни во сне засыпать, ни темной ночи коротать».

Нередко на привораживаемого воздействовали через его «заместителей». В частности, любовный заговор наговаривался на его след или землю с этого следа бросали в огонь, произнося при этом заговор: «Как след сохнет, так и ты, раб Божий (имя) по мне сохни». В былине «Добрыня и Маринка» чародейка Маринка кидает землю из следа героя в горящую печь и читает заговор:

Сколько жарко дрова разгораются,
Со теми следы молодецкими
Разгоралось бы так сердце молодецкое
У молода Добрынюшки Никитьевич.

Действие магических чар не медлит, и в Добрыне вспыхивает страсть к Маринке.

Чтобы приворожить лицо противоположного пола, использовали также различные субстанции своего тела: слюну, пот, волосы, менструальную *кровь* и пр. Так, произнося любовный заговор, плевали в пищу, которую затем подавали объекту воздействия. В Вологодской обл. девушка вытирала платком пот, а потом этим платком обтирала юношу, шепча приговор: «Как льнет пот, так и я к тебе льну». В Вятской обл. девушка вырывала собственный волос, наговаривала на него приворотный заговор и зашивала в одежду любимого человека, а его волос — в свою одежду. Верили, что сильным приворотным средством является менструальная кровь, ее обычно подмешивали в питье объекту магического воздействия (см. *Месячные),* однако такое использование менструальной крови считалось греховным, поскольку это могло послужить причиной уродства, болезни или даже смерти привораживаемого.

К числу средств, используемых в любовной магии, относятся органы и части некоторых животных, прежде всего лягушек, которые в поверьях ассоциируются с плодородием. Один из способов добиться девичьей любви заключался в следующем: влюбленный юноша на утренней заре должен отправиться к водоему и поймать спаривающихся лягушек, затем в лесу зарыть их в муравейник. Через три дня следует в муравейнике найти обглоданные косточки лягушек, так называемые вилочку и крючок. Если юноша незаметно дотронется до девушки крючком, то в ней мгновенно должна вспыхнуть страсть к нему. Когда же ее любовь станет в тя-

гость, стоит оттолкнуть ее вилочкой, и она на всю жизнь забудет того, кого так пылко любила. Присушить юношу также можно было с помощью лягушки, пойманной во время весеннего гона. Девушка брала ее в руку так, чтобы никто этого не увидел, а другой рукой должна была подержать юношу за руку. Кроме того, кровь лягушки подмешивали в еду или питье мужчине, если он становился холоден к *жене.*

Верили, что успеха в любви помогают добиться голуби. Для приворотного средства молодой человек старался поймать белой окраски голубя и голубку, затем убивал их, высушивал сердца и носил их как амулет у своего сердца. Кроме того, голубиное сало подмешивали в тесто, из которого выпекали калачик и угощали любимую девушку.

Приворотные заговоры часто наговаривали на ветер. Сначала их наговаривали на веник, которым парились в бане, после этого в полночь его выносили на «кресты» — перекресток дорог и разбрасывали прутья веника по ветру, на четыре стороны света. В заговоре обращались к ветрам с просьбой донести любовь и тоску до любимого человека, «вложить» их в него, то есть вызвать ответную страсть.

В любовной магии применяли и некоторые бытовые предметы. Так, в Архангельской обл. приговор произносился на мутовку (палку с сучками на конце для взбивания или размешивания): «На мутовку крутила: „Как мутовка скется (крутится. — *Н.* М), так бы раб Божий (имя) вился, скался о рабы Божьей..."».

Нередко в любовных заговорах присутствует обращение к нечистой силе: бесу, сатане, которых просят зажечь любовью и тоской сердце желаемого лица, поэтому крестьяне зачастую негативно относились к союзам, возникшим в результате магических приемов.

В народе праздник Ивана Купалы назывался «любовным». По поверьям, только раз в году в ночь на Купалу расцветает чудесный цветок папоротника, которым можно приворожить сердце любой девушки, о чем говорится в купальской песне: «Сердце девичье огнями зажигают на любовь». На Ивана Купалу *знахари* и *колдуны* собирали травы, которые использовали для приготовления приворотного зелья, или, как его иначе называли, «любжи».

Литература:

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М, 1994. Т. 3.

Н. Мазалова

ПРИМАК (ПРИЕМЫШ, ПРИЕМНИК, БЛИННИК, ДОМОВИК, ЖИВОТНИК, СНОХА). Зять, пришедший жить в дом родителей *жены,* в отступление от обычного порядка, когда жена приходила жить в дом *мужа.* О П. говорили: «вошел в дом» или

«ушел на подворье». По своему статусу в патриархальной крестьянской семье П. сближался с невесткой-снохой и, с другой стороны, с работником-батраком. Зятя, живущего в доме родителей жены, называли «тестев работник», а во Владимирской губ. иногда именовали «снохой». Как правило, П. брали в дома, где ощущался недостаток работников-мужчин, зато было много дочерей, либо в дом вдовы, имевшей свое хозяйство. Нередко богатые семьи брали в зятья одного из работников, хорошо зарекомендовавшего себя трудолюбием и усердием. П. причислялся к роду родителей жены, хотя не обладал в доме реальной властью и вынужден был жить смирно, из страха лишиться имущества по завещанию тестя. По сообщениям, имеющимся в фондах Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, зять-П. в одних случаях сохранял свою фамилию, в других — брал фамилию жены.

Обычай приходить в дом жены был связан также с одной из моделей освоения новых земель, которая нашла отражение в исторических преданиях об основании многих селений, в особенности на Русском Севере. В качестве примера приведем предание об основании Качема, группы деревень в верховьях р. Нижней Тоймы в Архангельской обл. Предание гласит, что основателями Качема были молодые новгородцы Савва и Борис, которые приплыли в эти края вместе с ушкуйниками (так называли новгородцев, которые передвигались по северным рекам на небольших судах — ушкуях, совершая набеги на прибрежные городки и деревни). Отстав от своих товарищей недалеко от устья Нижней Тоймы, в одной из чудских деревень Савва и Борис женились на местных *девушках* и первые несколько лет жили в домах своих жен, фактически на положении работников. Затем решили выделиться, подыскали себе место выше по течению Нижней Тоймы, распахали там землю, построились, перевезли семьи. На первых порах они имели статус работников в чужой семье, затем взятых в дом зятьев — П. и только после того как на новом месте выстроили собственные дома, перешли на положение полноправных хозяев, глав семейства и основателей деревни. В этом случае примачество было формой первоначальной адаптации переселенцев на новом месте и временной формой отношений их с родом жены. Подобная модель возникновения новых поселений отражена в многочисленных фольклорных и исторических свидетельствах об основании деревень пришельцами: ушкуйниками, старообрядцами, бежавшими от преследования со стороны властей, от крепостной неволи и из царской армии, *разбойниками* (см. *Разбойник),* людьми из разгромленных отрядов Степана Разина, а позднее Емельяна Пугачева. В преданиях об основании поселений пришельцами обычно имеется и мотив их женитьбы на местных женщинах, то есть примачество, как один из этапов перехода к постоянной жизни на новом месте.

Литература:

1. *Финченко А. Е.* Качем в трудах северодвинского краеведа С. Г. Третьякова // Русский Север: Аспекты уникального в традиционной культуре / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 2002; 2. *Фирсов Б. М., Кисилева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993.

Т. Щепанская

ПРОВОДЫ НЕКРУТОВ (ПРОВОДИНЫ). Ритуал проводов в армию состоял из двух этапов: «гульбы» — некрутских гуляний, символизировавших прощание с вольной молодой жизнью, и «проводин» — прощания с родными и отъезд из дому. И тот и другой определяли выход *парня* из сферы внутриобщинных и внутригрупповых отношений и поэтому унаследовали многие черты посвятительного, свадебного и похоронного ритуалов.

За год до предполагаемого призыва парня начинали называть «некрут»/«рекрут», и с этого момента он «рекрутился», то есть гулял и веселился. «Гульба» приобретала наибольший размах в последние недели перед отъездом на призывной участок, чаще всего за один-два, а то и за три месяца: с конца августа или середины сентября по ноябрь. В это время рекрут прекращал работать и целые дни, иногда и ночи проводил в компании таких же, как и он, призывников, участвуя в пирушках и *гуляньях,* продолжавшихся в случае признания его годным к службе еще неделю после жеребьевки, вплоть до отбытия в армию. Такое времяпровождение требовало немалых денежных затрат, но нарушать обычай считалось предосудительным. Во Владимирской губ. по этому поводу говорили: «[Так] заведено, и бросить стыдно».

В середине XIX в., когда настроение парня, отправляющегося на царскую службу на двенадцать — пятнадцать лет, было близко к отчаянию, рекрутские песни были наполнены тоской, несли в себе похоронную символику, а на гуляньях рекруты с остервенением рвали новую праздничную одежду, символически прощаясь с молодой жизнью. Несмотря на то, что отношение к службе в начале XX в. изменилось, обязательными характеристиками гулянья оставалось показное веселье, демонстрация ухарства, озорство, балагурство, сопровождавшиеся бесшабашной, разудалой песней под гармошку. Утратив мотивы прощания с молодостью, гулянья некрутов стали демонстрировать пик жизненной активности парней в момент взросления. Поэтому на первый план обрядности все отчетливей проявлялась свадебная символика.

Одной из важных составляющих гульбы была *выпивка,* которая имела посвятительный смысл. Крестьяне Фетинской вол. Вологодского у. считали выпивку и веселье непременной обязанностью рекрута. Если он нарушал это пра-

вило, соседи говорили: «Ой, да что это и за рекрут, коли вина не пьет, какой он солдат». Не пить считалось неприличным, и поэтому родители не только уговаривали, но и заставляли сына соблюдать обычай, выдавали ему деньги «на вино», а товарищам наказывали напоить его допьяна, если не водкой, то хотя бы красным вином.

Сами некрута в песнях описывали выпивку как свое неотъемлемое право, соотносимое с пропиванием молодости и воли на *свадьбе:*

Некрутам дается волюшка
Вино и пиво пить,
Им недолго расхорошим
По беседам расходить.

Выпивка в значении инициации отмечается в частушках, которые в 1930-е гг. для «браковки» — парней, признанных негодными для военной службы, — пели на беседах девушки:

Некрутам давайте пива,
А брако(в)очке воды,
Да некрута пойдут в солдаты,
А бракоука некуда.

Взаимосвязь между службой в армии и правом на питье спиртных напитков (как элемента поведения взрослых) проявлялась в обычае донских казаков, по которому парень до службы не пил вовсе и только после нее мог принимать участие в застольях взрослых.

В течение всего периода «гульбы» каждый день некрутов начинался с выпивки. В конце 1930-х гг. на территории бывшего Устюженского у. Новгородской губ. некрута, собиравшиеся из соседних деревень в группу из пяти-шести человек, ходили из деревни в деревню в гости друг к другу: «сегодня в Уломе у одного день-два гуляют, завтра у другого в Устроихе дня два, так и гуляют месяц». Родители собирали на стол закуски, выставляли вино и специально для них наваренное пиво, служившее главным угощением. Парень в качестве хозяина угощал товарищей. Переночевав и поднявшись поутру, рекруты вновь пили пиво и отправлялись гулять дальше. Подобный порядок как до «забритья», так и после бытовал в конце XIX в. и в Грязовецком у. Вологодской губ. При этом значительную часть угощений и выпивки рекруты покупали на общие, собранные в складчину деньги. В соседнем Вологодском у. ежедневное гулянье часто начиналось с посещения кабака, после которого, прихватив с собой водку, призывники направлялись на *посиделки* к своим *девушкам* — «игровым».

По будням и в праздники некрута гуляли обособленно, являясь на вечеринки и молодежные гулянья как почетные гости. Например, в Архангельской губ. после окончания вечеринки раздавался крик кого-нибудь из призывников: «Ребята, на улицу!» — и парни, заходя время от времени

Проводы некрута

выпить, отправлялись ходить допоздна вокруг деревни («совершать круговеньки») с пением разухабистых частушек, богато сдобренных отборными словцами или, наоборот, наполненных щемящей грустью. Так, в Кологривском у. Костромской губ. во время ночных хождений пели:

Выше лесу, выше темного
Фонарики (звездочки) горят.
Эх, у молоденьких некрутиков
Сердечушки болят!

Во многих местах кроме хождения с песнями под гармошку рекруты катались по деревне на лошадях, хвосты и гривы которых были украшены, как на свадьбу, разноцветными лентами и яркими ситцевыми тряпочками. В Вологодском у. на каждой упряжке помещалось по три-четыре и более рекрутов, один из которых правил, другой играл на гармошке, третий позвякивал в металлический треугольник, а остальные распевали рекрутские песни, большая часть из которых была нецензурного содержания. Присутствие гармониста в такой развеселой компании считалось обязательным, поэтому если среди призывников не оказывалось своего, они приглашали на гулянье гармониста моложе себя. В Пермском Прикамье катание было не только обязательным, но и основным элементом гуляний, в особенности после жеребьевки. Здесь каждый некрут в компании друзей и подружек разъезжал взад и вперед по деревенской улице. Причем его друзья сидели, а он стоял на телеге во весь рост и размахивал связкой платков — «носовиков», подаренных ему девушками на вечеринке.

Распевавшиеся новобранцами «некрутские песни» (частушки) содержали мотив прощания с волей и акцентировали ценность последнего гулянья:

Некрута мы некрута,
Бажоные головушки,
Теперь дому не видать,
Родимыя сторонушки.

Некрутам ничто не надо,
Ни часы, ни денежки.
Только дайте погулять,
Молоденькие девушки.

Некрута, некрутики
Ломают в поле прутики.
Они ломали, ставили,
Девчоночек оставили.

По праздникам во время молодежных гуляний рекруты чаще всего не участвовали в *драках,* не задирались, и их не пытались вовлечь в междеревенские столкновения. С одной стороны, это объяснялось тем, что в группу новобранцев могли входить парни из традиционно враждующих деревень, которые теперь выступали «за одно», поддерживали друг

друга. А с другой стороны, рекруты уже отчасти вышли из деревенской повседневной жизни, стали для нее внешними, «чужими», как, например, приезжие из города, для поведения которых эта черта была характерна. В Грязовецком у. Вологодской губ. прошедшие жеребьевку и «забритые» (признанные годными к службе) рекруты также избегали затевать драки. Подобное сдерживание молодецкого задора и склонности к буйству, свойственных местным парням, сами крестьяне объясняли страхом «запачкать» свой «отпускной билет» в глазах строгого уездного начальства, которое могло их наказать. Но иногда бывало как раз наоборот: чем ближе становился срок призыва, тем большим буйством отличались гулянья рекрутов.

В конце октября или в первых числах ноября все призывники отправлялись в уездный город «для вынутия жребия». Рекруты из соседних деревень являлись одной шумной компанией, включающей до двадцати человек, на лошадях, запряженных в лучшую сбрую, по пять-шесть человек в санях. В Фетинской вол. Вологодского у. путь их часто бывал отмечен бесчинствами. Так, проезжая через деревню, в которой ранее поколотили одного из них, рекруты могли отомстить за своего собрата — выбить окна во всех домах по центральной улице, избить попавшихся навстречу *мужиков* и парней и т. д. Все эти действия оставались безнаказанными только потому, что были совершены рекрутами по пути на жеребьевку. В городе во время жеребьевки каждая волость гуляла отдельно от других, а в случае драки вступалась за своего. На второй или третий день после жеребьевки рекруты такой же толпой возвращались домой. Зачисленные на службу — «забритые» — по дороге домой отличались особенно бесшабашным поведением и буйством, а отпущенную им недельную побывку проводили в непрерывном гулянье. В некоторых местах крестьяне старались в дни возвращения некрутов без особой нужды никуда не ездить ночью, да и днем тоже, желая избежать встречи с ними, ходили с опаской.

После «забрития» начинались прощальные «гостьбы» у родственников, и гулянье достигало наибольшего размаха. На Русском Севере по приглашению или без предварительной договоренности с родственниками некрут, один или с товарищами-новобранцами, а иногда и в сопровождении всей деревенской молодежи, ездил по окрестным деревням прощаться с родней. Во время организованных там угощений девушки и родственницы причитывали. Часто такой прощальный обед перетекал в молодежное гулянье с плясками («казачками» и «чижиками»), в которых рекрутам давали возможность покрасоваться. В других местах, наоборот, последняя для рекрута молодежная вечеринка — «прощальный вечер» — предшествовала обходу родни: деревенские парни приглашали к себе некрутов, угощали их, а затем везли прощаться с родственниками.

В ряде мест Вологодской губ. прощальную вечеринку («веселые вечерки») устраивала для парня девушка, с которой он гулял. Бывали случаи, что парень, возвращаясь с жеребьевки, отправлялся прямо к своей «игровой». Войдя в избу, он наигранно демонстрировал отчаяние из-за решения призывной комиссии, его жалели и уговаривали, приглашали выпить и усаживали на почетное место в передний угол в окружении подружек девушки. За угощением следовали танцы, продолжавшиеся за полночь. Сама же «веселая вечерка» могла длиться три дня, в течение которых некрут неотлучно находился у возлюбленной. После окончания гулянки он прощался с ней, получал подношение в дорогу и отправлялся в свою деревню.

После непрерывной гульбы и гощений наступал день отъезда. В доме каждого некрута устраивался прощальный обед: готовили закуски, варили пиво, покупали водку. В Грязовецком у. Вологодской губ. такое угощение называлось «проводины», проститься с парнем приходили родственники и знакомые из соседних деревень. За обедом рекрут сам потчевал каждого пришедшего пивом или водкой, а те одаривали его деньгами на дорогу по 5, 10, 20 копеек. Иногда деньги «на дорожку» рекруту собирала между собой молодежь деревни. Повсеместно за одариванием следовало «богомолье» — общесемейная молитва, прощание с домом, *родительское благословение,* а затем общинные проводы всех рекрутов за околицу, что обязательно сопровождалось плачем родственниц, их скорбными, почти похоронными причитаниями. Так, в середине 1890-х гг. в Архангельской губ. в песне описывали «чужую сторонушку», на которой предстояло оказаться рекруту, как потусторонний мир:

Что наскучила
Ему, напрокучила,
Соловеюшку —
Зима студена,
А добру коню —
Ему заметелица,
Коню бездорожица.
Добру молодцу —
Ему чужа сторона.
Земля неродимая,
Земля нелюбимая,
Что гористая,
Земля каменистая;
Что увалиста,
Земля неукатиста.
Я не сам-то, земля,
На тебя зашел.
Что не доброй-то конь
Меня во седле занес.
Занесла-то меня
Да призамыкала
Зла злодеюшка
Нужда крайная,

Нужда крайная —
Служба царская.

Особым образом проходили проводы на военную службу в начале XX в. у донских казаков. Прощальное застолье, сопровождавшее их, длилось два-три дня. Подобно *жениху*, молодой казак накануне проводов обходил с друзьями родственников и знакомых, приглашая их принять участие в застолье. В знак приглашения он одаривал каждого из них пряником. Родственники в ответ угощали пришедших и выносили казаку «служилую хлеб-соль» — такой же покупной пряник. В течение всех «проводов» виновник в полном обмундировании и при шашке сидел в святом углу и выслушивал напутствия, рассказы старших о походах, пение военных песен.

Вплоть до середины XX в. обязательным моментом прощания было родительское благословение. В Олонецкой губ. в конце XIX в. новобранец кланялся родителям в ноги и просил благословить его. Первым благословлял отец, если его не было, эта обязанность переходила к дяде или старшему брату, после них благословляла *мать*, а в случае ее смерти тетя или невестка — *жена* брата. Перед выходом все домашние в молчании присаживались перед дорогой. Затем родители благословляли сына семейной иконой, чаще всего Николая Чудотворца. В Пермской губ. ею сначала обводили вокруг головы новобранца по солнцу, а затем крестили и давали целовать. На Русском Севере при благословении часто использовали медный складень (после чего мать укладывала его в дорожную котомку сына как оберег от пули) или железный крест, благословляя которым легонько ударяли по спине. Также могли воспользоваться образком или ладанкой с землей, которые тут же надевали на шею. На Дону землю для ладанки приносили с могилы кого-либо из близких, чтобы в случае гибели служилый «лежал» в родной земле.

Благословение знаменовало собой начало прощания. Например, на северо-западе Вологодской обл. в 1930-е гг. при этом говорили: «[Чтобы] тебе дорога была скатертью, приехать совсем здоровому, отслужить службу!» В Кологривском р-не Костромской обл. напутствия давались на вечеринке накануне отъезда. Сначала отец и мать говорили новобранцу: «Отслужи, не посрамись!» — затем подходили старшие, отслужившие ребята, потом друзья и родственники.

На рубеже веков в Вытегорском у. Олонецкой губ., попрощавшись с родственниками, некрут прощался с хозяйством: он обходил дом и в каждой комнате падал на пол и молился, затем шел во двор, где кланялся животным и благодарил их за службу. У донских казаков сходный обычай расставания с домом предшествовал прощанию с родными и назывался «прощание с иконами»: молодой казак обходил дом и целовал все иконы. В Пермской губ. некрута в знак

расставания с домом просили поцеловать печь и заглянуть в нее, чтобы вернуться. Также он должен был дотронуться до матицы указательным пальцем.

В некоторых местах новобранец, отправляясь в дорогу и находясь еще рядом с домом, должен был обязательно вернуться в дом, что считалось гарантией его благополучного возвращения после службы. В Пермской губ. только что вышедшего за порог парня звали обратно, чтобы он посидел на своем месте, иногда при этом его благословляли. В XIX в. было принято возвращаться в момент выезда из деревни: обоз вдруг останавливался, потому что рекрут объявлял, что забыл дома платок, рукавицу или шапку. Во время первого выхода новобранца в дорогу ритуальными действиями подчеркивалась его несамостоятельность, подневольность. Так, в пермском Прикамье его выводили из-за стола и вели к выходу под руки или даже выносили в дверь на руках спиной вперед. При этом он бросал в передний угол шапку, за которой и возвращался.

В XIX — начале XX в. проводы на службу были событием общественным, так как именно община являлась главной социальной группой, которая отдавала государству своего члена. В Архангельской губ. на улице, по которой вся деревня провожала рекрутов за околицу, собирались не только свои, но и провожающие из окрестных деревень, так что иной раз число прощавшихся достигало трехсот — четырехсот человек. При этом на протяжении всего пути до околицы родственницы рекрутов плакали и причитали. За деревней некрута рассаживались по саням или телегам, и до места сборов их провожали только отцы или старшие братья.

В 1930-е гг., когда основной отдающей социальной единицей стали сверстники, парня провожала на службу в основном молодежь, устраивая для него в последний день перед отъездом «прощальный вечер». В Пестовском р-не Новгородской обл. группа некрутов, призывавшихся в разное время в течение нескольких недель, самостоятельно провожала одного за другим своих членов.

После ритуала проводов запрещалось в течение нескольких часов, иногда и весь оставшийся день, а то и три дня кряду, убирать со стола, а также мести или мыть пол. В Пермской губ. нельзя было стирать одежду, которую призывник носил перед отъездом, ее хранили нестираной до возвращения.

Литература:

1. *Иванов А. Г.* Рекрутчина в низовьях Печеры // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Т. 4. Архангельск, 1911. № 6; 2. *Кормина Ж. В.* Рекрутская обрядность: ритуал и социально-исторический контекст // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999; 3. *Мельницкий А.* Рекрутчина // ЖС. 1894. Вып. 1; 4. *Морозов И. А., Смольников С. Н.* Некрута // Духов-

ная культура северного Белозерья. М., 1997; 5. *Певин П.* Рекрутские обычаи и причитания Олонецкой губ. // ОГВ. 1895. 18, 21 окт., 3 нояб.; 6. *Черницын С. В.* Некоторые обычаи и обряды донских казаков, связанные с проводами на военную службу // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. 1988. № 3; 7. *Черных А. В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 8. *Ярыгина Е. В.* Кологривский рекрутский обряд // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001; 9. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 130, 206; ф. 10, оп. 1, д. 99.

В. Холодная

ПРЯХА (ПРЯЛЬЯ). Лицо женского пола, владеющее умением прясть.

Статус П. определялся ответственностью самого прядения — главного женского занятия, которым мужчины никогда не занимались. По народным представлениям, прикосновение мужчины к веретену лишало его силы и ловкости, а неправильное обращение П. с *куделью* могло сделать женщину мужеподобной: у нее начинала расти *борода.*

Жизнь крестьянки с ранних лет была связана с прядением и с его атрибутами. *Девочке,* чтобы она легко приобщалась к прядению, перерезали пуповину на прялке или веретене, а также прикладывали эти предметы к *новорожденной.* Старались отрезать пуповину так, чтобы она упала на женскую работу, в частности, пряжу. Кроме того, помещали в ее колыбель детскую прялку. Пожелания стать хорошей П. произносились на родинах: «Чтобы тонко пряла, часто ткала, рукодельничала» (9, с. 33). Во время *крестин,* возвращаясь из церкви, крестная брала кудель и садилась прясть, чтобы девочка успешно овладела этими операциями; с той же целью ребенка передавали крестной через прялку. С 5—6 лет девочку начинали учить прясть и ей впервые разрешали спрясть нитку из грубой шерсти или очесов. Пряжу затем сжигали, а золу девочка должна была съесть, запив и закусив кусочком хлеба, под приговор: «Ета зъяси — будщи харошая пряха» (5, с. 58). В некоторых местах она глотала дымок от зажженной пряжи, чтобы работа в ее руках горела.

Прядением, как правило, занимались *девушки.* К моменту достижения совершеннолетия они полностью осваивали это мастерство и становились искусными П., что, по народным представлениям, предсказывало счастливую любовь и замужество.

Связь прядения и удачного замужества прослеживается во многих магических действиях добрачной, свадебной и семейной обрядности. Так, девушки пряли «благовещенскую» или «четверговую» нить с приговором о суженом, гадали о *браке* на «новине» (спряденных и сотканных холстах), во время ее расстилания, молились о даровании умения «прясть, ткать и узоры брать» (12, с. 162), то есть

Пряха

приготовить себе приданое. Хлестали сватов мотком ниток для удачного *сватовства.* Известны свадебные приговоры, в которых выступает символика «недремавшей» *невесты:* «Наша молода не спала, не дремала, тонко пряла, звонко ткала, бело белила и нас подарила» (8, с. 133). Кроме того, на второй день *свадьбы* свекровь во время утренних хозяйственных заданий поручала молодице спрясть нитку, а в течение специальной «прядильной недели» Великого поста молодицу приучали к новой жизни в кругу женской родни *мужа.*

Тема прядения и девушка-П. широко представлены в песенно-игровом фольклоре молодежи. Так, весной девушки исполняли веснянки, призывая птиц, которых просили принести весну и атрибуты рукоделия:

Жаворонки... принесите весну...
С пряльцем, с донцем,
С кривым веретёнцем!

В таких играх, как «просо» и «мак», которые сопровождались игровыми песнями — «А мы просо сеяли», «На горе мак», «Посею я маку», одновременно разворачивался «растительный» сюжет, символизирующий половое созревание девушки, и раскрывался мотив обучения ее рукоделию, в частности прядению. Так, в хороводной игре «просо» новую девушку обучали ремеслу П.-ткахи:

Не пряха была,
Не ткаха была...
«Не тужи, мати, не печалься!
Уж мы станем учить —
Переучивать.
У нас будет ткаха,
У нас будет пряха»...

Вообще, мотив П. и прядения присутствует в хороводных игровых песнях. Существовал набор хороводных песен, под которые «собирался хоровод», при этом движения *хоровода* изображали процесс прядения и снования. Во время исполнения песни «По улице шла, клубок ниток нашла» присоединение к хороводу новой девушки происходило под слова: «Клубок катится — нитка тянется», что воспроизводило прядение нити.

В игре «дрема», особенно в ее варианте «дрема с куделью», происходит символическое посвящение девушки в П. — мастерицу и невесту. Девушка становилась в центре хоровода и изображала П., дремлющую во время работы. Остальные участники, исполняя песню, изображали указанные в ней действия: пробуждали Дрему и на ее место ставили другую девушку из круга. Согласно интерпретации этой игры Т, А. Бернштам, дремлющая молодица Дрема-непряха противопоставляется недремлющей девушке — П.

Мотив прядения в подобных играх тесно связан с любовными отношениями молодежи и *молодоженов.* Молодица,

которая была непряхой, то есть ленивой в девушках, становилась Дремой и выходила замуж за «старого» — «холостого полюбить — самопряхой надо быть» (11, № 599), либо превращалась из П. в непряху: «веретёнушко не вьется, куделенко не прядется» (1, с. 24); молодица, ставшая Дремой-непряхой, теряла женскую привлекательность.

Девушки, проходя через игровой «переходный» обряд «дремоты», олицетворяющий сон и смерть (с последней в мифопоэтической традиции связана женская покровительница прядения), и преодолев образ Дремы-непряхи, получали возможность участвовать в ритуальных молодежных играх и символически обучались мастерству прядения, что, в свою очередь, соответствовало половой зрелости и брачным перспективам.

По умению девушки прясть судили о ее земной и загробной судьбе. Так, по народным представлениям, плохую П. на земле ждут одиночество и греховная жизнь, а после смерти она встанет «со столбом» или будет «пасти козлов» (символ похоти). Интересен культ поморской девушки-П, утонувшей во время шторма вблизи беломорского островка Полта(м)-Корга (между р. Кемью и Сорокой) и совершавшей после смерти чудеса исцеления. В легенде девушка либо плывет с прялкой по ягоды, либо является людям после смерти с просьбой о захоронении, либо ее находят мертвой и сидящей на прялке. С прялкой девушку и хоронят, построив «на косточках» часовню, где и происходят «чудотворения». Прялка предстает символом умершей девушки, которая достигла совершеннолетия («полной девкой заводилась»), была непорочной («ни одного мужика не знала») и стремилась к святости.

Образы П. и непряхи раскрываются в сказках. Одним из ярких сказочных персонажей была невеста Финиста Ясна Сокола. Она находила своего жениха с помощью нити, прядущейся из «серебряного донца — золотого веретенца», или вышивания по «серебряному пяличку золотой иголочкой». В фольклорных сюжетах прядение прививало навыки, которые выражали «зрелость» невесты: по изготовленной чистой и тонкой пряже, по умению определить количество вещей, что из этой пряжи можно сделать. Например, в заонежской сказке «Про Ивана-царевича» две сестры хвастаются тем, сколько вещей они могут изготовить из своей пряжи, если к ним посватается царевич: старшая — полотенце и простыню, средняя — полотенце, порты и настилальник (простыню).

Но не все девушки становились хорошими П. Так, в шуточном игровом фольклоре рисуется образ непряхи:

Жила-была Дуня,
Дуня-тонкопряха.
Вали-вали, Дуня,
Дуня-тонкопряха!
Пряла наша Дуня

Ни толсто, ни тонко,
Ни толсто, ни тонко,
Потолще каната,
Потолще каната,
Потоньше оглобли.

Ей противопоставлялась невеста Марья, привораживающая *жениха* своей тончайшей пряжей.

Показать свое мастерство П. девушка могла на *посиделках* (попрядухах, попрядках, супрядках), куда приходили и *парни*. Работали девушки в осенне-зимнее время: в период осеннего поста (Филипповского-Рождественского): отдельные работы продолжались до Масленицы. На посиделках важная роль отводилась прялке, которая определяла индивидуальное девичье место (у П., занявшей чужое место, прялку выкидывали на дорогу). В северно-русских и западно-русских областях парни должны были просить разрешения войти на посиделку под окном или в дверях избы, что называлось «проситься за прялку», «сесть под прялку». Чтобы получить «прялочное место», парень выкупал прялку или ее захватывал, если девушка выходила из избы, при этом он имел право сесть только на колени к девушке. Пересесть на скамью разрешалось в процессе игры: «в местечки», «в соседи», которые сопровождались «выкупом» прялки, веретена, кудели, пряжи. Если девушка отказывала в выкупе *(поцелуе)*, то парень мог ее опозорить — из мести или хулиганства он поджигал, путал пряжу или кудель, обвивал себя ею, ломал веретено или прялочный гребень, прятал предметы для прядения.

В Новгородской губ. местные парни, приходя на посиделку, зажигали свечи у прялок девушек, которым они отдавали предпочтение, при этом у некоторых горело не по одной свече, а «чужаки» обходили всех девушек, поджигая у каждой кудель. В Вологодской губ. поджигание посредине избы общей кудели, надерганной с каждой прялки, говорило о начале игры «женитьба». Девушки и парни гадали по кудели о своей судьбе, что называлось «на городок»: парень клал на стол или лавку скрученный вокруг пальца клочок кудели и поджигал, затем смотрел, «куда ворота откроются» — туда жениться идти. Если поведение девушки не соответствовало принятым нормам, то ее могли наказать: за измену выкашивали посеянный ею лен; за неучастие в молодежных собраниях и разглашение групповой тайны ломали гребень или лопасть прялки, путали кудель, рвали пряжу.

Последний день супрядок сопровождался различными обрядами. Так, в Смоленской губ. девушки пели:

Девушки — свет,
Голубушки — свет,
Початычка нет!
Бярите гребенки,
Чашите галовки:
Пара да двара (расходиться).

В обычной жизни после выхода замуж женщина не расставалась с прялкой и не переставала прясть, хотя по статусу молодицы как бы теряла свое значение П. В традиционных представлениях девушка — П., а молодица — непряха. Для женщины главным становилось ткачество.

Значение прядения было так велико, что оно с древности, так же как и ткачество, являлось символом женского труда, а П. имели своих святых покровителей. Так, уже на византийских мозаиках и миниатюрах IX в. Богородица изображалась с веретеном и пряжей; из Византии это изображение пришло на Русь. А прядение, наряду с колодцем и Священным Писанием, стало одним из трех легендарно-иконографических символов Благовещения.

Непосредственной покровительницей женской зимней работы, в первую очередь прядения, а также самих П. была св. Параскева Пятница, образ которой зачастую сливался с Богородицей. Обе они представлялись защитницами женщин, распорядительницами браков, покровительницами дома и женских занятий. В древности существовала языческая богиня-П. Мокошь — женское божество древнерусского пантеона, которая, в народных представлениях, была женщиной с большой головой и длинными руками, прядущей в избе по ночам. По поверьям, П. не разрешалось оставлять кудель открытой, а «то Мокша опрядет». Параскева Пятница заимствовала занятие Мокоши, а затем и покровительство пряхам и прядению, поэтому ее называли Льняницею: «На Парасковию-Льняницу начинают мять и трепать лен». П. приносили св. Параскеве Пятнице жертвы — бросали в колодец кудель. Назывался такой обряд «мокрида», что соотносилось с именем Мокоши и имело общий корень со словами «мокрый», «мокнуть» или «mokus» — прядение. В качестве приношения вычесанная льняная кудель или выпряденные нитки оставлялись П. у святых источников, посвященных св. Параскеве, при этом говорилось: «Угодница на чуловки!»; «Матушке Пятнице на передничек!» (7, с. 194).

В канун дня Параскевы-Льняницы приготовляли первину льна, посвященную этой святой, и приносили для освящения в церковь, а затем прикрепляли к образу св. Параскевы. В этот день устраивались «льняные смотрины» — женщины выносили вытрепанный лен-первак на улицу, демонстрировали друг другу, хвалясь своей работой. Девушки стремились показать свое «льняное искусство» парням и будущим свекровям.

Чтобы покровительство св. Параскевы не покинуло П., надо было соблюдать определенные правила и не нарушать запретов. Так, в день памяти святой и во все пятницы не разрешалось прясть: «а то у Параскевы Пятницы засорятся глаза»; «в пятницу не только нельзя прясть, но даже иметь в доме конопель»; «кто прядет в пятницу, у того на том свете слепы будут отец с матерью» («кострыкой глаза запо-

рашивает»); «не прясть в пяток, потому что в этот день Спаситель претерпел оплевание, а на пряжу нельзя не плевать». В случае несоблюдения запретов Параскева Пятница сурово карала — скручивала П. пальцы на обеих руках и покрывала их заусеницами. По легенде Ярославской губ., Пятница наказала П., которая работала в ее день. Железной спицей, которой прикрепляют кудель льна к копылу, она истыкала женщину до полусмерти. По другому поверью, Параскева подбрасывает веретено в окно женщине, прядущей накануне пятницы, и одобряет ее, когда та догадается выбросить веретено обратно в окно.

Прядение и ткачество нашли отражение в обрядах, которые раскрывают мифологическое значение этих занятий как «творения мира». Сюда можно отнести изготовление женщинами обыденной (т. е. сделанной за один день) нити, пряжи или холста, а также изделий из него — пелены или полотенца. Обыденная новина выполнялась для сохранения общественного благополучия — для охраны домов и селений, скота от возможных несчастий. Обряд изготовления новины за один день воссоздавал архаические представления о женском творении мира.

Образ П. существует не только в человеческом обличье. Так, роль П. в животном мире, по представлениям русского народа, воплощает горностайка, персонаж сказов об ивановских ткачах Владимирской губ. В них рассказывается о горностайке — «доброй рукодельнице: что спрядет, что соткет — простым людям в прок идет». Она «лапками стежку шьет — стежка серебром сияет», так как прядет не простую пряжу, а снежную.

В среде низшей демонологии П. выступает *кикимора*. Она невидимо прядет в избе ночью, часто только в Святки, в те двенадцать дней января, которые определяют ход всего будущего года, предвещая этим изменения в судьбах домочадцев. Если кикимора прядет на передней лавке, то это к смерти кого-либо из обитателей дома. Прядет кикимора не обычным способом: она подпрыгивает или сучит нитки «наоборот». Такой способ прядения имеет особый, колдовской смысл. В частности, невеста накануне свадьбы «от себя» прядет суровую нитку — оберег от *колдунов*. «Оборотные» нитки, изготовленные в праздники, играли важную роль в домашней жизни и обрядности. Так, в Великий четверг женщины пряли нитки «наобоко» и в случае болезни перевязывали ими руки и ноги. При опахивании села от эпидемий из этих нитей делали вожжи. В этот же день пряли левой рукой на каждого члена семьи по нити и привязывали их к березе: у кого нить пропадет — тот умрет. Такая нить соответствует «нити судьбы» человека.

Прядение, особенно в большие годовые праздники, могло повлиять на здоровье людей, животных, на благополучие дома. Так, прядение заговоренной шерсти служило «для чарования скота и дома». Поэтому не разрешалось прясть

и ткать по большим праздникам, так как в «поворотные», «переходные» моменты (Рождество, Святки) мир мог быть как правильно, так и неправильно «свит, сплетен, сшит или спряден, соткан» (6, с. 172).

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 6; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 3. *Бернштам Т. А.* Прялка в символическом контексте культуры // Сб. МАЭ. XLV. СПБ., 1992; 4. *Бернштам Т. А.* «Хитро-мудро рукодельице» (Вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Сб. МАЭ. LVII. СПб., 1999; 5. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 6. *Власова М. Н.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995; 7. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 8. Материалы по свадьбе. 1926. Вып. 1; 9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 2 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995—1999. Т. 2; 10. *Шейн П. В.* Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. СПб., 1898—1900. Т. 1. Вып. 1, 2; 11. Этнографическое обозрение. 1904. № 61.

О. Баранова

Р

РАЗБОЙНИК. В фольклоре и народных представлениях человек, живущий грабежом и убийствами. Судя по фольклорным текстам, Р. промышляли *ватагами* (артелями, партиями), устраивая засады возле лесных дорог или речных путей. Разбойничья ватага по своей организации была аналогична той, в которые объединялись *парни* — участники деревенских *драк*. Во главе ее стоял *атаман*, вокруг которого группировались пять — десять «товарищей», составлявших костяк сообщества, а на периферии его были новички и подростки. Разбойничьи обычаи известны, главным образом, по песням-балладам и историческим преданиям, в изображении которых разбойничьи обычаи в свою очередь воспроизводили нравы и обычаи разгулявшейся компании мужской молодежи *(некрутов)*.

Брачный статус Р. неопределен; как правило, они не имеют семьи и их поведение скорее связано с разрушением семьи, нередко своей собственной. В фольклорных текстах Р. изображались чаще всего в роли насильников, соблазняющих, силком уводящих и убивающих женщин.

Лихой путь Р. начинался с преступления против родства, материнства или вообще женщин. В песнях о Р. постоянно встречался мотив нарушения материнского запрета как исходной точки неправедного пути: парень уходит в Р. вопреки предостережению или прямому запрету со стороны матери, то есть символически порывает с родительской семьей. В качестве своеобразного «посвящения» в Р. описывается обычай «первой встречи». Будущий Р. должен убить первого встреченного на пути человека, даже если это будет его родственник, иначе у него не будет удачи и ему самому не сносить лихой головы. В одной из песен молодая жена корит Р. за то, что тот убил ее брата с невесткою, и слышит в ответ:

Ох, глупая, молода жена,
Молода жена, неразумная!
Первая встреча не встречается,
Отцу и матери не спускается.

Тот же обычай упомянут и в другой песне — о девице-Р. Она плачет-кается, что «в младыих летах во разбой пошла», и вот как описывает начало разбойничьей биографии:

Лет пятнадцати стала души (грабити).
Первая встреча — родной батюшка,
Вторая встреча — родная матушка.

Первым преступлением и, вероятно, условием обретения разбойничьего статуса, судя по песням, было преступление против уз родства. Как правило, первой жертвой становится кто-нибудь из родственников. Тем самым новый член разбойничьей ватаги демонстрировал свою верность «товарищам», которая была сильнее даже кровной связи.

Обычай «первой встречи» имел свою параллель в культуре молодечества — традиционных праздничных *гуляньях* мужской молодежи. В праздничные вечера, особенно на Святках и Масленице, парни, подвыпив, компаниями гуляли от деревни к деревне. Эти гулянья сопровождались почти ритуальными бесчинствами. В вологодских и ярославских газетах начала XX в. упоминался существовавший у парней-рекрутов обычай бить первого встреченного во время их перехода из деревни в деревню. Отправляясь в другую деревню, парни бросали жребий, и вытянувший его должен избить первого, кто попался на дороге; если он струсит, то били его самого. Описывался случай, когда парень без всякого повода ударил ножом встретившегося на пути компании подростка.

К числу наиболее распространенных балладных сюжетов относится сюжет «братья-разбойники и сестра», зафиксированный в северно-русских, белорусских и украинских песенниках с конца XVIII в. Здесь ко греху убийства добавляется еще грех кровосмесительства (см. *Блудный грех):*

Как во городе было во Астрахани
Тут жила-была молода вдова;
Как у этой-то у вдовы
Было восемь сынов, а девятая дочь.

Затем дочь выходит замуж «за море», а сыновья «в разбой пошли». Через девять лет сестра, у которой к тому времени родился сын, едет с ним и мужем в гости к матери. К несчастью, на пути их встречаются Р.:

Поехавши же, она встретилась
Со своим братцам, с разбойникам.
Они же, не узнав ее,
Морянчика (т. е. ее ребенка. — *Т. Щ.)* в воду бросили,
А морянушку в полон взяли...

Ночью старший брат, расспросив пленницу, выясняет, что

Убили мы зятя милого, морянина,
Племянничка же в воду бросили,
Сестрицу же родную в полон взяли!

В фольклоре редко рассказывается о женитьбе Р. Если они женятся, то перестают быть Р.: жертвуют деньги на монастырь, основывают селение и начинают вести жизнь домохозяина и землевладельца. Чаще встречается мотив похищения Р. *девушки,* надругательства над нею и жестокой расправы. До сих пор в деревнях поют еще жалостливую песню о Гале, сбежавшей с Р. (в других вариантах — казаками или солдатами). Позабавившись с нею, те привязывают ее за косы к толстой сосне, под которой зажигают костер; огонь разгорается, слышатся стенания Гали, горько раскаявшейся в своем поступке. Если Р. берут себе «полюбовницу», то в конце концов бросают ее за борт, отдают товарищам или «посекают» ей голову своей острою саблей.

Фольклор подчеркивает безбрачный статус Р., а разбойничья ватага по своему образу жизни и ценностям последовательно противостоит ценностям семьи и родства.

В исторических преданиях описывается и другой тип разбойничьих сообществ — разбойничьи села или деревни, где разбоем промышляла большая часть жителей. Днем добропорядочные отцы семейств, по ночам они отправлялись с рогатинами подкарауливать припозднившегося путника. Такие деревни располагались у больших торговых дорог или водных путей, на волоках, у порогов или резкого сужения речного русла, на островах посреди реки — в местах, где торговые корабли или подводы с товаром вынуждены были притормаживать либо вообще не могли пройти без посторонней помощи. Этим и пользовались жители близлежащих деревень, собирая с проезжавших своеобразную дань, причем ночной грабеж мог сочетаться у них с услугами по проведению кораблей или телег и обеспечению безопасности их «от лихих людей».

Литература:

1. *Грунтовский А.* Русский кулачный бой. История. Этнография. Техника. СПб., 1998; 2. Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. 1. Л., 1977.

Т. Щепанская

РАЗВОД (РАЗДЕЛ, ДЕЛЬБА, ДЕЛЕЖКА). Прекращение совместного жительства супругов, распад семьи, явление крайне редкое в традиционном быту. По сведениям XIX в., Р. чаще всего возникали по инициативе *мужа,* поводом к ним служила обычно бездетность, виновницей которой, как правило, считалась *жена.* Р. по инициативе жены случались редко и связаны были с издевательствами мужа, вплоть до членовредительства, которое жена должна была доказать в волостном правлении, где происходило оформление Р. и решалась судьба детей. Народная лексика («дельба» и пр.) указывает на раздел имущества как главную цель процедуры Р.

По решению волостных властей, имущество отходило обычно к тому из супругов, с кем оставались дети. В случае отсутствия детей жена забирала приданое, остальное получал муж.

Однако Р. через суд случались в деревнях крайне редко. Чаще в случае семейного разлада отмечался уход одного из супругов, который начинал жить отдельно, никак этого не оформляя. В конце XIX столетия наблюдалось значительное количество случаев, когда муж или жена оставляли свой дом, уходя жить к любовнице или любовнику. Супружеская измена, впрочем, не всегда становилась поводом к семейному разделу. В случае прелюбодеяния жены муж «учил» ее (бил) до тех пор, пока она не «бросит дурь» (см. *Плеть).* Мир (крестьянское общество) был в таких случаях на стороне мужа. Отмечены также случаи фактического Р., когда муж, уйдя на заработки, жил по несколько лет отдельно от семьи, заводя себе на стороне другую семью (см. *Меньшица).* Если он при этом продолжал высылать жене содержание, то считался по-прежнему главой семьи. Другой разновидностью фактического распада семьи было бегство жены от побоев и просто от немилого мужа. В XIX в. *бабы* уходили в лесные скиты и тайные убежища вслед за проповедниками, как правило принадлежавшими к числу старообрядцев-бегунов. В конце XIX — начале XX столетия упоминались многочисленные случаи бегства деревенских женщин на фабрику, особенно из-за пьянства мужа. Впрочем, для этого необходим был билет, который выдавался в волостном правлении только с согласия мужа и на определенный срок. В некоторых случаях жена могла отстоять свое право уйти на фабрику, мотивируя это решение избиениями и недееспособностью мужа (пьянством, растратой домашнего имущества). Чаще, однако, она вынуждена была платить мужу за разрешение работать, отдавая часть своего заработка «на вино», к этому добавлялась необходимость содержать на свои деньги детей. Официально Р., как правило, и в подобных случаях не оформлялся.

Статус разведенной женщины был чрезвычайно низок, что отражала и народная терминология. В названиях разведенной женщины подчеркивалась ее ненужность (бросовка, брошенка), нарушение ею традиционных норм и своих обязанностей (беззаконница, растратница), ее статус сопоставлялся со статусом гулящей женщины (бегушка, отходка). Традиция определяла разведенную женщину в отрицательных терминах: «расстрига», «прострига», «косоплетница», «разженя», подчеркивая утрату ею статуса жены, а тем самым и вообще приличного для женщины положения в обществе. Она оставалась вообще без определенного статуса, как бы подвешенной между ролями девицы и взрослой женщины. В некоторых местах ее называли «солома», «соломенка», так же, как согрешившую до брака девицу, брошенную парнем (соломенная вдова).

Литература:

1. *Фирсов Б. М., Кисилева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). СПб., 1993.

Т. Щепанская

РАСПЕТУШЬЕ. В Архангельской и ряде других областей Русского Севера название человека неопределенной половой принадлежности, однако не только тех, у кого имелись биологические признаки гермафродитизма. В Архангельской обл. так называли людей мужского пола, внешний облик и поведение, занятия и образ жизни которых не соответствовали традиционным представлениям о роли и статусе мужчины.

Человеку, не имевшему в глазах крестьян определенной половой принадлежности, трудно было вписаться в традиционное общество. Как правило, ему был уготован статус *странника,* убогого, *нищего.* В конце 1980-х гг. на р. Пинеге были записаны воспоминания местных жителей о нищем, известном под именем «Оля» или «Оля-дева», который бродил по деревням в довоенные годы. Его называли Р., поскольку в его одежде и поведении сочетались мужские и женские признаки: «Распетушье: одевался по-мужски, а плат сверху наложит. А пое по-бабьи». Иногда его нанимали в работники, причем не только на мужские, но и на традиционно женские работы. Например, вспоминают, как жительница д. Летопала (в среднем течении Пинеги) наняла Олю доить коров, когда сама порезала ногу. «Он коров доил, с подойником ходил», — говорят местные жители, приводя это как еще одно свидетельство «среднего» пола странника. Дойка была традиционно женским занятием, а подойник в народных представлениях и магических обрядах фигурировал как женский атрибут. Иногда Оля, надев платок, пел вместе с женщинами старинные песни.

Репутация людей, обладавших статусом Р., двойственна. С одной стороны, это нищие, о которых некоторые деревенские жители говорили как о слабоумных или «немножечко... не в себе». С другой — приписывали им особые, тайные знания и колдовские умения. Вышеупомянутый Оля-дева, по мнению пинежан, обладал способностью магически воздействовать на скотину: однажды он остановил и успокоил разъяренного быка, как говорят, «глаза ему заварил», брызнув водой. Оля занимался лечением скота, говорили, что его самого бык никогда не тронет, а когда надо было отвести корову на бойню, он только посмотрит ей в глаза — и она послушно шла. Репутация *знахаря* позволяла Оле наниматься в *пастухи,* что требовало, по мнению пинежан, магических знаний.

Вместе с тем жители пинежских деревень побаивались *странника-Р.,* подозревая, что он может не только лечить,

но и колдовать — напускать *порчу.* По этой причине над ним не смеялись, несмотря на странности в его одежде и поведении, старались с ним не ругаться, подкармливали и пускали к себе ночевать.

Неопределенность половой принадлежности в результате биологических аномалий или недостаточного усвоения полоролевых моделей поведения приводила, таким образом, к неопределенности социального статуса человека и невозможности его полноценного включения в социум. Он занимал промежуточные позиции странника, нищего, работника, имевшего случайные заработки, либо пастуха. Отношения с ним регулировались не столько нормами обычного права, принятыми между крестьянами, сколько сочувствием к убогому или поверьями о знахарстве и колдовстве, порче и общении с нечистой силой.

Использование термина «Р.» и близких ему понятий могло варьироваться в разных локальных традициях. В Череповецком у. Новгородской губ. «распетушицей» называли девушку, согрешившую до брака. Добрачные половые отношения — блуд — нередко обозначались в обрядах как перемена пола. По свидетельствам конца XIX в., в Новгородской губ. *парня,* который не хотел жениться на беременной от него девице, вытаскивали на улицу, нарядив в сарафан. Дома же его *мать* кричала: «Не надо эту девку!» В Самарской губ. согрешившую *девушку* водили по улице в мужском, а виновника ее позора — в женском платье. Все это должно было означать, что *блудный грех,* то есть нарушение правил полового поведения, вел к утрате прав на сохранение своей половой принадлежности и связанного с нею символического статуса.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. СПб., 1988; 2. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996; 3. Архив РАН, АМАЭ, д. 1571.

Т. Щепанская

РАСПЛЕТАНИЕ КОСЫ (КОСНИК, ПРОДАЖА КОСЫ, ПРОЩАНИЕ С КОСОЙ). Ритуал начального этапа *свадьбы,* один из вариантов обряда прощания *невесты* с добрачной жизнью.

В этом обряде *коса* рассматривалась как материальное воплощение девичества — *девичьей красоты* (см. *Девичья красота).* Р. к. могли проводить на *девичнике,* перед невестиной баней и непосредственно в бане, а также после ее посещения или утром в день свадьбы. Главным действующим лицом ритуала была невеста, которая сидела на лавке в переднем углу избы в «печальном костюме» с распущен-

ными по плечам волосами. В зависимости от места исполнения обряда, в нем участвовали девушки-подружки, сестра невесты, ее *мать*, все члены семьи по очереди, крестная, свахи как со стороны невесты, так и со стороны *жениха*. Церемония начиналась с того, что подружка невесты (или все подружки по очереди, реже мать) расчесывала ей волосы и заплетала их в одну косу — последний раз в жизни невесты. На мифологическом уровне это воспринималось как создание девичьей красы, подтверждавшей девичий статус. При этом коса выступала и как девичья прическа, и как украшение девушки, и как признак «честности» — *девственности* невесты. В старинном свадебном причете об этом говорится так:

Заплети-ко, подруженька,
Ты мою девью красоту,
Девичье украшеньице,
Честное похваленьице,
Украшение последнее,
Пока есть-то я во младах,
Во думах красных девицах,
В честных сговореночках!
Ты красуйся да ликуйся,
Ты моя девья красота!

Коса плелась сложным образом из множества прядок, с вплетением в нее шнуров, тесьмы, *лент*, а также закалывалась булавками и даже зашивалась нитками. Эта процедура сопровождалась причитаниями невесты, которая, не желая расставаться с девичьей косой, просила у подружек:

Ты голубушка-подруженька!
Потрудись-ко ты, пожалуйста,
Причеши ты мне буйную головушку,
Разбери-ка ты мне русу косу,
Разбери мелко на мелко,
Заплети-ко мне часто на часто.
Посреди моей русой косы
Вплети мне два ножичка булатные,
Два замочка полужонные.
Во конец моей русой косы
Вплети ленту алую.
Завяжи ее в три узла,
В три узла немецкие:
Не распалась бы моя руса коса,
Не потеряла бы красу девичью.

После заплетания косы на голову невесте надевался праздничный *девичий головной убор*, характерный для той или иной местности, или венок из искусственных цветов.

Р. к. могло происходить сразу же после заплетания или на следующий день перед поездкой невесты к венцу. Р. к. во многих северных губерниях Европейской России предшествовал ритуал ее выкупа. Торговля за косу шла между семьей невесты, представителем которой был ее брат, и семьей жениха в лице *дружки*. Получив от дружки выкуп,

Прощание с красотой

свашка жениха или подруга невесты приступала к Р. к.: медленно снимала головной убор, все украшения и расчесывала волосы, распуская их по плечам. Невеста старалась помешать: отталкивала подружку, призывала на помощь брата. Девушки в этот момент, сидя на лавках, пели:

Не трубушка трубит рано по зори —
Аннушка плачет по русой косы,
Ивановна плачет по девичьей красы:
— Свет моя косынька, русая коса,
Вечер тебя, косынька, девушки плели
И золотом русую перевивали,
Жемчугом русую перенизали.
Как и Бог судить Николы Ивановича:
Прислал ко мне сваху немилосливую,
Не милосливу, не жалосливу;
Взяла мою косыньку рвать, порывать,
Золото на косыньке все изорвала,
Жемчуг на русой весь рассыпала.

Это церемония проходила в разных деревнях России поразному: мог отсутствовать, например, эпизод выкупа косы или она могла быть заплетенной уже до начала всего действия. Однако смысл всех манипуляций с волосами девушки везде одинаков. Во время этого ритуала происходила символическая утрата девушкой ее девичьего статуса, что являлось необходимой мерой для перехода ее в разряд замужней женщины. Если знаком девичьего состояния были распущенные по плечам волосы, то для замужней женщины характерны волосы, уложенные на голове и закрытые головным убором (см. *Окручивание молодой).*

Чрезвычайно высокое эмоциональное напряжение и трагизм, свойственный обряду Р. к., свидетельствует о том, что изначально ему, по видимости, соответствовало буквальное расставание невесты со своими волосами (см. *Коса девичья),* являвшееся кульминационным моментом в архаичной структуре свадебного ритуала. С этой идеей соотносится и характерный для ряда локальных традиций обычай изготовления красоты — косы из льняного волокна.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Обряд расставания с красотой: К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточно-славянском свадебном обряде // СМАЭ. 1982. Т. 38; 2. *Жекулина В. К, Розов А. Н.* Обрядовая поэзия. М., 1989; 3. *Костоловский В. И.* Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. 1911. № 1—2; 4. Обрядовая поэзия Пинежья. Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области в 1970—1972 гг. / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980; 5. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

И. Шангина

РЕБЯТА (ПАРНИ, МОЛОДЦЫ, МАЛЬЦЫ). Собирательное название мужской совершеннолетней молодежи, выступавшей в общинной жизни чаще всего единым коллективом — *ватагой. Парень* осознавал себя и идентифицировал через коллектив.

Для юноши совершеннолетие становилось реальным только с момента его вхождения в такую группу. Прием в компанию взрослых подразумевал признание его физической и интеллектуальной зрелости, а также обеспечивал полноту возрастных прав, главные из которых — возможность ухаживать за *девушками* и женитьба.

В общении с внешним миром парень проявлял себя прежде всего как член группы, связанной происхождением («по крови») с определенной территорией, соответствовавшей чаще всего деревне и ее округе. Но на юге России в крупных селах такой территорией мог стать конец села, квартал или улица. В сравнительно малонаселенных приходах северо-запада и Русского Севера единицей самоидентификации был приход. В многонаселенных и широко раскинувшихся приходах в этом качестве выступал куст деревень, расположенных на расстоянии 1—3 км друг от друга и имевших часто общее происхождение. В то же время понятие «свои» могло расширяться. Во-первых, в зависимости от социальных причин, например во время гуляний некрутов, компании которых зачастую включали представителей враждебных деревень. А во-вторых, по степени удаления от родных мест. На праздничном гулянье парни из отдаленных мест выступали единым коллективом, приобретавшим название, например, от наименования реки, по которой располагались их деревни. В Старорусском р-не Новгородской обл. парни из деревень по р. Редье назывались «редьяны», а из деревень по р. Ловоти — «ловоцкие».

Принадлежность к локальной группе, как и противопоставление «своих» и «чужих», актуализировалась во время престольных праздников, молодежных вечеров, но наиболее ярко проявлялась в *драках,* переводивших территориальный вопрос в социальную плоскость. Иногда во время конфликтов из-за размежевания земель между двумя общинами парни выступали боевой силой, сходясь в драке на спорном поле. В молодежной среде демонстрация «завоеванной» территории называлась «оставить деревню за собой» и осознавалась как право данной группы на единоличное гулянье и *ухаживание* за девушками.

Подобное освоение «внешнего» или «чужого» мира находилось в тесной связи с процессом взросления, сопровождавшегося выходом за границы внутреннего пространства деревни и более глубоким проникновением во внешнее пространство, в котором в дальнейшем протекала хозяйственная деятельность мужчины. Пока мужской статус не был сформирован окончательно, то есть до вступления в *брак* и рождения детей (благодаря чему смыкались звенья цепи «предки — потомки»), выход во внешний мир, осмысляемый

также как потусторонний, представлял для парня опасность. Поэтому существовала необходимость в новом замкнутом пространстве, каковым и являлась возрастная локальная группа — социальное пространство, восходившее к мужским сообществам древности. Как и любое социальное пространство, противостоящее «внешнему» «неокультуренному» миру, сообщество парней имело иерархическую структуру. Прежде всего, оно делилось на старших — двадцатилетних, которые должны были вскоре идти в армию, младших — «молодяшек» и новичков, гулявших первый год.

Младшие, а в особенности новички, проходили постоянную проверку на возрастную состоятельность и должны были отстаивать свой новый статус, поэтому их поведение характеризовалось большей задиристостью, агрессивностью и «скоморошеством» (см. *Игровое испытание парня на посиделках).* Им приходилось пользоваться меньшим кругом для выбора *невест,* а в общих делах были на подхвате. Старшие, осуществлявшие по отношению к «молодяшке» руководящую функцию, могли направить их ходить по деревне с песнями, завязать драку или выманить небольшую группу противника за околицу, где устраивали засаду. В кулачных боях «стенка на стенку» младшие дрались первыми, в то время как старшие, настоящие, серьезные бойцы, вступали позже.

Старшие даже внешне выделялись из общего числа парней, так как имели наиболее полный костюм, предписанный возрасту (см. *Наряд парня).* В Кушалинском р-не Тверской обл. существовал обычай, по которому парнишеская артель следила, чтобы подростки не носили пояс, а рубахи заправляли в штаны, в отличие от взрослых, носивших их навыпуск, После принятия парня в первую из взрослых — «младшую беседу» — ему разрешалось носить пояс шириной в палец, через три года — в два пальца, а еще через три, при переходе в «старшую беседу», шириной в три пальца.

Старшие имели сбережения из самостоятельно заработанных средств, повидали свет и приобрели определенный жизненный опыт, поэтому считали себя вправе учить младших уму-разуму и оказывать им покровительство. Именно они назывались *«женихами»,* гуляли с лучшими невестами, первенствовали на *гулянье,* в пляске, играх.

Место во внутригрупповой иерархии определяли личные качества и способности. На Русском Севере лидирующее положение занимали «славутники» («славники») — наиболее видные из деревенских парней, отличавшиеся бойкостью, ловкостью, богатством, щегольством. В Поморье эту часть мужской молодежи называли «форсуны», «парни первого разряда». В других местах для подобного негласного лидера бытовал термин «первый парень на деревне». Они ходили в первой паре *хоровода,* вместе со «славутницами» руководили беседой, им принадлежали роли ведущих в играх

и *ряженьях,* а также наиболее шикарные выезды на Масленицу. Особым уважением среди молодежи пользовались парни, уезжавшие на отхожий промысел в столицы: «питербуры» («питерцы») и «москвичи», являвшиеся законодателями мод и вкусов в деревне. Наибольшим авторитетом и властью обладал глава группы — *атаман,* бывший заступником молодежи и гарантом мира и порядка внутри молодежного коллектива.

Иерархия группы утверждалась на основе соперничества. Парни состязались в играх, силовых противоборствах, в демонстрации престижных навыков. Так, в Вологодской губ. могло дойти до драки, если кто-либо из парней «перепоет», «перепляшет» другого или лучше сыграет на гармони. Причиной для столкновения могла быть и внешность, дававшая, по мнению драчуна, преимущество сопернику в глазах девушки. Случались драки из-за участия в первой паре хоровода. В результате соперничества происходило самоутверждение парня внутри группы и осознание себя в новом возрастном качестве. Но чаще парни, входившие в одну локальную группу, не дрались между собой.

Кроме территориального аспекта, закреплявшего единство молодежной группы, существовал половозрастной: парни проявляли взаимовыручку в противостоянии девичьей группе своей общины. Если на индивидуальном уровне формой общения парня с девушкой было ухаживание, общественным выражением которого становилось «величание», иногда оплачиваемое на *посиделке* самим парнем, то на коллективном уровне отношения строились в рамках игрового противоборства, сопровождавшегося взаимным подтруниванием и насмешками и обострявшегося в праздничных и обрядовых ситуациях.

Подобные формы противостояния были наиболее актуальны в период весенне-летних гуляний. В Рязанской обл. парни и девушки из одной деревни, шедшие по улице в две параллельные линии, старались перепеть друг друга. Девушки заводили «страдания», частушки про любовь, а парни время от времени пытались перекричать их «страмачом», частушками матерного содержания. Во время пляски выходившая в кружок пара — парень и девушка — устраивала шуточные перепалки в частушках. В Пестовском р-не Новгородской обл. в таком кружке происходило символическое соревнование на выносливость в пляске: парень с девушкой выплясывали друг перед другом, насколько это было им под силу, если же становилось невмоготу, то парень просил товарища, а девушка подругу подменить их.

Ярким проявлением шуточной «войны» были святочные розыгрыши, игры ряженых, мазанье сажей, валяние девок в снегу на Масленице, рискованное раскачивание на качелях, обливание водой на русальной неделе.

На Святки парни развлекались запугиванием гадающих девушек и подшучиванием над ними. Проведав о том, где

и когда те собирались гадать, парни рядились и изображали нечисть, к которой девушки обращались с вопросом о своей судьбе. Во время гаданий в овине или бане кто-нибудь из парней или даже взрослых *мужиков* изображал банника (или овинника), поглаживая гадающую по выставленному в темноту заду голой рукой («к бедности») или рукой в рукавице — мохнатой («к богатству»). В хлеву, куда девушки ходили за овечьей шерстью, чтобы узнать цвет волос жениха, одна из овец — завернутый в шубу парень — вдруг вставала на дыбы, хватала девку за подол и начинала говорить человеческим голосом. В поле во время гаданий на соломе оживал и начинал надвигаться на девушек сноп; кроме того, гнавшийся за гадающими черт, *покойник* в белом балахоне, летевшая вслед девушкам свиная туша также были делом рук веселящихся парней.

Будучи развлечением, противоборство тех и других выражало индивидуальную свободу и достоинство, как необходимые возрастные качества. Кроме того, в действиях парней противоборство имело целью подчеркнуть свое более высокое положение, преимущественные мужские права. Демонстрация независимости и главенства проявлялась, например, в обычае, бытовавшем в деревнях на Пинеге в первые десятилетия XX в. Здесь парню, стоявшему на гулянье вместе с другими, считалось зазорным идти с девушкой в хоровод по первому ее зову, она должна была пригласить его трижды с поклоном, при этом первый, принявший приглашение, всегда высмеивался остальными. Для парня было нормой некоторое показное пренебрежение в отношениях с девушкой, так как повышенное внимание, трепетное отношение к какой-нибудь из них высмеивалось и осуждалось товарищами.

Утверждая свою власть над девичьей группой, парни пытались при помощи одобрения и принуждения повлиять на девушек, добиться от них желаемого поведения и воспитать характер, главными чертами которого были бы терпение и скромность. При этом главным объектом осмеяния, а в особенности силового воздействия, становились строптивые, излишне гордые девушки, а также известные нечестным поведением или провинившиеся чем-либо перед одним из парней. За провинности девушку наказывала вся группа, а арбитром в споре часто выступал предводитель. Местом разборок и «воспитания» чаще всего становились посиделки и вечеринки с играми и ряженьем, элементом которых было принуждение и наказание за неповиновение, воспринимавшиеся большинством парней и девушек как веселое развлечение.

Во время игры в «палача и суд» каждую из девушек заставляли назвать имя возлюбленного, за отказ приподнимали за руки на спину одного из ряженых парней и стегали скрученными в жгут полотенцами. Ряженые «катовалы», изображая процесс изготовления валенок, раскатывали

девок по полу дубинками. Парень, обряженый «бабкой», бил девушек мешочком с трухой, а то и с камнем. В широко известном святочном развлечении с «покойником» их насильно тащили его целовать, а упиравшихся подгоняли ударами. Каждую из подошедших «прощаться» (или только наиболее строптивых) «покойник» обсыпал мукой, набитой у него во рту, вымарывал в саже, которой было натерто его лицо, колол «усами» из иголок и т. п. Тех, кто особенно сопротивлялся, пугали розгой, хлестали скрученным полотенцем или соломенным жгутом, били по спине лаптем с камнем, и достаточно сильно, если эта девушка кому-нибудь досадила.

В Касимовском р-не Рязанской обл. в 1920-е гг. молодые мужики и парни наряжались «стариками» и «дедами калёными». Поплясав на посиделке и позабавившись над девушками, они хватали нескольких их них и тащили на улицу, где задирали им подолы и натирали между ног снегом. В другом варианте забавы двое «дедов» брали девушку за ноги, переворачивали ее вниз головой, расправляли юбку колоколом, куда третий насыпал лопатой снег. После этой экзекуции девушка, отряхнувшись, благодарила ряженых: «Спасибо, дедушка родимый!» — и бежала в избу. В Тотемском р-не Вологодской обл. девушек валяли в снегу «медведица с медвежатами» или два «медведя». Но в этом случае «медведица» («медведь») мяла только тех девок, которые подсмеивались над парнями. Иногда «медвидята» тушили свет, а «медведица» с «вожаком» тащили заранее намеченную девку на улицу и напихивали ей снег за пазуху и под подол. Название этих действий содержит очистительный и воспитательный смысл: «девок чистить», «девок солить, чтобы не портились». Но в самом обычае заключено посвятительное и брачное значение. В некоторых местах катание девушек в снегу устраивалось в Крещение, после демонстрации ими нарядов. Когда уходил *священник,* ребята начинали катать девок, приговаривая: «Это вот моя невеста будет!» Возможно, что раньше инициационное значение описанных выше обычаев заключалось в символическом свидании с предком (эвфемизмы «дед», «старик» — обозначение предка), вступлении с ним в брак, что наделяло способностью к реальному браку и деторождению.

Воспитательный элемент, тесно связанный с брачной тематикой (воспитание *жены)* и «плодородным» значением битья, был частью игры «дутье со стула». Посреди избы устанавливали скамью, на которую рассаживали девушек, парни поочередно подходили к ним сзади и с размаху ударяли каждую. Девушка должна была стерпеть удар молча, а если выражала недовольство, ее наказывали. В Череповецком у. парни на беседах подобным образом «пекли блины». Один из них, взяв хлебную лопату или широкую доску, становился в центре избы, другой поочередно подводил к нему девушек и, придерживая за руки, поворачивал спиной; первый со всей силы бил по спине лопатой. В некоторых

местах эта игра стала частью сценки святочного ряженья, в которой «старик» и «старуха» «шаньги пекли». При этом воспитательный момент заключался в том, что наиболее сильный удар доставался той, которая чем-либо досадила одному из парней, остальных же «старик» лишь слегка касался лопатой. В ряде деревень аналогичное наказание должно было воспитать в девушке расторопность, так как касалось только тех, кто опаздывал на беседу. Бытовавшее там название обычая — «давать девкам хрену» — также указывает на его брачную символику.

Одним из наиболее распространенных способов влияния на поведение девушек было высмеивание и «хуление». Так, в сценке ряженых «Сидор и Дзюд» реальные или выдуманные отрицательные качества приписывались каждой из присутствовавших девушек.

Литература:

1. *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. М., 1998; 2. Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 99, 103.

В. Холодная

РОДИННЫЙ ОБРЯД. Комплекс ритуальных действий, связанных с рождением ребенка. Включает обычно подготовку к родам, сами роды и послеродовой период, продолжительностью в сорок дней, после которого *роженица* и *новорожденный* принимали «очистительную молитву, а до этого их считали «нечистыми».

В народной культуре элементы Р. о. можно обнаружить уже на *свадьбе,* где совершались определенные магические действия, призванные повлиять на количество и пол будущих детей. В Архангельской губ. после свадебного застолья последний гость разбивал горшок со словами: «Сколько черепья, столько ребят молодым». После венца *невесте* давали подержать мальчика, чтобы первенец был мужского пола. В Вологодской губ. колдун в бане завязывал невесте узлы на поясе: сколько узлов, столько и сыновей родит невеста; *мать* невесты втыкала в ее рубашку девять раз иголку без ушка с пожеланием родить девятерых мальчиков. В Калужской губ. после свадьбы невеста должна была перекинуть через ворота донце прялки, чтобы первенцем был мальчик.

В русской деревне рождение человека воспринималось как великое таинство, поэтому был широко распространен обычай скрывать от посторонних сам момент родов. Считали, что особенно опасно для роженицы, если местные *девушки* узнавали о начинающихся родах, так как из-за этого роды могли тяжело проходить. В этом случае для облегчения родов от этих девушек требовалось расплести косы, иначе «за каждый волосок будет маяться родильница». Обычно при родах помогали *повивальная бабка, муж,* иногда *мать*

или свекровь роженицы. В Сибири момент наступления родин скрывали даже от членов своей семьи, а на Русском Севере и в Западной Сибири повивальную бабку приглашали только после родов, более того — не разрешалось даже произносить слово «роды» (см. *Повивальная бабка).* Сами роды, их время и место были отмечены в народной культуре печатью святости, богоданности, что, в частности, отразилось в народной лексике: «Бог дитя дал», «Божья прибыль». С другой стороны, на мифологическом языке роды, особенно первые, описывались как смерть роженицы: она «как перед смертью просит прощения», прощается с семьей, животными, «белым светом» и принимает «смертный час». Смертные мотивы объясняются переходным характером Р. о. — молодуха становится матерью, что связано, с точки зрения традиционного сознания, с ее символическим умиранием и последующим возрождением, но уже в новом качестве.

В русской деревне рожали обычно в бане, хлеве, риге, чулане, сарае и т. д., которые считались «нечистыми», отдаленными. Сами роды воспринимались как путешествие будущей матери за ребенком. Поэтому роженица должна была постоянно двигаться, перемещаясь по комнате и переступая через брошенные на пол различные предметы утвари и даже выходя за пределы избы, если роды проходили в доме. Судьба ребенка, как считалось, зависила от правильного выбора места родин. Так, если у женщины до этого умирали дети, то ее отправляли рожать уже в другое место, также полагали, что если младенец родится не дома, то ему «век дома не видать, работы чужой не минуть». Для облегчения родов раскрывали все, что заперто: сундуки, двери, печную трубу, в трудных случаях — царские врата в церкви.

В народной культуре роды осмысливались как момент истины, когда все прошлые грехи женщины и ее мужа проявлялись и обнаруживали себя. Свидетельством тому были те или иные отклонения. Об этом говорят народные представления о причинах тяжелых родов; например, в Орловской губ. в случае трудных родов повитуха спрашивала мужа и жену, не согрешили ли они под праздник. В Псковской губ. примечали, что если роженица не выносит присутствия мужа, значит, не верна ему, в Пензенской губ. причину трудных родов видели в ссоре роженицы с кем-нибудь из близких или соседей.

В русской деревне обязательным считалось «справить три бани для роженицы», то есть она должна была находиться там три дня, а иногда и неделю, при этом соблюдались различные предосторожности, призванные уберечь роженицу от воздействия злых сил: ее прятали от чужих глаз; у порога бани ставили кадильницу с ладаном; от сглаза рядом с роженицей клали сковородник и под подушку нож. Для защиты роженицы от нечистой силы ставили ухват рогами

к печи — при выходе роженица брала этот ухват в качестве посоха; часто обмывали роженицу и новорожденного с молитвой или заговором.

На *крестинах,* которые совершались обычно на третий или восьмой день, гости собирали деньги роженице и угощали ломтем хлеба, который вырезался из середины горбушки. Чаще всего роженица не сидела за столом, а находилась «за перегородкой». В Орловской губ. кум с кумой приносили ей деньги и прятали под подушку со словами: «Вот тебе, кумушка, хреснику на мыло, почаще мой, чтобы скорей рос да здоров был».

На сороковой день роженица с младенцем отправлялась в церковь, чтобы принять «очистительную» молитву. Священник вносил мальчика в алтарь, а девочку прикладывал к иконам царских врат. В Ставропольской губ. в этот же день, иногда на следующий, роженица приходила к кумовьям с угощением, а те в свою очередь дарили младенцу рубашку. В Орловской губ., наоборот, кума шла к роженице с поясом и рубашкой для крестника, одевала его, подпоясывала и обрызгивала святой водой; в Курской губ. крестник получал от крестной крестик.

Литература:

1. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 2. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 3. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М, 1884; 4. Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Под ред. С. Ю. Неклюдова. М, 2001; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

РОДИТЕЛЬСКОЕ БЛАГОСЛОВЕНИЕ. Ритуал, проводившийся родителями или заменяющими их лицами в ответственные моменты жизни детей: перед вступлением в *брак,* уходом на военную службу, отъездом в город на заработки, а также перед всяким опасным, трудным и жизненно важным делом.

Р. б. рассматривалось как одобрение задуманного дела и разрешение на его осуществление, как гарантия поддержки его Богом и святыми угодниками. Дело, начатое без Р. б., могло закончиться, по поверью, неудачей, а иногда и гибелью предпринявшего его человека. Считалось, что оно давало человеку опору в жизни, помогало в трудную минуту, защищало в пути. Русские люди говорили, что оно «в воде не тонет и в огне не горит». В особенности необходимо было получить благословение у родителей перед их смертью. По народным представлениям, жизнь человека, благословленного отцом или матерью на их смертном одре, будет счастливой и богатой. Если же этого не произошло

Родительское благословение

и сын или дочь по каким-либо причинам не смогли его получить, то их ждет в жизни неудача.

Особенно большое значение люди придавали Р. б. на брак. Оно признавалось как исключительно необходимый элемент благополучной семейной жизни. Молодые люди, обвенчавшиеся в церкви, но не получившие на это Р. б., по поверью, не могли быть счастливы: их ждало горе, бесплодие, раннее вдовство, нищета, одиночество.

Первый раз брачное благословение *девушка* и *парень* получали во время сговора, когда принималось окончательное решение вопроса о *свадьбе. Жених* и *невеста,* взявшись за руки, вставали перед родителями на колени, говоря: «Благословите, батюшка, матушка», и те по очереди осеняли их крестным знамением, отвечая: «Бог благословит». После этого просватанные трижды целовались и обменивались кольцами.

Р. б. обязательно давалось и в день *венчания* (см. *Венчальное утро).* Жених принимал его перед отъездом за невестой. Действо начиналось с общей молитвы всех родственников, обращенной к Спасителю, Божьей Матери, местночтимому святому и угодникам Божьим. После молитвы жених становился на колени перед родителями, низко склонял голову и просил благословения. Отец брал в руки икону, *мать* хлеб-соль и со словами «Бог благословит» начинали ритуал. Отец иконой делал крестное знамение над головой сына, за ним то же самое повторяла мать, но уже хлебом-солью. Сын благодарил за Р. б.: «Спаси, Христос, мово родимого батюшку на Божьем благоловеньице, Спаси, Христос, мою родимую матушку на Божьем благословеньице».

Девушку благословляли родители перед приездом *свадебного поезда* жениха, оно проходило в той же форме, что и благословение жениха. Разница заключалась только в том, что жениха благословляли образом Спасителя или Николая Чудотворца, считавшихся «мужскими иконами» а девушку — «женской иконой», образом Пресвятой Богородицы.

Во многих местах России благословение на брак жених и невеста должны были получить также от «всего крещеного мира», то есть от всех родственников и соседей, находившихся в этот момент в доме. Они поочередно подходили к благословляемому, осеняя его голову крестным знамением. Ритуал раздельного благословения жениха и невесты их родителями, а затем и родственниками осмыслялся как разрешение на брак со стороны родни и как просьба к Богу оказать милость, послать счастье молодым людям в их будущей совместной жизни.

Второе за этот день благословение новобрачные получали в доме жениха после венчания (см. *Свадебный поезд).* Оно проводилось в передней части избы, вблизи икон, а иногда на крыльце дома при встрече молодых. Благословение после венчания рассматривалось как признание родителями факта

совершившегося брака, утвержденного Богом, и как принятие даров от Бога.

Если жених и невеста были сиротами, то они обязаны были получить благословение от своих крестных родителей, опекунов или ближайших родственников. Кроме того, в русской деревне существовал обычай просить разрешение на брак у умерших родителей. Невеста накануне венчания отправлялась на кладбище и там, причитая, получала, по поверью, необходимое ей благословение:

Я пойду, я пойду на кладбище,
Я взойду на кругу гору,
Я ударю в звонкий колокол.
— Ты раздайся, мать сыра земля,
Ты откройся, гробовая доска,
Ты восстань, родной батюшка,
Я пришла к тебе, батюшка,
Не по злато, не по серебро,
По отцовское благословеньице,
Что твое-то благословеньице
Из синя моря вынесет,
Из темного леса выведет.

Традиция благословения вошла в народный быт из церковного обихода и являлась своего рода подобием благословения, которое в храме дает своим прихожанам *священник,* при этом, с точки зрения православного вероучения, верующие через священника получают благословение от Господа Бога Иисуса Христа.

Акт благословения на брак в народном быту включал в себя множество магических действий, не связанных с православной традицией, но, по поверью, придававших ему дополнительную силу и крепость. Так, новобрачные, приехавшие после венчания, получали благословение, стоя коленями на овчине или медвежьей шкуре. В некоторых деревнях мать для благословения молодых после венца надевала на себя шубу с вывернутым наружу мехом. Овчина, мех, осмыслявшиеся в русской деревне как символы богатства, счастливой, «теплой» жизни, должны были усилить благословение, во время которого Бог, по поверью, передавал молодым свой дар — счастливую долю. Акт благословения включал в себя множество фольклорных текстов: причитаний невесты, песен девушек, приговоров *дружки.* Просьба невесты о благословении предварялась пением девушек:

Ай у тебя, Маринушка,
Родинушки нету?
Некому стоять у конца стола
Да некому просити у Господа Бога доли
И счастья великого?
— Есть у меня родинушка
Да родимый батюшка.
Он будет стоять
У конца стола,

Он будет просить Господа Бога
Доли и счастья великого.

В доме жениха приглашение к благословению часто произносил дружка, причем старался сделать это несколько шутливо, стараясь слегка ослабить напряжение, вызванное у присутствующих этим торжественным моментом. Дружка призывал к благословению специальными приговорами: «Батюшка родной, матушка родная, батюшка крестный, матушка крестная, тетки, дядьки, братья, сестры, гости званые, соседи приближенные, грицы-игрицы, красные девицы, добрые молодицы, певицы, горшечные пагубницы, пирожные мастерицы, малые ребята, растоптанные пяты, носы визгривые, головы стриженые, бабы пупорезницы, мещанки, тысячницы, собранные, созванные, захожие, заезжие, который сам зашел, которого Бог занес, кого кобылушка завезла, благословите!» (3, с. 127).

Литература:

1. *Громыко М. М.* Мир русской деревни М., 1991; 2. *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М, 2000; 3. *Листова Т. А.* Заметки о русской свадьбе // Русские народные традиции и современность. М, 1995; 4. Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979.

И. Шангина

«РОДЫ» МУЖСКИЕ. Поведение мужчины, которое расценивалось как женское ролевое во время *родинного обряда,* оно известно в научном обиходе под названием «кувада». Распространение кувады основывалось на представлении о существовании невидимой, внепространственной связи между мужчиной и его женой с *новорожденным.* Уже с момента *зачатия* предписания и запреты регламентировали поведение не только беременной женщины, но и ее *мужа,* причем нарушение их со стороны мужа могло повлечь за собой появление на свет больного или уродливого ребенка. Так, в южнорусских губерниях мужу беременной запрещалось в праздничные дни плести что-либо или рубить дрова, чтобы «не зашить» или «не отрубить» младенцу какие-либо органы. В Сибири полагали, что если муж до обедни будет ходить на охоту, «не разбирая праздники», то ребенок родится с родимыми пятнами.

Наиболее ярко представление о связи мужа с *роженицей* проявлялось во время родов. По сообщению из Новгородской губ., «один муж маялся вместо жены, уходил в овин и там катался». В Архангельской губ. верили, что «родовая болезнь» насылалась на мужа при помощи колдовства, к которому прибегала *повивальная бабка,* при этом сама роженица не испытывала никаких болей и рожала быстро и легко. В Смоленской губ. колдуньи насылали родовые муки

на мужа, чтобы главной в семье стала его жена. В некоторых местах обычай передачи родовых мук предварялся свадебным обрядом: если молодой супруг признавал авторитет жены выше своего, то позволял жене три раза перекатиться через себя, принимая тем самым родовые страдания на себя. На Русском Севере иногда сама жена наговаривала родовые боли на мужа, чтобы самой не мучиться. То же самое проделывали роженицы и в Сибири. По сообщению из Сургутского края «в прежние времена... жены переводили свою болезнь при родах на мужей, то есть в то время, когда жене приходила пора родить, у мужа заболевала спина и живот и он начинал испытывать все муки роженицы, а жена ходила как ни в чем не бывало». В Смоленской губ. полагали, что страдание мужа во время родов его жены — наказание за супружескую неверность. Там же иногда во время родов муж помещался на полатях или другом каком-нибудь высоком месте, а повивальная бабка привязывала нитку к его гениталиям и дергала за нее в тот момент, когда стонала роженица. В Архангельской губ., чтобы роды были легкими, *знахарки* заставляли мужа роженицы раздеться донага, лечь в кровать и «горько плакать». Обычай мужских страданий во время родов нашел свое отражение в поговорке: «Корова рожает, а у быка брюхо болит».

«Р.» м. часто моделировали поведение мужа как «сознательную» имитацию поведения роженицы. Так, в Новгородской губ. муж снимал с себя пояс, а также трижды перешагивал через веревку, то есть делал то же, что и его жена (см. *Роженица).* При трудных родах во Владимирской губ. повитуха заставляла мужа снять сапоги и развязать все узлы на одежде у жены и у себя, а в Калужской губ. муж должен был раздеться донага. На Русском Севере для облегчения родов муж изо рта поил жену водой, раздевался и прыгал с лавки. В Орловской губ. муж не только копировал поведение роженицы, но и переодевался в женскую одежду, повитуха заставляла его надеть поверх мужской одежды женскую, а на голову повязать бабий платок.

Обычай соучастия в родах не только утверждал отцовское право на ребенка (если вспомнить, что любое изменение социовозрастного статуса человека сопровождается символической смертью, выраженной через страдания, боль), но и наиболее ярко оформлял изменение положения мужчины: был молодым — стал отцом. Косвенно об этом свидетельствует актуализация идеи смерти мужа: в южных районах, чтобы роженица быстрей разродилась, ее пугают сообщением: «твой муж убит».

Мотив мужских страданий обнаруживался также в популярном в русской традиции обычае «пересола» каши, вина и пр., который исполнялся во время крестинного обеда, причем, как правило, только во время рождения первого ребенка, когда молодой муж превращался в отца. Например, в Астраханской губ. на крестинном обеде, когда на стол ста-

вилась каша, мужу роженицы повивальная бабка подносила чарку вина с солью, перцем, горчицей, уксусом с красноречивой мотивировкой: «Чтобы он вполне чувствовал горечь родившей». В Казанской губ. кум с кумой ложку каши перемешивали с солью, перцем, вином и пивом и давали съесть отцу новорожденного, «чтобы чувствовал тяжесть жениных мук при родах, особенно если он не был при них». Во Владимирской губ. его поили огуречным рассолом, а в Тверской губ. после пересоленной каши отец должен был подпрыгнуть и сказать: «Дай Бог, чтобы так нарожденный вспрыгивал». В Тверской и Смоленской губ. в день рождения младенца или во время *крестин* гостям полагалось причинить его отцу боль, в частности, его тянули или «драли» за уши.

Литература:

1. *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. II. СПб., 1894; 2. *Максимов А.* Несколько слов о куваде // Этнографическое обозрение. 1900. № 1; 3. *Хазанов А. М.* Загадочная кувада // Советская этнография. 1968, № 3; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

РОЖЕНИЦА. Женщина в момент родов и в течение сорока дней после них.

В традиционной культуре отношение к ней характеризовалось двойственностью: с одной стороны, Р. считалась «нечистой» и опасной для окружающих, а с другой — сама была уязвима, подвержена воздействию злых сил. Такая оценка во многом определялась представлением о близости Р. к смерти, повсеместно бытовало мнение, что после родов «6 недель роженица считается полумертвой» или «после родов женщина десять дней в гробу стоит». Само поведение Р. включало многочисленные реминисценции темы смерти: в Орловской губ. при приближении родов «роженица начинает мучиться, охать и говорить: „Ой, батюшки мои, смерть моя пришла, бежите за бабкой"»; на Русском Севере и в Сибири Р., «как перед смертью», просила у близких прощения, прощалась с землей, небом, домашними животными. Особенно популярен этот мотив в причитаниях: «Спомни, здумай-ко, матушка, как меня-то поносила, хлеба-соли лишиласё, как меня-то породила, смертным цясом концялась». Но, пожалуй, наиболее красноречивы те сообщения, которые выявляют в ситуации родов («смерти») более высокий уровень, а именно: оценивают роды как Божье прощение Р. Обозначения «непрощенная», «неблагословленная» соответствуют нерожавшей женщине; «Бог простил» — значит разрешение от бремени. Поэтому здесь всегда звучала пронзительная искупительная нота. Это напоминало об обязательности и неизбежности самопожертвования ради новой

жизни. Таким образом, на передний план выдвигался нравственный аспект. В Сибири считали, что «земля не принимает так, чтобы беременная женщина не разродилась: хоть и схоронят, а женщина разродится» (т. е. и после смерти Р. разрешалась от бремени); в Воронежской губ. полагали, что «хорошо женщинам, умирающим родами: они непременно попадают в рай».

Продвижение *новорожденного* из чрева наружу делает значимой ту грань, которая разделяет внутреннее, или «родимое», пространство от внешнего, или чужого. В качестве грани выступает в данном случае материнское тело. В этой связи характерно, что тело Р. нередко уподобляется оболочке, внутри которой находится плод, поэтому был распространен обычай при трудных родах поить Р. водой с «выползком» — змеиной кожей, сопровождая словами: «Как змея выползывает из шкуры, так легко родился бы и ребенок». В своем пределе движение ребенка наружу сопряжено с разрушением разделяющей грани. Показательно, что сами роды описывались как «развязывание», то есть уничтожение оболочки. Идея разрушения материнского тела формирует соответственный семантический ряд для обозначения родов: «распутаться» (повсеместно), «растрястись» (в Сибири), «разрешиться» (от др.-рус. «решити» — развязать), «рассыпаться» (повсеместно). Действия *повивальной бабки* «опредмечивали» мотив развязывания: «Бабка расплетает косы у родильницы и растягивает ворот рубахи — чтобы внутри все развязалось»; «Повитуха при родах расплетает косы у роженицы, снимает верхнюю одежду, развязывает узелки — чтобы развязались роды». Лишение Р. последних знаков принадлежности к сфере культуры — верхней одежды, обуви, украшений, пояса и даже креста — было выражением «смертного» состояния.

Женское тело, утроба в заговорах часто уподобляется «мясному ларцу», «мясной горе»: «Я, рабица Божья, помолюсь и покорюсь. Мать Пресвятая Богородица, отпирай, отмыкай у рабицы Божьей мясной ларец, выпускай отрока на Божью волю, на белый свет»; «И бери-ка ключи золотые, отпирай ты мясную гору и выпускай из утробы младенца...» Иногда роды сопоставлялись с космогоническими процессами, в частности с актом творения мира: «Осподь Бог спускается с небес, и для Оспода Бога растворяются небо и земля, так и у меня растворитесь роды».

Вскоре после родов происходило символическое «исправление» тела Р., его «пересотворение» после «разрушения»: повитуха в бане массировала живот Р., «чтобы лучше расходилась матка и скорее приходила на свое место». В Ярославской губ. при этом говорили такие слова: «Золотника [матку] прошу, как родного брата... братец ты, светлый месяц, я тебя прошу как родного брата, сядь ты на мое местечко, на золотое крылечко, а тут тебе не бывать, тут тебе не гулять». Также повитуха разглаживала спину, вытягивала

крест-накрест руки и ноги, то есть соединяла правую руку с левой ногой и, наоборот, левую руку с правой ногой, правила пальцы рук и ног, сдавливала голову, стараясь сделать ее «круглой», и т. д. О том, что на мифологическом уровне действия повивальной бабки означали творение «нового» человека (была молодухой, стала матерью), свидетельствует тот факт, что точно такие же приемы применялись ею и по отношению к новорожденному, то есть роды в символическом плане означали рождение и ребенка, и *матери* (см. *Родинный обряд).*

Р. кормили особой пищей, обладающей, по народным представлениям, «оживляющими» свойствами: толокном с квасом, пивом, водкой с калганом, хлебом (как «первоосновой человека»), а также «кислой» пищей: капустой, грибами, огурцами, мочеными яблоками, брусникой.

В течение сорока дней, вплоть до принятия «очистительной» молитвы, поведение Р. было жестко ограничено многочисленными запретами, так как, по представлениям, она находилась на грани смерти: «в это время ее могила у Господа пола». Ей нельзя было прикасаться к иконе, зажигать лампаду перед иконой, ходить в церковь и гости, садиться в красный угол, месить тесто и печь хлеб; не разрешалось наряжаться, ходить «в пестрядиннике, да в пестрой рубашке», ходить одной в баню, в амбар, к колодцу; принимать пищу полагалось из специальной посуды у печи. На юге России женщина на шесть недель отправлялась жить к своим родителям. Правда, известны случаи, когда в некоторых семьях, преимущественно бедных, Р. через день-два уже вставала и выполняла работы по хозяйству в полном объеме.

На второй или третий день после родов происходили «наведки». Женщины навещали Р. и приносили ей «здоровья» (или «родины», «зубки», «позубники»), то есть рыбники, блины, калачи, пироги, ягоды. В Новгородской губ., угощая Р., произносили: «Поешь себе на здоровье, а новорожденному на рост», при этом Р. отламывала кусок пирога и отдавала одной из женщин со словами: «На-ка и тебе моего здоровья».

Важнейшим этапом на пути возвращения Р. к обыденной жизни являлся обряд «размывания рук», его совершали на 2, 3, 5, 7, 8, 9 или 12-й день. В нем принимали участие все посвященные в таинство рождения ребенка, то есть непосредственные свидетели родов и сама Р. Для них до обряда «размывания рук» существовали запреты: повитухе нельзя было принимать роды, Р. и ее мужу садиться за общий стол и ходить в гости. В Сибири и на Русском Севере этот обряд совершался в бане: Р. и повивальная бабка вставали на веник правыми ногами, поливали друг другу руки, а иногда и лицо водой. После этого Р. кланялась бабушке и просила прощения. В Тульской губ. в воду для умывания повитуха клала хмель, яйцо и овес, поливала Р. и произносила: «Как хмель легок да крепок, так и ты полней; как овес бел, так и ты будь бела».

На сороковой день Р. с младенцем отправлялась в церковь, чтобы принять «очистительную» молитву, после получения которой с женщины снимались все запреты и она возвращалась к своей обычной жизни.

Литература:

1. Демич *В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 2. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 3. *Покровский Е, А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

РУСАЛКА. **1.** Демонологический персонаж восточнославянской мифологии, обладающий ярко выраженной женской символикой. Образ Р. связан с водой, растительностью, миром мертвых; в календарной обрядности Р. называют одного из персонажей *девичьих ритуальных игр* и обрядов «похороны-проводы».

В народном воображении Р. представала в виде молодой привлекательной *девушки с* длинными распущенными волосами зеленого или красного цвета. Людям она являлась обнаженной или одетой в белую рубаху, с венком из осоки и кувшинок на голове. Крестьяне наделяли ее необыкновенной красотой и вечной юностью. Такая Р. встречалась, как правило, в южно- и западно-русских быличках. В повествованиях Р. обитали в водных глубинах, под землей, на кладбищах или на облаках. Раз в году, когда наступало время цветения ржи, они появлялись на земле. По календарю этот период ограничивался неделей, которую называли «русальной», обычно она предшествовала празднику Св. Троицы или начиналась после него. На земле Р. поселялись на деревьях, растущих в лесу или около водоема, в полях, в коноплянике; изредка они заходили в поселения и жилые дома. Считалось, что любой крестьянин мог увидеть, как Р. веселились и играли, если в полдень или в полночь он отправится в лес или поле в одиночестве. Их забавы походили на весенние игры девушек. Р. плели венки, водили *хороводы,* пели песни, которые звучали подобно девичьим, к ним лишь примешивалось стрекотание сороки. Кроме того, Р. качались на переплетенных девушками березовых ветвях, призывая друг друга: «Кума, кума, приходи!» — прятались во ржи, били в ладоши, плескались в воде, расчесывали на берегу рек свои волосы.

Стремившиеся увидеть Р. или ходившие поодиночке в лес и к водоему, чтобы искупаться вопреки запрету русальной недели, подвергались опасности. Девушек и молодых женщин Р. изгоняли, стегая ветками и срывая одежду. Чтобы задобрить их, женщины оставляли в лесу на ветках холсты на рубахи и кое-какую одежду. В отношении детей и муж-

чин они вели себя по-разному. С одной стороны, подобно земным женщинам, Р. старались привлечь внимание и завоевать их любовь. Говорили, что маленьких ребят Р. угощали ягодами, орехами, бубликами, калачами, которые всегда носили в корзиночках, веселили их щекоткой и сами при этом радовались. *Парней* и молодых вдовцов они заманивали своей красотой или пением, веселились с ними и щекотали до обморока, а затем невредимыми возвращали домой. Нередко между мужчинами и красавицами-Р. возникали любовные отношения.

В то же время считалось, что именно детям и мужчинам следовало более других опасаться встречи с Р. Крестьяне верили, что Р. могли утопить, защекотать, напугать, затрясти и затоптать их до смерти. В лесу она тихонько подкрадывалась к человеку сзади и щекотала под мышками до тех пор, пока тот не задыхался от смеха. Затем, украсив голову умершего венком из осоки и кувшинок и связав его руки березовой веткой, они каждую ночь водили вокруг него хороводы. Мужчины, которых Р. заманила в воду и, обвив своими длинными волосами, топила, по поверьям, поступали к ним на службу: чесать лен и развлекать играми; с ними же на русальной неделе Р. играли *свадьбы*. Любовные отношения мужчин с Р. также вели к смерти человека. Рассказывали, что познавший любовь Р. или хоть раз поцелованный ею умирал от тоски или убивал себя. Иногда встреча с Р. заканчивалась для человека продолжительной болезнью, как правило — лихорадкой.

Образ южно-русской Р. — красивой, веселой водяной девы, по-видимому, стал основой для появления литературной Р. — популярной героини многих романтических произведений XIX в.

В северных губерниях был известен и тип «страшной» Р.; в народе ее называли «чертовкой», «шутовкой». Эту Р. описывали как женщину молодую или средних лет, а также как старуху с безобразными лицом и фигурой: она высокого роста, толстая или, наоборот, невероятно худая, обрюзглая, с непомерно большими грудями, которые закидывала за плечи, косматыми зелеными волосами, распущенными по плечам. Жила такая Р. в воде и периодически в полдень или полночь появлялась на поверхности и расчесывала свои волосы с помощью бороны. Она также была весьма опасна для людей. Говорили, что увидевший ее непременно вскоре умрет. Часто ее считали *женой лешего* или водяного.

О происхождении Р. в народе существовало несколько мнений. Одни полагали, что Р. становились девушки, умершие до замужества, а иногда даже перед самой свадьбой, и некрещеные младенцы. Кроме того, ими могли стать молодые женщины, проклятые родными или погибшие без покаяния и отпевания, то есть удавившиеся, утопившиеся, пропавшие без вести, а также дети, проклятые родителями или рожденные, по поверьям, от нечистой силы. В быличках

нередко встречается сюжет о Р., появившейся после того, как ее *мать,* будучи беременной и не замужем, кончала жизнь самоубийством. Рассказывали, что такая Р. могла перейти в человеческий мир и стать обычной девушкой — для этого необходимо было набросить ей на шею крест.

Согласно другой легенде, отражающей библейские традиции, Р. и всех представителей нечистой силы сотворил Господь Бог, который затем за проступки сверг их во главе с сатаной на землю, где они разбежались и расселились повсюду в виде демонов. Прародителем нечисти также считали дьявола. Облик и поведение Р. зачастую напоминают полудниц, леших, водяных и т. д. Для них было характерно и оборотничество: они принимали вид некоторых животных, земноводных, рыб, птиц, а также, например, стога сена.

По народным представлениям, Р. могли влиять на будущий урожай. Их появление в полях можно сопоставить с хождением в посевы девушек и *молодух.* Считалось, что там, «где русалки бегали и резвились, там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее» (5, с. 102). Устойчив и мотив их связи с водой, влагой, необходимой для роста хлебов. Предполагали, что когда Р. чешет и моет волосы и по ним струится вода, то это предвещало дождь. Им приписывали также сокрушительные бури, проливные дожди, град.

Р. были связаны с такими женскими занятиями, как прядение и ткачество. По ночам они забирались в те дома и бани, где женщины оставляли пучки волокон на гребнях, и пряли. У тех, кто ложился спать без молитвы, Р. похищали пряжу, нитки, холсты. Некоторые крестьяне якобы видели, как они сидели на деревьях и разматывали пряжу или, разостлав возле источника ворованные холсты, мыли их ключевой водой.

Северно-русским Р. приписывали и черты удельницы, которая, по поверьям, влияла на участь *роженицы* и младенца.

Исходя из представлений о неизжитом веке Р., о ее женской сущности и ее связи с материнством, некоторые исследователи видят в ее образе женских божеств судьбы, близких древнерусским берегиням и роженицам. В календаре мифологическое время появления на земле Р. было обозначено *ряженьем* и обрядами «проводов-похорон», участниками которых были в основном девушки.

По южно-русским обычаям в течение русальной недели наиболее смелые девушки рядились Р. и подражали их повадкам. Вечерами они появлялись на улице в неподпоясанных рубах, с распущенными волосами, закрывавшими лицо. Ряженые бродили по задворкам деревень, бегали в коноплянике, иногда подходили к домам и вторгались на молодежные *гулянья:* неожиданно выскакивая из темноты, они щекотали девушек и парней. Одиноких прохожих девушки, изображавшие Р., пугали, а маленьких детей выслеживали и щекотали.

Проводы Р. обычно приурочивались к последнему дню русальной недели. Р. — центрального персонажа обряда —

могли представлять ряженые. Как правило, рядились Р. девушки и молодые женщины, нередко выбирая самых красивых, которые своим внешним видом подчеркивали красоту и юность мифологической Р. Ряженые распускали волосы, завешивали ими лицо, надевали рубахи, сшитые из грубой ткани, украшали себя зеленью и цветами. Иногда, наоборот, ряженые стремились создать устрашающий облик Р. Для этого они рядились в старые рваные одежды.

Ряженая Р. в сопровождении женщин и детей проходила по деревне и направлялась в поле. Во время процессии дети дергали ее за одежду и просили: «Русалка, русалка! Пощекочи меня!» или: «Не щекочи меня!» Р. отбивалась от них, а около самого поля оборачивалась, бросалась в толпу и начинала щекотать кого-нибудь. Затем внезапно отпустив жертву, нападала на другого. Нередко провожатые с криком: «Гони русалку!» — сами набрасывались на ряженых девушек, которые очень ловко увертывались от нападавших и убегали в поля или на землю соседней деревни, где прятались до темноты, а затем дворами возвращались домой.

В некоторых местах девушки и молодые женщины, собравшись вместе, изготавливали чучело из ржаного снопа или тряпок, нередко наряжали его в девичью или женскую одежду. Куклу клали в гроб, покрывали полотенцами или скатертью, украшали цветами. С гробом девушки и молодые женщины шествовали по деревне, изображая похоронную процессию. Одна из них рядилась в *священника,* другая — в дьячка, третья — в дьяка. Остальные участницы несли гроб, «икону» из веток деревьев, импровизированные свечи из тростника, повязанные красными бантами, а также из полыни или конопли. За пределами деревни чучело Р. бросали в траву, в воду или, разрывая на части, раскидывали во все стороны.

Часто в обрядах «проводов-похорон» Р. представляла лошадь, которую изображали ряженые мужчины. Появление Р.-коня объясняется влиянием восточной мифологии, где образ коня тесно связан с водой, и русскими быличками, в которых утопленники-мужчины на службе у водяного обращались в коней.

2. В некоторых районах России Р. называли колдуний и *ведьм,* которые по ночам летали на помеле и делали заломы в поле.

Литература:

1. *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор 1986. М., 1986; 2. *Власова М. Н.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995; 3. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М, 1995; 4. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестест-

венной смертью и русалки. М., 1995; 5. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 6. *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Т. Зимина

РЯЖЕНЬЕ. Один из ярких элементов традиционной культуры, основными чертами которого являются изменение внешнего облика человека и особая игровая форма поведения, имеющая ритуальный характер.

Р. входило в состав как календарной обрядности, так и в ритуалы жизненного цикла. Повсеместно и наиболее разнообразно оно представлено в святочный период. Масленичное Р. было распространено локально и соединялось с последним днем сырной недели — обрядом проводов Масленицы. В отдельных традициях типологически близким масленичному являлось Р. в рамках обрядов весенне-летнего цикла: здесь оно также использовалось в структуре ритуальных процессий-«проводов» соответствующего празднику персонажа (чаще в троицкой обрядности: русальная неделя, Семик, Духов день, всесвятская неделя, реже — в егорьевских, пасхальных, петровских обрядах). Осеннее Р. в Кузьминки, Сергиев день, с одной стороны, соотносилось с сезоном молодежных *посиделок* и представляло собой, с точки зрения тематики и системы персонажей, сокращенный вариант святочного Р.; с другой стороны, в единичных случаях Р. приходилось на даты осенних «родительских» дней, то есть дней поминовения всех умерших. В структуре ритуалов жизненного цикла человека феномен Р. практиковался в свадебном обряде почти повсеместно. В Пермской, Рязанской, Саратовской губ. имели место случаи Р. в рамках похоронно-поминальной обрядности, представляющие собой инсценированный уход покойника или его души в «иной» мир.

Для святочного Р. были свойственны две формы: обходная и посиделочная (вечерочная). В первом случае ряженые обходили все дома деревни, а нередко и соседних селений, где за свою игру, пение (иногда исполнение колядок) и пляски получали угощение и дары, деньги. Обходный ритуал совершался, как правило, накануне Рождества или Нового года, задачей его участников был сбор съестного и гостинцев на период Святок. Во время этих действий происходил диалог между каждой крестьянской семьей и в конечном итоге всей деревенской общиной, социумом, с одной стороны, и ряжеными, которые осмыслялись как «чужаки», пришельцы из «иного» мира, с другой. Иная форма Р. связана с традицией *игрищ* молодежи в святочное время, где объектом действий ряженых выступали парни и девушки, достигшие совершеннолетия.

Состав и количество участников действа было обусловлено формой Р. В обходных обрядах чаще участвовали группы детей, подростков, *девушек* и *парней,* от пяти до двадцати

человек. Приходившими на посиделки ряжеными были, как правило, молодые мужчины, нередко вовлекавшие в действо маленьких детей, подростков и парней; в некоторых местных традициях — старухи, замужние женщины, реже девушки, и то только те, что имели репутацию «отчаянных». Количество посиделочных ряженых зависело от «игрового» репертуара каждой отдельной местности.

В контексте взаимодействия мужского и женского начал для феномена Р. может быть отмечен ряд существенных моментов. Прежде всего, это травестизм — переодевание в человека или существо противоположного пола. Так, девушки и женщины нередко наряжались солдатами, кавалерами. В таком виде они ходили по домам, собирая гостинцы и вознаграждение за игру и пение. В Костромской губ. парни надевали сарафаны или женские платья, причем так, чтобы из-под каждой верхней юбки была видна нижняя. Некоторые при этом рядились беременными, и во время пляски *«роженицы»* выпускали из своего «брюха» ребеночка — куклу. Мужская молодежь на Святках рядилась также старухами и *кикиморами* — мифологическими существами, наделенными в народном сознании женской природой. Для этого одевались по-старушечьи: во всевозможные лохмотья и тряпки, на голову водружали горшок, накрытый тряпицей и заменявший женский головной убор. Ребята-«кикиморы» бегали по избе, завывали и хлестали всех попавших под руку грязными вениками, стараясь при этом особо «угостить» чужих парней. В середине XIX в. в масленичной обрядности ряда локальных традиций: владимирской, вологодской, московской, пензенской — «Масленицу» изображал парень или мужчина, выряженный чаще всего в ветхую и рваную одежду противоположного пола, под которую набивали тряпье или солому для имитации форм женского тела. Толпа односельчан с шумом сопровождала его в поле. За деревней «Масленица» переодевался в обычное платье, и после этого все участники возвращались в деревню.

Особой стороной Р., в большей степени святочного, являлась насыщенность сексуальной символикой на уровне костюма (или его полного отсутствия), слова, жеста, контакта со «зрителями». В некоторых местных традициях (в Тверской, Костромской, Вологодской, Пермской губ.) игры с эротической направленностью составляли значительную часть или даже доминировали в общем составе действ ряженых. Основным объектом действий в таких играх являлись достигшие совершеннолетия парни и девушки. Обязательным элементом игр был контакт ряженых с присутствующими на игрище девушками, носящий подчеркнуто эротический характер. Контакт мог осуществляться в форме поцелуя, удара (по спине или ниже пояса), щипания, хватания и т. п. Во многих сюжетах обыгрывался фаллический символ: «„Ситец мерить"... рядился обязательно парень <...> Ну вот ставят его посередке <...> Палка между ног: в ширинку вставлена и на веревочке

в рукава протянута. Он как руками махнет, палка и подымется. <...> И начинают подводить девушку. И говорит: „Вот ей в этом году замуж идти... ей нужно побольше ситца отмерять". <...> А это девушке ведь неудобно. Ведь такую палку сделают красивую. Разукрасят, как надобно ей быть. Где на кончике красно, где белым, где рубчиком... и отмеряют» (3, с 209). В некоторых вариантах игры, «меряя ситец», приговаривали: «Ну чего тебе — / Атласу, / Канифасу, / Мужичьего припасу?» (3, с. 210). В Костромской губ. в избу вносили «совершенно нагого мужчину на стяге (шесте), пропущенном через связанные руки и ноги, наподобие говяжьей туши. К туше звали девок или, если которая прячется, то силом вытаскивали и предлагали кусочки говядины, по большей части срамные» (2, с. 200). Здесь же на игрище притаскивали «мертвеца» на доске или на салазках в сопровождении «плачущих» и «воющих» родственников, которые «звали девок или просто волокли прикладываться к покойнику — в рыло целовать или даже в „шишку"» (2, с. 199). Торопецкая «игра „межи наводить" заключалась в том, что ряженого парня или мужика клали на спину с закрытым лицом и вынимали его половой член, изображавший межевой столб. После чего объявляли, что межа „упала", и силой заставляли девушек ее „поправлять", „ставить"» (3, с. 211).

Обыгрывался также и половой акт, условно или на словесном уровне. На территории Камско-Вишерского междуречья, например, в разных вариантах была распространена игра ряженых «Сиротинушка»: «Сиротинушка — это девкой средится парень. „Она" ложится. А тот с соломенным... А мать-то где-ко она тут где-ко-ся „Мати-барони, мать-сударыни, прикажи сиротинушке ножку отпехнуть!" — „Отпехни, отпехни, сиротинушка! Отпехни, отпехни, балагуренька! Отпехни, отпехни, баламутенька!" Мать-то бадожком отбрасывает у девки-то одну ноге, потом другую, и приговаривает „Мать-барыня, мать-сударыня, прикажите сиротинушке плешку добыть"» (1, с. 225). Здесь же бытовала игра «Сборщик»: «Был сборщик! И водили на „корабель". Это бесстыдно все говорят. Водили девок. „Была на корабле?" — „Была!" Этот средится, как сборщик. И этима тоже хлестали, из соломы, как веревочки. „С кем-нибудь е...?" — „Е...!" — „Пенка шла?" — „Пенка шла!" — „П... сонцем грело?" — „Сонцем грело!" — „В п... салышко кипело?" — „Кипело!" Если не скажешь это, хлешшут плеткой...» (1, с. 225).

Показательно, что контакту с ряжеными, как правило принудительному, подвергались абсолютно все девушки: специально назначенные «придверники» запирали двери избы и следили, чтобы никто не уклонился от участия в игре. В некоторых играх со стороны ряженых проявлялась откровенная жестокость к девушкам и парням, особенно к тем, кто упорствовал в нежелании выполнять предписанную «роль» или прятался. Часть игр сводилась именно к истязанию: укалывали иголкой, щипали за ноги, били по спине,

щелкали по лбу или затылку. Так, «торгованы» (купцы), предлагая «разные ткани», «покупателя» клали на бочку вверх спиной и усердно отдирали кнутами «аршин за аршином» таким образом, «что у того кости трещат и он ревет благим матом <...> Разумеется, не всем отдирают хорошего сукна. Зато кому отдерут, лучшего заморского, тот, наверное, долго проносит его» (4, с. 191). В Тверской губ. ряженый «гусем» «придеть. Ходить, клюеть. Все девок мучали <...> Особенно если какая ня нравится. Или нравится, а он ей ня нравится» (3, с. 203).

Помимо того что игры ряженых вызывали чувство страха, стыда у тех, кого в них вовлекали, эти действия заставляли их испытывать и физическую боль, и самые неприятные ощущения. Иногда знание того, как нужно себя вести в подобной ситуации, избавляло девушек и парней от лишних переживаний: «...с визгом стремглав врывается в избу стрелок, у которого должность ружья исправляет длинная оглобля, запачканная самой скверной грязью. Стрелок быстро подскакивает к кому-нибудь с пронзительным криком: „Застрелю!!", рассчитывая на испуг сидящего, и подставляет или, вернее, тычет оглоблей чуть не в самое лицо <...> Нетрусливым и знающим, в чем дело, здесь не бывает никакого вреда; потому что они ни за что не будут защищаться и отпихивать оглобли, без чего стрелок не смеет коснуться их. Кто же не знает дела и в испуге отпихнется, неминуемо касаясь при этом оглобли, то запачкается невыразимо» (4, с. 191—192).

Все вышесказанное свидетельствует о том, что игры ряженых в молодежной среде носили ритуальный, а следовательно, обязательный характер. Этот вывод представляется закономерным, если учесть приуроченность игр эротического свойства к Святкам — периоду формирования брачных пар, за которым начинался мясоед — время *свадеб*. По сути, игры ряженых представляли собой испытания парней и девушек, достигших брачного возраста, на зрелость в области сексуальных отношений.

Несмотря на то что Р. являлось необходимым и обязательным как обрядовое действо, отношение к нему в народной среде имело двойственный характер. Осуждение Р. основывалось на осознании его как «срамного». Оно также считалось действием, причастным к «иному» миру, опасным непосредственно для самих ряженых, особенно для тех, кто надевал на лицо маску. В народном сознании маска воспринималась как средоточие нечистой силы, поэтому ее использовали далеко не все ряженые (по большей части специально сделанные маски надевали мужчины; женщины же маскировали лицо иными способами: с помощью платка, сетки, полотенца и т. п.). Как правило, маски не хранили в доме, полагая, что они могут принести несчастье. Обязательной акцией для всех, кто участвовал в Р., являлось омовение крещенской водой у «иордани», осмысляемое как очищение от соприкосновения с нечистой силой во время Святок.

Значительное место в играх ряженых принадлежало похоронной и свадебной тематике, отсылающей к идее вечного круговорота жизни, актуальной для Святок как времени перехода от старого года к новому, когда происходит программирование судеб на новый цикл. Мотив жизнеутверждения особенно отчетливо проявляется в играх, в которых «кузнецы перековывали» старых на молодых и в которых «покойники воскресали», а «сдохшие» или «заболевшие» животные «выздоравливали». Свадебная тематика в играх реализовалась в смеховом ключе: «Парень невестой, а девка — женихом, как в свадьбу играют. Были и родители — мать и отец. Наладят ково-то-ся. И подружка — все из парней, все выряжаются. Присказывали каки-то песни свадебны — раз какато-ся свадьба! В шутку! Хорошо, снарядехонько оденут. А невеста — ленточки, цветы оденет. У ково есть — солдатское ишшо накинут жениху-ту! Молодых венчали. Поп венчал. Каку-ко-ся клеенку или чо накинет. „Это хороша, — грит, — риза!" На голову каку-то шапку худую. В лапоть наладят, нажгут... кадило. Поп и напевает: „Радуйся, сорока! Радуйся, ворона, и ты, воробей-животворец!.."» (1, с. 224).

Практически на всей территории России Р. входило и в состав самой свадебной обрядности после момента *венчания*. Здесь оно также вносило в происходящее смеховой элемент. Ряженые останавливали *свадебный поезд,* перекрывали дорогу и требовали выкуп. Затем повозка с ряжеными пристраивалась в конец поезда; на ней к этому моменту уже была устроена печь, на которой с хохотом и криком ряженые прямо на ходу пекли блины. В некоторых местных традициях ряженые на второй день свадьбы с шумом и битьем горшков будили молодых, а во время обряда умывания вымазывали сажей всех участников свадьбы. В ряде центрально- и южнорусских губерний на второй или третий день свадьбы ряженые «пастухи» из дома невесты искали «ярку», «овцу» или «телку». Найдя молодую и обнаружив, что с ней произошли изменения, «пастухи» отказывались от прав на нее и получали выкуп в виде рюмки вина. Как и в конце святочного периода, в завершение свадьбы ряженые вместе со всеми свадебниками умывались водой.

Литература:

1. *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский эротический фольклор / Сост. и науч. ред. А. Топоркова. М., 1995; 2. *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке. Святочное ряженье // Там же; 3. *Лурье М. Л.* Игры ряженых Торопецкого района Тверской области // Там же; 4. *Преображенский Н. С.* Баня, игрище, слушанье и шестое января // Там же.

Е. Мадлевская

С

САМОКРУТКА (КРАДЕНАЯ СВАДЬБА, . САМОХОДКА, СВДДЬБА БЕГОМ, СВАДЬБА МОЛЧА, СВАДЬБА УВОЗОМ/УХОДОМ). Форма заключения *брака.*

Так называли брак, заключенный без согласия родителей и без проведения традиционного свадебного обряда. Типичной ситуацией, вынуждавшей *парня* и *девушку* на С, было отсутствие разрешения на брак со стороны родителей. В этом случае парень, с полного согласия девушки, тайно от семьи и родственников увозил ее в церковь. *Венчание* происходило в буднее время поздним вечером или ночью по предварительной договоренности со *священником.* Сразу после венчания или на следующее утро новобрачные отправлялись в дом родителей *мужа,* где заявляли о происшедшем событии и просили у них прощения за свои действия. Семья парня обычно принимала невестку в дом, хотя и относилась к ее поступку, как правило, неодобрительно. Девушке же получить прощение у своих родителей было значительно сложнее. Молодая пара была вынуждена иногда ежедневно на протяжении нескольких дней приходить к дому ее родителей, выпрашивая отцовского благословения. После полученного прощения устраивалось небольшое застолье, на котором присутствовали семьи вступивших в брак детей. В русском быту случалось, что девушка не получала прощения. Родители не давали своей дочери благословения, зачастую навсегда отказываясь от нее, а иногда и проклиная за ослушание. Отказ родителей благословить дочь или сына рассматривался как крайняя мера воздействия на детей, не почитающих родителей, а для детей это было одним из самых тяжелых наказаний. Считалось, что без *родительского благословения* семейная жизнь будет полна горя. В крестьянской среде случаев вступления в брак без согласия родителей было довольно мало, так как редко находились парень и девушка, готовые пренебречь мнением родителей.

Значительно чаще, особенно с конца XIX в., практиковались инсценировки браков «убегом». Они устраивались с согласия родителей, не имевших финансовых возможностей

для проведения достойной *свадьбы.* В этом случае события обычно строились по одной схеме. Девушка уходила из дому поздно вечером, стараясь, чтобы ее не заметил никто из соседей. Жених с друзьями поджидал ее в условленном месте, а затем все ехали в церковь. Из церкви новобрачные также «тайно» от всех приезжали в дом жениха и прятались в клеть, чулан или горенку. Весть о С. быстро распространялась по всей деревне, собирая к дому большое количество народа. Родители и родственники девушки требовали ее выхода из клети и возвращения домой. Девушка после настойчивых просьб выходила, падала родителям в ноги и говорила: «Бог, видно, так судил, родитель-тятинька». Отец обычно прощал ее поступок под одобрительный гул зрителей. *Невеста* зажигала перед иконой свечку, и все собравшиеся родственники молились. На следующее утро *дружка* — представитель семьи *жениха* — отправлялся звать родителей невесты в гости. На дуге его лошади развевались красные ленты, которые говорили всем о добрачной девственности невесты. Родители девушки приезжали для угощения, их, как и во время традиционной свадьбы, благодарили за хорошее воспитание дочери, сохранившей целомудрие до брака.

Свадьбы-С. довольно широкое распространение получили в 1920-е гг. Это объяснялось появлением среди молодежи новых идей о взаимоотношении полов, широко рекламируемых советской властью и политикой компрометации народных традиций, проводимой партийными идеологами, а также общим обнищанием крестьянского населения после революции и гражданской войны.

Несмотря на распространенность С. в первой четверти XX в., большая часть населения деревни смотрела на них с пренебрежением. Такую форму заключения брака называли не свадьбой, а «супряткой» (от слова «прятаться»). Девушка, согласившаяся на С, подвергалась насмешкам: «Ушла не сватанная — позор».

Термин «С.» в применении к браку без согласия родителей происходит от диалектного слова «окрутить», то есть переменить девушке после венчания прическу и головной убор на женские (см. *Девичий наряд, Бабий наряд).* Смена прически и головного убора проводилась обычно свашками во время специального обряда «окручивания молодой». При заключении брака без проведения свадебного обряда девушка сама, без свашек, себя «окручивала», что казалось людям традиционного общества противоестественным, нарушающим нормальное течение жизни.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 2. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999; 3. *Смирнов А.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. Вып. 1. М,, 1878.

И. Шангина

СВАДЕБНОЕ ДЕРЕВЦЕ. Один из важнейших атрибутов свадебного обряда.

Разнообразные по форме, материалу и деталям убранства С. д. были широко известны в европейской части России, за исключением территории Архангельской и Олонецкой губ. В локальных традициях С. д. имело разные названия. Одним из наиболее распространенных в Поволжье и частично в северно- и южно-русских губерниях являлось «елка», «елочка», несмотря на то, что далеко не всегда для изготовления атрибута использовалось именно это дерево. Ряд названий С. д. связан с идеей цветения: «цвет» — в Московской губ., «цветок» — в Нижегородской, «цветник» — в Смоленской. Употреблялись и такие названия: «куст» в Калужской, Смоленской и Нижегородской губ., «репей» — в Саратовской, Нижегородской, Рязанской, Пермской, а также «калинка», «ветка», «лес», «роща», «сад» — в южно-русских губерниях.

С. д., которое изготавливали для обряда прощания *невесты* с девичеством, на территории, охватывающей Тверскую и Ярославскую губ., значительную часть Костромской и южные районы Вологодской губ., а также ряд мест Новгородской, Псковской, Смоленской, Калужской, Рязанской, Московской, Владимирской губ., г. Иваново, называли «дивьей» или «девьей красотой».

Основой С. д. в той или иной местной традиции могли служить разные растения. Чаще всего это были вечнозеленые ель или сосна, также яблоня, черемуха. Последние по большей части использовались во время цветения. Однако в Смоленской губ. С. д., имевшее название «куст», представляло собой сухую яблоньку. В некоторых локальных традициях, например в Поволжье, С. д. делали из распустившейся березы, а в ряде мест Московской, Рязанской, Саратовской, Нижегородской, Костромской, Пермской губ. — из репейника, в южно-русских губерниях — из калины. С. д. также могло представлять собой палочки, обвитые цветной бумагой; в Ярославской губ. это было искусственное деревце из проволоки и бумаги, в северо-восточной части северно-русских территорий — веник (см. *Свадебный веник),* в Смоленской губ. — ветка, в Воронежской — пучок колосьев, в г. Иваново — букет цветов. В одной местной традиции допускалось применение разных растений для С. д. в зависимости от сезона: так, в Тверской и Ярославской губ. во время цветения деревьев С. д. делали из черемухи или яблони в цвету, а в другое время — из ели.

Повсеместно растительная основа этого атрибута почти всегда украшалась. Для оформления деревца использовали бантики или цветы из разноцветной бумаги, *ленты,* лоскутки, иногда бусы. В Московской губ. бусы делали из ягод рябины. В Поволжье обязательным украшением «елочки» были маленькие восковые свечки, а также конфеты. Наряду с последними, предназначенными «для баб», к «елочке» иногда прикрепляли папироски — «для молодежи».

В ряде локальных традиций особенным образом убиралась вершина С. д.: к ней привязывали *косу* из *кудели* (см. *Кудель), куклу* в девичьем наряде (см. *Кукла).* В Костромской губ. к вершине «елочки» крепили яйцо, крашеное куриное или сахарное, испеченных из теста птицу в гнездышке или соловья со вставленными перышками.

С. д. изготавливали, как правило, подружки *невесты.* Это могло происходить в разные моменты свадебного обряда, во время которых, однако, актуализировалась идея заключения *брака* и, следовательно, идея «перехода» *девушки* в новый социовозрастной статус. Так, деревце делали после сватовства, богомолья или пропоя невесты, а также к *девичнику* или в день *свадьбы.*

«Елочку» прикрепляли к углу, крыше или коньку избы, к крыльцу, воротам или к дереву около дома. Если деревце было высоким, то его просто втыкали в землю. Во всех случаях оно выполняло оповестительную функцию, являясь знаком того, что в доме есть «просватанка». Нередко «елочка» около дома становилась элементом свадебной конструкции, которую называли «телеграфом». Он представлял собой веревку, протянутую между домами *жениха* и невесты.

В Поволжье делали две или три «елочки», одна из которых устанавливалась в избе, обычно в красном углу — под образами или на столе. Для устойчивости ее помещали в какой-либо сосуд: бутылку, графин, самовар. В Тверской губ. «елочку» выставляли на тарелке или блюдце, а в Смоленской губ. ветка «цветник» втыкалась в хлеб. В Вологодской губ. С. д. подвешивали к потолку над столом.

Деревце в красном углу являлось воплощением *девичьей красоты;* в поволжских и некоторых других свадебных традициях оно было непременным атрибутом обрядов прощания невесты с девичеством, приуроченных, как правило, к девичнику или к дню *венчания.*

Наиболее ярко обряд с использованием красоты-деревца разработан в свадебной традиции ряда поволжских губерний: Костромской, Тверской и Ярославской. На сговорах, девичнике или перед поездкой в церковь в присутствии жениховой родни одна из подружек невесты выносила из печного угла украшенную «елочку». При этом произносился приговор, в котором «елочка» называлась «девичьей красотой». Каждый гость, к которому с величанием обращались подружки невесты, клал деньги на блюдце и задувал одну свечу на «елочке». Первым это делал, как правило, жених. Деньги за «красоту» шли в пользу девушек: на «белила-румяна», на «ленточки яркие». После расплаты девушки уносили деревце.

В ходе свадебного обряда судьба С. д. могла реализоваться по-разному. Во многих традициях деревце «разоряли», то есть после «выноса» с него снимали украшения. В Псковской губ. перед отъездом к венцу поезжане со стороны жениха и невесты отправлялись кататься на 30—40 санях за

околицу, где устраивались гонки: поезд жениха должен был «изловить» невесту, на коленях у которой находилась «елочка». Когда лошадей невесты удавалось схватить под уздцы, она в знак покорности кланялась жениху в землю, дарила платок, целовала в губы и складывала у его ног свою «красу». В Ярославской губ. С. д. прикрепляли позади саней, когда отправлялись в церковь, и выкидывали в поле; иногда здесь же его сжигали подружки невесты. Сжигание С. д. практиковалось также в Нижегородской губ. В некоторых местах деревце-красоту разрушали не перед венчанием, а после, на *свадебном пиру*. Так, в Калужской губ. во время застолья «ломали рощу», вынимая из хлеба веточки и раздавая их гостям; в Тамбовской губ. то же самое делал *дружка* в конце пира. Иногда С. д. не разрушали, а хранили до следующей деревенской свадьбы: девушки уносили его на хранение в амбар; если хвоя с деревца осыпалась, то «елку» разбирали, а украшения прикрепляли на новую. В д. Лядное Смоленской губ. девушки прятали деревце-«куст» из сухой яблоньки в потайном месте, так что никто не знал, где оно находится; его использовали на всех свадьбах деревни в течение многих десятилетий. В Поволжье после свадьбы девушки порой подбрасывали С. д. на крышу дома, где парень собирался жениться.

Большинство исследователей склоняются к мнению о достаточно позднем использовании С. д. в качестве девичьей красоты по сравнению с ее другими материальными воплощениями. Об этом, например, свидетельствует отсутствие образа деревца-красоты в ранних свадебных поэтических текстах — песнях и причетах, которые являлись обязательным элементом обрядов расставания невесты с девичьей красотой. Кроме того, в записях свадебного обряда упоминания о нем и описания встречаются лишь во второй половине XIX в.

Несомненно, формирование представлений о деревце-красоте обусловлено сложной семантикой образа дерева. В мифопоэтических текстах оно выступает как центр мира, мировое древо, представляющее собой универсальную модель мироустройства. В данном контексте показательна медиативная функция образа дерева в свадебных причитаниях, сопровождающих обряд прощания с девичьей красотой, путь которой лежал в «иной мир» — в чистое поле, или в лес, или болото к дереву, на котором красота, отделяясь от невесты, и оставалась. Посредническая функция образа дерева обусловливает и восприятие его в традиционном сознании как родового дерева, символа родового центра. Это представление отчетливо прослеживается в свадебной лирике. Так, в Псковской губ. девушки, расчесывая волосы невесты, пели:

Дуб, дуб зелененький,
Вся ль твоя родня
Пособиралася, посъехалась?..

Хто заснул — пробудися,
Хто пошел — воротися,
Хто заблудился — откликнися...

Обозначение рода невесты через образ дерева с множеством ветвей и листьев — широко распространенный прием в свадебной поэзии:

Много, много у сыра дуба
Много листья, много паветья,
Много отросня зеленого,
Как у нашей Ириньюшки,
Как у нашей Ивановны
Много роду, много племени...

С. д. соотносилось в традиционных представлениях не только с родней невесты, но и со всей крестьянской общиной, которой в фольклорных текстах соответствует понятие «рода-племени». Об этом свидетельствует подбрасывание С. д. на крышу кому-нибудь из парней, использование одного и того же деревца в качестве девичьей красоты для всех свадеб в деревне, разбирание деревца на части всеми присутствующими на свадебном пиру членами деревенской общины.

В архаичных культурах представления о дереве как родовом центре соотносились с характерным для мифологического сознания восприятием этого образа как атрибута или символа женского божества плодородия. На основе подобных представлений сложился, например, образ Царь-девицы — героини русской сказки «Молодильные яблоки». Царь-девица изображается хранительницей источника жизни, воплощенного в волшебном дереве — яблоне с необыкновенными плодами. Отголоски отмеченных верований, включающих в себя представления о продуцирующей силе растений, длительное время сохранялись в обрядовой практике. Так, традиция использования растений, и в частности деревьев, в календарных и переходных обрядах сохранялась вплоть до конца XIX — начала XX в.

При сопоставлении С. д. с другими обрядовыми предметами растительного характера наибольшее сходство обнаруживается с троицкой березкой. Их типологическая близость очевидна по ряду параметров: изготовление определенной возрастной группой — девушками; оформление лентами, лоскутками, бусами и др.; оберегание девушками в процессе ритуальных действий и разрушение или уничтожение в финале. Имевшее место в ряде местных традиций бросание С. д. в поле или сжигание его там свидетельствует о наделении С. д. в крестьянском сознании, как и троицкого дерева, продуцирующей силой, распространяющейся на посевы. Кроме того, основополагающим признаком того и другого обряда является их переходное значение. В случае с троицким циклом речь идет как об обретении репродуктивной способности взрослыми девушками и молодыми

женщинами, еще не имеющими детей, так и о получении девочками-подростками посредством их участия в обряде статуса девушки, достигшей брачного возраста.

На фоне отмеченного выше соотнесения С. д. с родом невесты и со всей деревенской общиной в свадебной обрядности прослеживается особая связь между деревцем-красотой и группой девушек. Так, именно подруги невесты изготавливали его и «продавали» стороне жениха, а полученный за девичью красоту выкуп тратили на свои нужды. В тех свадебных традициях, где С. д. было принято уничтожать, этот акт совершали, как правило, сами подружки невесты. Наряду с широкой распространенностью этого обычая среди населения Казанской губ. существовало убеждение в том, что если подругам невесты удастся сберечь С. д. — «репей», то жизнь последней в замужестве сложится удачно. Если местная традиция не требовала разрушения деревца, оно оставалось в кругу девушек и использовалось на других свадьбах. Показательно, что в свадебной лирике девичье сообщество уподобляется ветвистому деревцу, отсутствующая вершина которого связывается с образом невесты:

Уж ты елка наша, сосенка,
Да зеленая, кудрявая,
Да на тебе ли, елка-сосенка,
Да много сучьев, много отраслей,
Да одного сучочка нетутко,
Да что сучка, самой вершиночки,
Да у нас подружки нетутко,
Да что подружки нашей Манечки...

Виды деревьев и растений для изготовления С. д. так или иначе соотносятся с характеристиками, которые в традиции приписывались статусу взрослой девушки и невесты. Причем речь идет о характеристиках не только действительных, но и потенциальных, особенно актуализирующихся к моменту свадьбы.

Создание С. д. из плодовых и ягодных растений, особенно в цвету, обусловлено их признаками цветения, красоты, а также последующего созревания и плодоношения. Все эти признаки традиционно приписывались и невесте. Кроме того, использование некоторых растений предопределила семантика красного цвета их плодов. Среди них выделяются прежде всего калина и рябина, связывающиеся в народной культуре с представлениями о *девственности* и невинности. В случае изготовления С. д. из ели или сосны основной характеристикой их, важной для традиционных представлений, оказывалась вечнозеленость, которая соотносилась с идеей молодости и вечности, а следовательно, и с идеей продолжения жизни. В то же время признак колючести указывал на неприкосновенность, невинность, девственность невесты. Репейник, широко применявшийся для основы С. д., сочетался с вечнозелеными растениями по признаку колючести. С плодовыми деревьями и кустарниками он

сближался по признаку множественности цветов и семян. Сам репейник по форме подобен небольшому деревцу.

Особенностью С. д. является чрезвычайно широкий круг его соотнесенности: с миром-общиной, родственниками невесты, определенной половозрастной группой. Вместе с тем каждое отдельное С. д. связывалось все-таки с конкретной свадьбой и девушкой-невестой. Так, в Ярославской губ. девушки, отправляясь в лес, искали обычно деревце покрасивее, но обязательно ориентировались при выборе на невесту, чтобы оно всегда было «по невесте». В вологодском приговоре сообщалось о выборе деревца:

Ходили мы, Ванюша, по лесу гулять,
Ходили мы, Иванович, ель выбирать,
Ель ту выбирали да Катю вспоминали,
Ель ту рубили да Катю хвалили...

В записях московской свадьбы С. д. на вечерине некоторое время выступает в качестве заместителя невесты: «Приежжаит атец, мать и фсе званые. Када аны вхотют в ызбу, то дефки уш сидят с ёлкай за тем сталом, за какой должны сесть атец и мать жениха, и играют песню. Невесты нет с ними» (4, с. 149).

Литература:

1. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образцов народной культуры, гипотезы. М., 1995; 2. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губ. // Живая старина. 1912. № 1; 3. *Мыльникова К., Цинциус В.* Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926; 4. Обряды и обрядовый фольклор / Вступ. статья, сост. и коммент. Т. М. Ананичевой, Е. А. Самоделовой. М., 1997; 5. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985; 6. *Шереметева М. Е.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда // Труды Калужского об-ва истории и древностей. Калуга, 1928.

Е. Мадлевская

СВАДЕБНЫЕ ЧИНЫ. Персонажи *свадьбы.*

Свадебный ритуал, представлявший собой развернутое драматизированное действие, имел постоянный состав действующих лиц, поведение которых строго регламентировалось общерусской и местной традицией. Каждый из его участников имел свое название, которое иногда менялось по ходу действия (например, девица — *невеста* — княгиня — *молодуха; парень* — *жених* — князь молодой — молодой; крестный отец — тысяцкий — посаженный отец), мог отличаться особой одеждой или каким-либо дополнительным ритуальным элементом. Роль каждого персонажа в сценарии свадьбы была строго определена, а их речи представляли собой или точные формулы, передававшиеся из поколения

Свадебные чины

в поколение, или импровизации на тему, разыгрывавшуюся в том или ином обряде свадьбы.

Главными персонажами, вокруг которых развивалось все свадебное действо, были жених и невеста. Однако их роль на протяжении всей свадьбы была в достаточной степени пассивной. Они лишь исполняли то, что требовал от них обычай. Жених давал родителям согласие на вступление в брак, регулярно посещал с подарками невесту и ее подруг, принимал подруг невесты у себя в доме, катал их на санях, одаривал родственников невесты, выражал расположение к невесте и демонстрировал свою мужскую власть над ней. В день *венчания* приглашал родственников на свадьбу, ехал за невестой и ритуально выкупал ее у брата или девушек. При этом многие обряды, необходимые для развития свадебного действия, выполнялись за него другими С. ч. Наименование «жених» парень сохранял вплоть до венчания, на *свадебном пиру* его называли «князем молодым», а после *брачной ночи* — «молодым», «молодиком», «новоженом», «новобрачным». Отличительными знаками жениха были искусственный цветок (букетик) на головном уборе или груди, платок (полотенце) на плечах, а также *ширинка,* приколотая к шляпе.

Невеста имела более разнообразный круг утилитарных и обрядовых функций. В предсвадебный период она заготавливала приданое и дары для жениха, его родителей и участников свадьбы, вручала им подарки. Проводила обряды прощания с девичеством, с родным домом и деревней, совершала ряд обрядовых действий, направленных на вступление в семью мужа. Невеста должна была выказывать покорность родителям, благодарность за то, что они ее воспитали, вспоили и вскормили, оплакивать в специальных причитаниях расставание с девичеством, выражать свое нежелание разлучаться с девичьей волей, а поэтому проявлять нерасположение к жениху. Ритуальное горе невесты достигало кульминации к моменту венчания, а затем шло на убыль. После брачной ночи ей необходимо было понравиться свекру, свекрови и всей родне *мужа,* показать себя хозяйственной и расторопной, послушной *женой* и невесткой. Название «невеста» (сговоренка, испрошельница, запорученная, просватанная) *девушка* утрачивала после венчания, получая взамен звание «княгиня молодая», а после брачной ночи — «молодуха», «молодка», «молодушка», «новобрачная». В течение свадьбы невеста несколько раз меняла свой костюм: от «печального», то есть траурного, темного, на первом этапе свадьбы до яркого и пышного после брачной ночи (см. *Скрута невесты).*

Напротив, активными участниками свадьбы были родители жениха и невесты, которые в ходе свадебного ритуала принимали решения и воплощали их в жизнь. Особую активность проявляли родители жениха. Они были инициаторами женитьбы сына, выбирали невесту, засылали сватов, старались убедить родителей невесты в хозяйственной

состоятельности и добропорядочности своей семьи, решали множество хозяйственных дел, связанных с организацией свадьбы и приемом гостей. При этом роли отца и матери жениха на свадьбе были различными. Отец проявлял свою энергию на первом этапе свадьбы, когда решались хозяйственные вопросы: он определял размер «кладки», показывал свой дом и хозяйство родителям невесты (см. *Сватовство),* вел переговоры с отцом невесты, «бил по рукам» (см. *Сговор),* то есть принимал окончательное решение, договаривался со *священником* о дне оглашения брака и венчании. На втором и третьем этапе свадьбы отцу жениха отводилась пассивная роль. Он вместе с женой встречал жениха и невесту после венчания (см. *Свадебный поезд),* а на свадебном пиру проводил ритуал «вскрывания молодой», снимая закрывавший ее в течение свадьбы платок. Разнообразной была деятельность матери жениха: она подыскивала сыну невесту, принимала участие в сватовстве, играла активную роль во время смотрин невесты (см. *Сватовство),* поддерживала постоянную связь с домом невесты и с самой невестой, готовила подарки для нее, после венчания провожала молодых в брачную комнату, объявляла утром о «честности невесты» (см. *Девственность),* совершала обряды, означающие прием молодой женщины в семью, организовывала все свадебные застолья.

Родители невесты выполняли следующие функции: давали согласие на брак дочери, решали вопрос о приданом, дарах жениху и его родственникам, благословляли дочь во время сговора и перед отъездом в церковь. Отец в венчальное утро передавал невесту жениху или, как говорили крестьяне, «сдавал с рук на руки». Обрядовые функции матери были более широкими, чем отца. Мать встречала жениха и поезжан (см. *Свадебный поезд),* кормила жениха яичницей перед брачной ночью, принимала похвалу за «честность дочери», организовывала застолье во время «хлибин», принимала зятя с невесткой на Масленице.

Активной фигурой свадебных действий признавали также *дружку* (дружко). Он был главным распорядителем свадьбы со стороны жениха и его семьи, следил за тем, чтобы выполнялись все необходимые обряды, осуществлял посредничество между семьями жениха и невесты, сопровождал жениха во время посещений невесты, в некоторых ситуациях мог заменить жениха, кроме того, веселил свадьбу, осуществлял магическую защиту жениха, невесты и всех участников свадьбы от *порчи* и дурного глаза. Во время венчания дружка держал над женихом брачный венец. Символом дружки служило полотенце, повязанное через правое плечо, а также ширинка, прикрепленная к шапке, и бант на рукаве. Дружка мог иметь одного или двух помощников — поддружьев, которые выполняли все его распоряжения (см. *Дружка).*

Почетным участником свадьбы считался тысяцкий. Этот чин предоставлялся обычно крестному отцу жениха, кото-

рый выступал как представитель семейно-родового коллектива, покровитель и наставник своего крестника. Во время поездки за невестой и при венчании он заменял жениху отца, который, согласно существовавшим брачным нормам, не мог присутствовать на венчании. Тысяцкий вместе с дружкой обходил свадебный поезд, чтобы защитить его от порчи, ехал с женихом в одних санях, сидя по правую руку от него, и вез в церковь икону, которой благословляли жениха перед отъездом. На свадебном пиру его считали почетным гостем, и вместе с тем он угощал с дружкой гостей вином, собирал дары в пользу молодых. Присутствовавшие на свадебном пиру девушки величали тысяцкого в песнях, называли его «славный тысяцкий бохатый», «большой честной человек», прославляя его родовитость, богатство и ум. Помощник тысяцкого назывался «старший боярин».

Необходимыми участницами свадьбы были также две свашки (свахи): одна со стороны жениха, другая со стороны невесты. Обычно эту роль выполняли крестные матери вступавших в брак молодых людей. Особенно заметную роль играла свашка невесты, которая выступала в роли наставницы невесты и отвечала за «правильность» ее поведения на свадьбе. Свашка присутствовала фактически на всех обрядах, проводившихся в доме невесты в предсвадебный период, зачастую руководила причетами невесты, сопровождала ее в церковь, вместе со свашкой жениха «окручивала по-бабьи» невесту после венчания (см. *Окручивание молодой),* помогала застилать брачную постель молодых, участвовала в церемонии отправления жениха и невесты в брачную комнату и их пробуждении. Функции свашки жениха были менее выразительные. Она могла участвовать в выборе невесты для парня, в сватовстве, следила за выполнением всех положенных ритуалов, проверяла девственность новобрачной, сообщала о «честности» молодухи всему селу.

Кроме названных действующих лиц на свадьбе присутствовали и другие чины, функции которых определялись менее четко. Так, со стороны невесты в свадьбе участвовала дружка (любезная, воля, думница), которая олицетворяла девичью волю, руководила подготовкой бани невесты, отдавала «красоту» и т. п. На свадьбе мог находиться *колдун* (вежливец, ворожец, сторож, опасный), охранявший вместе с дружкой свадьбу от порчи; провожатый, то есть тот, кто вел невесту в баню; плакальщицы (выльницы, плачеи) помогавшие невесте причитать, каравайницы (пирожницы), выпекавшие свадебный *каравай,* стряпухи (поварницы), готовившие свадебную пищу, позыватые, то есть те, кто ходил звать на свадьбу, перевозчицы — девушки, перевозившие приданое невесты в дом мужа.

Активными действующими лицами свадебного ритуала были родственники с обеих сторон. Они участвовали во многих обрядах, присутствовали в свадебном застолье, обменивались подарками, одаривали молодых и их родителей.

Особые группы участников свадьбы составляли подруги невесты и друзья жениха, которые санкционировали переход девушки и парня из категории холостой молодежи в группу женатых мужчин и женщин. На подруг невесты, называвшихся почти повсюду «боярки», ложилась большая обрядовая нагрузка. Они включались, как правило, в свадебный ритуал сразу же после сговора и должны были в первую очередь оповестить всех о предстоящем вступлении подруги в *брак*. В течение предсвадебного этапа их деятельность была очень активной Они помогали невесте шить приданое и готовить дары для жениха и его родни, поддерживали контакты с женихом и его друзьями, приготавливали для нее «девичью красоту», участвовали во всех обрядах «прощания с красотой», сопровождали невесту в баню. Во время собственно свадьбы, то есть на втором этапе свадебного ритуала, активность девушек несколько снижалась. Они одевали невесту в венчальное утро, встречали свадебный поезд жениха, провожали невесту и жениха в церковь, перевозили приданое в дом жениха. Ряд их действий на этих двух этапах свадебного ритуала носил характер некоторого противодействия жениху и самому браку их подруги Они препятствовали въезду жениха и поезжан на двор, запирая ворота, не пускали на крыльцо, прятали невесту от жениха, корили его за то, что забирает их подругу в «чужую дальнюю сторону». На последнем этапе свадьбы девушки были участницами вечеринок, застолий, катаний на лошадях, которые устраивали им *молодожены* в благодарность за участие в свадебном ритуале. Все действия девушек сопровождались пением специальных свадебных песен, репертуар которых был очень богат и разнообразен. В песнях величались жених, невеста, их родители, поезжане и другие участники свадебных торжеств.

Роль парней — друзей и сверстников жениха — была менее значительна. Они сопровождали жениха во время его посещений дома невесты, принимали участие в прощальном пире, устраивавшемся женихом накануне венчания.

Литература:

1. *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // Пермский краеведческий сборник. Кружок по изучению Северного края при Пермском университете. Пермь, 1927. Вып. 3; 2. *Гура А. В.* Поэтическая терминология действующих лиц северно-русского свадебного обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; 3. *Гура А. В.* О роли дружки в северно-русском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979; 4. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М,, 2001; 5. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 6. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002.

И. Шангина

СВАДЕБНЫЙ ВЕНИК (НЕВЕСТИН ВЕНИК, КРАСОТА). Атрибут свадебной обрядности, используемый в ритуальном прощании *невесты* с девичеством (см. *Девичник);* одно из материальных воплощений *девичьей красоты* в ряде локальных традиций, например в пензенской, самарской, казанской. Кроме того, в Казанском Поволжье «веником» называли *свадебное деревце,* изготовленное из репейника, а также одну или несколько соединенных ветвей, букет. С. в. украшали *лентами,* лоскутками, разноцветными бумажками.

В некоторых местах даже если невестин веник и не называли «девичьей красотой», манипуляции с ними были типологически близки действиям, совершаемым с другими видами этого свадебного атрибута. Этот веник, как и свадебное деревце, изготавливали подружки невесты, то есть девичье сообщество. Так, на Терском берегу Белого моря «просватанка» перед отправлением в баню обращалась к подружкам:

Вы нарежьте мне, сизой касатой голубушке, веничек,
Принесите его в ту баенку парную.

Невестин веник в Костромской и Ярославской губ. украшали и во время *девичника,* пока топилась баня, ставили на его крышу, подобно красоте-«елочке», которую прибивали в красном углу или к крыше дома невесты. После банного обряда С. в. разрушали, как *косу* невесты. В Костромской губ. его разбрасывали по дороге из бани и по нему шли домой. При этом ленты, снятые со С. в., невеста дарила своим подружкам, как это делалось с лентами из ее косы. Здесь же могли, как и в Новгородской губ., разрушить С. в. перед мытьем: девушки разбирали его на прутики и ими вершили дорогу в баню. После мытья «просватанки» ленты с прутиков также раздаривались подругам невесты. В Нижегородской губ. нарядный С. в. после невестиной бани сжигали. В этой же свадебной традиции девушки бросали перевязанный лентой веник под копыта первой лошади *свадебного поезда,* направляющегося в церковь на *венчание.*

Мотив передачи веника, как и ленты или девичьего головного убора, в роли красоты звучит в ярославском причитании:

Тебе спасибо, баня-парушка,
Меня помыла, попарила,
Ой, с малых лет и до возрасту!
Ой, раскатись, баня-парушка,
А и рассыпися, каменка,
Ой, передам я шелков веник
Свет-то милой подруженьке.

Во многих местных традициях невестин веник закрепляли на длинном шесте и несли впереди девичьей процессии, направлявшейся в баню. В Калужской губ. подруги невесты через всю деревню вместе с веником несли в баню подвенечное белье, которое она должна была надеть после мытья.

В Московской губ. шествие девушек с веником сопровождалось гроханьем сковородок, а также пением и пляской. Невеста при этом шла в баню одна окольной дорогой, чтобы своих подруг встретить уже там.

Разнообразное использование С. в. зафиксировано в свадебной традиции Казанского Поволжья. Здесь подруги невесты в предсвадебный период с веником ходили к дому жениха; с ним же набирали из разных колодцев воду для невестиной бани и провожали туда «просватанку»; с веником черпали воду для приготовления свадебного пива также из нескольких колодцев. В тех местах, где существовал обычай ездить из дома *жениха* к невесте за приданым, один из участников держал в руках шест с насаженным на него веником. С. в. несли также провожавшие молодых «на подклет», что, вероятно, обусловливалось апотропейными и продуцирующими функциями, которые вообще приписывались венику в традиционной культуре. В некоторых селениях после первой *брачной ночи* в случае обнаружения «нечестности» невесты на улице вывешивали дырявый мешок, а рядом укрепляли наряженный веник. С украшенным веником ряженые после *свадьбы* приходили «искать ярку». В этой локальной традиции значение веника в ряде случаев выходит за рамки представлений о девичьей красоте; вместе с тем очевидно, что оно так или иначе соотносится со статусом невесты и ее подруг.

В свадебной обрядности с невестиным веником были связаны приметы. Так, в Костромской губ. с помощью веника гадали о судьбе невесты: она, выйдя из бани, передавала веник подруге, а та бросала его через плечо на крышу. Если веник падал комлем к церкви, то невеста, как считалось, должна была скоро умереть. В Новгородской губ. невеста «хвостала» С. в. своих подруг, и та, которую она ударяла прежде всех, в этом году должна была, по поверьям, выйти замуж. В Архангельской губ. девушки после омовения невесты бежали в баню, где лежало несколько веников вместе с невестиным. Та девушка, что первой хватала его, раньше всех должна выйти замуж. В этой ситуации невестин веник напоминает букет в западноевропейской свадебной традиции, который невеста бросает в толпу девушек-подруг. Таким образом, и букет, и веник выполняют функцию своеобразной эстафетной палочки, передающей возможность выйти замуж следующей девушке. Показательно, что в некоторых местах, например в Костромской губ., аналогом невестина веника мог выступать букет из бумажных цветов.

Перенесение на С. в. функции девичьей красоты обусловливалось рядом причин. Прежде всего, это связано с тем, что прощание с девичьей красотой нередко приурочивалось к обряду предсвадебной бани, следовавшему, как правило, за расплетением косы невесте. Поддерживаемая двумя подругами, плача и причитая, невеста отправлялась в баню, где происходило символическое смывание девичьей красоты.

Другой причиной предполагается существование в мифопоэтическом сознании метонимических отношений между образами дерева и веника, тем более что в обрядовой действительности веник, нередко насаженный на высокий шест, представлял собой своеобразную реконструкцию дерева как природного объекта. Не случайно в рамках одной свадебной традиции оба предмета могли заменять друг друга. Так, в Казанском Поволжье подруги невесты во время девичника с веником обходили всю деревню и устанавливали его в избе, как свадебное деревце-красоту.

Образ С. в., будучи символом не только невесты, но и покидаемого ею сообщества девушек, соотносился с атрибутом обряда девичьего обхода домов в Кузьминки (1/14 ноября). В этот день девушки коллективно обряжали веник и с ним ходили по дворам, обращаясь к хозяевам: «Подайте на Кузьму-Демьяна, на девичий праздник!» С этого дня начинался период свадеб. В обряде, как и в свадебном ритуале, украшенный веник выступал в качестве знака расцвета и зрелости каждой из девушек и, соответственно, готовности к обретению более высокого социовозрастного статуса. В этом плане показательно осмысление в народной традиции различных действий, связанных с подниманием или бросанием веника. Так, в Олонецкой губ. детям запрещали поднимать веник выше головы, чтобы не остаться маленького роста. Типологически близко этому использование обычного веника в качестве орудия *порчи:* чтобы девушка не вышла замуж, через крышу ее дома бросали веник.

Литература:

1. *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения — II. М, 1993; 2. *Зорин Н. В,* Русский свадебный ритуал. М, 2001; 3. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

Е. Мадлевская

СВАДЕБНЫЙ ПИР (БОЛЬШОЙ СТОЛ, БРАЧНЫЙ/ВЕНЧАЛЬНЫЙ СТОЛ, КНЯЖИЙ СТОЛ, КРАСНЫЙ СТОЛ, СТОЛОВАНИЕ). Трапеза, происходившая после *венчания* в доме родителей *жениха.*

Ее участниками были жених и *невеста,* которых на пиру, как правило, называли «князь молодой» и «княгиня молодая», их родители, *дружка,* поддружья, свашки и другие *свадебные чины,* а также все специально приглашенные на *свадьбу* родственники. *Парни* и *девушки,* участвовавшие в обрядах первого этапа свадьбы, на С. п. не приглашались. Соседи по деревне могли присутствовать в качестве «гляделыщиков», то есть зрителей. Их набиралось очень много, обычно это были девушки и молодые женщины, которые

располагались внутри избы у входа, а также в дверях и на улице под окнами. Дети также приходили посмотреть на свадебное пиршество. Их местом были печь и полати.

За свадебным столом жених и невеста сидели под образами, на хозяйском, почетном месте (см. *Большак).* Дружка, усаживая их, приговаривал: «Как голубь без голубки гнезда не вьет, так новобрачный князь без княгини на место не садится». На лавке была разостлана шуба из овчины — символ богатства и счастья: «шуба тепла и мохната — жить вам хорошо и богато». Жених сидел по правую руку от невесты, рядом с ним тысяцкий, а рядом с невестой — сваха. Родственники рассаживались на лавках в строгой последовательности родства: более близкие садились ближе к жениху или невесте. При этом мужчины занимали места со стороны тысяцкого, а женщины — со стороны свахи.

С. п. продолжался несколько часов. На столы, покрытые белой скатертью, блюда подносились попеременно, то есть сначала подавалось одно блюдо, потом другое, третье и так далее. Это перемежалось подачей хмельных напитков и квасов. Количество перемен было всегда четным, так как с четным числом связывались обычно представления о счастье и удаче. Еду и напитки выносили на свадебный стол главные чины свадьбы: дружка, тысяцкий, сваха и некоторые из поезжан, называвшиеся «хлебник», «пивник», «чашечник», «ложечник», «наливашник», «стольник», «погребенщица» и т. п. В деревнях Русского Севера появление на столе каждой перемены обставлялось как игровое действие. Так, дружка, поставив деревянное блюдо с едой себе на голову, подходил с молитвой к столу: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас», а потом, ставя еду, приговаривал: «Князю молодому, тысяцкому большому хлеба, соли кушать и пирожки рушить: ведь это кушаньицо славное; оно само на ложку садится и прямо в рот катится!» (7, с. 555). Сидевшие за столом перекидывались с подавальщиками шутками: «Мое тело пропотело, испить захотело», «Рюмочка-каточек, катись в мой роточек», «Хорош и квасок, коль шибает в носок». Еды и напитков полагалось готовить к свадьбе очень много. По русским представлениям, чем больше перемен, тем «славнее» стол. Последним блюдом свадебного пиршества во многих деревнях России был *курник* или *каравай,* который торжественно делился между участниками.

Поведение на С. п. новобрачных, гостей и зрителей было различно и регламентировалось традицией. Новобрачные должны были вести себя за столом сдержанно. Им запрещалось употреблять подаваемую на общий стол пищу, участвовать во всеобщем свадебном разгуле. Миска, поставленная перед ними на стол, всегда оставалась пустой, ложки укладывались ручками к центру стола или связывались красной ленточкой, а чарки переворачивались вверх дном. Во время пиршества новобрачные не имели права переговариваться,

шутить друг с другом или с гостями, смеяться, петь, пускаться в пляс. Им полагалось молча сидеть за столом, вслушиваясь в раздававшиеся в их адрес величания, принимать остроты подгулявших гостей, часто двусмысленные, а также выполнять все положенные им ритуальные действия. Такое поведение «князя молодого» и «княгини молодой» на собственной свадьбе было обусловлено представлениями христианской церкви об аскетизме венчального дня (см. *Венчание).* По православному вероучению принятие любого из семи таинств, в том числе и таинства *брака,* требовало от человека нравственного и физического очищения, включавшего в себя не только молитву, исповедь, но и отказ от еды, хмельных напитков, всевозможных развлечений. Кроме того, отказ жениха и невесты от публичного принятия пищи на свадьбе, от участия в общем веселье объяснялся переходным статусом новобрачных. По русским представлениям молодые люди, даже обвенчанные в храме, не считались полноценными супругами до тех пор, пока не пройдут через первую *брачную ночь.* В соответствии с этим они не могли быть приняты в круг женатых и замужних участников С. п., пить с ним, есть и веселиться.

Поведение же приглашенных взрослых родственников носило зачастую характер разнузданного веселья. Все христианские запреты снимались: гости много ели, пили, смеялись, плясали, отпускали скабрезные шуточки, исполняли песни эротического содержания:

Стой ты, парень, не валяй, сарафана не марай,
Сарафан мой синий, сама, девка, скину,
Сама, девка, скину под себя подкину,
Руки, ноги разложу, дороженьку покажу!

«Гляделыщики» также вносили свою лепту в свадебное веселье. Они величали жениха, невесту, всех свадебников, старались развлечь их, получить от гостей пироги, пиво, деньги. Величальные песни исполняли обычно девушки и молодицы из деревни жениха:

Молоду князю песенку
С молодой княгиней:
Молод князь Иван-сударь,
Беленький Николаевич,
Княгиня свет Марьюшка,
Белая Ивановна.
Бог их свел, Бог их свел
За единый стол,
Бог им велел, Бог им велел
Одну соль-хлеб кушать,
Бог им велел, Бог им велел
Одну речь говорить.

Гости одаривали их деньгами, пирогами, пивом, благодарили за уважение. В некоторых деревнях Вологодской, Костромской, Тверской губ. девушки разыгрывали для гостей

небольшой спектакль. Они делали из платка «зайчика» и бросали его с подноса гостю: кто «зайчика» поймает, тому величальная песня и счастье, он же, в свою очередь, должен был одарить девушек деньгами. В некоторых деревнях Вологодской губ. девушки ставили на стол перед тысяцким и женихом игрушечного коня, украшенного брошками, цепочками, кольцами, крестами, приговаривая: «Здравствуй, господин тысяцкий, князь молодой и княгиня молодая, весь поезд честной — гостеньки и гостейки! Извольте полюбовацца красой молодецкой (имя жениха), добрым конем и ево украшеньем. Извольте оценить, окупить и нам обратно воротить. Сегодня — день не середа; хоть за чесь так надо рубликов шесь, а и восемь — так назад не збросим. Денежки надо на орешки, а девушкам на потешки» (7, с. 556). Гости выкупали у девушек коня — молодого новобрачного. Угощения просили и дети, сидевшие на печи и полатях: «Сваха-ломаха, не дашь пирога — молодуха плоха». Девочки приносили куклу и, поставив ее на стол перед женихом и тысяцким, выкрикивали прибаутки: «Извините на том, что я в платье худом, в доме есть казачок, изорванный бочок» (7, с. 556).

На С. п. проводились также ритуальные действия, которые должны были утвердить переход девушки в новую семью, скрепить брачные отношения между женихом и невестой, объединить родственников со стороны жениха и невесты в единый родственный союз. Обрядовые действия, направленные на включение новобрачной в новую семью, проводились на протяжении всего С. п. Перед его началом она просила у родителей жениха благословения сесть за стол, а также разрешения называть свекра и свекровь батюшкой и матушкой, деверя — братцем, а золовку — сестрицей. Затем подносила свекрови платок или шаль со словами: «На, матушка, шаль — то моя, а я — то твоя». На что свекровь отвечала: «Моя, моя доченька!» По всей России обязательным для С. п. был обряд «вскрывания молодой», то есть сбрасывание с новобрачной платка, покрывавшего ее лицо. Это обрядовое действие осмыслялось как представление молодой невестки родне и как знак ее включения в родственный круг. Обычно этот ритуал проходил по-разному, но его главным действующим лицом почти всегда был отец жениха, реже — мать. Например, в Вологодской губ. свекор клал на голову снохи, покрытую четырехугольным платком, каравай, затем закидывал четыре платочных угла и снимал с головы. Сверток с караваем убирал на полку. В Архангельской губ. отец жениха брал кусок хлеба и рукой, держащей хлеб, снимал с головы снохи покрывало со словами: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». После этого хлеб клал на стол, а покрывало на левое плечо своего сына, целовал сына и сноху, а за ним молодых целовала вся родня. В Тверской губ. все родственники после «вскрытия молодой» кричали: «Хороша молодая, красива молодая!» В некоторых деревнях этот обряд сопровождался заклятием на любовь

молодой к своему мужу: «Как хмель кругом тычины вьется, так бы и невестка кругом своего мужа вилась». В Олонецкой губ. дружка просил снять с невесты покрывало так: «Батюшка родной и матушка родная, умели вы сына повырастать и поженить, взять новобрачную княгиню; благословите с княгини покрывало снять, в добрые люди князя показать» (3, с. 493).

«Скрепление» брака имело также и другие ритуальные формы. В некоторых северных деревнях перед началом пира дружка или вежливец (*колдун*) подавали новобрачным саламат — овсяную кашу с рублеными яйцами и маслом, который они должны были есть одной ложкой по очереди. Дружка в это время произносил заговор «на любовь». После нескольких ложек кринку подбрасывали вверх, разбивая на части о матицу — потолочную балку. Считалось, что этим актом дружка скрепляет любовь молодых и сообщает всем присутствующим, что невеста «честная», то есть не утратила *девственности*.

Союз молодоженов, а также всей родни, присутствующей на свадьбе, скреплялся обычно и *поцелуями*. Гости призывали молодых целоваться, чтобы между ними крепли «любовь и согласие». Свою просьбу гости передавали при помощи различного рода шуток, уловок. В чарку с пивом кто-либо из мужчин клал деньги, пробовал пиво и говорил жениху: «Горько, нельзя ли посластить?» В ответ на это новобрачный говорил: «Ну, покажи!» Мужчина вызывал свою жену, целовал ее, а жених и невеста повторяли за ними. Попросить молодых поцеловаться можно было и иначе. В Новгородской губ. новобрачным говорили: «Пала муха о четыре уха» или: «Ой, ой, погли чё попало-то, четыре уха да два брюха!» После этого молодые должны были поцеловаться, держа друг друга за уши. Мужчины и женщины, сидевшие за брачным столом, целовались, выражая тем самым свою приязнь друг к другу, утверждая равенство всех сидящих за столом, а также показывая, «по какой дорожке» следует идти молодым в браке.

Породнение новобрачной с родственниками мужа во время пира происходило благодаря подаркам, которые она им раздавала. Обрядовым действием руководил дружка. Он ставил новобрачных около печи (в сакральное место дома) и призывал подойти к ним того или иного родственника: «Час-перечас, призамолкните на час, красны девицы и молодые молодицы, пирожные мастерицы, душечны погубницы! Есть ли в сём доме живущем батюшко родной и матушка родная (по изочеству), и буде нет в доме — приведите, если спят — побудите, к княжому столу приведите» (3, с. 494). Вызываемый подходил, кланялся новобрачной, она кланялась в ответ и передавала подарок: полотенце, *ширинку,* платок, рубаху, а ее муж — чарку с пивом. Человек, получивший дар, благодарил ее такими словами: «Даровица хороша, а молодиця лицо лучше тово», хвалил ее мастерст-

во: «Пряха и ткаха, шелковиця и полотниця. Не по бору, видно, ходила, не шишки собирала, а в тереме сидела, шевкам шила, мишурой наводила и нам подарила» (7, с. 554).

Первая половина С. п. заканчивалась торжественными проводами *молодоженов* на брачную постель. В шествии участвовали дружка, отгонявший заговорами, молитвой и кнутом нечистую силу, две свашки с горящими свечами в руках, чтобы «светел» был жизненный путь брачной пары, и все свадебные гости, желавшие проводить молодых «к новой жизни». Девушки провожали молодых песнями:

Фетисушка скажет: «Спать хочу».
Агафьюшка молвит: «И я с тобой».
Фетисушка скажет: «Кровать тесна».
Агафьюшка молвит: «Будет с нас».
Фетисушка скажет: «Одеяло холодно».
Агафьюшка молвит: «Будет тепло».
Фетисушка скажет: «Зголовья низки».
Агафьюшка молвит: «Будут высоки».

Проводы молодых и укладывание их на постель сопровождались множеством обрядов (см. *Брачная ночь).* Далее все возвращались в избу, и пир возобновлялся с новой силой, принимая все более и более разгульный характер.

Литература:

1. *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. — начало XX в.). М., 1997; 2. *Балашов* Д. М, *Марченко Ю. М., Калмыкова Н. Н.* Русская свадьба. М, 1985; 3. *Барсов Е. В.* Свадебный обряд в Заонежье // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997, Т. 2; 4. *Добровольский В. Н.* Свадебный обряд в Калужской губернии // Живая старина. 1902. Вып. 2; 5. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 6. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭМ. 1890. Т. 69 (Труды Этнографического отдела. Т. 2); 7. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этическая история и народная культура. XII—XX века. М., 2001; 8. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 9. Обрядовая поэзия. М., 1989; 10. Русский эротический фольклор / Сост. и науч. ред. А. Топоркова. М, 1995.

И. Шангина

СВАДЕБНЫЙ ПОЕЗД («ЖЕНИХ С ПРИБОРОМ», ЖЕНИХОВ ПОЕЗД, «ХРАБРЫЙ ПОЕЗД»). Выезд *жениха* с поезжанами за *невестой* для *венчания* в церкви.

Он собирался утром в день венчания в доме жениха, в нем участвовали: жених, *дружка* — главный распорядитель свадебного церемониала, один или два поддружья — помощники дружки, крестный отец (тысяцкий, большой боярин) и крестная мать жениха (сватья), дяди и другие родственники жениха, а также его друзья (более подробно см. *Свадебные*

Свадебный поезд

чины). В состав поезда часто включался деревенский *колдун* (вежливец, сторож, опасный), который должен был защищать всех собравшихся, и жениха в первую очередь, от *порчи.* Отец и *мать* жениха к невесте обычно не ездили. Людей, сопровождавших жениха к невесте, называли в разных деревнях по-разному: поезжане, бояре, приборяне, свадебщики, сваребщики, сваребьяне, званые, прибор женихов, княжий большой прибор. Главные участники С. п. были обычно маркированы. Так, в Вологодской губ. дружке и поддружьям на шляпу прикреплялись *ширинки* — короткие орнаментированные платочки. В Архангельской и в некоторых других северных губерниях дружка, поддружъя, тысяцкий были перепоясаны через плечо полотенцем, в Псковской, Смоленской — повязаны поясом, на Алтае — шалью.

Поезжане отправлялись за невестой зимой на санях, осенью в бричках. Размеры поезда зависели от состоятельности родителей жениха и от числа родственников. В богатом доме он состоял из восьми и более упряжек, в бедном — из двух-четырех, всего иногда ехало до тридцати человек. Число подвод в поезде, как правило, делали четным, так как с четным числом связывалось представление о счастье и богатстве. Снаряжали поезд обычно главные *свадебные чины:* дружка, поддружье, тысяцкий. Они запрягали лошадей поодиночке, парами или тройками, в зависимости от богатства семьи и ее родни. Особенно почетным считалось приехать к невесте на тройках или в пароконной запряжке. На лошадей надевали парадную сбрую, на дугу вешали колокольчики и бубенцы, небольшие полушалочки, в гривы вплетали ленты. Подводы покрывали коврами, войлоками, к спинкам саней привязывали полотенца — «обмахальца», которые развевались при быстрой езде. Поезжане сидели на пуховых подушках в красивых наволочках. С. п., включавший в себя большое количество подвод, запряженных ухоженными, нарядно убранными лошадьми, демонстрировал всему деревенскому сообществу богатство семьи жениха и его родни, а также уважения с их стороны к невесте и ее семье.

Перед выездом жених получал благословение родителей, а дружка совершал различные магические действия, которые, по поверью, должны были защитить жениха и С. п. от порчи (см. *Венчальное утро).* Выход жениха и поезжан из избы, рассаживание их по подводам, как правило, сопровождалось приговорами вежливца-колдуна или дружки, которые носили импровизационный характер: «Покорюсь, помолюсь сей день, сей час, утром рано, вечером поздно! Благослови меня, Пресвятая Мати Богородица, Егорий Храбрый, со князем, со тысяцким, со большими боярами, со свахой, с дружкой и с подружкой ко княгине ехати, княгиню получити, с княгиней в Божью церковь доехати, закон Божий приняти! Стану, благословясь, пойду перекрещусь на восточную сторону; благослови меня, Михаиле Архангел, дай нам пути-дороги» (6, с. 139).

Очередность следования поезжан была различной в разных местностях России. Иногда во главе поезда ехали дружка и поддружья, на следующей подводе — меньшие бояре, на третьей размещался жених с тысяцким, который держал благословенную икону, за ними ехала сваха, за ней остальные поезжане. В некоторых деревнях Русского Севера дружка и поддружья ехали верхом впереди С. п., а жених и поезжане — на подводах.

По дороге жители деревень, через которые проезжал С. п., устраивали ему преграды: запирали въездные ворота, клали жерди, протягивали веревки. Дружка откупался от них вином, конфетами, орехами, пряниками. Такая свадебная игра продолжалась и у дома невесты. При подъезде жениха девушки закрывали ворота и запевали песни, в которых говорилось о том, что к дому подъехали враги: «разлучнички», «незнамы гости», «черные вороны», которые хотят забрать подругу, увезти ее в дальние земли:

Не бывать бы ветрам, да повеяли,
Не бывать бы боярам, да понаехали,
Травушку-муравушку притолочили,
Гусей-лебедей поразогнали,
Красных девушек поразослали,
Красну Анну-душу в полон взяли
Красную Михайловну в полон взяли.
Стала тужить, плакати Анна-душа,
Стала тужить, плакати Михайловна!

Дружка требовал у девушек пропустить жениха с поезжанами в дом, спрашивая у них: «Был ли у вас договор с нашим женихом и невестой, что сегодняшний день у нас свадьба?» После утвердительного ответа дружка, одарив девушек, проходил в дом со словами: «Спасибо на амине, на добром слове, на благодатном доме» (9, с. 560), а вместе с ними входили и все поезжане. На крыльце или в сенях их встречали родители невесты и подруги (см. *Венчальное утро),* которые просили пройти всех в избу. Однако и в избе продолжалась «борьба» подруг невесты с дружкой и поезжанами. *Девушки* Вологодской губ., стремясь задержать жениха, требовали от него, например, отгадать загадки. Они были однотипными во всех деревнях, но загадывали их в разной форме. В одних деревнях загадывали в виде песни: «Заганём мы загадоцьки, / Что у нас-то во светлой светлице / Краше красного солнышка?» Жених крестился на иконы. Девушки пели: «Мы еще тибе загадоцьку, / Дивичью перегудоцьку, / Что у нас-то в светлой свелице / Круглее яснова мисяца?» Жених поднимал каравай хлеба. Девушки заканчивали испытание похвалой в адрес жениха: «Што догадливый чужой чуженин. / Он своим умом разумом, / Не подучила его свахонька» (5, с. 534—535). Загадки могли загадывать и в прозаической форме: «Подайте монаха в синей рубахе!» Жених подавал вино в бутылке. «Позвольте синяво моря с белым лебедям». Подавали пиво и хворост.

В своих песнях девушки корили поезжан, высмеивали их:

Не белы наехали, —
Чтой черные, как вороны,
Чтой черные, как вороны,
Да неумытые головы,
Неумытые головы,
Да не учесаны бороды.

Обрядовая игра, устраивавшаяся между партией жениха и партией невесты, главным образом демонстрировала неприятие невестой с подругами жениха и его дружины, что имело в своей основе древние мифологические представления. По поверью, переход девушки в иную социовозрастую категорию — группу замужних женщин — рассматривался как своего рода смерть, виновником которой считали жениха и его дружину. Обрядовое действие разыгрывалось как стремление спасти невесту, оградить ее от неминуемой символической гибели.

С. п., увозивший в церковь жениха и невесту, включал в себя уже не только поезжан со стороны жениха, но и со стороны невесты: повозника невесты, свашку, крестных родителей, ее ближайших родственников. В зимнее время сани невесты со свашкой ехали после саней с женихом. Невеста сидела в санях, укрытая платком, защищающим ее от порчи. Она везла с собой дары *священнику,* дьякону и их женам. Свашка держала в руках икону, которой благословляли невесту.

Перед выездом дружка с восковой свечой (или иконой) обходил кругом поезда и, похлопывая кнутом, приговаривал: «Встану я, раб Божий, благословясь, пойду, перекрестясь; умоюсь студеной ключевой водой, утрусь тонким полотенцем; оболокусь я оболоками, подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым месяцем, обтычусь светлыми звездами и освечусь я красным солнышком. Огражду вокруг меня и дружины моей с ослятами тын железный, почву укладну, небо булатно, чтоб никто не мог прострелить его, от востока до запада, от севера на лето, ни еретик, ни еретица, ни колдун, ни колдуница, годный и негодный, кто на свете хлеб ест. Голова моя — коробея, язык мой — замок» (6, с. 139—140). Вслед поезду мужчины стреляли из ружей, отгоняя от поезжан нечистую силу.

С. п. ехал очень быстро, звеня колокольчиками и бубенцами. Этот трезвон давал знать всем, кто ехал навстречу, о его приближении. По русскому обычаю все встречающиеся на пути С. п. подводы должны уступать ему дорогу, даже груженые обозы в сто возов. Во время пути в церковь невеста, жених, дружка проделывали ряд магических действий. Невеста, например, выехав за околицу родного села, открывала лицо, смотрела на удалявшиеся дома и выбрасывала в поле свой носовой платок, в котором, по поверью, были собраны все ее горести. Бросая платок со словами:

«Оставайся, горе, за чистым полем, белым камешком», она надеялась, что ее дальнейшая жизнь будет полна радости и счастья. Жених время от времени останавливал поезд, чтобы проведать невесту, узнать не случилось ли что с ней на этом, считавшимся опасным, пути — «не подложили ли вместо нее сноп». Дружка и вежливец читали заклятья и гнали С. п., стараясь, чтобы нечистая сила не нагнала его. Если дорога С. п. проходила через деревни, то их жители могли его остановить. Они ставили на улицу стол, флаг, вино, закуску. Из саней выходили жених и тысяцкий, их потчевали вином, которое пил только тысяцкий, а поезжан угощали в санях. За «привет» и угощение все давали деньги.

Из церкви невеста и жених ехали в одних санях, как правило, в дом мужа. Женщины, завидев С. п., выходили за околицу деревни и начинали петь песни, в которых славили молодого князя и княгиню:

Возъезжал Васенок
На крутую гору,
Возъезжал Михайлович
На крутую гору!
Затрубил во трубочку
Во серебряную!
Подавал весточку
Родному батюшке,
Родной матушке!
«Батюшка мой, батюшка мой,
Я еду домой!
Еду домой с молодой женой,
С дорогими гостями,
С молодой женой!
Гости мои, гости мои,
Мной зазванные!»

Встреча молодых, возвращавшихся после венца, происходила всегда очень торжественно. Сани с *молодоженами* подъезжали к воротам, тысяцкий брал их за руку и вел в дом. Перед молодыми расстилали на земле шубы, кошмы, половики, холст, устилали дорожку сеном, чтобы «жизнь была мягка». Родители новобрачного встречали их на крыльце, благословляли иконой и хлебом-солью. Люди, встречавшие новобрачных около дома, стреляли из ружей, разметали дорогу веником, обсыпали молодых хмелем и зерном, чтобы богато жили, поили молоком, чтобы детей было больше, выкрикивали пожелания: «Мохнатый зверь на богатый двор: молодым князьям да богато жить!»; «Дай Бог вам совет да любовь!»; «Здравствуйте, князь с княгиней, бояре, сваты, дружки и все честные поезжане!» Молодых провожали за стол, все рассаживались, и начинался свадебный пир.

Литература:

1. *Балашов Д. М., Марченко Ю. М., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. М., 1985; 2. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М, 2001; 3. Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков,

1999; 4. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 1; 5. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002; 6. *Майков Л.* Великорусские заклинания // Чародейство. Волшебство. Знахарство. Заклинания. Заговоры. М., 1998; 7. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический сборник. Рязань, 2001; 8. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектический словарь. М., 1997; 9. Обрядовая поэзия. М., 1989; 10. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 2; 11. *Смиречанский В.* Д. Этнографический очерк из быта крестьян Псковского уезда // Псковский статистический сборник 1871 года. Псков, 1871.

И. Шангина

СВАДЬБА. Комплекс обрядовых действий, направленных на заключение *брака* и создание семьи.

Свадебный ритуал состоял из трех этапов: предсвадебного, собственно С. и послесвадебного. Предсвадебный этап включал в себя *сватовство, сговор, девичник,* молодешник. Это обряды, во время которых решались вопросы, связанные с подготовкой С, выстраивались экономические отношения между желающими породниться семьями, утверждалось окончательное решение о С. и, кроме того, постепенно начинался процесс перерождения *девушки* и *парня* в категорию взрослых, находящихся в браке людей. Продолжительность этого этапа могла быть различной (от десяти дней до двух месяцев) и зависела от времени сватовства и времени *венчания,* а также материальной готовности семей к С. В течение всего предсвадебного периода, а особенно после сговора, в семьях жениха и невесты шли хозяйственные приготовления к С. Невеста и ее родственники были заняты подготовкой приданого и подарков для жениха и его родни. Родители жениха — приготовлениями к главному застолью: *свадебному пиру* в их доме.

Второй этап, собственно С, состоял из обрядов, которые начинались в день венчания и заканчивались через три дня. Он включал в себя обряды *венчального утра,* выезд жениха за невестой *(свадебный поезд),* венчание, свадебный пир, *брачную ночь,* пир второго и третьего дня С. Эти обряды являлись формой правового и физического скрепления брака, а также способом включения молодоженов в новую социовозрастную категорию, в том числе средством единения молодой женщины с новой семейно-родственной группой, и средством единения семей.

Третий этап, завершавший С, объединял обряды, в ходе которых новобрачные утверждались в своем новом статусе *мужа* и *жены,* а их семьи в статусе свойственников. Главными среди них были *хлибины,* а также обряды, выходившие

за рамки собственно свадебного ритуала, но к нему примыкавшие, прежде всего чествования *молодоженов* (см. *Молодожены).*

Перечисленные обряды свадебного ритуала считались обязательными. Они формировали каждую С, должны были следовать друг за другом в порядке, определенном традицией. Исключение хотя бы одного из них или изменение последовательности свадебного ритуала воспринималось как нарушение «правильного» пути брака, как незавершенность события и поэтому указывало на его несостоятельность. Наряду с этим во время С. проводилось множество действий, утвержденных традицией, но необязательных к исполнению, так называемых факультативных. Они могли, в зависимости от обстоятельств жизни семей, дети которых вступали в брак, исполняться или отсутствовать. По народному мнению, их неисполнение никак не могло повлиять на конечный результат — заключение брачных отношений. К такого рода обрядам относились например, смотрины невесты, погляды (см. *Сватовство),* посещение невестой *посиделки* (см. *Девичник),* встреча невестой поезда жениха за околицей деревни, укрывание невесты от жениха в венчальное утро, проверка девственности невесты путем сажания на квашню и т. д.

Свадебный ритуал на всей территории расселения русского народа строился по одной схеме и включал в себя в обязательном порядке все основные обряды. Их названия в локальных традициях могли быть различны, но содержание, внутренний смысл и основные действия участников оставались одинаковыми для всех русских. В то же время он характеризовался большой вариативностью. Особенно это заметно при сопоставлении свадебных обрядов северно-русских губерний Европейской России и южно-русских. Так, для С. крестьян Воронежской, Орловской, Курской, Тамбовской и других южно-русских губерний был характерен так называемый каравайный обряд, который занимал значительное место в ритуалах предсвадебного и собственно свадебного этапа. В то же время на Русском Севере хлеб хотя и использовался в отдельных эпизодах С. в качестве важного атрибута, но действия с ним не переросли, как это произошло на юге, в самостоятельный обряд. В деревнях северной России большое развитие получил банный обряд (см. *Баня невесты),* почти неизвестный в южно-русских селах. Для северно-русской С. были характерны: прощальные разъезды невесты по родным, разработанная форма девичника, причитания невесты, которые сопровождали все обряды предсвадебного этапа, действия, совершаемые с *косой* невесты (см. *Расплетание косы).* В южно-русской С. все это хотя и имело место, но не было столь ярко выражено.

Вариативность свадебного ритуала была заметна не только в пределах двух основных историко-этнографических областей, населенных русскими, с ней можно было столкнуться не только в границах нескольких губерний или даже

одной, это явление наблюдалось и в пределах одного уезда. Н. Четверухин, автор очерка о быте жителей Кадниковского у. Вологодской губ., писал в 1860-е гг., что «свадебные обыкновения... в каждой почти волости бывают более или менее различны <...> Тут поются те причоты и соблюдаются те обряды, которых там не бывает, или заменяются они другими» (9, с. 473). Локальное своеобразие свадебному ритуалу придавалось за счет факультативных обрядовых действий, тогда как основа его оставалась общей для всех русских. Недаром тот же Н. Четверухин, удивляясь различиям С. в разных деревнях одного уезда, утверждал в то же время: «Но все-таки общий состав свадебной церемонии везде одинаков, везде главные свадебные обряды и причоты сходны между собой» (9, с. 473).

Впечатление локального многообразия свадебного ритуала создавалось и благодаря многообразию терминов, которые использовались для обозначения одного и того же обрядового действия, мелких эпизодов свадьбы, главных и второстепенных действующих лиц, материальных атрибутов, пищи, то есть всего того, что связано с брачной церемонией.

Русская С, в том виде, в котором она существовала в XIX в., производила впечатление яркого, насыщенного обрядностью зрелища. Она представляла собой своеобразный многоактный спектакль со своими главными и второстепенными действующими лицами, насыщенный драматургией, фольклорными текстами. Происходила в присутствии зрителей — населения той деревни, где праздновалась С, могла одобряться общественным мнением или, наоборот, вызывала недовольство собравшихся. С. была одновременно радостной и печальной, голосистой и торжественно молчаливой. Печалью был окрашен начальный период С, когда невеста готовилась к превращению в замужнюю женщину, то есть своему переходу в иную социовозрастную категорию, что на мифологическом уровне рассматривалось как своего рода умирание девичьей души. Период всеобщей радости начинался с кульминационной точки свадьбы: венчания в храме, происходившего в обстановке особой торжественности. Радость и ликование усиливались после брачной ночи, когда, по народным представлениям, заканчивался переходный период и рождались женщина и мужчина — молодой и *молодуха.*

Органично в свадебное действие включался разножанровый фольклор, он придавал обрядам многоголосный эмоциональный характер. В ходе С. исполнялись специальные свадебные песни, причитания, произносились разнообразные словесные формулы, рифмованные речения, стереотипные или импровизационные. Фольклорные тексты имели определенное обрядовое назначение и были четко закреплены за *свадебными чинами* или их группами. Наибольшей словесной активностью отличались сваты, *дружка,* невеста, которая на протяжении всего предсвадебного периода произносила немало причитаний речитативного характера, а также

девушки — подруги невесты, которые играли роль хора, вступали с невестой в диалог, величали или корили в особых песнях жениха, невесту, всех участников С.

Русский свадебный ритуал строился на религиозно-мифологической основе. Она представляла собой сложную контаминацию мифологических представлений древности с идеями христианской религии. Венчание в храме, рассматривавшееся народом как великое таинство неразрывного соединения молодых людей перед лицом Бога, не препятствовало проведению чисто языческого обряда «сводов» молодых, то есть их связыванию полотенцем «на веки вечные, на годы долгие» около печи — ритуального языческого центра дома. Христианский мотив получения у родителей благословения на брак сочетался с обращением разрешить брак ко всем давно умершим предкам семьи: «дедам», «родителям». Свадебные церемонии обязательно включали в себя обряды магической защиты всех действующих лиц, и прежде всего невесты и жениха, от *порчи,* а также обряды, нацеленные на обеспечение будущего потомства. Большая часть обрядов, как оберегающих, так и продуцирующих, носила ярко выраженный языческий характер. В то же время люди не отказывались и от помощи христианского Бога, Божьей Матери и святых угодников: читали православные молитвы, включали их имена в тексты старинных заговоров, произносимых дружкой, и в причитания невесты, использовали как защитные средства ладан, крест, святую воду.

Свадебный ритуал, известный нам в основном по материалам XIX — первой четверти XX в., сложился, как предполагают ученые, к XVI в. на базе общеславянского свадебного обряда. В письменных источниках этого времени дается краткое описание С. с употреблением привычных терминов: С, венчание, жених, невеста, сваты. Сохранились также старинные миниатюры и рисунки, на которых изображены свадебные пиры и брачные обряды. В XVI в., судя по отображению княжеских брачных церемоний: С. дочери Ивана III с князем В. Холмским в 1500 г., великого князя Московского Василия III и Елены Глинской в 1526 г., князя Андрея и Ефросиньи в 1533 г. и др., уже наметились основные этапы свадебного ритуала, определилась номенклатура свадебных чинов и их функции, сложилась терминология обряда, появилась особая свадебная одежда, пища, атрибутика, свадебный фольклор. В XVII в. народный свадебный обряд был уже бытовой нормой. Все делалось, по словам летописцев, «как истари уряжено», «по старому обычаю», «как прежде велось».

Литература:

1. *Бернштан Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 3. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал М., 2001; 4. *Кагаров Е. Г.* Состав и проис-

хождение свадебной обрядности // Сб. МАЗ. Л., 1929. Т. 8; 5. *Костомаров Н. И.* Очерки домашней жизни и нравов русского народа в XVI и XVII столетиях М., 1992; 6. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1840; 7. *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999; 8. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; 9. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этическая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002; 10. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 11. *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; 12. *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1861; 13. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.

И. Шангина

СВАТОВСТВО. Цикл ритуальных действий, оформлявших переговоры сторон, заинтересованных в заключении *брака.*

Вступление в брак рассматривалось людьми как событие, требующее тщательного и всестороннего обдумывания, поскольку *муж* приводил в дом не просто *жену,* а продолжательницу рода, работницу, хозяйку, от которой будет зависеть благополучие и процветание семьи. Дочь же надо было отдать в семью «хорошего корня», то есть такую, что отличалась трудолюбием, трезвостью, добропорядочностью.

Родители *парня,* задумав его женить, созывали близкую родню на совет. Родня рассматривала приемлемые для семьи кандидатуры *девушек,* в том числе и девушку, к которой не равнодушен парень. Достоинства и недостатки каждой потенциальной невесты обсуждались очень обстоятельно: старались выяснить, насколько она трудолюбива, добронравна, уважительна к старшим, какова ее семья и родня. Особенно важен был совет родственников в особых случаях, например если парню понравилась девушка из богатой семьи или, наоборот, очень бедной; если девушка была круглой сиротой или парень шел в «примаки» (после женитьбы переходил в семью жены); если парня после женитьбы должны были забрать на три — шесть лет в солдаты. Будущего *жениха* на семейный совет обычно не приглашали, но *мать* или отец старались узнать его мнение о той или иной девушке, хотя оно и не всегда учитывалось при выборе *невесты.* Считали, что старшие в силу возраста и жизненного опыта лучше знают, какая девушка должна стать женой их сына и будущей хозяйкой дома. Семейный совет носил обычно совещательный характер, однако общее мнение родственников могло повлиять и на окончательное решение родителей.

После того как вопрос о необходимости женитьбы парня был окончательно решен, к выбранной девушке посылались сваты. Сватами становились крестные родители парня, его отец, мать или кто-нибудь из родственников. Если родители парня сомневались в положительном исходе С, то на роль

свата приглашался человек, пользовавшийся доверием и уважением односельчан. Выбор сватов считался ответственным делом: «Выбирай не невесту, а сваху». От умения сватов вести разговор, расположить к себе родственников девушки, достойно представить семью парня зависел исход дела: родители девушки могли принять или не принять С.

С. проводилось в воскресенье, вторник, четверг или субботу — в дни, считавшиеся благоприятными, и как правило в вечернее время, когда вся семья в сборе. Выезд сватов обставлялся по-праздничному: одну или две лошади запрягали в выездные сани, надевали на лошадей парадную сбрую. Сваты наряжались в «добрую одежду», завязывали через плечо вышитые полотенца или пояса, служившие своеобразным указателем их статуса. В некоторых деревнях непременным атрибутом свахи была кочерга, палка или сковородник, небольшая рыболовная сеть, которые могли помочь ей «выгрести девку». Выход сватов из дома обставлялся различными магическими действиями, которые, по народному мнению, должны были обеспечить благополучный исход дела. Например, в Псковской губ. мать парня ударяла выходивших за дверь сватов три раза поясом, приговаривая: «Не я бью, удача бьет». В Казанской губ. сваха, приехав в дом девушки, быстро находила ступу и трижды оборачивала ее вокруг себя, тогда С. будет удачным: девушку трижды обведут вокруг аналоя, как это положено при *венчании*. В Пермской губ. сваха, войдя в дом девушки, ударяла пяткой о порог, приговаривая: «Колотим о порог, чтобы не говорили с нами поперек». Время выхода сватов из дома и дорога, которой они добирались до дома девушки, держались в тайне от посторонних из боязни наведения на С. *порчи*.

Разговор между сватами, вошедшими в дом, и родителями девушки строился по схеме, утвержденной местной традицией. Сват произносил хорошо знакомые присутствующим формулы: «У вас товар, у нас купец»; «У вас курочка, у нас петушок, нельзя ли их загнать в один хлевушок»; «Нам нужна не рожь и не пшеница, а красная девица»; «У вас ком теста и у нас ком теста, нельзя ли их свалять в одно место».

Родители девушки благодарили сватов за оказанное их семье уважение, приглашали пройти в передний угол — парадную часть избы или в горницу, ставили на стол угощение. Хорошо принять сватов считалось делом чести, даже в том случае, если жених для семьи казался неподходящим. В народе говорили: «Худой жених хорошему дорогу укажет». Отказ сватам давался всегда в деликатной форме: «У нас товар непродажный, не поспел»; «Еще молода, надо подождать». По крестьянскому этикету считалось не совсем приличным соглашаться на *свадьбу* сразу в день С. Сватов просили дать время на размышление, говоря: «Дочку замуж выдать — не пирог испечь»; «Не один день ростили, чтобы враз отдать». Если парень был желанным женихом, то сватам давали знак, что все будет хорошо: лошадей, на которых

они приехали, распрягали, ставили в конюшню, кормили овсом. Имевшиеся в их распоряжении три-четыре дня семья использовала для сбора сведений о женихе и его родне, если они были им мало известны. Во многих деревнях родители невесты вместе с родственниками отправлялись в дом жениха «на погляды» (сугляды, дымничанье, местоглядение). Во время этого визита они знакомились с семьей потенциального жениха и выясняли ее имущественное положение. Необходимость такого посещения объяснялась заботой крестьян о дочери, отправлявшейся в случае заключения брака в чужую семью, стремлением обеспечить ей будущее благополучие.

Прием гостей обставлялся торжественно. Их встречала вся семья и специально приглашенные ближайшие родственники. Гостям показывали дом, двор, скот в хлеву, зерно в амбарах, овин, гумно, угощали праздничным обедом, рассказывали семейные предания, старались показать себя и свою родню с благоприятной стороны, в качестве уважаемых, честных, самодостаточных, трудолюбивых, верных дедовским традициям, верующих людей. В случае, если родители будущего жениха и невесты хорошо знали друг друга, церемония носила формальный характер и являлась поводом поговорить о счастливом событии в их жизни.

Во время отъезда родители невесты, оставшиеся довольными приемом и осмотром хозяйства, говорили: «Все у вас хорошо, все нам нравится, и если мы вам нужны, приезжайте к нам». Недовольство увиденным и отказ продолжать переговоры о свадьбе выражались словами: «Спасибо за хлеб-соль, домой пора».

Во многих деревнях после осмотра хозяйства жениха устраивались еще и смотрины невесты. Главной их целью был «показ» просватанной девушки будущему жениху и его родственникам. Это являлось обязательным в случае, если молодые люди не были знакомы до С. Однако его могли проводить и в том случае, если парень и девушка хорошо знали друг друга по молодежным гуляньям и посиделкам. На смотринах обязательно должны были присутствовать родители и родственники будущих новобрачных, мнение которых о будущей невестке считалось важным. Кроме того, во многих деревнях в смотринах участвовали парни и девушки, которых приглашали ближайшие подруги просватанной девушки: «Девицы красны, молодцы удалы, пожалуйте на смотренье к нашей невесте Матрене Васильевне».

Обряд проходил в разных местностях России более или менее одинаково. Нарядно одетую девушку выводили на середину избы, заставляя пройтись взад и вперед или несколько раз повернуться на месте. Родители и родственники парня, сидевшие на лавках, должны были говорить в ее адрес одобрительные слова. Мать же или отец будущего жениха, стоявшего также в центре избы, говорили своему сыну: «Любуй, любуй девушку, а после не мудруй». Затем

в некоторых деревнях просватанных просили пройтись по избе несколько раз рука об руку, встать на расстеленную шубу, поцеловать друг друга или поклониться друг другу. В конце смотрин молодые люди и их родственники обменивались подарками в знак скрепления будущего брачного союза.

Все эти действия сопровождались пением девушек, комментировавших события:

По городу, по городу звоны пошли;
По терему, по терему дары понесли.
Дарили дары душе девице.
Прими дары, душа девица,
На наши дары не прогневайся.

В песнях также величались будущие жених и невеста:

Ты лети, лети, каленая стрела,
Выше лесу стоячего,
Ниже облака ходячего.
Ты убей, убей, каленая стрела,
Серу утицу на синих на морях,
Красну девицу в высоких теремах!
Сера утица — кушанье мое,
Красна девица — сужена моя,
Сужена-ряжена моя.

То Михаиле песенка,
То ясному соколу...
Тебе песню поем,
Тебе честь воздаем;
Мы тебя величаем
И по имени называем,
Как бы белый сыр на блюде,
Как бы сладкий мед в сосуде;
В саду вишенье садовое,
Сладко яблочко наливное.

На смотринах девушка могла высказать свое недовольство выбором родителей и отказаться от свадьбы. Ее отказ оформлялся в разных местностях по-разному. Так, в большинстве случаев она уходила в клеть, снимала с себя нарядную одежду и выходила к гостям в будничном платье. Однако чаще смотрины заканчивались общим пиром, на который семья парня привозила хмельные напитки, а родители невесты ставили угощение. На этом сватовство завершалось, и родители невесты приглашали родственников жениха на сговор.

Литература:

1. *Барсов Е. В.* Свадебный обряд в Заонежье // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 2; 2. Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999; 3. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина, 1912. Вып. 1; 4. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этическая история и народная

культура. XII—XX века. М., 2001; 5. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 6. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический сборник. Рязань, 2001; 7. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектический словарь. М., 1997; 8. Обрядовая поэзия. М., 1989.

И. Шангина

СВЯТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ. Святые, канонизированные и прославленные церковью за праведную жизнь, подвиг христианской любви, ревностное распространение веры, страдание и смерть, принятые за Христа. Считалось, что они наделены Божественной благодатью, благодаря которой могут выполнять функцию заступников перед Богом и помощников в нуждах. В народе почитание С. п. выражалось в праздновании дней их памяти, в посещении церкви, молитве, посте, покаянии, выполнении обетов, богомольях, а также в угощениях в складчину, имевших часто половозрастной характер.

Учение о почитании святых было утверждено на Втором Никейском соборе в 787 г., в шестом деянии которого говорилось о необходимости молитв «о представительстве пренепорочной Владычицы нашей Богородицы», а также «святых ангелов и всех святых, которым воздается почитание, ровно как и святым их мощам, чтобы и мы были причастниками их святости». Поклонение святым основывалось на утверждении, что при жизни они сами, а после смерти — их мощи и изображения являлись вместилищем Божественной благодати как следствие преображения греховного естества, восстановления первозданной природы «чада Божиего» и соединения с Богом. Святость наряду с обладанием человеческой сущностью обеспечивает святым функцию посредников между Богом и верующими. Открывая путь в вышние сферы, они становятся заступниками людей и приближают молящегося к Богу. Учение о заступничестве основано на представлении о единстве церкви живых и мертвых, благодаря чему физическая смерть не отсекает верующего от церковной общины, поэтому живые должны молиться об усопших, чтобы облегчить их участь, а святые могут выступать молитвенниками за церковную общину и за каждого из обращающихся к ним верующих.

В соответствии с церковным учением, у каждого человека есть личный С. п., имя которого он носит. В народе его образ тесно переплетался с представлениями об ангеле-хранителе, к которому обращались в молитвах, но посвященного ему дня не праздновали. Зачастую именины отмечались раз в жизни, когда ребенку исполнялся год. Но в некоторых регионах, где была сильна церковная традиция и детей чаще всего именовали по святцам (в соответствии с тем, память какого святого праздновалась в день рождения, крещения или близкую к этим событиям дату), существовала традиция

почитания «ангела-покровителя», под которым подразумевался конкретный святой. В конце XIX — начале XX в. в Рязанской губ. в день памяти «своего» покровителя ходили в церковь, ставили свечу к его иконе, молились, иногда заказывали специальный молебен. В г. Зарайске на богослужение и к причастию в день ангела ребенка до восьми лет приводила *мать,* после этого возраста он уже самостоятельно ходил в церковь. За помощью к небесным покровителям крестьяне обращались в молитвах на сон грядущий, в различных жизненных ситуациях, а также начиная любое важное дело. Например, желая отдать десятилетнего сына в учение, отец заказывал молебен его ангелу. С. п. просили направить на нужный путь и при выборе *невесты.* В Егорьевском у. прежде чем собирать семейный совет, на котором принимали решение о *сватовстве,* отец отправлял сына в церковь отслужить молебен своему покровителю. Обращенные к святому домашние молитвы часто носили неканонический, произвольный характер, например: «Ангел мой Анна, спаси меня, сохрани и помилуй от бед, пожаров, от разных напастей». В начале XX в., чтобы исправить ситуацию, в церковно-приходских школах Рязанской епархии учеников на первом году обучали правильно именовать своего святого, на втором они должны были знать его краткое житие, а на третьем — читать наизусть его тропарь.

Почитание покровителей заключалось и в особом отношении к иконам с их изображением, воспринимавшимся как материальный и одушевленный двойник святого. В состоятельных семьях у каждого из домочадцев на домашней божнице стояла своя специально приобретенная или заказанная у иконописца икона. Было принято также заказывать общее изображение С. п. семьи. Специфической чертой таких «семейных» икон было изображение Богородицы в окружении святых, которых христианская традиция с ней не связывает.

Традиция «семейных» икон восходит к допетровскому времени, когда в качестве личных покровителей часто воспринимались иконы, передававшиеся в семье из поколения в поколение. В XVII в. распространенным явлением было обзаводиться в церкви собственной иконой, молиться и ставить свечи только ей. Поклонение «своим» иконам и пренебрежение к «чужим», в том числе храмовым, осуждалось как пережиток язычества на московском Соборе 1667 г., но его отголоски сохранялись в русской деревне вплоть до конца XIX в. Кое-где, отправляясь в свою приходскую церковь, крестьяне нередко брали с собой домашнюю икону, чтобы помолиться перед ней в храме, а находясь вдали от родных мест, они не молились перед иконой известного святого, если он имел местное значение, не заходили в местный храм и не ставили свечей. В чужой церкви *мужики* говорили: «То боги не наши... а не то Микулины, не то Яфимовы». Особенно остро противопоставление «своих» (родо-

вых, местных) и «чужих» С. п. ощущалось *девушкой,* выходившей замуж в отдаленную деревню. Отголоски этих представлений породили анекдоты в виде молитв, в которых молодая представляется на новом месте жительства храмовым иконам: «Батюшка Предтеча, я из Субботников, Павлова сноха, Иванова жена, помилуй Ты меня» — или: «Спаси и помилуй Ты меня, Мать Пресвятая Богородица, а живу я в крайней избе на селе»; а приезжая гостить к родителям, говорит: «Матушка Похвала (икона Похвала Богородице), узнала ль Ты меня? Я из Жидова Катерина, живу в Твердово у Кирилла». Эти примеры указывают на важность для человека локальных и социальных связей, чтобы установить контакт со С. п. При изменении локуса и социальной структуры он может быть не узнан святым, может потерять его заступничество. Косвенным свидетельством бытования подобных представлений может служить и молитва девушки о замужестве, первая половина которой произносилась в день Введения Пресвятой Богородицы, а вторая, в случае выхода замуж, — на Сретенье: «Мать-Введенье, введи меня на чужую сторонушку» и «Мать-Богородица, стреть меня на чужой сторонушке».

Кроме личных и семейных покровителей важное место в жизни русского крестьянина занимали святые, считавшиеся помощниками в различных житейских ситуациях и хозяйственных занятиях. Отличительной их чертой являлась тесная связь с народной религией и преимущественное почитание представителями женского или мужского пола. То и другое было обусловлено процессом формирования культа святых, при этом в их сферы влияния попадали некоторые функции языческих божеств. С принятием христианства к святым стали обращаться в тех случаях, когда ранее приносили жертвы, при этом образ святого вобрал в себя черты замененного им божества.

В православной традиции существует подробный реестр того, какие угодники Божии «имеют благодать» для оказания помощи в болезнях и нуждах. В XIX в. в народе широкое хождение имела рукопись «Сказание каким святым каковые благодати исцеления от Бога даны и когда памяти их», благодаря которой крестьяне знали, что при головной боли надо молиться св. пророку и предтече Иоанну, при зубной — св. мч. Антипе и свт. Тихону; от слепоты — Казанской иконе Божьей Матери, мч. Мине Египтянину, архидьякону Лаврентию и т. д. Подобным образом были расписаны и помогавшие в различных жизненных ситуациях и видах деятельности. При этом деление работ и жизненных сфер на мужские и женские предопределило и почитание тех или иных С. п. представителями разных полов. В силу разнообразия и развернутости функций многие святые почитались и мужчинами, и женщинами. В значительной степени это относилось к наиболее популярным в народе угодникам Божьим, например к Николаю Чудотворцу

(9/22 мая, 6/19 декабря), но было характерно и для покровителей мужского ремесла и женского рукоделия св. Кузьмы и Демьяна (1/14 июля, 17/30 октября, 1/14 ноября). В восприятии народа они часто сливались воедино и могли менять половую принадлежность в зависимости от того, среди представителей какого пола бытовал их культ в той или иной местности. В Рязанской губ. женщины перед началом работы молились: «Кузьма-Демьян, матушка, помоги мне работать», а в Московской губ. хозяин, завершая молотьбу, обращался к овину: «Кузьма-Демьян, батюшка ремесленный, пошли, Господи, счастья и талантов, для всех доброго здравия, для всех братцев, сестриц и для всей нищей братии». Инверсия половой принадлежности была характерна и для некоторых локально почитавшихся святых. Например, в Сибири женщины и девушки, праздновавшие день Кирика и Улиты (15/28 июля), на который приходилась середина жатвы, обращались к ним в молитвах «матушка Кирика-Улита». По мнению некоторых исследователей, это свойство святых явилось отголоском представлений об андрогинности космо-природных стихий и сакральных сил, воздействующих на человека в зависимости от его пола и принимавших образ мужчины или женщины в зависимости от того, кто к им обращался.

Доминантой в сложении комплексов мужских и женских С. п. было тяготение их к культам Иисуса Христа или Богородицы. В Касимовском р-не Рязанской обл. расположение в храме женщин с левой стороны, а мужчин с правой объясняли тем, что слева от царских врат находится лик Богородицы, которой преимущественно молятся женщины, а справа — Спасителя, которому молятся мужчины.

Если женской областью святого покровительства была семья и родовоспроизводство, мужской — становилась община. Коллектив хозяев (мир, сход), обеспечивавший существование общины как единого целого и ее преемственность, брал на себя основную функцию по обеспечению общины божественным покровительством, благодаря которому приобреталось благополучие, процветание и изобилие. Вследствие утери половыми группами своей эзотерической ритуальной роли, в XIX в. почитание мужских С. п. чаще всего имело форму престольных и заветных праздников, сопровождавшихся общественными или исключительно мужскими трапезами в складчину (мольба, канун, братчина). В честь святых покровителей, в день памяти которых они устраивались, их называли «николыцина», «михайловщина», «ильинская», «егорьевская», «макарьевская», «петровская», «власьевская», «большая рождественская» и т. д. Мужские пиршества с обязательной выпивкой могли происходить также в дни св. Прокопия, Флора и Лавра, Модеста, Афанасия, а также других местночтимых святых.

В силу возложенных на мужчину обязанностей по обеспечению семьи, соответствовавших его статусу пахаря, пив-

ной праздник имел чаще всего земледельческую направленность, которая на Русском Севере и в Верхнем Поволжье впитала в себя еще и древнюю скотоводческую традицию. Обычно он отмечал завершающий этап ритуальных действий земледельческого характера, направленных в сакральном смысле на всеобщее прокормление: пахоту, сев, жатву, окончание переработки урожая или земледельческого сезона в целом. При этом организация *братчины* рассматривалась как благодарность святому за покровительство и давала возможность заручиться его помощью и заступничеством в дальнейшем. В некоторых местах лидирующая роль мужчин проявлялась уже на стадии подготовки престольного праздника: чаще всего именно они занимались уборкой и украшением храма, сообща заказывали молебен святому, на праздничной литургии они присутствовали в значительно большем количестве, чем занятые в это время по хозяйству женщины. Часть собранного ими со всех дворов для пиршества мяса, зерна, пива жертвовалась в церковь или продавалась, тогда храму предназначались вырученные от продажи деньги. В Сибири деньги на ремонт часовни, церкви, на обновление икон, покупку свечей, лампадного масла собирались во время пивного праздника с участников за каждый выпитый стакан пива. Сама по себе трапеза рассматривалась как жертвоприношение С. п., а опьянение позволяло вступить с ним в контакт (см. *Выпивка).*

Особая роль в комплексе почитания земледельческих С. п. принадлежала поклонению Иисусу Христу. Непосредственно к Богу обращался крестьянин в молитвах перед началом пахоты и сева. На Русском Севере молебны, сельские сходы по распределению земли, жатва, посев озимых и пивные братчины чаще всего приурочивались к Спасам. В некоторых местах аграрную функцию «Спаса» перенял св. Петр, тогда пивной праздник приходился на петровское заговенье или Петров день (29 июня /12 июля). Повсеместно ею наделялся и св. Николай Чудотворец. Его почитали не только как скорого помощника и заступника во всех бедах, но и как главного покровителя земледелия, плодоношения и урожая, помощника мужика-пахаря. Крестьяне говорили: «На поле Микола один Бог». В заветные праздники его икона обязательно выносилась с крестным ходом в поля «на посевы» для совершения молебна. Соотнесение образа Николая с плодородием земли служило для крестьян основанием связывать неурожаи с нарушением традиционного порядка почитания святого. Например, причиной того, что «хлеб перестал родить», могли считать перенос часовни св. Николая на новое место. В фольклоре он выступал как «сеятель», а день Николы Вешнего признавали как наиболее благоприятный для ярового сева, в северорусских губерниях на него приходился «красный сев», то есть лучшее время для посева жита. Желая заручиться заступничеством святого, хозяин, отправляясь на запашку и засев, зажигал лам-

падку перед его образом и читал акафист. В фольклоре св. Николай назывался «варщиком календарных канунов — пива». Это перекликалось с широко распространенной традицией устраивать в день Николы зимнего мужские братчины — «николыцины», которые ввиду окончания сельскохозяйственных работ, осеннего «довольства», полных амбаров и наличия денег праздновался три-четыре дня. Особая роль св. Николая в покровительстве мужским братчинам, сакральному залогу продолжения человеческого рода, основывалась еще и на том, что к концу XIX в. значительно возросло его почитание как покровителя крестьянства. В этом качестве он вобрал в себя функции других святых, почитавшихся как мужских покровителей: Егория, Михаила, Ильи и т. д. Об этом говорит и практика проведения молебнов св. Николаю «о сохранении посевов», «для урожая», «о ниспослании дождя» в праздники других святых, например Кузьмы-Демьяна (1/14 июля).

Илья Пророк также считался одним из наиболее важных мужских покровителей: распорядитель урожая, впитавший функцию Спаса. По поверьям крестьян, именно он наделял людей хлебом, за что получил прозвище «батюшка наделяшший». В некоторых местах во время сева засевальщик молился: «Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напой мать сыру землю, чтобы принесла зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом». Посвященный святому праздник (20 июля / 2 августа) приходился на середину земледельческого хозяйственного цикла (от яровой пахоты до окончательной уборки урожая в закрома) и отмечал его пик — жатву. В народе говорили: «Илья зажинает жито». В ряде мест в этот день отмечался праздник первинок — «ильинские зажинки», когда хозяйки пекли ильинскую новь — хлеб из зерен только что сжатых снопов, а мужики угощались ильинским «моленым кусом» — освященным в церкви жертвенным мясом. В церквах проходили молебны над чашами с зерном, чтобы «провеличить Илью на плодородие хлеба», после которых устраивалась «ильинская жатвеная складчина». В Сибири подобный мужской праздник с молебном С. п. и угощением бараниной непосредственно предшествовал зажину ржи и был приурочен к 8/21 июля — дню чествования Казанской иконы Божьей Матери, который здесь почитался как день Прокопия-Жатвенника.

В земледельческих ритуалах Ильина дня отразилось сакральное значение периода жатвы как рождения мужского оплодотворяющего начала, от которого зависело продолжение жизни и ее главное условие — урожай. О мужской природе хлебного духа говорит, например, название последнего пучка колосьев на ниве — *«борода»*, священная принадлежность которой очерчивает круг покровителей мужского плодородия: Бог, Христос, Никола, Илья, Кузьма-Демьян, Влас и т. д. Дожиночные обряды содержали элемент возвращения

хозяину затраченного при пахоте и севе плодородия. Так, женщины, закончив жатву, приговаривали: «Кто пахал — тому силку, а кто сеял — тому две, а кто жал — тому все». В некоторых местах вложенную хозяином-сеятелем потенцию должен был компенсировать контакт с колосьями из первого или последнего снопа, символизировавших плодородие поля. Жницы с пением несли их в деревню, где обвязывали хозяина или надевали ему на шею сплетенный из таких колосьев венок. Поэтому не случайно, что в ряде регионов мужские складчины с варкой пива были приурочены именно к окончанию жатвы (до или после Успенского поста вплоть до дня Флора и Лавра, 18/31 августа).

Обрядовые празднества, обращенные к мужским С. п. и связанные с жатвой и обработкой зерна, завершались угощением по случаю замолоток (начала утренней молотьбы при огне) или «именин овина». В день, когда в овинах разжигались костры для сушки снопов, молотильщиков угощали кашей и они праздновали всю ночь. В Медынском у. Калужской губ., начиная сушку снопов, хозяин просил благословения у Бога, святых и предков: «Благослови, Господи, и дай нам, святой Антоний и Илья-пророк, начинать по добру. Благословите, праведные родители, нашей рижке постоять». В некоторых местах праздник по случаю окончания молотьбы был приурочен к дню Кузьмы-Демьяна и начинался жертвой овиннику, в качестве которой выступал кочет (петух) — символ мужской половой силы и плодородия. В Московской губ. хозяин, завершая молотьбу, обращался с молитвой Кузьме-Демьяну о счастье и всеобщем прокормлении. В данном случае Кузьма-Демьян, выступавший в женских ритуалах (см. *Женские святые покровители)* как персонификация божества, ответственного за родовоспроизводство, воплощал мужскую производящую и оплодотворяющую энергию. В то же время в обрядах начала и конца молотьбы прослеживаются следы древнего ритуала, целью которого было установление связи с сакральными силами — подателями урожая, и в первую очередь со стихией огня (солнца), персонифицировавшейся в Илье Пророке, а также св. Георгии.

С. п. земледельца оказывали заступничество и в других мужских хозяйственных занятиях. Главными помощниками пастухов считались Егорий, Николай и Илья. Ильин день означал середину срока пастьбы, а обязательное в северно-русских и верхневолжских мужских братчинах на Ильин (Петров или Модестов) день угощение мясом жертвенного быка, коровы или барана, по мнению некоторых исследователей, указывает на значительное влияние скотоводческого культа, восходящего к почитанию «скотьего бога» Велеса. Черты этого божества впитали и другие покровители скотоводства и коневодства, к которым за помощью обращался мужчина-хозяин: Власий, Медост, Флор и Лавр, Борис и Глеб и т. п. Илья и Николай выступали и покровителями охотников. Крестьяне верили, что Илья помогает завлечь

зверя в ловушку. Преследуя зверя, охотник обращался к св. Николаю: «Николай Чудотворец! Создай его моим». Рыбной ловле и морским промыслам покровительствовал св. Петр, день которого считался праздником рыбаков, ставивших в храме перед его образом купленную на общие деньги «мирскую свечу» и бывших инициаторами крестных ходов и молебствий в честь святого на рыбных угодьях. Обращались рыбаки и к Николаю Угоднику, считавшемуся покровителем плавающих по морям, спасителем утопающих, утешителем морских бурь. Он же выступал главным защитником путешествующих и находящихся вдалеке от дома. От опасностей дороги, разбойников, оружия, нечистых духов крестьяне молились Илье, а также пророку Давиду (26 декабря / 8 января), почитавшемуся укротителем гнева, заступником в горе и напастях; у него просили защиты и от диких зверей. Следующей группой С. п. были покровители воинства и власти: Георгий, Дмитрий Солунский, Борис и Глеб, Иоанн-Воин, к ним обращались во время сражений и при отправке в рекруты (см. *Некрута).*

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995; 3. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт церкви в народной христианстве. СПб., 2000; 4. *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000; 5. *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; 6. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Ф. Некрылова. М., 1991; 7. Молитвы святым угодникам Божиим, имеющим благодать помогать в разных болезнях и других нуждах. М., 1995; 8. Русские. М., 1997; 9. Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. СПб., 2001; 10. *Скляревская Г. Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000; 11. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 56, 803.

В. Холодная

СВЯЩЕННИК (БАТЮШКА, ПОП). Священнослужитель приходской церкви, имевший большое значение в духовной и социальной жизни деревенского общества и выполнявший роль посредника между людьми и Божественным миром. Он оформлял и освящал «вочеловечивание», обретение качеств пола, переход в новое возрастное состояние, способствовал правильному переходу в мир «иной». Положение на границе между мирами предопределило соотнесение С. с лицами, связанными с потусторонним миром.

В иерархии деревенского общества С. занимал высокое социальное положение, пользовался почетом и уважением. При встрече с ним *мужики* снимали шапки, низко кланя-

лись, просили благословения. В силу социального положения С. часто становился посредником между крестьянами и властью, мог выступать представителем их интересов и заступником. В то же время С. не противостоял крестьянству по уровню достатка и образу жизни. Одним из источников его существования также было земледелие, хотя в конце XIX в. многие С. редко сами обрабатывали приписанный к церкви надел, а нанимали крестьян, также принимали их работу в качестве добровольного пожертвования и помощи или в счет оплаты за требы. Так, за молебен в день новоустановленного заветного праздника каждый из дворов пяти деревень прихода должен был выставить своего представителя для отработки одного дня на поле С. Кроме того, используемая причтом система наймов значительно уменьшала доход, приносимый хлебопашеством. Немаловажным подспорьем к нему было штатное жалованье и так называемая руга — пожертвования прихожан в виде хлеба, шерсти, продуктов, денег и вещей, которые С. собирал самостоятельно в разное время года. Руга не имела установленных размеров и зависела от достатка крестьян, их усердия и расположенности к духовенству. В некоторых местах Курской губ. она приняла вид «коляды священнику». Крестьяне рассматривали ее как обязательную составляющую рождественских обходов дворов. Староста заходил в дом и говорил: «Батюшка в коляду приехал». Хозяин вел С. в амбар, считая своим долгом «ссыпать коляды», то есть выделить часть каждого вида зерна нового урожая. Во многих местах в Петров пост С. собирали «петровщину» в виде сметаны и яиц.

В служебные обязанности деревенского С. входило совершать службы в храме по воскресеньям, в праздничные и высокоторжественные дни (реже в будни), служить молебны в часовнях, святых местах, исполнять требы и таинства (крещение, *венчание,* соборование), исповедовать и причащать прихожан. На нем лежала ответственность за их духовное воспитание. Уровень нравственных представлений, грамотности, общего развития прихожан напрямую был связан с деятельностью С. Помимо проповедей в 1880-е гг. в практику вошли внебогослужебные собеседования, проводившиеся с церковной кафедры или в причтовом доме по воскресным и праздничным дням (за исключением летнего времени), а также в будние дни Великого поста. В ходе их С. обучали прихожан основным православным заповедям (десятисловию), молитвам, Символу веры, разъясняли смысл и значение отдельных моментов богослужения, а также истины веры и христианской жизни. Внушением правильных понятий о предметах вероучения, разъяснением суеверий и предрассудков С. занимались, посещая дома прихожан для исполнения треб, крещения младенца, причащения умирающего и т. п. Обязанностью С. было также преподавание закона Божьего в церковноприходской школе; обучением детей церковнославянскому чтению, русскому

чтению и письму, церковному пению занимались обычно дьячки. К духовному отцу было принято обращаться за советом в случае несчастья, болезни, горя или радости.

Отношения между С. и прихожанами предполагали быть отеческими, с одной стороны, почтительными и уважительными — с другой. Наиболее часто любовь паствы к духовному отцу внушали доступность и простота в общении, внимание, ласковое и доброе отношение к нуждам и обращениям прихожан. Отмечая положительные качества С, они говорили, что к нему можно смело идти в любое время, с каждым он здоровается за руку и при встрече заговаривает первым, ходит пешком на требы к тем, кто не может прислать за ним лошадь, денег за требы не требует, служит для бедняков в долг и прощает долги. Прихожане называли его благодетелем и могли простить многие слабости. Особым расположением пользовались также те С, которые советами и конкретными делами помогали крестьянам во время болезней и в быту. С, бескорыстно исполнявший просьбы о ссуде хлебом, сеном, а иногда и деньгами, также приобретал большое уважение крестьян.

В лице таких С. реализовался народный идеал. С ними любили встречаться, беседовать, за требы не жалели прибавить копейку. Одаривая его за молебен деньгами и лепешками, хозяин приговаривал: «Одну лепешечку тебе, папаша, а другую мамашечке отдай, пущай от нас гостинчик ей будет». С ним, в особенности если он прослужил долгий срок, а начальство решало перевести его в другой приход, крестьяне не желали расставаться: «Дорогой ты наш батюшка, родной ты наш, не ходи ты от нас, не ходи; как ты нас оставишь, как мы будем с новым-то обживаться». Вспоминая умершего С, некоторые старики, а в особенности старухи, жалели, что не умерли, когда он был жив, так как только он, по их мнению, мог как следует отпеть и похоронить.

Ответственное отношение к служению, правильность и полнота исполнения службы, а также активная просветительская деятельность были важными составляющими популярности С. В отличие от этого, слабое знание службы становилось предметом шуток, а сознательное ее сокращение могло вызвать недовольство и нарекания. Например, во время пасхального молебна *мужики* строго следили за тем, сколько раз батюшка пропел: «Иисусе, сыне Божий». Если их было меньше двенадцати, то хозяин при расчете выговаривал С: «Ты, папаша, только деньги с нашего брата брать любишь, а сполна не вычитываешь». Причиной потери расположения могло стать и легкое (без дополнительных усилий и просьб) разрешение больному в пост есть скоромное. Несоответствие высоте церковных требований крестьяне видели в несвоевременном рождении ребенка в семье С. Бабы зорко следили за соблюдением «закона» на воздержание от половых отношений в пост, и если в беззаконии был изобличен пономарь, дьячок, дьякон, а особенно С, это счи-

талось несмываемым позором для всей деревни. Мужики чуть ли не всем «обчеством» требовали у батюшки объяснений. «Что же это ты, батя? — укоризненно покачивая головой, спрашивали мужики. — Все-то говоришь нам „абие, абие", а у самого-то у тебя выходит одно бабие».

Другими причинами конфликтов и негативного отношения крестьян к духовному отцу становились его отстраненность, грубость и корыстолюбие. Отстраненность была характерна прежде всего для приезжих городских С, которые оценивали прихожан с канонических позиций, были слишком строги, требовали знания молитв, четкого следования церковным правилам, правильности мелодики пения, а также беспрекословного подчинения себе как облеченным священным саном. Такие С. не одобряли народной традиции пивоварения, общинных трапез и гостевания в престольные праздники, боролись с элементами народных обычаев в ритуалах жизненного цикла, при почитании святых мест и т. п. Прихожане не желали помогать С, глядевшим на них с неизменным осуждением, не шли навстречу их просьбам, роптали и жаловались. За глаза крестьяне выражали неприязнь, заменяя привычное «батюшка» на слово «поп», произносившееся особым тоном и считавшееся оскорбительным.

Наиболее частой причиной разногласий была выдача руги в меньших размерах против оговоренной или несвоевременная уплата за требы вследствие бедности большинства домохозяйств в приходе. Исходя из этого, плата устанавливалась в зависимости от достатка в приходе и благосостояния каждого обращавшегося, а некоторые С. довольствовались тем, что дадут, принимали в счет уплаты продукты и отработки. В конце XIX в. плата за венчание — главный источник дохода С. — с богатых составляла 15—20 рублей, с бедняков 3—7 рублей, наиболее бедных иногда венчали даром, за *крестины* и *похороны* платили от 20 до 50 копеек, за общий молебен в часовне каждый хозяин клал на блюдо «от своего усердия», а за частный молебен в доме на Пасху С. получал 10—20 копеек, за молебен в церкви у почитаемой иконы по 3—5 копеек с человека и т. п. Иногда духовенство жаловалось, что мужики имеют обыкновение не додавать денег, причитающихся за требы: если молебен с акафистом стоил рубль, мужик подавал только 80 копеек. С, указавший на недостачу, получал сверх того еще 10 копеек, продолжая спорить дальше — еще пятак, но полную сумму ему редко выплачивали. Поэтому некоторые С, не желая вступать в препирательства, после молебна в доме в полном облачении садились на лавку и ждали, пока отдадут все деньги сполна, а также и весь остальной «доход»: хлеб, яйца, лепешки. Столкновения могли возникать и по поводу пользования землей и угодьями.

Несмотря на имевшиеся разногласия, неприязненное отношение не носило принципиального характера, было личностным, проявлявшимся только по отношению к тем, кто не

соответствовал народным представлениям о священнослужителе. Но даже в этом случае осуждать и тем более оскорблять С. считалось большим грехом и опасным поступком, грозившим неминуемыми несчастьями. Еще более вероятную кару Божию влекли действия, направленные против С. В народе рассказывали, что выигранная в суде тяжба с причтом по поводу церковной земли обернулась для победителя скорой смертью в страшных муках, а для деревни, общество которой допустило такое, разорением и запустением.

Подобные представления являются следствием посредническогo статуса С, его принадлежности, подобно *знахарю {колдуну),* к маргинальной области культуры. Соотнесение с областью бытия Божия, царствия небесного, то есть иным пространственно-временным континуумом, обусловило наличие у С. особой *«силы»,* благодаря которой он мог распознавать необычные жизненные ситуации и активно влиять на них. Поэтому С. санкционировал изменение социального статуса членов общины, способствовал их «вочеловечиванию», а затем и правильному переходу в мир «иной». Он проводил молебны о даровании урожая и о прекращении эпидемий, эпизоотии и голода. Право на исповедь, причащение и назначение епитимьи делало С. в глазах народа судьей, от которого во многом зависела жизнь и посмертная судьба грешника. К наиболее почитаемым С, наделявшимся даром провидения и исцеления, обращались со всеми скорбями, приводили больных и «порченых». Если в хозяйстве болел скот, С. мог дать святой воды окропить скотину, двор и корм и отслужить молебен св. мч. Власию.

Близость С. к категории знающих людей, владеющих особой силой, определялась и тем, что для обретения статуса он должен был пройти ритуал посвящения — рукоположение в таинстве священства (хиротонии), вследствие которого наделялся особой духовной властью и тайными знаниями. О наличии этого знания свидетельствовало и оформление его смерти, отличавшееся от обычного погребения омыванием тела елеем. С народной точки зрения, о принадлежности к чужому миру говорили и внешние атрибуты облика С: длинная *борода* и волосы, особая одежда (подрясник, ряса, фелонь), использование специальных ритуальных предметов (кадило, потир, звездица и пр.). С признаком чужого связывалось и ритуальное функционирование вне освоенного пространства, например в алтаре, ассоциированном с потусторонним миром. С. приписывалась способность открывать границы между мирами в родильной обрядности: чтобы облегчить роды, С. просили открыть царские врата; сходная способность приписывалась его поясу или нитке от одежды. Другим следствием соотнесенности с потусторонним миром стали поверья о том, что встреча с лицом духовного звания, а особенно со С, отбирает удачу в предприятии или сулит несчастье в пути, а также обычай пугать попом детей. В некоторых семьях в пост детям, которые

просили скоромного, говорили: «А вот поп тебе как отрежет ухо, да как отхлещет тебя кобыльей ногой — так будешь знать!» При этом иногда запугивали до такой степени, что они боялись идти в церковь, а у причастия отчаянно отбивались и кричали.

Соотнесению С. с маргинальной областью способствовало и то, что духовенство часто присваивало себе функции, традиционно приписываемые колдуну. Это особенно характерно для обрядов, связанных с переходными состояниями, — на *свадьбе* и похоронах (насылание, снятие *порчи,* определение даты смерти, проводы души умершего на тот свет) и было обусловленно, с одной стороны, мировоззренческим единством клира и приходской среды, а с другой — апокрифическим характером русского православия. С этим связано участие С. в ряде календарных и окказиональных обрядов, имевших внехристианское происхождение и выходивших за рамки канонических треб. Например, вырывание из земли тел самоубийц и бросание их в воду, а также обливание водой или погружение С. в водоем для вызова дождя; катание его по полю для повышения плодородия; забивание осинового кола в тело мертвого колдуна и т. п.

В традиционной культуре в С. как посреднике между мирами можно видеть функции древнерусского жреческого сословия.

Литература:

1. *Белобородова И. Н.* Священник и колдун в русской культурной традиции: социосакральный статус и функции // III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М, 1999; 2. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 3. Быт великорусских крестьян-землепашцев. СПб., 1993. 4. *Громыко М.* М, *Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000; 5. *Кузнецов С. В.* Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках. М., 2002; 6. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. 7. *Мелехова Г. Н.* Духовенство и его роль в жизни населения Каргополья (XIX — первая треть XX в.) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках. М, 2002.

В. Холодная

СГОВОР (БОГОМОЛЕНИЕ, БОГОМОЛЬЕ, ЗАПОИНЫ, ЗАПОЙ, ЗАРУЧЕНЫ, РУКОБИТЬЕ). Обряд, во время которого закреплялась предварительная договоренность о *браке,* достигнутая во время *сватовства.*

С. проводился в доме просватанной *девушки,* куда собирались как ее ближайшие родственники, так и родня посватавшегося *парня.* Он устраивался в большинстве случаев через несколько дней после сватовства, но мог откладываться и на более длительный срок. Если девушку, например, просватали

в Рождественский пост, а *свадьба* намечалась на зимний мясоед, то С. проводился обычно в начале мясоеда, так как во время поста нельзя было устроить хорошее застолье — необходимый элемент С. Если свадьба намечалась на Красную горку — первое воскресенье после Пасхи, то С. устраивался в день Благовещения (25 марта / 7 апреля), когда можно было, по мнению крестьян, нарушить Великий пост.

С. устраивался в присутствии родственников обеих сторон для подтверждения обязательств, данных во время сватовства, на нем принимали окончательное решение о заключение брачного союза. С. фактически был продолжением сватовства, его деловой частью, во время которой устанавливались сроки свадьбы и ее условия, утверждался размер приданого и кладки *жениха,* рассматривался вопрос о дарах со стороны *невесты,* норме «выкупа» за невесту и т. п. Решение о браке скреплялось рукобитьем, формы которого были различны. В одних местностях принято было, чтобы оба отца со словами: «Наш сын был бы между нами общим сыном, а ваша дочь была бы общей дочерью и нашей послушною слугою» — пожали друг другу руки. В других — с силой ударили по рукам, говоря: «Дай Бог святой час» или: «Дай Бог в час добрый да святой». В третьих — родители складывали руки одна на другую и, слегка покачивая их, говорили: «Дай Бог, дай Бог». Чтобы усилить действенность брачного договора, рукопожатие проводилось над хлебом, лежащим на столе. Хлеб в обрядовой жизни русского народа выступал как символ благополучия, богатства, счастливой доли, зарождения жизни, а стол осмыслялся как Божий престол.

С. во многих губерниях России включал в себя и обрядовые действия, которые в некоторых локальных традициях существовали как самостоятельные или могли входить в другие обряды свадьбы. Так, в некоторых деревнях Русского Севера к С. приурочивалось богомолье (образовка, образованье), которое в других деревнях проводилось как самостоятельный обряд. Его назначали после того, как стороны «ударили по рукам», то есть приняли окончательное решение о свадьбе, и требовалось закрепить намерение сторон. Богомолье включало в себя общую молитву всех собравшихся родственников перед образом Божьей Матери и хлебом-солью. Молитве придавалось очень большое значение: «Богу помолились, значит дело сватовства закончено». После этого жених и невеста целовали икону и друг друга в знак того, что их брак заключается по взаимному согласию. С этого момента жених и невеста приобретали официальный статус и их называли «нареченный» и «нареченная». Затем родители благословляли их иконой и караваем хлеба с солью.

Иной раз в деревнях к С. приурочивались смотрины девушки, которые в ряде случаев включали в сватовство. Иногда этот обряд проводили самостоятельно, если парень

и девушка не были знакомы. При С. смотрины устраивались менее пышно и осмыслялись как демонстрация невесты собравшейся родне. Нарядная невеста, которая не присутствовала на первой половине обряда, выходила на середину избы, низко кланялась сначала сватам: «Здравствуйте, сват и сватушка и вся честная беседушка!» — потом родителям: «Здравствуйте, матушка и батюшка и вся честная беседушка!» *Мать* подводила ее к жениху и говорила: «Вот тебе суженая, ряженая, прошу любить да жаловать». Парень и девушка брались за руки, тем самым скрепляя решение отцов своим согласием, затем целовались, и их отводили к присутствовавшим в доме девушкам. Кроме того, *поцелуй* и рукопожатие служили знаком симпатии и сексуального влечения и было равносильно клятве в верности и любви.

В конце С. делали застолье для родственников и собравшихся девушек. При этом девушки сидели за отдельным столом, а с ними невеста с женихом. Здесь впервые просватанная и сговоренная девушка, накрытая платком, начинала причитания — песни-плачи, в которых укоряла родителей за то, что они отдают ее на чужую сторону, к незнакомым людям. Девушки же в перерывах между причитаниями невесты пели — «опевали» по очереди всех присутствовавших на С. гостей, начиная с жениха и невесты. Рязанские девушки пели невесте:

Уж вы сборы маи, сборы девичьи.
Сабирала Аннушка всех подружек в дом,
Пасажала она за убраный стол,
А сама села вышэ всех,
Задумала думушку крепче всех:
— Уж как мне быть, как мне жыть,
На чюжих людей будет угодить?
Угодила бы я свёкор — батюшке,
А свекрови — родной мамушке.
А деверьюшков — всех по имени,
А тебя, добрый молодец, Иван Иванович.

Песня для рязанского жениха звучит так:

Ва горенке ва новенькай
Моладец гуляеть.
Он ка зеркалу падходить,
В зеркала глядится,
Красатой сваей дивится:
— Уж я, маменька, харошый,
Уж я, маменька, пригожый.
Миня и так девки знають,
Уж Иванам называють,
Васильевичем величают.
— Женись, женись, дитё мило,
У нас есть саседушки,
Ва соседях девушки,
Ани мне панравились
Сваею паходкаю,
Тихай разгаворкаю.

Величальная для женатых гостей всегда заканчивалась просьбой сделать девушкам подарок, обычно денежный:

Как у голыбя,
Как у сизыва
Залатая галава.
Как у Ягорья
У Стяпанавича
Расхарошая жана.
Ежели иё любишь,
Ты иё акупишь,
А ежли не любишь,
То ты не акупишь.
Если будешь дарить,
Дари паскарея.
Если не будешь дарить,
Гавари пасмелея.

После каждой величальной песни гостям полагалось выпить немного пива, бражки или водки. «Опевание» являлось одним из составных компонентов С. Во многих русских деревнях С. назывался «запоем, пропоем», то есть обрядом, во время которого «запевали, пропевали» невесту и жениха и в то же время их «запивали, пропивали», следовательно, песнями и пивом провожали в новую брачную жизнь. «Опевание» считалось важным этапом в формировании родства между семействами жениха и невесты, а также своеобразной санкцией на брак со стороны деревенского сообщества. Деньги, которые девушки просили у гостей: «Падари, харошынький, падари, пригожынький», воспринимались как выкупные в пользу молодежной группы, которая теряет двух своих членов.

По окончании С. невеста дарила жениху *ширинку,* а ее мать одаривала родню жениха полотенцами, платками, поясами. Сваты же благодарили деньгами. По представлениям крестьян, такой обмен закреплял договор двух семей, согласившихся на брак своих детей. В некоторых деревнях северной и средней России был распространен обычай, по которому жених, уходя домой, сжигал *кудель* на прялке невесты в знак того, что теперь «его воля».

После ухода гостей невесте положено было причитать, говоря о своей «печальной доле» — будущей потере девичества, переходе к «чужому чуженину». На Русском Севере основной текст причитаний исполняла плакуша (причитальщица), а невеста подхватывала его, продолжала и плакала, всплескивая руками. Оставшиеся в доме женщины успокаивали невесту: «Не плаць, не плаць, целая недиля плакать, тут всю голову разрушишь» — или наоборот: «Не заунимайте, не заунимайте, пусть она поплацет, как не наплацется за столом, тогда наплацется за столбом» (4, с. 491).

После того как С. состоялся, *священник* должен был с церковного амвона оповестить весь приход о вступающей в брак паре. Теперь отказ от вступления в брак считался невозмож-

ным и рассматривался как страшный грех, за который человек должен будет расплачиваться всю жизнь. По крестьянскому обычному праву виновный в нарушении свадебного соглашения оплачивал все расходы на свадьбу и платил за бесчестие обманутой стороне. Ученые считают, что обряд С. сложился в народной свадьбе по подобию церковного обручения, которое вплоть до 70-х гг. XVIII в. было отделено от венчания значительным сроком и считалось нерасторжимым.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал М., 2001; 2. Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999; 3. *Козырев Н.* Свадебные обряды и обычаи в Островском уезде Псковской губернии // Живая старина, 1912. Вып. 1; 4. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русский Север: Этическая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002; 5. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские. М., 1997; 6. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектический словарь. М., 1997; 7. *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектический словарь // Рязанский этнографический сборник. Рязань, 2001;

И. Шангина

СЕМЯ. По народным представлениям, общее название, применимое к зародышу растения, животного и человека. Слово «С.» — старославянское, его первоначальное значение — «плод», «сперма». Считалось, что в зарождении ребенка участвует со стороны *матери* менструальная *кровь* (см. *Месячные),* а со стороны отца — С.

У славянских народов издавна имели широкое распространение мифологические представления о матери-земле и отце-небе. В обрядах вызывания дождя влага воспринималась как мужское оплодотворяющее С, дающее земле плодородие. Символически пахотно-посевной цикл определялся как акт *зачатия.* Еще в начале XX в. в Рязанской губ. *мужики* начинали сеять семена льна, сняв портки, что символизировало оплодотворение земли. Одним из значений слова «засеять» являлось — «оплодотворить», «дать начало жизни», «зачать». В былине о Дунае Настасья-королевишна так сообщает о своей *беременности:*

У меня с тобой есть во чреве чадо посеяно,
Принесу тебе я сына любимого.

Также в песнях:

Меня батюшка засеял,
Меня мать родила.

А в былине о Добрыне Никитиче татарский король Бутеян Бутеянович просит одного из героев не убивать всех его воинов:

Уйми своих богатырей святорусских,
Оставь мне-ка силы на посемена.

Зачатие и эмбриональное развитие человека сравнивается с развитием зародышей других организмов, прежде всего зерновых культур и их дальнейшим прорастанием в земле. Обсыпание молодых зерном в свадебном обряде символизирует пожелание им многочисленного потомства. О беременной женщине в России иносказательно говорили: «покушала горошку». В сказках на сюжет «покати горошек» женщина беременела от съеденной горошины. В народе считалось, что наступлению беременности способствовало съедение плодов с семенами и, наоборот, бабки-повитухи советовали женщинам не есть семена подсолнечника и вообще все плоды с семечками, чтобы не наступила беременность. Полагали, что ребенок (плод) развивается в утробе матери, как посеянное в землю зерно. В русских говорах словом «семечко» ласкательно именовали ребенка. На Русском Севере существовал обряд лечения ребенка, больного «чехотой» (рахитом), который назывался «засевать чехоту». Весной, когда начинали сев, больного ребенка укладывали в первую вспаханную борозду и «засевали», то есть сыпали на него первую посевную горсть зерна. Этот обряд символизировал новое рождение ребенка, уже здоровым. Обсыпание ребенка зерном означало его новую жизнь, такое представление основано на тождестве «ребенок — зерно».

И в дальнейшем рост и развитие ребенка сравнивались с созреванием С, зерна. Так, на Пинеге существовал обряд «на быстрый рост» ребенка: его также клали в первую борозду, обсыпали зерном и приговаривали: «Как зернышко растет, так и ты расти».

Слово «С.» также обозначало потомков, следующие поколения, например в половицах: «Каково семя, таково и племя», «По семени и плод», кроме того — начало, основание, нравственную, духовную причину: «семя раздора», «семена добра».

Литература:

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М, 1994. Т. 2.

Н. Мазалова

СЕЯТЕЛЬ. Крестьянин, осуществлявший посев зерновых и технических культур.

С точки зрения традиционного мировоззрения, *мужик,* засевая поле, выполнял главную функцию хозяина — обеспечивал семью пропитанием. Особое значение перед началом сева имел молитвенный контакт с высшими силами и Богом, а также контакт с землей, выраженный в ритуализированных действиях, которые содержали архаическую семантику

ее «оплодотворения» и передачу ей плодородной силы. Поэтому, во-первых, сев должен был осуществляться мужчиной, участие в нем женщин считалось грехом: «С землей работать не ее [бабы] дело. Землю только поганит...»; «Самим Господом положено, чтобы сеял мужик, потому бабе сеять грех»; «Раньше в поле с севалкой ни одной бабы не увидишь, ну и урожаи были хорошие». Вторым обязательным условием считалось проведение сева здоровым и нестарым человеком, обладавшим социальной полноценностью и высоким личным статусом, демонстрировавшим обладание высокой степенью плодородной силы. Третьим качеством засевальщика могла быть богоизбранность, на которую указывал выпадавший ему жребий. Все три качества соотносились со статусом общественного засевальщика, действия которого должны были обеспечить благополучное начало сева для всей деревни.

Обычно на сход собирались все женатые мужчины-хозяева, за исключением больных. Голосованием или жребием они избирали на почетную должность первого засевальщика, человека с «легкой рукой», счастливчика. Вот как об этом пелось в одной из смоленских песен:

Сидят мужичье, мужи честные,
Они радуют раду добрую...
«А хто ж у нас щасливый муж,
Щасливый муж, хозяинушка?
И он же у нас на запашичках,
И он же у нас на засевычках...»

В Демянском у. Новгородской губ. для жеребьевки в шляпу кидали косточки и каждый хозяин, обнажив голову, вытаскивал одну. Тот, кому доставалась косая косточка — «косынка», становился засевальщиком. Во Владимирской губ. при выборе засевальщика руководствовались прежде всего репутацией кандидата. Обычно в С. избирали человека богобоязненного и благочестивого, семья которого считалась наиболее благополучной, дружной и удачливой. В случае успеха он мог засевать не один год подряд, а после его смерти право на первый сев переходило по наследству к сыновьям. Мотив благополучности хозяйства как отражение наличия мужской производящей силы, соотносимой с потенцией, предопределил то, что в некоторых местах из числа претендентов исключали *стариков,* говоря, что их «черед уже вышел». В Московской губ., если жребий падал на хозяина старого или больного, он перепоручал засев своему сыну, за чем внимательно следило сообщество, иначе общественный засев считался недействительным и выбирался новый засевальщик. В то же время в других местах участие стариков в засеве считалось наиболее предпочтительным ввиду их «чистоты» и особой близости к Богу. Самого старого жителя деревни, даже если он уже не мог ходить, сыновья привозили на телеге в поле и выводили, поддерживая

под руки, на пашню. Старик брал горсть из лукошка, в котором смешали свое зерно все хозяева деревни, и бросал ее на пашню, после чего каждый мог начинать сев на своей полосе.

В избрании человека на должность первого засевалыцика, а в особенности при выпадении ему этого жребия, крестьяне видели проявление милости Божьей, поэтому часто в этом качестве утверждали *священника* — «божьего человека». В Раненбургском у. Рязанской губ., чтобы заручиться поддержкой вышних сил перед севом, на Пасху, священника приглашали отслужить общий молебен на околице села. Деревенский староста выносил стол, ставил на него сосуды с водой и овсом, а крестьяне клали по пирогу от каждого двора. После молебна священник, окропив хлеб и зерно, символически засевал — разбрасывал овес горстями на все стороны, а мужики ловили его шапками или полами одежды, чтобы добавить к своему посевному зерну. В Лихвинском у. Калужской губ. молебен, на котором присутствовала вся деревня, устраивался в день засева яровых на краю поля. Там устанавливали стол, на нем была чаша со святой водой, свечи и несколько караваев хлеба. За столом, спиной к полю и лицом к священнику, выстраивались крестьяне с иконами в руках. Отслужив молебен, священник производил засев, кидая горсть зерна из севалки (в которую от каждого двора ссыпалось по горсти) на пашню, а после этого в сопровождении дьячка, несшего чашу с водой, обходил участки всех хозяев и кропил их святой водой. Следом за священником шел общественный засевалыцик — крестьянин, «распочинавший» сев. В Смоленской губ. схожий молебен совершался в день сева озимых.

Осознание сева как священного акта повлияло на формирование в семье обычая перепоручать его начало старику или мальчику. В этом русская традиция перекликалась с представлениями белорусов о зависимости удачного сева от «невинности» его исполнителя, от степени его физической и моральной чистоты. Требование чистоты отразилось и в обычаях, предшествовавших выезду С. в поле: он обязательно мылся в бане, надевал чистую праздничную одежду, иногда рубаху, в которой принимал причастие; хозяйка наводила в доме чистоту и порядок, покрывала стол чистой скатертью. Эти действия чаще всего объясняли стремлением сохранить хлеба, которым предстояло уродиться «чистыми», лишенными сорняков. Иногда при избрании семейного засевалыцика использовали элемент богоизбранности. Если семья включала нескольких лиц мужского пола, а тем более уже женатых, на засевалыцика указывал жребий. Для жеребьевки могли воспользоваться испеченными в среду на Крестопоклонной неделе Великого поста «крестами», в один из которых запекали нательный крестик, монету или зерно. Тот, кому доставался отмеченный «крест», даже если это годовалый ребенок, должен был засевать.

И все же предпочтительным семейным засевалыциком являлся зрелый мужчина — хозяин. Это мотивировалось представлениями о севе как об акте оплодотворения земли, передаче ей мужской производящей энергии. На что указывает комплекс предписаний, регламентировавших поведение и одежду С. При посеве зерновых он должен был идти по пашне босиком, без шапки, без пояса (чтобы не сдерживать рост злаков). В некоторых случаях зерно, предназначенное для посева, полагалось нести в старых мужских штанах, а в севалку или штаны С. класть яйца, которые затем крошили и разбрасывали вместе с зерном или целиком зарывали в землю. Бытовало убеждение, что в качестве колдовского приема хозяину нужно начать сев в полночь голым, тогда урожай будет особенно обильным, а колос «ядреным». Наиболее ярко оплодотворяющая символика обнажения С. проявлялась при посеве льна и конопли: в Брянской обл., выйдя на поле, мужик спускал штаны до колен, чтобы лен рос ему по пояс; посев производили без штанов или в обнаженном виде и в некоторых уездах Вологодской, Симбирской, Московской и Олонецкой губ.; в Поречском у. Смоленской губ. до или после сева мужик голым объезжал поле на лошади. Идею оплодотворения земли содержат магические действия хозяина и хозяйки, символизировавшие *соитие:* катание и кувыркание по житу в день начала сева или в Юрьев день. В Трубчевском р-не Брянской обл. прежде чем начать сев хлеба, *баба* с мужиком катались по участку земли, «чтоб жито двойные колосья родило».

Статус С. включает в себя выполнение роли жреца при вступлении в молитвенный контакт с Богом и небесными силами, при испрашивании у них благополучия и доли для своей семьи. Священность акта посева обусловлена и тем, что хлеб (рожь, жито) назывался в народе «божьим даром», «духом святым» и считался воплощением самого Бога. О связи мужской функции сеяния с верховной сакральной силой говорят словесные формулы, ему сопутствовавшие. Часто они ограничивались молитвой «Отче наш» или призывом: «Благослови/зароди, Господи», но в некоторых местах при засеве сохранилась традиция произнесения особых молитв. Например, в Ярославской губ., бросив первую горсть, С. крестился, кланялся на все четыре стороны и говорил: «Дай, Боже, урожай всем православным христианам»; в Тверской губ. при засеве приговаривали: «Народи, Господи, с полосьмины три осьмины, народи, Господи, на птиц небесных, на всю нищую братью и на всех православных», а в Московской: «Пошли, Господи, милость свою на всякую долю, на нищую долю, на сиротскую долю, на птиц небесных, на свое семейство». Обращаясь за помощью к Богу или наиболее почитаемому святому, С. устанавливал связь с ними и заключал договор, благодаря которому его действия приобретали способность обеспечить прокормление не только для своей семьи, но

и для всех людей, вне зависимости от социального статуса, а также для зверей, птиц и скота. При этом упоминание птиц, а также нищих могло символизировать заботу о доле умерших, так как они нередко выступали в роли посредников между миром предков и миром потомков. Так, молитва С. об изобилии подразумевала идею всеобщего прокормления и обеспечивала поддержание благополучного существования мироздания.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Л., 1988; 2. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 3. *Левкиевская Е. Е.* Магическая функция хозяина в восточнославянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1. М., 2001.

В. Холодная

СИЛА Бытует в нескольких значениях — физическая мощь, телесная С; войско, вооруженная компания, *ватага;* влияние, власть; а также магическая способность человека влиять на других людей и ход событий. С. — важная составляющая мужского статуса и самосознания, мужской самореализации и магии.

Физическая С. (мочь, могута, крепость) уже с детства определяла самооценку мальчика и его место в кругу ровесников. Для ее обеспечения при рождении мальчика совершали специальные обряды, например перерезали пуповину на *топоре* или твердой дубовой доске, чтоб был так же крепок *(девочке* — на мягкой осиновой или на прянике). Значительную часть мальчишеских игр составляли разнообразные соревнования в С.

Особое значение С, как важнейшая мужская характеристика, приобретала в период молодежных *гуляний* и *драк,* целью которых было помериться С, испытать С, посмотреть, чья возьмет. Драки обычно происходили между деревнями, а также улицами или разными концами деревень: «сила на силу», «стенка на стенку». Победившая сторона, как вспоминают участники этих столкновений, не получала ничего, кроме *славы.* «Вот здесь были кулачные бои, — рассказывает житель деревни в Курской обл. — Из-за чего? В основном, что: показать, кто сильней, какая улица сильнее... победители. И ничего — просто вот эти слабее, а те сильнее. Слава такая — одна-единственная слава, больше ничего». Победа в драке определяла не только индивидуальный статус, но и репутацию всей деревни.

В контексте деревенских драк актуальным становилось значение «С.» как воинства, войска. С. и слава (победа в драке) деревни, улицы и т. д. зависели в немалой степени от числа бойцов, которых она могла выставить. Целью драки было обратить противника в бегство или лишить

возможности сопротивления; иногда драка представляла собой цепь поединков, и победителями считались те, кто оставался на поле боя, когда все соперники уже выведены из строя, то есть побеждали те, кто мог выставить больше бойцов. «Главное, чтоб там последние, — объясняет *старик-курянин*, бывший участник драк. — Уже с той стороны некого уже и бить — всех покорили. Значит, все: эти считаются, да: победители». При относительном равенстве числа участников на первый план ставился фактор физической С. отдельных бойцов. Для того чтобы обеспечить победу, каждая деревня выставляла одного-двух особенно крепких бойцов — силачей (крепашей), которые вступали в бой либо в начале, чтобы вывести из строя как можно больше противников и тем самым снизить их численный перевес, либо в конце побоища, когда главные С. уже были разгромлены и все зависело от исхода последнего поединка.

Мужская молодежь должна была продемонстрировать всем свою С, прежде чем перейти в статус взрослых мужчин. Человек «в силах» — говорили о взрослых, но не старых еще *мужиках*, способных к осуществлению всего комплекса как трудовых, так и репродуктивных функций. В этом контексте «С.» тесно связана с понятием закона и власти. «Взять силу» означало «завладеть властью», «быть в силе» — «иметь влияние, власть, связи». В ряде пословиц С. фигурирует как важнейшее основание власти: «Чья сила, того и воля (правда)»; «Кто силен, тот и волен»; «Сильная рука владыка». С. кладется также и в основание закона, будучи в народном понимании иногда более значимым фактором, чем закон: «Где сила, там и закон»; «Сильная рука кому не судья!»; «Кто сильнее, тот и правее»; «Сила закон ломит». Есть и другие пословицы, отказывающие С. в легитимности: «Силой у Бога не вырвешь»; «Не грешно, что дано, а что силою взято, то не свято». С. противопоставляется закону и правде: «Знает сила правду, да не любит сказывать». Традиция знает и факторы, которые могут взять верх над С: «Слово сильней побоев»; «И сила уму уступает». Правда, есть и противоположные утверждения: «Сила ум ломает»; «Сила — уму могила». С. противопоставляется высшая власть: «На сильного Бог и Государь». Она (власть) способна не только покорить силу, но и лишить ее: «Поборает Бог и сильных»; «Что Богу не угодно, то и не сильно (не годно)». В пословицах, записанных в XIX в., среди факторов, берущих верх над С, указывается богатство: «И сила и слава богатству послушны».

Не менее значимой, чем физическая удаль, была в глазах народа С. духовная и магическая. Носителями духовной С. в народном понимании являлись, прежде всего, авторитетные люди духовного сословия: *священники* и *монахи*, известные своей праведной жизнью, а также отшельники, *старцы*, спасеники (т. е. те, кто спасались сами и спасали приходив-

ших к ним), жившие в специально устроенных келейках при святых колодцах, у мест явления чудотворных икон (см. *Мать-земля).* Жители окружающих селений ходили к ним за советом и благословением, в поисках молитвенной помощи в кризисных и просто важных жизненных ситуациях: перед *свадьбой,* в случае болезни или смерти кого-то из близких, женщины — в случае бесплодия, чтобы вымолить себе дитя и т. п. С. молитвы праведника, по общему убеждению, могла спасти человека в самых трудных, безнадежных случаях. До сих пор не только в сельской местности, но и в некоторых слоях городского населения жива вера в то, что «свет до сих пор стоит» благодаря духовной С. живущих в наших землях праведников.

Понятие «С.» могло относиться и к области бытовой магии, преимущественно мужской. «Туто-ка у нас два мужчины колдовали, — рассказывала женщина в д. Морозово Пустошкинского р-на Псковской обл. — Женщины-то были, но они не гораздо». Это обычная для многих русских деревень формула распределения знахарских знаний: по общему убеждению, в большинстве своем это были женщины, те или иные магические знания имелись практически у каждой женщины, имевшей детей; некоторые из этих знаний прямо передавались в ходе *родильных обрядов.* Если же среди *знахарей* был мужчина, то он, как правило, считался самым сильным. Если «сильной» *знахаркой* объявлялась женщина, то в большинстве случаев это была старая дева, вдова, бобылка, бездетная или давно вырастившая детей и жившая одиноко. В женском знахарстве важнейшим фактором становилась *«кровь».* Полагали, что бабкино лечение подействует, если пациент ей «по крови» (под этим понималось реальное, пусть и отдаленное, родство либо физическое сходство: по цвету глаз, волос, кожи, строению тела). Фактически, в женском знахарстве право лечить (также гадать, привораживать и пр.) определялось по крови. В мужском — решающим фактором была С: больной искал того знахаря, который сильнее того, кто напустил на него болезнь *(порчу).* Нередко эта С. была персонифицирована: существовали поверья о невидимых со стороны, но реальных для знахаря помощниках: мелких бесах («мальчиках», «маленьких», «худеньких») числом от одного-двух до двенадцати, а иногда без счета, располагавшихся у хозяина на его заговоренном *посохе, ноже, топоре,* костяных насечках ремня, у *пастуха* на кнуте, трубе или барабанке, под подкладкой одежды, в шапке, в лапте или за голенищем сапога. К этим вещам никому не разрешалось прикасаться, а передав их во время специального ритуала, хозяин передавал и магическую силу. Если же они попадали в руки к непосвященным, особенно женщинам, те, не справившись с бесами, сходили с ума, заболевали и в конце концов гибли.

По народным представлениям, владение магической С. связано с некоторыми мужскими занятиями: охотой (см.

Охотник), рыболовством, а также с занятиями *пастуха, мельника, кузнеца, коновала,* плотника, печника, *пасечника, гончара.*

Литература:

1. *Вадейша А. М.* Деревенский праздник: распределение ролей // Мифология и повседневность: Тендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. 2. *Даль В. И.* Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1993; 3. *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. М, 2001; 4. *Щепанская Т. Б.* Драки и браки: (сельские праздничные драки: по материалам поездок в Курскую, Псковскую, Новгородскую области в 1996—1997 гг.) // Материалы полевых этнографических исследований: Вып. 4. СПб., 1998.

Т. Щепанская

СИЛАЧ (НАДЁЖА-БОЕЦ, ЗАПИСНОЙ БОЕЦ). Участник *кулачного боя,* реже *драки.* Отличался наибольшей силой, смелостью, знанием приемов единоборства и пользовался всеобщим почетом и уважением.

В южно-русских губерниях С. считали героями, их слава распространялась далеко за пределы родных мест и даже за границы губернии. Действия С. во время драки широко обсуждались, о нем все говорили, ему низко кланялись при встрече вне зависимости от возраста и величали по имени и отчеству. В молодежной среде С. часто становились предводителями.

В традиции кулачных боев С. часто начинал или завершал схватку. Например, в Тамбове в середине XIX в., после того как две группы *парней* выстраивались друг перед другом в ожидании боя, одна из них выделяла С, который выходил вперед и кричал, подбоченясь: «Давай бойца с другого конца!» Из другой партии выходил равный ему по силе и физическому сложению, и между ними начинался бой, перераставший во всеобщую битву. В Курской губ., где бой продолжался до последнего стоящего на ногах бойца, самого сильного, «такого, которого никто не взял», выпускали к концу схватки. Если ему удавалось устоять, сторона, к которой он принадлежал, побеждала. На Урале также был известен подобный стратегический прием:

Проломили в нас середку:
Ихний старший завопил.
Ноги дать уже хотели —
Да «надёжа» подкатил.

В XIX в. в городах среднерусских и южно-русских губерний С. часто становился «профессиональным» бойцом. В Пензе, где такие бойцы также слыли знаменитостями, они

приходили к месту кулачного боя довольно поздно и еще долго не вступали в сражение, поглядывая на дерущихся свысока и ожидая, когда в бой вступит другая знаменитость или схватка приобретет устойчивый характер. Об их появлении сразу становилось известно, как среди дерущихся, так и среди многочисленных зрителей. С. окружали поклонники и знатоки боя, ожидая, что он скажет и сделает. Несвоевременное вступление в схватку могло негативно отразиться на славе С. По этой причине знаменитость всегда выбирала слабейшую сторону, становилась позади стены и ждала, когда более сильные обратят ее в бегство, и только тогда приходила на помощь.

Особенно блистали знаменитые бойцы в схватках «один на один». Их обычно провоцировали знатоки, и они имели показательный характер. Так, два знаменитых бойца, даже если они были приятелями и пришли в трактир вместе, соглашались провести несколько схваток за *выпивку*. После договоренности со зрителями они снимали верхнюю одежду, обнимались, целовались и занимали позицию друг против друга, несколько наклонившись вперед, с кулаками наготове. В ходе схватки зрители отмечали качество боя и приглядывались к новым боевым приемам. Бой заканчивался, когда один из противников оказывался на полу, но окончательная победа принадлежала тому, кому ее присуждали посредники и судьи.

Литература:

1. *Осьмаков М.* На кулачках // Родина. 2000. № 10; 2. *Тедорадзе А., Никулин Р., Плужников А.* В кулаке обману нет // Родина. 1999. № 3; 3. *Шангина И. И.* Кулачный бой // Русский праздник, СПб., 2001.

В. Холодная

СКРУТА НЕВЕСТЫ (СВАДЕБНАЯ НАРЯДА. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДА). Костюм *невесты*.

В крестьянском быту XIX — первой четверти XX в. костюм невесты представлял собой одежду традиционного типа, характерную для той местности, где происходила *свадьба*. Это было принято даже там, где костюм европейского образца был господствующим. В деревнях и небольших городах севера Европейской России, в Поволжье и Сибири традиционный костюм состоял из рубахи, сарафана, пояса, которые дополнялись в зависимости от местности душегреей, шугаем или передником. В южных губерниях в одном варианте он включал одну рубаху, в другом — рубаху с сарафаном или понёвой — юбкой, сшитой из трех полотнищ шерстяной клетчатой ткани. Обувью невесты в большинстве случаев были кожаные туфли. Специальной свадебной одежды в русских деревнях не отмечалось. Однако одежда невесты, в своей основе имеющая

Скрута невесты

традиционные формы, все же обладала рядом черт, которые выделяли ее. В ходе свадьбы невеста несколько раз меняла свой костюм. При этом его особенности напрямую зависели от характера обрядового действия и той роли, которую в нем играла девушка-невеста.

На смотринах и во время *сговора,* когда вопрос о свадьбе еще не был окончательно решен, девушка появлялась перед семьей посватавшегося *парня* в девичьей праздничной одежде и *девичьем головном уборе* с открытым верхом и волосами, заплетенными в одну *косу,* спускавшуюся по спине. Она, как говорили, должна была предстать перед будущим *женихом* и его семьей «во всей своей девичьей красе». При этом *девичий наряд* рассматривался как воплощение «девичьей красоты», с которой она должна была расстаться, выходя замуж. В некоторых северных губерниях Европейской России, например в Вологодской, существовал даже специальный ритуал прощания со скрутой — девичьим костюмом. Собравшиеся на *девичник* девушки от лица невесты обращались с причетом к ее *матери,* предлагая ей принести девичью одежду:

Так бери-ко, моя матушка,
Ты на свои белы руки,
Бери свои-то золоты ключи
К себе под правую рученьку.
Как под правой рученькой
Стоит коробейка окованная.
В ней моя скрута добрая.
Ты иди помалешеньку,
Говори потихошеньку,
Не испугай-то, моя матушка,
Мои скруты добрые.
Говори, моя матушка,
Что пойдет дочка милая
На гулянье, красование
Со милыми подруженьками
Гулять, красоватися.

Невеста подходила к принесенной одежде, рассматривала ее, причитала над ней, вспоминая о том, как скрута была приобретена и сшита, как и когда носилась девушкой:

Так и сошила платье цветное,
По плечу оно сошилося,
По уму-разуму носилося.
Я носила, молодешенька,
В годовые честны праздники
И берегла платье цветное
Я от вихря, от вихоря,
И от красного солнышка,
И от частого дождика,
Того более-то берегла
От худой славы напрасные.

Затем, надев костюм, невеста выходила с девушками на улицу «красоваться», то есть показать себя в последний раз

перед замужеством в девичьем наряде. Женский костюм надевался только после *брачной ночи.* Переходным же был так называемый печальный костюм, представлявший собой старую одежду траурных цветов — черного (или темно-синего, темно-коричневого) и белого, без всякой «лишвы», без украшений. Он надевался сразу после сговора и не снимался до дня *венчания.* В северных губерниях Европейской России, в Поволжье и в Сибири такой костюм включал белую рубаху и черный сарафан, а в южно-русских деревнях невесте полагалась белая рубаха, которая зачастую дополнялась черным сарафаном или «печальной, горемычной понькой» — понёвой из черной или темно-синей шерстяной ткани с белыми полосами, образующими крупную клетку. Волосы невесты были распущены по плечам, а голову повязывали черным или белым платком «в нахмурку», который закрывал и часть лица. Такой костюм русские крестьянки носили во время траура по близким людям. Белый цвет к тому же символизировал чистоту, невинность и печаль.

Этот типичный в своих основных чертах костюм мог иметь некоторые локальные варианты. Так, во многих деревнях Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Калужской губ. на девичнике невесте полагалось присутствовать в белой рубахе с длинными, достигавшими края подола узкими рукавами. Такую рубаху называли «убивальницей», «махавкой», «плакальной». Невеста, «убиваясь» по девичьей жизни, плача и причитая, взмахивала руками над головой, опускала их на стол, снова вскидывала — при этом рукава, казалось, превращались в белые лебединые крылья. В зависимости от местности менялась и понёва. Она могла быть короткой или длинной, в крупную или более мелкую белую клетку, часто с белой холщовой «прошвой» — вставкой между основными полотнищами.

В некоторых деревнях Русского Севера и Верхнего Поволжья невесте полагалось надевать на время ритуальных действий специальный головной убор, указывавший на ее переходный статус. Он представлял собой девичий головной убор с открытым верхом, но дополненный некоторыми деталями. В Великоустюжском у. Вологодской губ. к девичьей повязке пришивался длинный вязаный колпак, в который убирались волосы. В деревнях по Северной Двине к повязке прикреплялся натемник — плотный кружок из ткани, закрывавший макушку. В Вологодской и Пермской губ. головным убором невесты была конура (бочка), состоявшая из парчовой повязки и венка, украшенного бисером, жемчугом, стеклянными стразами. В русских селах Харьковской губ. невесте на «дружбине», то есть на девичнике, надевался «золотой» головной убор, представлявший собой парчовый платок, сложенный таким образом, что волосы оказывались закрытыми, а поверх него надевался девичий венок из искусственных цветов. Вместо платка голова невесты могла быть покрыта головным полотенцем — белым полотнищем

ткани (шириной около 40 *см* и длиной около 270 *см)* или покрывалом — «покрытиком», столь же длинным, как и головное полотенце, но более широким.

Во время венчания, являвшегося кульминационным моментом свадьбы, невеста выглядела нарядно. В большинстве деревень России (кроме незначительных исключений) в качестве подвенечного костюма был принят праздничный девичий костюм традиционного для данной местности типа и, как правило, девичий головной убор, но с конца XIX в. невесты стали отдавать предпочтение венку из искусственных цветов с прикрепленной к нему длинной фатой из тонкой ткани. Непременной принадлежностью костюма была шуба, надевавшаяся даже в теплое время года, а также покрывало, которое закутывало невесту с головы до ног и снималось только в церкви перед аналоем. Венчальную рубаху, сарафан, фату, покрывало изготавливали обычно из новой светлой ткани. Яркие цветные ткани для костюма невесты обычно не использовались. Преимущественно ее рубаха была белой с незначительным красным узором на рукавах, сарафан — из розовой, голубой, бледно-зеленой однотонной ткани, покрывало — белое. Кроме того, в некоторых южно-русских деревнях невеста могла венчаться «в темненькой и беленькой» одежде, то есть в одежде цвета траура и печали.

Подвенечный костюм включал в себя намного больше предметов, чем праздничная одежда девушки. Во многих местностях России на невесту надевались две рубахи, два сарафана, два пояса, две пары чулок, причем один предмет из каждой пары надевался наизнанку. Принято было считать, что это защитит невесту от *порчи* и дурного глаза. С этой же целью в одежду вкалывались иголки без ушка и булавки, пришивались или подвешивались амулеты: волчий или медвежий коготь, щучьи зубы, обрывок рыболовной сети, змеиная шкурка, холщовая нитка с сорока узлами и т. п.

Повсеместно в России, особенно в XVIII — первой половине XIX в., существовал обычай, по которому подвенечный костюм невесте дарил жених. Он присылал его с *дружкой* накануне венчания. Дружка передавал костюм подружкам невесты. Процесс одевания невесты в венчальное платье происходил очень торжественно в присутствии матери невесты, ее крестной, свашки со стороны жениха, подружек. Он начинался с ее причитаний, обращенных к матери и отцу:

Припасла ли ты, родимая,
Еще мне да цветное платьице,
Цветное да подвенешное,
Подвенешное, вековешное?
Ты припас ли, родный тятенька,
Еще мне шубу новую,
Шубу новую, да сердцу темную?

Каждый предмет одежды, передаваемый матерью невесты, всеми внимательно рассматривался в поисках какого-либо колдовства. При этом читались молитвы, а свашка произносила заговор: «Сохрани, Господи, и помилуй, рабу твою (имярек) от черного глаза, от мужского, от женского, от денного, от полуденного, от часового, от получасового, от ночного, от полуночного, от всех жил, от всех пожилков, от всех суставов, от белого тела, от желтой кости, от родимца, игреца, от черной печени, от горячей крови. Спаси, Господи, и помилуй ее. Не я его прикладываю, а Матушка, Пресвятая Богородица, Своею рукою, Своею пеленою. Своим крестом и животворящею силою. Во имя Отца и Сына и Духа Святого. Аминь» (4, с. 343).

На *свадебном пиру* невеста была одета в подвенечный костюм, но без шубы. В некоторых богатых семьях невесте полагалось переодеться после венца, но ее новый костюм мало чем отличался от подвенечного. Лицо невесты было закрыто покрывалом, в котором она уезжала в церковь из родного дома и которое было «свенчено», то есть находилось в церкви во время свершения таинства *брака*. Покрывало снимали в конце пира. Это делали обычно дружка, свекор или свекровь. Дружка, снимая покров кнутовищем или краюхой хлеба, спрашивал у всех: «Хороша ли молодая?» Все кричали: «Хороша! Хороша!» Затем молодых вели на брачную постель.

В брачную ночь невеста была одета в новую белую рубаху, называвшуюся «целошной», «калинкой». Она ничем не отличалась от обычных рубах, которые носили как девушки, так и замужние женщины той местности. Рано утром рубаху показывали свадебникам как доказательство «честности» невесты, утратившей *девственность* как «положено» — на брачном ложе.

После брачной ночи молодая женщина появлялась перед гостями в самом нарядном костюме, в котором преобладал красный цвет и в женском головном уборе (см. *Окручивание молодой)*.

Литература:

1. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. (Ч. 1. Описание внутреннего и внешнего быта; Ч. 2. Народная словесность); *2. Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М, 2001; 3. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; 4. Чародейство. Волшебство. Знахарство. Заклинания. Заговоры. М., 1998; 5. *Шангина И. И.* Обрядовая одежда восточно-славянских народов в собрании Государственного музея этнографии народов СССР // Маслова Г. С. Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984; 6. *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1 Вып. 2.

Е. Мадлевская, И. Шангина

СЛАВА (СЛАВУТНОСТЬ). Особые качества *девушки,* вступившей в брачный возраст. С одной стороны, это понятие обозначает физическую привлекательность, *красоту* (лепоту), сексуальность, с другой стороны — добрую репутацию, нравственные качества девушки. Обряды «наложения славы» направлены не на конкретное лицо, как *приворот* (см. *Приворот),* а на всех неженатых людей противоположного пола, которые должны были способствовать ее выходу замуж.

Девушку, достигшую физиологической зрелости, вошедшую в пору и обладающую перечисленными качествами, называли «славницей», «славнухой». В Заонежье «славницами» (или «славутными») слыли те девушки, которые имели несколько ухажеров, их охотнее всего сватали. В конце XIX — начале XX в. славутность девушки во многом определялась социальным положением родителей; например, славутницами считали дочерей богатых купцов. С. могла быть и недоброй, ею обладали девушки, рожденные вне *брака* одинокими женщинами. Поднять славутность незаконнорожденной девушки могли исключительная природная красота и сексуальность, которые составляют ее основу.

Только обладая славутностью, можно было привлечь к себе внимание представителей противоположного пола. Некоторые девушки обладали ею от рождения, многие стремились получить ее. Обряд «наложения на себя славы» обычно проводился на большие праздники: по народным представлениям, в праздники размывались границы между человеческим и потусторонним миром. В Олонецкой губ. в XVII в. зафиксировано проведение такого обряда в праздники Рождества Христова, Нового года, Крещения, Пасхи и некоторые другие. Ранним утром девушки брали небольшую кадушку, колокольчик и бежали на берег реки. Как только колокола начинали звонить к заутренне, девушки черпали воду в кадушку колокольчиком от трех до девяти раз. Затем они бежали на перекресток дорог, раздевались донага, ставили колокольчик на голову и через него лили на себя воду. В основе таких магических действий лежало свойство колокольчика разносить звуки, а следовательно С. о девушке, а также способность воды придать ей красоту, сексуальную привлекательность. Чаще всего С. получали от воды, так, на Крещение купались в одежде в иордани — проруби в форме креста. В Заонежье для получения С. умывались в ночь на праздник Ивана Купалы водой из трех лесных ключей. Также верили, что привлекательность можно повысить умыванием перед *посиделками* несколькими каплями росы, собранной в Ивановскую ночь.

Повысить славутность можно было при помощи разнообразных трав: в бане следовало париться тремя ивановскими вениками, состоящими из три-девяти (двадцати семи) растений, среди них иван-да-марья, крапива, береза и пр., собранные в ночь на Ивана Купалу.

Для повышения С. в ночь на Купалу следовало кататься обнаженными во ржи богатых хозяев, у которых были холостые сыновья.

Верили, что славутность можно получить от светил. Так, в заговоре «красоту навести», записанном в Вологодской обл., говорилось: «красным солнышком накрасюся, белым месяцем набелюся, частыми звездами утычусь, все бы на меня люди зрели и смотрели, про меня бы говорили, меня бы хвалили, восхваляли, возвышали». В народных представлениях солнце и луна наделены брачной символикой, обращаясь к ним за С, стремились получить от светил производительную энергию, необходимую для продолжения рода.

С. и красоту, кроме того, можно получить от серебра, которое в народных представлениях является аналогом месяца: серебряную монетку клали в воду, а затем умывались этой водой.

Славутность повышали в Васильев вечер: девушка подбрасывала на дорогу свою косоплетку (ленточку для косы). Верили, что в это время по дорогам бродит нечистая сила, которая должна подобрать косоплетку и разнести С. о девушке по всей округе. Считалось, что если косоплетку подбирал человек, то славутность девушки, наоборот, падала и в этом году она замуж не выйдет.

В значительной степени повысить славутность девушки мог колдун, который парил ее в бане специальными вениками с особыми заговорами. По представлениям заонежан, особой силой обладали карельские колдуны, которые умели поднимать «лемби» (понятие, сходное со С).

Литература:

1. *Логинов К. К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

Н. Мазалова

СМЕРТНАЯ ОДЕЖДА (СМЕРТНЫЙ УЗЕЛ, СМЕРТНОЕ, НА СМЕРТЬ, КОТОМКА НА СМЕРТЬ). Комплект погребальных принадлежностей, приготовленный пожилым человеком для своих *похорон.*

В состав С. о. женщины входили рубаха, обычно льняная, сарафан домотканый (теперь халат или ситцевое платье простого покроя), «штанцы», чулки, белый платок. Мужчине приготавливали штаны «коленкоровые» (кальсоны), штаны льняные, в наше время — костюм не ношеный или мало ношенный, темного цвета, головной убор. Для мужчины и женщины в «смертный узел» клали поясок, изготовленный из крученой нитки или узкой полоски холста, онучи, лапти (теперь тапочки), носовой платок, чтобы при обряжении вложить его в руку, «молитву бумажную» «на лоб», крестик

«в руку», а также холст для покрывания — саван. Цвет белья (теперь часто покупного) — белый; предпочтительнее льняная рубаха, старинного покроя, тщательно выстиранная. В народе верили, что человек воскреснет в том самом одеянии, в котором его предали земле, а потому каждый *покойник* должен быть одет хорошо и чисто, когда предстанет перед Богом. Одежда должна быть новой, простой, легкой, летней, по материалу и покрою повторять повседневную, ее отличало только бережное отношение к ней владельца, старались сохранить ее нестираной и могли надевать только к причастию. В «смертном узле» хранили также заготовленные заранее подарки — «на помин души».

Для С. о. изготовлялся специальный мешочек, сшитый из ткани белого цвета простым стежком, без узелков, или все собиралось в узел — кусок ткани, оторванный руками. «Смертное» убирали от посторонних глаз на дно сундука, но о существовании его могли знать все близкие. Старая женщина, приготовившая себе «смертный узел», сообщала об этом, когда считала нужным, дочери или невестке, указывая, где он лежит, во что и как ее нужно будет обряжать. Таким образом, следующее поколение женщин училось у старух, которые знают, как надо правильно готовить погребальную одежду. В какой-то степени, С. о. составляла гордость людей пожилого возраста. Многие охотно показывали свое «приданое», говорили: «Домой в новом пойду». Для них было важно, чтобы окружающие видели, что сделано все правильно, по обычаю, не нарушен традиционный порядок, ибо сознание старшего поколения в большей степени ориентировано на прошлое.

Повсеместно принято было сохранять «на смерть» венчальную одежду, хотя бы рубаху. Если же венчальная одежда не сохранялась, то С. о. шили. Обычно женщины начинали ее готовить, переходя в разряд старых (см. *Старуха)*, и собирали ее для себя и *мужа.*

Приготовление С. о. несложно, но тянется часто продолжительное время, а так как хранится она иногда годами, ее постоянно проветривают и пересматривают. В С. о., как правило, отсутствуют какие-либо знаки половозрастных отличий, окончательно они скрываются саваном, куском холста или полотенцем. При ее изготовлении придерживались некоторых правил: одежду нельзя шить в праздничные дни. При шитье погребального костюма холст разрывали руками, без использования металлических предметов. Шили вручную, направляя острие иголки от себя, простым стежком, без узлов, не заделывая швов. С. о. носила как бы незавершенный характер, что должно было подчеркнуть незаконченность жизненного пути. Женщины говорили: «Раз приготовила, то сразу не умру». Данное высказывание вполне соотносится с поверьем, существовавшим в Новгородской губ.: «Чем чаще будешь говорить, что умрешь, тем дольше не умрешь».

Пожилые женщины рассматривали С. о. как свою последнюю долю. Как *невеста* готовила себе приданое в преддверии перемены социального статуса, так и старуха старалась загодя приготовить одежду и холсты себе и мужу.

Литература:

1. *Маслова Г. С.* Одежда сельского и заводского населения // Материальная культура сельского и заводского населения Приуралья XIX — начала XX в. // Сб. ТИЭ. Т. 57. М, 1960; 2. *Миненко Н, А.* Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири. XVIII — первой половины XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985; 3. *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Второй этногр. сб. костромского науч. об-ва по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920; 4. Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 92; ф. 7, оп. 1, д. 841.

Н. Прокопьева

СМОТРЫ НЕВЕСТ. Ритуал демонстрации *девушек* брачного возраста. С. н. были распространены по всей России, но различались по форме проведения. В северных и центральных губерниях этот ритуал был приурочен к празднику Крещения и представлял собой своеобразную выставку девушек, которую устраивали для того, чтобы *парни* и их родители смогли сделать выбор *невесты* в наступавшем сезоне *свадеб.*

Ритуальные действия начинались с приезда девушек из окрестных деревень на праздничную литургию в церковь. В течение службы они стояли за левым клиросом, что позволяло парням, стоявшим на правой стороне, разглядывать их. После обедни девушки ехали в санях на водосвятие. Лошади шли одна за другой, ими управлял отец одной из двух девушек, сидевших в санях. Очевидцы этого живописного зрелища писали, что посмотреть на него выходил и стар и млад: «Народ остается на улице и образует две сплошные стены, забирается в избы, смотрит из окон, с крылец, со всех случающихся возвышенностей. Сани с девушками, не доезжая до иордани, становятся в каре. Девушки стоят на санях».

После водосвятия и обеда нарядно одетые девушки выстраивались ровными рядами на площади или ходили взявшись за руки по улице, демонстрируя себя и свои наряды. Между девушками прохаживались парни в сопровождении *матерей* и разглядывали будущих невест, «стоявших на кочке», то есть на виду у всех. Заботливые мамаши пристально осматривали одежду девушек, щупали руками, проверяя качество меха на шубке или добротность кашемирового платка. Старание матерей подобрать сыну хорошую *жену,* а себе работящую невестку заставляло их не только разглядывать туалеты девушек, но и обращать внимание на румянец и теплоту рук, на которые не полагалось надевать рукавицы. Румянец, с точки зрения крестьян, свидетельствовал

Смотры невест

о здоровье, а горячие руки рассматривались как знак приспособленности девушки к суровой крестьянской работе.

С. н. могли проходить и во время пасхальной недели — начала весенне-летних молодежных *гуляний,* предоставлявших возможность холостой молодежи подобрать брачную пару. При этом в северных и центральных губерниях устраивалось шествие девушек по улице. В течение двух-трех часов они демонстрировали себя и свои костюмы зрителям (см. *Гулянье).* В южно-русских деревнях девушки брачного возраста представали перед деревенскими жителями иначе. Их выводили на площадь перед церковью и предлагали каждой надеть поверх рубахи понёву. По обычаю, девушки должны были поначалу отказываться от понёв — знака зрелости и замужества. Затем облачались и, походив несколько часов в понёвах, снимали их, не надевая уже вплоть до замужества.

Наряду с такой формой ритуала у русских был также обычай показывать жителям села каждую из девушек, достигших физиологической зрелости. Так, в некоторых деревнях южной России такую девушку водили по деревне, задавая всем встретившимся мужчинам вопрос: «Надобна ли?» После исполнения ритуала девушка имела право посещать молодежные гулянья.

С. н. — обряд очень архаичный. В глубокой древности он, вероятно, отмечал переход *девочки,* или, как говорили русские, ярицы, в возрастную группу «девиц на выданье» и лишь с течением времени превратился в демонстрацию молодых девушек деревни перед брачным сезоном.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры Л., 1988; 2. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 3. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М,, 1979.

И. Шангина

СНОХАЧЕСТВО. Нередкий тип нарушения норм семейно-родственных отношений в рамках большой неразделенной семьи. Выражался в фактах завязывания половых отношений свекра с невесткой (снохой). С. — особый случай кровосмешения свойственников. Во второй половине XIX в. С. было довольно распространенным явлением, оно зафиксировано в материалах этносоциологического опроса, проведенного в 1890-е гг. Бюро В. Н. Тенишева, в девяти губерниях (Владимирской, Вологодской, Казанской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Псковской, Тульской, Ярославской); упоминается в судебных материалах Архангельской, Вятской,

Пермской, Тобольской губ.; в XVIII—XIX вв. зарегистрировано также в Саратовской губ.

Будучи отклонением, которое крестьянское общество истолковывало как порок, С. вместе с тем было обусловлено ранними *браками,* когда юному сыну родители подбирали *жену* постарше, чтобы прибавить к семье крепкую работницу; а также отходничеством молодого *мужа* (длительным пребыванием его вне дома на заработках), в силу чего супруги встречались раз в год, а то и реже. К этим факторам, благоприятствующим С, могли добавляться и длительная разлука из-за службы мужа в армии, и раннее вдовство свекра.

В некоторых губерниях С. было редким явлением, в других же — весьма распространенным: таковым его считали сами крестьяне из Казанской, Саратовской и Орловской губ. Так, в д. Меловое и Коневка Орловской губ., где почти в каждом семействе было С, его «считают за Содом и Гоморру и говорят, что эти деревни скоро провалятся через свои беззаконные поступки».

В Орловской губ. был широко известен случай о Божьей каре за грех С. Рассказывали о крестьянине Микитке Анашкине, который в свои шестьдесят лет не переставал баловать с бабами. У него было четыре сына. Женив старшего, он сразу передал все хозяйство в ведение снохи и стал с ней жить, как с женой. «Подходит время женить второго — женил. Отбирает все хозяйство от первой снохи и отдает его другой. Хорошо, подделался и к этой и жил с ней, пока не женил третьего сына <...> Женив четвертого сына, и сейчас уже сдал хозяйство молодой снохе, и с этой опять-таки сошелся и начал с ней жить. Вот на Страшной неделе у четверг позвал ее резку резать. Пришли у сарай, он ее повалил и давай с ней баловаться... отделал он ее, хотел слезть, да не может подняться, как ни метался, так и остался на ней. Солнце уже село, а их из сарая все нету и нету. Пошел тогда меньший сын у сарай, глянь, а отец лежит на его жене и говорит: „Прости, сынок, наказал мене Господь, вот не могу слезть". — Подошел сын к ним, да как схватит отца за ногу, да как дернет, а он все никак не может соскочить, а у жены из родимой кровь так и льется ручьем». Сын обо всем рассказал братьям. Отец признался им, что со всеми снохами жил, говорил, что раскаивается и что его, грешника, Бог наказывает. Сыновья попытались было скрыть происшествие, чтобы избежать людского осуждения, и об отсутствующих отце и снохе сообщили, что те ушли на богомолье. Однако староста, заподозрив обман, вызвал пристава, затем произвели обыск и дознание. Старик-отец умолил отвезти его покаяться в грехах Иоанну Кронштадскому. Так и повезли их сросшимися. Свою версию этой истории поведал корреспондент Бюро В. Н. Тенишева — крестьянин из Орловской губ.

Как правило, сожительство свекра со снохой сначала имело тайный характер, но зачастую позднее становилось

известным в деревне. Это осуждалось, считалось греховным, но никогда сами односельчане не доводили дело до рассмотрения на сельском сходе или в волостном суде. В народе смотрели на С. равнодушно, как на редкое, но не исключительное явление. Нравственно-религиозная оценка С. обнаруживает себя в такой значимой ситуации, как поднятие церковного колокола. В 1900 г. в Пензенской губ., в одном заштатном городе именно в такой ситуации присутствовало, по словам корреспондента Бюро В. Н. Тенишева, много знакомых ему сельских жителей, когда «мастер, поднимавший колокол, перед самым поднятием закричал: — Ой, православные, если кто, прости Господи, из вас есть снохачи, то отдайтесь... не пойдет! Беды наживешь! — И вот старики — бородачи и лысяки мало-помалу начали отходить...»

Чаще же отношение к С. выражалось в том, что этих нарушителей норм семейного быта называли «бесстыдниками», «греховодниками», при этом их большей частью не считали развратниками в Пензенской губ., а в Ярославской губ. расценивали как «больших развратников». Во многих местностях над ними подтрунивали, их поддразнивали, например в Ярославской губ., измененным голосом кричали в окно: «Свекор-батюшко хорош, ручки в пазушку положь», а в адрес уступившей женщины поговаривали: «Что ни бай, сноха свекру дай, и в дому большая будешь». В Орловской губ., где нередко невестки без конфликта уступали притязаниям, «уже никто не стесняется — ни невестки со свекрами, ни свекры с невестками, и ни те, ни другие — с окружающими, так что у молодайки спрашивают другие женщины в хороводе или при встрече, что, свекор еще ни разу не приголубил ее или уже приголубил. Не стесняются также спрашивать и мужчины, как он обходится с нею и часто ли приголубливает ее; а также спрашивают у ней про его телесные способности и недостатки».

Способ завязывания половых отношений свекра с невесткой и дальнейшее развитие этих отношений определялись, главным образом, тем, дома ли жил ее муж или находился в длительном отсутствии, и зависели также от той позиции, которую занимала при этом сама невестка, ее муж и свекровь.

В отсутствие сына налаживание отношений с его женой чаще строилось на экономическом принуждении — угрозой выселить, если не уступит. В Казанской губ. бытовала песня-прибаутка, выражавшая другой тип обольщения, через ласку и подарки: «Ой, сноха ты сноха, ты голубка моя, вот поедем на базар, куплю тебе сарафан, а Ваньку (сына) в солдаты отдам, а с тобой мы будем жить, буду по миру ходить и буду тебя калачом кормить». В подобных случаях свекор ездил на базар не со своей женой, а с невесткой и именно ей покупал лучшие наряды и больше, чем остальным. В Новгородской губ., Череповецком у. рассказывали о 65-летнем зажиточном крестьянине, сблизившимся со своей

невесткой: сразу после ухода сына в солдаты свекор привычную для него ворчливость и ругань сменил на ласку, стал обращаться к невестке по имени, а не просто «молодуха», как это было принято в деревне, а также помогать ей в домашних работах (носить воду и дрова, ухаживать за скотом и др.). Покупал ей в подарок ситцу на сарафан и платок, жалел ее за то, что скучает без мужичка. Когда же невестка, уразумев, чего он добивается, пришла в ужас и заявила, что уйдет к отцу до возвращения мужа, в ответ на это свекор пригрозил, что сам женится, а ее с мужем прогонит и лишит имущества. Через полгода таких уговоров женщина поддалась. И в Вологодской губ. известны случаи, когда старик-отец все свое имущество передавал тому сыну, с чьей женой у него имелась половая связь, а семьи остальных сыновей просто выгонял из дома.

Бывало, что в отсутствие мужа невестка, не желая уступать домогательствам, обращалась за помощью к сельскому сходу. Обычно ее просто увещевали, а в Орловской губ. даже уговаривали, «чтобы не брыкалась и не фыркала на свекра, потому что это у них заведено исстари, не ими, а их стариками, а также Господь приказывает слушаться родителей, не сердить их и покоряться их власти и их желаниям». Однако если невестка жаловалась неоднократно, то, как случалось в той же губернии, общество накладывало на ее притеснителя денежный штраф (если не хотел платить, то снимали с него в качестве уплаты одежду), а если такие меры не помогали, общество выделяло ей дом для жилья, а свекра обязывало выдавать ей месячное содержание. До суда доходило редко. К тому же крестьяне-присяжные обычно снисходительно относились к С, а судьи наказывали снохачей арестом до двадцати суток или до двадцати ударов розгами, также тюремным заключением до двух с половиной лет, иногда обоих участников непозволительных отношений.

Отношения С. могли завязываться и при муже, даже с его ведома. Известны случаи, когда молодуха не соглашалась на притязания свекра, жаловалась мужу, а свекор, узнав об этом, принимался избивать сына, приговаривая, что надо учить свою жену послушанию, повиновению родительской власти; после побоев уже и сын, бывало, уговаривал ее уступить «родительской воле — желанию батюшки». Если же кулачная расправа не удавалась и отец не мог одолеть сына, то он обычно отказывался от своих притязаний. При этом и отец и сын старались ссору не предавать огласке. Случалось и так, что сын, узнав о начавшейся связи, ударялся в запои или уходил жить на стороне, иногда оканчивал жизнь самоубийством. Но чаще всего к отцу, упорно ухаживавшему за его женой, сын относился грубо, дерзко, постоянно затевал с ним ссоры, в пьяном виде осыпал его ругательствами, а застав со своей женой — наносил побои, стремился изувечить.

Если же молодой крестьянин не смог или не пожелал в драке с отцом отстоять свою жену и обращался с жалобой к соседям или на сельский сход, пытаясь избежать прямого вмешательства, то его уговаривали самому найти способ примирения с отцом. Когда оба — и невестка и сын — ни в коем случае не желали уступать порочным притязаниям отца, тогда они старались отделиться (экономически и территориально), добиваясь поддержки своих имущественных прав со стороны схода.

К С. относили в народе и такой тип недозволенных половых отношений, как сожительство деверя (брата мужа) с невесткой. В Орловской губ. случалось, что именно ввиду таких отношений младшие девери подолгу не женились, при этом их старшие братья не устраивали ссор, и посторонние не осуждали, считая это их семейным делом. Бывало и так: «...в некоторых семействах живут по два брата, оба женатые, и при этом один брат живет с женой своего брата, а второй — с женой первого; обувают и покупают наряды всякий для своей незаконной жены; жены же шьют рубашки своему законному мужу». Однако гораздо чаще в таких ситуациях между братьями постоянно возникали драки, могло дойти и до убийства; поэтому холостого брата родственники стремились поженить или отправить на заработки.

Почти во всех ситуациях С, возникнув, приводило к глубокому, непоправимому семейному разладу.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Народные преступления и несчастия // Отечественные записки. 1869. № 5; 2. *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XIX. Вып. 2. СПб., 1890; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 916, 1250.

А. Островский

СОЖИТЕЛЬСТВО С ЖИВОТНЫМИ. Довольно редкая разновидность *блудного греха;* распространенный мотив народной сказочной и мифологической прозы, встречающийся также в преданиях, песнях и текстах смеховых жанров.

Мотив сожительства человека с животными чаще всего реализуется в народной мифологии и фольклорной традиции, где образы животных в значительной степени мифологизированы. Случаи же реального С. с ж. в деревенском быту, хотя и фиксировались (о них писали губернские газеты в разделе «Смесь»), практически не отражались в народной обрядово-фольклорной традиции. В газетных сообщениях речь шла обычно о скотоложстве деревенских *пастухов,* которых за это изгоняли из деревни; животное (телку, козу) резали и закапывали, поскольку оно считалось нечистым и непригодным в пищу. Возможно, случаи скотоложства были связаны с рядом сексуальных табу, которые по обычаю

брали на себя многие пастухи в начале пастбищного сезона. Среди этих табу, в частности, были обязательства все лето не жить с *женой,* не участвовать в девичьих играх и *хороводах,* не пускать в стадо голоногих и простоволосых *баб* и т. п.

В фольклоре распространен мотив сожительства женщины с медведем, змеем (ужом или огненным змеем — мифологическим существом); реже в роли возлюбленного выступает заяц (в песнях) или другие животные.

Медведь в традиционных представлениях выглядел более других зверей похожим на человека. *Охотники* рассказывали, что после снятия шкуры тело его очень похоже на человеческое — у медведиц хорошо видны груди, похожие на женские, а лапы напоминают человеческие руки. Говорили, что и взгляд медведя похож на человеческий. Нередко к этим рассказам прибавлялся мифологический мотив обнаружения под шкурой сарафана, пояса и других элементов человеческой одежды, что служило, по мнению рассказчиков, доказательством превращения человека в медведя. С этим связан запрет, известный в Олонецкой и Вологодской губ., употреблять в пищу медвежье мясо. Причину превращения в медведя видели в колдовстве или наказании за грехи. В Архангельской губ., например, была записана легенда о превращении человека в зверя за убийство родителей, в Олонецкой — за жадность и желание власти. По олонецкой легенде, священное дерево (липа) дает *старику* по его просьбе дров и хлеба; *старуха* посылает его назад — попросить у липы сделать так, чтоб их «люди боялись»; в результате он и старуха превращаются в медведей. Довольно широко были распространены легенды о превращении в медведей жителей деревни, отказавшихся принять на ночлег *странника* или *монаха.* По поверьям, отмеченным в Белозерском у. Новгородской губ. (ныне Вологодская обл.), в медведя оборачивались *колдуны;* в Вологодской и Вятской губ. были известны также рассказы о том, как колдун превратил в медведей гостей на *свадьбе,* после чего они убежали в лес.

С представлением о близости медведя к человеку связано и поверье о его способности к сожительству с женщинами. По рассказам охотников, этот зверь совокупляется так же, как люди. По деревням и городским площадям выступали поводыри медведей, заставляя зверя на потеху публике показывать, «как мужик бабу (барин барыню, цыган цыганку и т. д.) уговаривает», «как ее целует, танцует с ней», «как невеста спит с женихом» и пр. Медведь при этом принимал самые непристойные позы, по свидетельствам очевидцев очень похожие на человеческие.

Как у русских (в лесных областях), так и у других славянских народов известны рассказы (легенды, предания, былички) о сожительстве медведя с женщиной. Сожительством с медведем иногда объясняли появление внебрачных детей, прижитых на стороне. В окрестностях с. Медведь

Шимского р-на Новгородской обл. было записано предание о происхождении одной из местных семей: «Будто бы в лес пошла женщина, и медведь взял ее, и малиной кормил, и жил с ей, как с женой». Старики рассказывали, что после нескольких лет отлучки женщина вернулась домой с сыном, только руки у него были покрыты волосами, как медвежьи лапы, отчего и пошедший от него род получил фамилию Лапиных. Подобный рассказ был записан и в других местах, например в Пермской обл.

Существовало и другое объяснение подобных случаев возвращения женщины с внебрачным ребенком после долгого отсутствия в деревне — сожительство ее с лешим. Медведь в фольклоре по целому ряду своих функций и признаков сближается с лешим: крестьяне говорили, что «медведь у лешего любимый зверь» или он «лешему родной брат», а в ряде мест Русского Севера медведя иносказательно называли «лешак», «леший», «лесной черт». В Меленковском у. Владимирской губ. боровика (т. е. лешего) изображали в виде бесхвостого медведя.

Представление о сожительстве человека с медведем находило отражение в знахарской традиции, в частности в эзотерических верованиях, связанных с получением знахарского дара. *Знахарка* из с. Кулотино Окуловского р-на Новгородской обл. рассказывала своей внучке о том, как она приобрела знахарскую силу: в молодости ее бросил возлюбленный, она плакала, мучительно переживала разрыв. Тогда ночью (во сне) к ней пришел медведь, превратился в колдуна и взял ее в помощники, после чего она и сделалась колдуньей. В этом рассказе медведь выступает одновременно в роли мифологического возлюбленного и духа — покровителя знахарки.

Медведю приписывалась способность влиять на плодородие человека, скота и земли. По поверьям, известным в Ярославской и Брянской обл., а также в некоторых районах Белоруссии и Украины, *девушка,* увидев во сне медведя, скоро выйдет замуж. В Новгородской губ. с помощью ручного медведя магически лечили бесплодие: для этого медведь должен был переступить через бесплодную женщину (вполне прозрачная имитация *соития).* В с. Медведиха Рамешковского р-на Тверской обл. старожилы рассказывали о том, как лечили бесплодие вожаки (поводыри) медведей, которые ходили по деревням еще в начале XX в. Поводырь с медведем, остановившись в деревне, объявлял о своей способности лечить баб от бесплодия; к нему привели женщину, с которой он провел наедине целую неделю. С тех пор она будто бы стала рожать. Вера в магические способности поводыря — результат перенесения на него представлений, связанных с медведем.

Другой персонаж, часто выступающий в фольклоре в роли возлюбленного или *мужа,* — змей: реальное существо (уж) или мифологический персонаж (летающий огненный

змей). Образ возлюбленного-ужа чаще всего фигурирует в сказках и пословицах: «Змея да уж — жена да муж». Символика основана как на созвучии слов (уж — муж), так и на параллели с фаллосом, связанной с формой змеиного тела. По калужской поговорке, например, у мужиков «партки набиты змеей». Характерно, что в белорусских и западно-русских представлениях уж выступает как мужской символ: видеть во сне ужа — к рождению сына. В Архангельской обл., чтобы приворожить возлюбленного или вернуть домой неверного супруга, его поили водой, которую тайком сливали со «змеиного кожуха» (т. е. сброшенной во время линьки кожи). Желая отворотить нелюбимого от дома, кожух сжигали. В том и другом случае сброшенная змеиная кожа символизировала сексуального партнера.

В мифологических рассказах о сожительстве с женщинами фигурирует также летающий змей — это демон (черт, леший, лятавец, огненный, вогляный), которого представляли в виде летящего в небе огненного снопа, веника, клубка с хвостом. Поверья и рассказы о случаях сожительства этого существа с женщинами по сей день распространены по всей территории России, а также в Белоруссии и на Украине. «Одна вдова жила от нас в трех километрах, — рассказывали в с. Воробьева Гора Кировской обл. — Говорили, вогляный летает к этой. Муж умер, а она по нем тосковала. Говорили, не надо тосковать, а то он летать будет. Летит огонь, с хвостом, с искрами, потом превращается в мужа, а он угощает пряниками и ложится к ней спать. А утром она встает — и нет ничего, а на кровати лошадиные шарики. Это с молодушками бывает, у которых мужья недавно умерли». Мифологические рассказы об огненном змее, подобные приведенному выше, аналогичны народным рассказам о сожительстве с лешим и другими демонологическими персонажами. По поверьям, нечистая сила летала к женщинам, которые тосковали по умершему мужу или возлюбленному. Подобные случаи происходили будто бы и во время долгого отсутствия мужа, уехавшего и пропавшего на чужбине. Огненный змей в подобного рода рассказах — это персонификация женской тоски. Визиты его считались опасными для женщины, которую он мучает, давит, а она сохнет, печалится, забрасывает хозяйство и через некоторое время умирает. Кроме того, эта женщина в результате связи с нечистой силой могла стать *ведьмой,* что представляло угрозу для всего сообщества. В Новгородской обл. приходилось слышать о ведьмах, которым огненные змеи (их называли здесь «носаки») носили *молоко* и деньги, воруя все это у соседей. Жители деревни, заметив огненный сноп над трубой у одинокой бабы или просто заподозрив ее в сожительстве с огненным змеем, предпринимали меры, чтобы его отвадить. Для этого совершали специальные обряды под руководством знахарей: укладывали женщину спать между ее детьми или двумя сильными мужиками либо рядом с пожи-

лой родственницей; посыпали пол в избе и постель семенами льна или мака, втыкали за косяки дверей и наличники окон чертополох, листья рябины (потому что они «как крестики», их черт боится), ставили под дымоход котел с ключевой водой, на женщину надевали вывернутую наизнанку сорочку, пояс, освященный в церкви или сшитый из ризы священника, оставляли на ночь зажженной пасхальную свечу и т. д. Огненный змей, явившись ночью и заметив эти предосторожности, восклицал: «А, догадалась!» (о том, что он не ее настоящий муж, а нечистый дух) — хлопал в ладоши, хохотал и с треском и грохотом пропадал, однако при этом мог в отместку сжечь дом. Рассказы об огненном змее служили объяснениями женской тоски и связанных с ней недомоганий, нарушений в хозяйстве, а также случаев незаконного сожительства, появления внебрачных детей и смерти одиноких женщин в трудоспособном возрасте.

Литература:

1. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997; 2. *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами; 3. *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М, 1996; 4. *Щепанская Т. Б.* Культура дороги. По материалам русской народной мифоритуальной традиции. XIX—XX вв. М., 2002; 5. Архив МАЭ РАН, ф. К-I, оп. 2, д. 1292, 1337, 1508, 1570.

Т. Щепанская

СОИТИЕ. Половой акт, отношение к которому в русской традиционной культуре характеризуется двойственностью.

С одной стороны, это «нечистое» и опасное занятие, а с христианской точки зрения и греховное. Поэтому оно относилось к табуированной сфере жизни человека. Для обозначения С. используются эвфемизмы, лексическое значение которых содержит самые разные мотивы: «грешить», «кувыркаться», «познаваться», «чесать», «орать», «пороть», «ковать», в сказках — «делать схождение», «делать худо», «решетить».

Опасность и «нечистота» С. обусловили существование предписаний и запретов, регламентирующих половые отношения супругов. Так, во время полового акта занавешивали или отворачивали иконы к стене, снимали с себя крест, молились до и после совокупления. В некоторых районах Русского Севера не дозволялось половое общение в бане, иначе у детей долго не будут расти волосы на голове.

Существовала и временная регламентация супружеских отношений. Интимные отношения запрещались во второй половине *беременности,* в течение шести недель после родов или смерти ребенка, в канун двунадесятых праздников, среды, пятницы, воскресенья, а на Русском Севере

и субботы, в дни Великого поста. А если «поста проговеть не могут, то совершение акта допускалось днем, между обедней и вечерней». Также воздерживались от полового общения перед севом, дальней дорогой, перед выпечкой хлеба, иногда в первую *брачную ночь,* а в Вологодской губ. в течение первых трех ночей после *свадьбы.* После совокупления мылись в бане, так как «нечистыми» нельзя было прикасаться к хлебу, иконам, лампадке, кормить грудью.

С другой стороны, С. наделялось генеративной символикой, которая наиболее ярко выражена в специальных ритуалах, совершаемых для обеспечения удачи, повышения плодородия. В Заонежье, перед тем как отправиться на дальний промысел, рыбаки и *охотники,* чтобы им сопутствовала удача, совершали в бане ритуальное совокупление с женой, которое называлось «взять/брать товару». В календарной обрядности на Святках и Масленице, купальских дней и петровского заговенья можно обнаружить следы обрядового совокупления или его имитацию, что имело продуцирующую семантику и было направлено главным образом на обеспечение урожайности.

В южных районах России в качестве магического оплодотворения земли мужчины катались по вспаханной земле после окончания пашни, чтобы получить богатый урожай льна и хлеба.

Особняком стоит первое С, которое в традиционной культуре имеет знаковый характер, символизируя и телесное, и духовное перерождение человека. Весьма показательно представление, лежащее в основе народного определения целомудрия с помощью некоторых свойств тела человека. Повсеместно бытовало поверье, что носовой хрящ *девушки* или *парня,* потерявших невинность до свадьбы, раздваивается на самом конце, если дотронуться до него пальцем. Значимость первого С. соответствовала уровню самых важных событий в жизни человека, о чем свидетельствовал и тот факт, что аналогичным способом (по раздваиванию носа) *старики* определяли грядущую смерть. Наконец, языковые данные говорят о первом С. как узнавании-познании, приобщении к тайне, переводя его из сферы обыденного, приземленного в область высокого, знакового. Так, в южнорусских говорах вступление в любовные отношения передается термином «познакомиться», на Русском Севере и в западно-русских землях — «познаваться», в фольклорных текстах — выражением «положить знак»:

Хотя мы девушку не взяли,
Мы знак положили —
Косу растрепали,
По плечам расклали.

В рассматриваемом контексте С. выступает как акт коммуникации, обмена знаниями между мужчиной и женщиной, а будущий ребенок — как плод познания-зачатия.

О значимости первого С. для укрепления брачных уз свидетельствует поверье, распространенное во Владимирской губ., согласно которому если молодые в течение трех дней не совершат первого супружеского акта, то они будут жить в раздоре и несчастливо.

Литература:

1. *Баранов* Д. *А.* «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998. № 5; 2. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 3. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. Баранов

СОСТЯЗАНИЯ. Соревнования в *силе,* ловкости, сноровке. Были обязательным компонентом почти всех мужских праздничных развлечений, особенно в период от Николы Зимнего (6/19 декабря) до Петрова дня (29 июня/12 июля). Они имели высокий социальный статус, и поэтому победа в них являлась средством самоутверждения, закрепления личного авторитета. В кругу мужской молодежи участие в С. имело значение инициационного испытания, достойное прохождение которого рассматривалось как доказательство возрастной состоятельности и мужественности.

Обязательной составляющей С. была демонстрация силы: физического и морального превосходства над соперником, поэтому они отличались значительной жестокостью и грубостью. Проявление этой стороны С. находилось в тесной связи с насилием как формой брачно-репродуктивного поведения.

Особую роль в С. играл азарт. Он придавал самым жестоким моментам элемент игры, которая, представляя собой выход за рамки обыденности, рассматривалась традиционным сознанием как проникновение в сферу «чужого», «опасного», что свойственно именно мужчине, и была связана с мифологемой «игры с судьбой». Выигрыш в любой азартной игре расценивался не как простое материальное приобретение, считалось, что он влияет на общее благополучие не только играющего, но также его семьи и социума в целом. В этом проявлялся сакральный смысл игры и С, требовавших от участников особого знания и профессионализма, подобного искусству *кузнеца* или *знахаря,* что сделало их закрытыми, запретными для непосвященных. Таким образом, в мужских С. и играх ярко проявлялась испытательно-посвятительная сторона, имеющая ритуально-обрядовые корни.

Состязательная основа была заложена в распространенных повсеместно рукопашных противоборствах — *кулачных*

боях, борьбе, драках, а также взятии снежного городка, стрельбе из огнестрельного оружия, в метании свайки, ножа, палки («городки», «рюхи», «чиги»), в конных соревнованиях. В XIX в. редко и изолированно еще встречались такие широко известные ранее С, как бои на палках, медвежий бой, метание *топора,* копья, камня и стрельба из лука по цели. Многие молодежные игры — «варить пиво», «драка козлов», «конный бой», игра в мяч («киюшки», «под свой») — содержали элементы силового противоборства: кулачного боя и борьбы. Столкновение партий кулачных бойцов было свойственно и некоторым ритуалам, перешедшим к молодежи, например бой за чучело Костромы. Кроме того, в мужских и молодежных компаниях широко практиковались соревнования и игры демонстративно показательного характера (см. *Игровое испытание парней на посиделках).* Так, в Вашкинском р-не Вологодской обл. в 1920—1930-х гг. на *посиделках,* соревнуясь друг с другом, *парни* ходили на руках, при этом сохранялось смутное воспоминание о значении этого действия как обрядового соревнования за руку *невесты,* считалось, что кто дальше пройдет, тому достанется в *жены* лучшая девка.

Каждое из С. имело немало вариантов. Например, верховые скачки на лошадях, известные в Европейской России в форме масленичных гонок троек, отличались наибольшей популярностью и значительным разнообразием у казаков и русских Сибири. В них могли состязаться и отдельные наездники, и две партии всадников (оренбургские казаки). В последнем случае скачки сопровождались эстафетой (на Дону). Часто скачки включали единоборство всадников без оружия, а также бой плетьми и перестрелку камнями (на Дону); оренбургские казаки на скаку должны были разбить горшок; на Кубани попасть в цель камнем; у казаков на Дону и Урале скачки обязательно сопровождались переправой через реку на скорость.

Формирование противоборствующих сторон по территориальному принципу, а в городах также по профессиональному, сословному, этническому или конфессиональному, деление их на возрастные группы, каждая из которых вступала в бой в свой черед, выполняло строго определенную функцию, руководствуясь соответствующими временными и пространственными рамками, — все это можно рассматривать как отголосок мужских военно-обрядовых союзов славянской древности. О связи русской коллективной состязательной традиции с боевой культурой Киевской Руси говорит и прослеживаемое в различных С. сходство в организации и построении бойцов, в тактических приемах, а также в бытовании архаических перебранок и заговоров.

К славянской древности восходят и представления о важной ритуально-магической и обрядовой функции мужских С. Кроме инициационного значения в них отразились пережитки института традиционного соперничества жителей

соседних селений, восходящего, возможно, к соперничеству двух фратрий племени, и символически воплощавшего для обеих сторон борьбу «своего» и «чужого», а следовательно, «доброго» и «злого» начала. О подобной символике сражения говорит устройство боев и игр в местах, имевших сакральное значение, на пограничье человеческого и потустороннего миров: на мостах, перекрестках, рядом с церковью, кладбищем и т. п., а также время их проведения, приходившееся, как правило, на стык старого и нового года, рубеж календарных сезонов.

На этой основе сформировалось бытовавшее в XIX в. представление о сражении как средстве, способном одолеть темные силы и заручиться поддержкой добрых. В Наровчатском у. зимние, весенние, а особенно масленичные бои устраивались, по словам крестьян, не только из «удовольствия и потехи», но и для того, чтобы получить более обильный урожай в предстоящее лето. По этому поводу в народе бытовали присловия: «рыло разбито, брюхо набито», «чем больше бьют, больше в брюхо кладут» и т. п. Подобные представления о магическом воздействии на плодородие земли крови, пролитой во время весенне-летних праздничных боевых игр, известны многим земледельческим народам.

Воплощая борьбу со злом и балансируя на границе между жизнью и смертью, С. не могло не занять важного места в погребально-поминальной обрядности, став составной частью дохристианского культа предков. В древности во время тризны по умершему сородичу их целью было отогнать смерть, злые силы от живых и воздать живой кровью душам предков, чем укрепить их силы и заручиться поддержкой. В XIX — начале XX в. С. сохранили лишь отдаленную связь с этими представлениями, которые только по традиции приурочены к поминальным датам, как, например, кулачные бои — к Масленице.

В крестьянском быту С. и боевые игры имели важную военно-прикладную функцию. Они были действенным средством тренировки военных и охотничьих навыков, умений и качеств. В ходе них отрабатывались боевой строй пехоты и кавалерии, приемы кавалерийского боя и управления конем, навыки рукопашного боя, способы борьбы пехоты с кавалерией, метание и стрельба в цель. С. формировали в мужчине необходимые физические, волевые и моральные качества, моделируя ситуацию, в которой эти качества могли проявиться наиболее полно. Закрепляя освященные традицией нормы поведения, боевые игры оказывали значительное влияние на формирование мужчины как полноправного члена общества и были действенным средством социализации: воспитания молодежи, передачи ей военного и жизненного опыта. С, носившие массовый характер и собиравшие большое количество зрителей и болельщиков, способствовали сплочению общины, укрепляли межпоколен-

ные связи. В то же время грубые, жестокие формы поведения компенсировали физическую и эмоциональную усталость, способствовали снятию социального и психологического напряжения.

Литература:

1. *Горбунов Б. В.* Воинская состязательно-игровая традиция в народной культуре русских. Историко-этнографическое исследование. Автореф. дие. д-ра ист. иаук. М, 1998; 2. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Мужские игры и развлечения на Русском Севере // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. Вып. 1. М., 2001; 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1365, 1869.

В. Холодная

СТАРЕЦ. Человек, как правило, пожилой, в русской православной традиции достигший высокой степени религиозного подвижничества, обладающий даром прозорливости, опытный духовный наставник.

В монастыре С. брал под свое духовное руководство молодых иноков, иногда мирян, которые создавали вокруг него своего рода окружение. С. (одного или нескольких) обычно избирали сами иноки из наиболее опытных, прошедших нелегкий путь монашеского подвижничества. С. не занимал административных должностей, не имел священнического сана (то есть не являлся иеромонахом). Администрация обители, в первую очередь настоятель, вела сугубо хозяйственную и управленческую деятельность, а С. признавался избранником Божиим, воплощающим живой образ святости. С. (в отличие от старицы) мог принимать исповедь, хотя часто в монастыре существовала особая должность — духовник, который обычно не стремился влиять на самосовершенствование *монахов,* чтобы не мешать С. Такой вид старческого руководства существовал, например, в Оптиной пустыни. В некоторых монастырях практиковалось совмещение духовного руководства с пастырством, когда С, будучи духовным наставником, имел административную должность в монастыре, священнический сан. В России XVIII—XIX вв. этот вид старческого руководства встречался редко и был представлен деятельностью архимандрита Паисия Величковского (1722—1794), с именем которого связан подъем старческого движения в конце XVIII в. Монастырская жизнь без старческого окормления (наставничества) в народе признавалась духовно неполноценной.

С. называли также и отшельников, живших вне монастыря. Они могли быть иноками, уходившими от «обмирщенной» монастырской жизни к уединению в «пещере» либо (с несколькими единомышленниками) в пустыни, скиту. С. именовались и «монашествующие в миру», то есть верующие, не принявшие монашеский постриг, но ведущие подвижнический образ жизни подобно иноку-отшельнику. Они удаля-

лись от «мира» в землянки или маленькие избушки на краю деревни, а также в лес. Жилище мог построить сам отшельник, кто-либо из его родственников, иногда — сельская община, а случалось — и богатый благотворитель (помещик, купец). Полная изоляция и аскетический образ жизни позволяли С. всецело посвящать себя духовному совершенствованию и достигать высот подвижничества. В народе такие отшельники славились даром целительства, особой прозорливостью, некоторые из них брали под свое руководство верующих мирян. С.-миряне происходили из разных социальных слоев, в том числе и из крестьян; например, в начале XX в. старец Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры Варнава был из крепостных крестьян Тульской губ. Известны С. из белого (приходского) духовенства, например на рубеже XIX—XX вв. — Иоанн Кронштадтский. С. привлекали множество паломников, которые, не порывая с официальной церковью, образовывали вокруг С. неформальные общины.

С. считали, что в основе духовного руководства должны лежать требования христианской аскетики. Опираясь на опыт отцов церкви, С. выработали свою собственную систему так называемого духовного делания, то есть духовного совершенствования личности, высшей целью которой являлось «обожение» (особое состояние мистического соединения с Богом). «Обожение», воплощенное в образе С.-подвижника, было идеалом православной святости в народном сознании.

Первым шагом в восхождении к Богу являлось очищение от страстей и искушений с помощью старческого воспитания, которое строилось на принципах послушания и смирения. Духовному чаду (воспитаннику, послушнику) полагалось полностью поручить себя С. и никогда не доверять своему сердцу, отсекать свою волю, в которой видели стену, стоящую между ним и Богом. Подтверждением отречения от своей воли было так называемое откровение помыслов — исповедование С. каждого своего шага, мысли.

Наряду с послушанием и смирением непременным условием освобождения от душевной слабости было искусство молитвы. Особо важное значение имела постоянная, или умная, молитва: беспрестанное повторение в уме: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» — с помощью регулирования и сдерживания дыхания. Эта своеобразная медитативная техника позволяла достигать особого состояния, в котором молящийся «сподоблялся» видений и прозрений.

В целом старчество, как монашество и духовенство, не принадлежало к явлениям собственно народной культуры, скорее — к культуре церковной. Но через массовое паломничество к С. во многом осуществлялось религиозно-нравственное воспитание народа, да и сам институт старчества пополнялся за счет народных представителей. Все это делает старчество явлением русской духовной жизни.

Старческое окормление — это двусторонние отношения между духовным отцом и духовным чадом: с одной стороны, послушание, искренность и смирение сына перед отцом, а с другой — сердечность и справедливая строгость С. Долг духовного руководства налагал на С. большую ответственность и требовал и от него самого духовного совершенства, терпения и смирения в отношениях с иноком. Отношения предполагали различную степень подчинения своей воли духовному отцу. От полного послушания (характерного для готовящихся к пострижению в монахи) до однократного или многократного, но редкого обращения по конкретному вопросу, связанному с духовной или житейской сферой (что характерно для благочестивых мирян). Как правило, С. имел не только богатый духовный, но и практический опыт в решении житейских проблем, умел толковать Священное Писание, много путешествовал к святым местам. Посетителям давал нравственные советы, беседовал на религиозные темы. Широкое распространение имела практика старческих наставлений по переписке. Поучения С. следовало бесприкословно выполнять, так как считалось, что он обладал даром провидения, стяжал благодать Духа Святого и выражал волю Господа. В народном сознании все это ставило С. в один ряд со святыми и принципиально отличало старческое окормление от традиционного духовного водительства *священниками*.

Практика духовного наставничества появилась на Руси вместе с христианством, но развивалась неравномерно, переживая спады и подъемы. Широко известны великие С: Сергий Радонежский (XIV в.), Нил Сорский (XV в.). Синодальный период истории русской церкви (1721—1917) был отмечен угасанием традиций старческого воспитания, лишь в некоторых обителях и небольших скитах сохранилась практика строгого подвижничества под руководством С. (на Печоре и в других северных областях). В начале XVIII в. старчество возродилось в деятельности глинских, санаксарских С, а в конце XVIII в. набрало силу благодаря трудам С. Паисия Величковского и его учеников. В XIX в. старчество воскресло во многих обителях: в Киево-Печерской, Троице-Сергиевой, Псково-Печерской лаврах, Оптиной и Глинской пустынях, Саровском, Валаамском, Серафимо-Дивеевском женском монастырях. Традиция старческого руководства представлена деятельностью знаменитых прп. Серафима Саровского, Амвросия Оптинского, С.-настоятеля Валаамского монастыря о. Дамаскина, старицы-игуменьи Крестовоздвиженского Белевского монастыря м. Павлины и многих других.

Термин «С.» обретает сугубо духовное значение во второй половине XVIII в., а в XIX в. словом «старчество» стали обозначать высшую степень духовного наставничества, род монашеского призвания, ставшего явлением русской истории. Ранее С. называли старших по возрасту или положению монахов, а также именовали и строителей монастырей,

и распорядителей работ, и начальствующих над какими-либо монастырскими службами (больничными, поваренными, пекаренными, мельничными, огородными и др.). В древнерусских монастырях для управленческой работы имелась административная должность — «соборный старец» (обычно их было двенадцать).

Литература:

1. *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М, 2000; 2. Великие русские старцы XX в. М., 2001; 3. *Свт. Игнатий Брянчанинов.* Письма о подвижнической жизни. Минск, 2001; 4. *Кучумов В. А.* Русское старчество // Монашество и монастыри России. XI—XX века / Отв. ред. Н. В. Синицына. М., 2002; 5. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря (б. м., б. г.); 6. Русские. М, 1997; 7. *Смолич И. К,* Жизнь и учение старцев / Русское монашество. М., 1997; 8. *Митр. Трифон (Туркестанов).* Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996; 9. Христианство: В 3 т. М., 1995. Т. 2.

Е. Федорова

СТАРИК (ДЕД, ДЕДУШКА). Человек, переступивший возраст, в котором женятся, ставший нетрудоспособным по старости. Верхний предел брачного возраста для мужчин ограничивался в 50—60 лет. Это возраст, когда в деревне «спускали с тягла», то есть крестьянин переставал нести все повинности (платить налоги, ходить на пашню, быть *большаком* и т. п.). У мужчин предельный возраст для женитьбы был продолжительнее, чем у женщин, так как считалось, что они дольше могут быть крепкими, сильными и трудоспособными. После достижения старческого возраста возбранялось заводить детей, особенно если уже имелись внуки. Спали С. и *старухи* раздельно — на печи, на полу, у порога, вместе со своими внуками.

В старости выделялось два периода. Первый из них — «престарелый», он связывался с частичной утратой трудоспособности и длился до 70 лет. Пору приближения старости в народе называли по аналогии с наблюдениями окончания дня и захода солнца: «на закат повернуло», «дни заходят». Второй период — «ветхости» (или «дряхлости»), означал утрату памяти, умственных способностей, в это время происходила и утрата общественной значимости, а в семье — окончательное приравнивание к категории детей. Значение слова «ветошь» — пахотная земля, утратившая плодородие от длительного использования, выпаханная земля. Названия «ветох», «ветошь» означают также и «последнюю фазу/четверть луны, луну на ущербе». Таким же образом характеризуют этот период выражения: «выстариться», «ум прожить», «ум назад пойдет». Старого человека именовали «безгодевой», «давношный», «живушной», «перевекошный», что

Старик и старуха

перекликалось с выражением «переснять веку», то есть долго жить на свете. Время дряхлости связывали с последней фазой жизни, когда жизненные силы подходили к концу, что называли словом «выжило» в значении «кончилось». В состоянии дряхлости люди становились зачастую в тягость окружающим, таких С. называли «жвакун». До периода ветхости доживали далеко не все люди, а только «пережиточные» — здоровые, живущие долго, способные «перездравствовать» многих. Люди находящиеся в этом периоде жизни, характеризуются еще положительно, в то время как живущие очень долго — «заживают чужой век», что являлось уже отрицательной характеристикой. В то время как зрелый возраст имеет характеристики *силы,* мужественности, трудоспособности, старость утрачивает все эти качества и обретает свойства с обратным, отрицательным знаком: «старость душит», утрачиваются сила и мочь, говорили — «отягу нет».

Внешний облик, одежда С. отличались от других возрастных групп. С. никогда не брили *бороды* и не стригли усов, считая, что, отращивая их, совершают святое дело. Они стригли волосы по шею, делая выемку на лбу, брили маковку, носили «прямой ряд» при расчесывании волос. Одежда С. могла быть белой или темного цвета. Обычно они донашивали свою, или им перешивали чужую старую одежду. Если для них изготовляли новую одежду, то она была стариковского, более свободного покроя. В верхней одежде утрачивались признаки пола, одинаковую одежду носили как С, так и старухи. Пожилые мужчины опоясывались зимой и летом красными кушаками, распуская сзади длинные концы. (Холостые *парни* и молодые женатые мужчины кушаков не носили.) Пожилые крестьяне моды не признавали, а ходили в одежде, которая была принята в дни их молодости. У С. редко имелись штаны, обычно они носили подштанники. Обувь предпочитали валяную, мягкую, удобную. Кроме того, необходимой принадлежностью С. становились батожки — палки, клюки, с которыми они не расставались.

Если к С. обращались посторонние люди, то называли его «дядей», дети называли «дедушкой» с прибавлением имени и кланялись ему первыми при встрече. С, отошедшие от дел, не посещали пашню. Их занятия в доме носили вспомогательный характер, становились все более похожими на женские. Дед нянчил детей, плел им лапти, чинил мелкий хозяйственный инвентарь, подносил дрова, убирал двор. Отношение семейных к С. зависело от общей атмосферы в семье. Больных и немощных С, ставших обузой, не только не уважали, но и часто обижали словами: «Когда же ты истратишься, когда же тебя Господь приберет»; «Твои года уж отошли, а твое дело — лежи на печи да три кирпичи!» В таких семьях одеты С. были бедно и грязно, из верхней одежды им давали самое старое, в лохмотьях и дырах, упре-

кая: «Только даром жрешь!» Беспомощный С, неспособный пахать и молотить, считался лишним ртом.

За непочтительное отношение к С. наказывал «мир» — сельская община, которая обязывала детей кормить престарелых родителей и ухаживать за ними. Существовало немало семей, где уважали своего деда, старались ему угодить и за обедом оставляли мягкие куски. Дети слушались дедушку, и он был блюстителем порядка за столом во время трапезы, следил, чтобы внуки не баловались, наказывал их за провинности. Сидя на завалинке, С. присматривали за играми детей, но не мешали ходу игры, встревая в споры детей лишь в экстренных случаях. С. также были для детей главным источником сведений об окружающем мире, их рассказы и сказки приобщали детей к восприятию действительности, будничным обязанностям и нормам поведения. Обычно такое общение происходило зимой, вечерами после ужина. Почерпнув многое из услышанного в своем детстве, С. теперь сами становились источниками сведений об основании деревень, передавали информацию о событиях прошлого, были носителями традиционных знаний и опыта.

В роли членов особого совета С. выступали на общественных сходах. В спорных ситуациях всегда обращались к «суду С», который разрешал конфликты, возникавшие во время переделов общественных угодий и разделов семейного имущества. Когда отводили землю, мнение С. считалось очень важным: где они указывали межу, там ее и признавали. С, покрытые сединами, пользовались всеми знаками уважения соседей, их голос принимался за закон, что они скажут, то «уже свято», «надо их слушать, небось не соврут».

С, как утратившие плодоносящие потенции, переставали ходить в поле и выполнять связанные с этим обязанности, взамен они приобретали другое качество — опытность. Это позволяло им предсказывать погоду, будущий урожай. В Пензенской губ. в новогоднюю ночь, ровно в двенадцать часов, двенадцать С. (по числу месяцев в году), выбранных от всего общества и отличающихся примерным поведением, ставили на церковной паперти снопы различных полевых культур: ржи, овса, гречи, проса, льна и т. д. Наутро те же двенадцать С. смотрели, на каком из снопов больше инея, ту культуру, следовательно, и сеять надо было больше в будущем году. С. совершали зимние обрядовые действия на Масленицу. Надевая самую рваную одежду, запрягали коней и ездили по селу с теркой и редькой — символами поста.

В обязанности С. входило изготовление гробов для себя и *жены.* Их хранили в труднодоступном месте, на чердаке, и засыпали пшеницей, которую раздавали ежегодно *нищим,* добавляя новую. С, как наиболее близко стоящие к порогу смерти, выполняли обязанности, связанные с похоронно-погребальными обрядами. Выступали в роли «умывальников», «обряжальников», то есть мыли и одевали *покойников* своего

пола. Сразу после кончины человека было принято зажигать в доме свечи. Как правило, это входило в обязанности старших членов семьи. С. «ради спасения души» сидели у гроба всю ночь; грамотных, с репутацией благочестивого человека приглашали «отчитывать» покойников. На поминках в Пензенской губ. под образа сажали старшего родственника, которого называли «полтретом покойного», он становился заместителем умершего.

В новый дом первыми входили С, так как считалось, что тот, кто первым войдет в новый дом, первым и умрет, а в бане они мылись в последнюю очередь, потому что «последний пар» считался наиболее опасным из-за встречи с нечистой силой, обитавшей, по поверьям, в бане.

С. в крестьянской общине играли роль посредников между живыми и мертвыми в силу своего пограничного статуса. Их состояние оценивалось как лиминальное (переходное), так как они находились на пороге смерти. Этим можно объяснить их участие в похоронно-погребальных обрядах и ритуалах, а также роль жертв при переходе в новый дом и мытье в бане.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; 2. *Миненко Н. А.* Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири. XVIII — первой половины XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985; 3. Ярославский областной словарь. Вып. 1981—1985 гг.; 4. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 373, 1179, 1311, 1314, 1342.

Н. Прокопьева

СТАРУХА (СТАРКА, БАБУШКА). Женщина, по возрасту утратившая способность к деторождению и снявшая с себя обязанности хозяйки. Возраст, определявший у женщины старость, начинался с 45—50 лет, когда она переставала «носить на себе», то есть у нее прекращались регулы: «В сорок лет у бабы крови перестают, так вот уже и старая». Относительная граница старости у женщин зафиксирована широко распространенной поговорке: «Бабий век — сорок лет». Представление о возрастной границе прочно утвердилось в сознании общины, осуждавшей женщин, вступающих в *брак* после сорока пяти лет.

Указателем возрастных изменений была одежда. Старушечья одежда, как и стариковская, по маркировке приближалась к детской. В верхней одежде пожилых людей преобладали темные тона — от синего до черного, а в нательной — белый цвет. По подолу рубахи или передника могла идти вышивка в виде тонкой красной полоски. Значительное уменьшение орнаментации сопровождалось изменениями

в крое: одежда приобретала мягкость, становилась более бесформенной и удобной для ее носителя. Верхняя одежда утрачивала признаки мужской или женской (то же наблюдали и у маленьких детей). В обуви стариков главным качеством становится удобство и мягкость. В Вологодской губ. С. носили на ногах «шоптаники». Их плели из отрепьев, остающихся после обработки льна. В доме С, которые уже не были хозяйками, позволялось ходить без понёвы, юбки или сарафана, в одной только рубахе с пояском. Женщины в Воронежской губ. после 50 лет сменяли твердую кичку на мягкий низкий головной убор — шлык, светлый головной платок заменялся на темный, концы его завязывали под подбородком, в отличие от хозяек, повязывавших его концами назад. В северных губерниях, где основной одеждой был сарафанный комплекс, носили старинного покроя косоклинники синего или другого темного цвета. В южных губерниях, где характерен понёвный комплекс, поясная одежда отличалась меньшим количеством вышивки, нашитых цветных лент, особенно красных. После 40—45 лет женщина сменяла тяжелую понёву на легкую «простушку». В Мещерском крае, как правило, понёву носили до самой старости, хотя С. иногда не возбранялось показываться и без нее, в старушечьем навздевнике или шушпане — «на старуху кто посмотрит». В южно-русском головном уборе — «сороке» на очелье в старушечьем варианте появлялась белая незашитая полоса. Рубахи С. лишались постепенно вышивки, а у очень старых орнаментировались белой нитью, что сближало их с маркировкой покойников. Старушечьи пояса — темного, чаще черного цвета. Одежду С. шили их замужние дочери, хотя жили они со своими сыновьями и невестками. Овдовевшая С. использовала на одежду накопленный прежде лен и холст. В народе говорили, что на старость женщины копили лен, «как невеста к свадьбе».

Женщины, перешедшие в категорию С, спали отдельно от *стариков,* вместе с внуками. При встрече старые женщины первыми здоровались со стариками, а молодежь и взрослое население «сами вперед кланялись» старикам и С. Называли С. бабушкой, с прибавлением имени (бабушка Ульяна). С, сдавшие большину, переставали участвовать в хозяйственной деятельности, ходить на жатву, стряпать, в доме они становились няньками, спутницами внуков во время сбора грибов и ягод. Занимаясь детьми, они уже не распоряжались хозяйством, не могли угощать прохожих, не ставили квашню, не пекли хлебов (см. *Большуха),* в их ведении была лишь выпечка просфор для причащения.

Были семьи, где домашние жалели С. совсем мало или не жалели вовсе, считая, что «пора костям на место»; «их на том свете уже с фонарями ищут»; «на старух смотреть, так и не жить». Лечить стариков и С. считали за грех. Повсеместно было распространено мнение, что долго живущие люди «заедают чужой век», то есть отнимают часть жизни молодых.

Такое представление доминировало особенно там, где стариков было мало, а С. — много. Так, в Поморье старики редко доживали до старости, они гибли на промыслах, умирали от тяжелого труда в сравнительно молодые годы, дома оставались С.-вдовы. Долго живущих С. считали *ведьмами,* колдуньями. Верили, что у долго живущих *кровь* течет по двум жилам. Это означало, что они обладали повышенной жизненной *силой,* потому длительное время могли оставаться здоровыми, сильными, отнимая эту силу у других, а после смерти способны за собой «увести из семьи» еще двух человек.

В доме для С. отгораживали угол за занавесочкой, где та проводила почти все время, а если была возможность, то строили ей отдельную келью. Мать-С. после раздела имущества между женатыми сыновьями всегда оставалась в старом доме — «на своей подошве». Вполне вероятно, что старики предпочитали оставаться в старом доме из-за поверья, по которому в новом жилище прежде умирал тот, кто первым входил в него, а как правило, в дом запускали вначале кошку либо старики заходили первыми.

Чувствуя приближение старости, старики, особенно С, становились более набожными. Они строго соблюдали все посты и запреты, особенно часто постились в первую пятницу на первой неделе Великого поста, поскольку считали, что тот, «кто постится сию пятницу, тот внезапной смертью не умрет», также накануне Крещения, до момента освящения в церкви воды, а в Петров или Успенский пост один раз в сутки ели сухарики с водой. В день Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа / 11 сентября) церковь налагает пост, но многие набожные С. за неделю до праздника добровольно постились и в самый праздник не ели ничего шарообразного, имеющего подобие головы: ни картофеля, ни яблок и пр. Старые люди, преимущественно С, не довольствуясь соблюдением установленных постов, давали обещание соблюдать пост еще по понедельникам — понедельничали; кроме того, обязательно постились в среду и пятницу. Усердное соблюдение постов считали необходимым для облегчения души, для ее «не трудного» перемещения в «иное» пространство. В праздничные и воскресные дни немощные С. не ходили в храм, а вместе с внучатами все время богослужения молились дома.

С, находившиеся в «чистом» возрасте, не имевшие половых сношений, принимали на себя устойчивые социальные обязанности в общине. Они становились *знахарками,* повитухами; исполняли плачи на *похоронах* вместо родственниц умершего, если те были не искусны в этом, обучали плачам более молодых, выступали в роли подголосниц на *свадьбах.* Подголосница помогала *невесте* плакать, причитать при прощании с подругами. На свадьбах С. выступали в роли ревнительниц старинных обычаев — «соблюдали старинку», следили за порядком следования ритуалов и передавали знания против *порчи* молодому поколению женщин.

Как люди близкие к пределу земной жизни, С. и пожилые женщины становились незаменимыми участницами похоронно-поминальных обрядов. В их обязанности входило изготовление погребальной одежды для себя и *мужа,* саваны и похоронную одежду для замужних женщин также могли приготовить только пожилые (см. *Смертная одежда).* Большинство ритуальных действий, связанных с покойным, совершали исключительно старики и С: обмывали и одевали. За это их одаривали чем-нибудь из одежды *покойника.* Причем для обмывания мужчин предпочитали приглашать вдовых старух, считая, что, несмотря на старость, «черт силен» и замужняя женщина может «иметь грех», а потому не может считаться вполне чистой для совершения ритуальных действий. В ведении С. находилось зажигание свечей, приготовление убранства гроба, вынос за ворота щепок от гроба; раздача милостыни — коржиков с медом и бубликов по дороге за гробом до могилы. Их приглашали на ночь сидеть с покойником — стеречь душу, «чтобы покойнику веселее было». Во время «сидения» полагалось вспоминать покойника, его добродетели; ему наказывали передавать поклоны при встрече с умершими родственниками и знакомыми. Утром уходили со словами: «Слава тебе, Господи, поночевали ночку, хоть бы мне кто так поночевал». За ночное бдение их угощали. С. были непременными участницами и распорядительницами на поминальных обедах.

Составляя единую ритуально чистую группу с вдовами и старыми девами, С., утратившие способность к деторождению, относились к категории имеющих статус *девственности,* в данном случае возвратной, обладающей характеристикой чистоты. Поэтому они принимали участие в обрядах ограждения общины от различного рода опасностей, например в «опахивании» села против мора, в обрядах вызывания дождя. В Орловской губ. С. выполняли такой обряд ночью, когда все уснут. С. брала ведро, шла к реке, набирала воды и, не оглядываясь, ни с кем не разговаривая и смотря на небо, читала трижды «Отче наш» и «Богородицу». Воду она несла на пашню, дочитав молитвы, выливала воду. И так повторяла три раза. После этого, сделав по три поклона на все четыре стороны, уходила домой. Этот обряд могла исполнять только та С., которая весь век провела благочестиво, непорочно как до замужества, так и после.

Вместе с тем С. участвовали в изготовлении «обыденного» (сотканного в один день) полотна и в выгоне скота во время эпидемии. Этот обряд выглядел следующим образом: в начале лета вечером в избе собирались С. и девочки-подростки с прялками, веретенами и льном. Девушки пряли, С. сновали — ткали. Тканье производилось втайне от остальных, внеся станок, складывали его поскорее, накладывали основу и ткали. К рассвету старались выткать полотно по длине равное ширине улицы. Как только полотно было готово, разбегались по домам, чтобы оповестить домашних

и ближайших соседей. Все шли на улицу, гоня впереди себя скот. Несколько старых женщин выносили полотно на край села и расстилали его через улицу. Весь скот деревни прогоняли через полотно, строго следя, чтобы ни одна взрослая женщина не переступила его. Полотно и остатки кудели сжигали до восхода солнца.

Вся ритуально-нормативная практика крестьянской общины находилась в ведении С, они были носительницами и трансляторами для следующих поколений знаний об обрядах и обычаях, поскольку ритуально-магический опыт женщинами обретался постепенно.

Литература:

1. *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // Живая старина. 1998. № 1; 2. *Гринкова Н. П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту // Советская этнография. 1936. № 2; 3. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 4. *Селиванов В. В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд, Рязанской губернии. Рязань, 1887.

Н. Прокопьева

СТРАННИК. Человек, чей образ жизни связан с постоянным или временным пребыванием в дороге; также нищий (побираха, сбирушка); божий С. — человек, главное содержание жизни которого составляет хождение по святым местам (монастырям, местным сельским святыням) на богомолье. С. называли также старообрядцев-бегунов, основным мотивом их вероучения была необходимость ухода (бегства) из царства антихриста. Спастись, по их убеждению, можно если только нигде не жить постоянно, отринуть все привязанности и бежать — всегда находиться в дороге, останавливаясь у страннопримцев — крестьян, которые сочувствовали С, но еще не отправились в «бегство».

С.-богомольцы, среди которых были и старообрядцы-бегуны, рассказывали жителям попутных деревень о святых местах, где им довелось побывать, а также проповедовали крестьянам, которые обращались к ним за советом и благословением. Их проповеди носили чаще всего характер эсхатологических пророчеств и видений. Религиозный авторитет С. в глазах крестьян был основан на их независимости от корысти, материальных устремлений: С, лишенные земли и имущества, воплощали идеал отказа от земных благ в пользу спасения души.

Статус С. был внешний, не принадлежащий к крестьянскому сообществу, ему свойственна неопределенность многих признаков. Среди С. было значительное число людей, чье поведение отклонялось от нормальной (по традиционным представлениям) модели мужского или женского поведения. Странническая роль и судьба были уготованы деви-

цам, родившим вне *брака,* которых родители выгоняли от позора из дому; старым девицам, *черничкам,* бобылям, инвалидам, внебрачным детям и сиротам; по монастырям отправлялись вдовы, бесплодные и бездетные женщины, брошенные *мужьями жены* и страдающие *невстанихой* мужья. Странствовали, питаясь подаянием и случайными заработками, и люди, имевшие физиологические и анатомические отклонения половой сферы: те, кого называли *распетушье* или *двуснастные.*

С. не подчинялся тем нормам и правилам, которые были привычны дома, по пословице: «Домашняя дума в дорогу не годится», «Избным теплом далеко не уедешь», а потому — «Больному да дорожному закон не писан», «Материн закон до порога». В дороге действовали иные правила, значительная часть которых определяла специфику отношений между полами и роль С. в контексте этих отношений.

В традиционных представлениях дорога, путешествие — преимущественно мужское дело, в то время как женщина в большей степени связана с домом: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе»; «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом». Перед отправлением в путь совершались специальные обряды, обозначавшие постепенное отдаление и отделение от сферы воспроизводства и в особенности прекращение сексуальных отношений с женщинами. За несколько дней (от 1—2 до 5—7) перед дальней дорогой прекращались половые сношения с женой, накануне отправления в путь в бане положено было смыть «грех» и выйти в дорогу чистым как в физическом, так и ритуально-символическом смысле. Женщине не разрешалось касаться дорожного снаряжения, предметов упряжи (конской сбруи, вожжей, хомута, дуги), перелезать через телегу и сани; ей запрещали касаться и приготовленных в дорогу охотничьих орудий, оружия, рыболовных снастей и пр. В особенности табуировано дорожное снаряжение было для беременных женщин.

Уже в начале пути женщина воспринималась как символ опасности; встреча с нею предвещала неблагоприятный исход путешествия. Особенно опасной считалась встреча с женщиной, если она несла пустые ведра или сумки, шла слева направо. В случае встречи с ней нужно было либо возвращаться назад, либо хлестнуть *бабу* прутом для снятия вредоносного воздействия с ее стороны. Особенно избегали встреч с беременными женщинами: верили, что после такой встречи никакие дела не будут ладиться, путник и лошади будут чувствовать страшную тяжесть (так же как от близости нечистой силы), а если беременная перейдет дорогу, то у путника вскочат чирьи. Объясняя нежелание встретить на пути женщину, многие (и мужчины, и женщины) ссылались на опасность дурного глаза и рассказывали соответствующие случаи. «Тут живет одна, — рассказывал, например, житель с. Чертово Чухломского р-на Костромской обл. —

Охотник говорил: не пойду той дорогой, лучше это — чтоб мимо не идти. Или на рыбалку пойдешь, ее встретишь — лучше не ходить. Он вёртывался сколько раз: „Что?" — „Да, Таньку увидал — все равно пустой придешь"». Подобные поверья фиксировались повсеместно (от Полесья до Русского Севера и Поволжья), и везде они, как правило, обосновывали избегание женщин во время путешествия.

С пребыванием в дороге связан ряд табу, ограничивавших проявление женского репродуктивного начала и вообще использование символов пола. Женщины в дороге, по сообщениям корреспондентов Тенишевского бюро, одевались по-мужски, старались не выходить в дорогу во время *беременности,* а также *месячных* очищений. В эти периоды им запрещалось совершать паломничество и даже ходить на перекрестки дорог для гаданий на Святки. По поверьям, во время беременности и месячных лошади тяжело везти повозку, на которой едет женщина. В это время, по мнению северно-русских крестьян, особенно опасна встреча с медведицей, которая непременно нападет на бабу, повалит, зароет ее палой листвой и всяким лесным мусором. В другое время, когда женщина «чистая», медведица неопасна. «Чистя-то — дик ничего!» — утверждали жители с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. По сведениям конца XIX — начала XX в., женщины пытались удержать месячные, чтобы они не начались во время путешествий, для чего в качестве магического средства брали с собой в дорогу пепел жабы. В дороге женщины соблюдали целый ряд обычаев *избегания* и запретов, прежде всего связанных с обнажением тела: нельзя было идти босиком, с голыми ногами, без пояса (беспоряхой), а также с непокрытой головой: «хоть ремох (т. е. ремешок на голову. — *Т. Щ.)* какой наложи!» Эти запреты имели магическое обоснование, которое трактовало их как обычаи сексуального избегания. По поверьям, если не соблюдать эти правила, то в пути женщина столкнется с сексуальными притязаниями со стороны нечистой силы. В подтверждение приводили многочисленные случаи приставаний со стороны *лешего,* который представал в облике солдата с блестящими на солнце пуговицами, просто незнакомого *мужика* или *старика,* выставляющего напоказ половые органы: «только кила (тестикулы. — *Т. Щ.)* болтается!». До сих пор в северно-русских деревнях фиксируются рассказы о том, как леший уносит женщину в свое жилище (иногда говорят о целых деревнях леших, где жизнь идет так же, как у людей, только нельзя молиться), делает ее своей женой, приживает от нее ребенка, после чего женщина, вырвавшись из лесу благодаря молитвам родных, возвращается домой с незаконным ребенком на руках. Подобные случаи считали следствием несоблюдения женщиной правил избегания в дороге. К этим правилам примыкает и запрет женщине мочиться на дорогу, тропинку или на левую ее обочину, в случае нужды нужно располагаться исключительно

справа от дороги, поскольку слева, по поверьям, находится нечистая сила.

С.-богомольцы в народе назывались старцами (старицами) вне зависимости от возраста и считались отрекшимися не только от материального интереса, но и телесного соблазна. В их поведении и внешнем облике признаки пола нивелировались: они ходили в одежде монастырского образца (черные подрясники, скуфейки), подпоясанные ремнем, с посохом и сумою. Мужчины иногда надевали бабьи платки, а женщины — мужские шапки. В деревнях С. могли наниматься, вне зависимости от пола, как на мужские, так и на женские работы, некоторые из них считались людьми неопределенного пола — ни женщинами, ни мужчинами (см. *Распетушье).*

Со статусом С. в традиционной культуре связан ряд ограничений на проявление половой принадлежности во внешнем облике и поведении. Эти ограничения выражались в форме правил избегания, прямых предписаний и запретов, которые подкреплялись как магическими и демонологическими представлениями (о счастливой и несчастливой встрече; о поведении зверей; о лешем и прочей нечистой силе, которая могла будто бы встретиться в дороге), так и религиозными верованиями (понятиями греха, чистоты, Божьей воли и милости). Этот комплекс ограничений касался любого, кто пребывал в дороге, но более жестко действовал в отношении С.-богомольцев.

Литература:

1. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994; 2. *Максимов С. В.* Нищая братия // По Русской земле. М., 1989; 3. *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном миросозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. XIX. Харьков, 1913; 4. Архив МАЭ РАН, д. 1567, л. 64; д. 1621, л. 51.

Т. Щепанская

СТРЯПУХА (СТРЯПКА, ПОВАРУШЕЧКА, КУХАРКА). Взрослая замужняя женщина, хозяйка, обладающая особым статусом в обрядах жизненного цикла.

С. в домашнем обиходе была хозяйка, а в обрядах жизненного цикла в С. приглашали постороннюю женщину. Сама хозяйка дома в свадебных, похоронных или родильных обрядах не могла выступать в роли С., так как в процессе обряда она находилась в переходном состоянии, например *мать,* женившая сына, становилась свекровью, ее статус менялся. Переход из одной социальной роли в другую предполагал временное умирание и, как следствие, недееспособность, с последующим возрождением в новом статусе. Так, родители молодых на *свадьбе* сидели за столом, а гостей потчевали родственники. В этом случае актуальной становилась роль приглашенной С, руководившей в доме *жениха*

Стряпуха

приготовлением *свадебного пира.* Ею могла быть замужняя женщина, лет сорока, в этом возрасте женщины в русской деревне уже обладали всеми навыками в приготовлении пищи (см. *Большуха).* Мать *невесты* никогда сама не пекла свадебного *каравая.* В Рязанской губ. при изготовлении «ситного» (свадебного) каравая муку в дежу (квашню) совком ссыпали все свахи. Кроме того, выпекать каравай имели право только замужние женщины, живущие в первом браке и в семейном согласии, потому что участницы «замешивания каравая» должны были в этом обряде обеспечить благополучие будущей семьи. Приглашенные женщины в процессе замешивания и приготовления свадебного каравая олицетворяли собой составную счастливую долю для молодых. Свою долю каравая молодые получали в заключении свадебного обеда. В Зарайском у. Рязанской губ. этот обряд происходил таким образом: в конце свадебного обеда С. ставила поднос с караваем перед молодыми, его разрезали на четыре части. Две доли предназначались родителям молодых, третья — *дружке,* четвертая — С, чью долю мать молодого покрывала подарком — ситцем для фартука. Среди деталей женской одежды фартук считался символом женских обязанностей. Провожали С. с песнями на третий день свадьбы, она несла на плечах свой подарок.

В родильных обрядах в роли С. выступала бабка-повитуха, которая готовила пищу для *роженицы* в первые дни после родов, а также варила ритуальную кашу во время крестильных обрядов и пекла сладкий пирог, который подавала в конце обеда со словами: «Поздравьте меня, дорогие гости, мне Бог внучка (внучку) послал!» Ее поздравляли и давали деньги.

В похоронной обрядности, как и в других обрядах жизненного цикла, поминальную трапезу приготовляли специально приглашенные женщины, чаще всего соседки, взявшие на себя труд состряпать обед. Кроме С. приглашали опытную женщину, обычно старушку, знающую досконально ритуальную сторону похоронного обряда (см. *Похороны).* Она указывала, что надо положить в гроб, как его украсить, как обратиться к *священнику,* какие блюда приготовить на поминки, когда их подавать и в какой последовательности.

Возраст и социальный статус С. в ритуальной практике совпадает, как правило, с таковыми у женщины-хозяйки, которая выполняла эти обязанности в своей семье (см. *Большуха).*

Литература:

1. *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // Живая старина. 1998. № 1; 2. *Бабарыкин В.* Сельцо Васильевское Нижегородской губернии и уезда // Этнографический сборник ИРГО. СПб., 1853. Вып. 1. 3. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1439.

Н. Прокопьева

Т

ТКАЧЕЯ (ТКАЧИХА). Женщина, занимавшаяся изготовлением тканей.

В русской деревне ткачество и все работы, предварявшие и заключавшие его (от выращивания льна и конопли до отбеливания готовых холстов), находились в руках женщин и определяли годовой ритм их жизни. Весной надо было подготовить семена льна и конопли к посеву; затем с Олены-льняницы (21 мая / 3 июня) — посеять; в конце июня — прополоть; в августе — теребить (после уборки ржи) и просушивать снопы; до середины сентября — мочить в пруду или «росенить» на лугу для освобождения волокон от склеивающего вещества; в сентябре — молотить для получения семян; затем до Рождественского поста — мять льняные и конопляные стебли, а следом трепать и чесать волокна различными орудиями для освобождения от коры; с Филиппова дня (15/28 ноября) до Рождества Христова, иной раз и до Масленицы — прясть; далее всю весну от Масленицы или дня св. Евдокеи (1/14 марта) до начала сельскохозяйственных работ — сновать основу и ткать, ранней весной — белить холсты на снегу. В этой череде работ только пахота и сев осуществлялись мужчинами, так как, по представлениям русского народа, поле, вспаханное и засеянное женщиной, не даст плодов (см. *Пахарь, Сеятель).* Вся эта работа была очень трудоемкой, и недаром в одной из легенд рассказывается, что Бог, поручив женщине обработку льна, прядение и ткачество, наказал ее этим за первородный грех. Заняты такой работой были как *девушки,* так и замужние женщины. *Девочек* начинали приучать к ней с семи-восьми лет, так что они к пятнадцати годам знали весь технологический процесс переработки льна и конопли. Однако в русской деревне ткачество обычно воспринималось как женское занятие, а прядение — как девичье (см. *Пряха).*

Крестьянской семье требовалось огромное количество тканей. Они использовались не только для шитья одежды, изготовления платков, постелей, скатертей, полотенец, *ширинок,* но и шли на продажу, на вклады в церковь, на оброк

помещику, ими расплачивались с коновалами, пастухами и т. п. Ткань и предметы, изготовленные из нее, составляли немалую долю девичьего приданого. Во многих деревнях Европейской России в приданое могло входить до ста полотенец, не говоря уже о скатертях, простынях с подзорами и т. п.

Обработка льна и изготовление тканей сопровождались множеством разнообразных ритуальных действий. В период подготовки к посеву льна и конопли они были аналогичны ритуалам, связанным с выращиванием зерновых культур (см. *Жница),* и направлены на обеспечение роста и плодоношения их. Это катания во время Масленицы с гор на санках и донцах прялок, а также катание старух по полям в Чистый понедельник (первый понедельник после Масленицы). Считалось, что такие катания стимулируют рос льна, благодаря этому он будет «чистым и долгим». Во время Масленицы проводились также обрядовые действия эротического характера, необходимые для активизации производительных сил земли и, соответственно, роста льна. Так, в Орловской губ. *мужика* с длинной фальшивой бородой из льна сажали на санки, давали в руки прялку и заставляли прясть. Бабы возили его по деревне и пели:

Масляна-кургузка,
Без тебя нам жить грусна,
Сыр масла пализала,
Нам дурам не сказала,
Я на улице была,
Я видела драку,
Разарвала сарафан па самую с...

В Вознесение женщины, отправляясь на льнище, устраивали трапезы с яичницей, а затем бросали ложки вверх с приговорами: «Родись, лен, такой-то здоровый» — или катали по земле дьякона либо *священника,* служивших молебен на льняном поле, с возгласами: «Уродися, лен, долог, как у дьякона волос» и т. п. Во время стлания льна на лугах женщина приговаривала: «Улежи-ко, мой ленок, белый да мягкой, в китову жилу, в Комарову кость, не бойся ни ветру, ни вихрю, ни частого дождичка, ни красного солнышка» (2, с. 159—160). Много ритуалов было связано с прядением (см. *Пряха).*

Процесс ткачества также обставлялся ритуальными действиями и запретами. Прежде всего, ткачество требовало от женщины «чистоты». Это означало, что она не могла ткать во время менструаций, которые считались воплощением женской нечистоты. Перед началом снования пряжи для ткацкого стана запрещалось *соитие* с *мужем,* необходимо было попоститься, вымыться в бане, переодеться в чистую одежду. Работу начинали в «легкий» день, рано утром, желательно в полнолуние. Считалось удачным начать снование основы в день, на который в прошедшем году приходился праздник. Запрещалось сновать и ткать в понедельник,

потому что это тяжелый день, неблагоприятный для работы, также в пятницу, субботу и в праздничные дни. Особенно жестким был запрет на тканье в пятницу, этот день издревле пользовался особым уважением на Руси, с ним был связан женский мифологический персонаж в облике красивой молодой женщины, которую называли Пятницей. Ее образ в дальнейшем сливается с христианской святой мученицей Параскевой, которую стали называть Параскевой-Пятницей, Параскевой-Льняницей-Трепальницей. Запрет в день пятницы на все прядилыю-ткацкие работы объяснялся страхом засорить глаза св. Параскеве, исколоть ее веретенами, челноками. Кроме того, нельзя было ткать в Святки (период между Рождеством и Крещением), то есть в период, когда, по народным представлениям, зарождался — «изготавливался» — новый солнечный год. Если ткать в это время, то мир может быть «неправильно соткан».

Весь сложный процесс получения женщиной ткани рассматривался на мифологическом уровне как жизненный путь льна/конопли, который уподобляли жизни человека. В песнях, загадках, хороводных играх последовательно рассказывается о зачатии льна, его росте, созревании, превращениях в волокно, нить, ткань, в рубаху (скатерть, полотенце). При этом своим рождением, жизнью, превращениями и завершением жизненного пути он обязан женщине. В старинной песне жизнь льна проигрывается так:

Под дубравою лен, лен,
Под зеленою лен, лен.
Уж я сеяла, сеяла ленок,
Уж я, сея, приговаривала,
Чеботами приколачивала:
«Ты удайся, удайся, мой лен,
Ты удайся, мой беленький,
Полюбися, дружок миленький!»

И далее подробный рассказ: «Я полола, полола ленок... / Уж я дергала, дергала ленок... / Уж я стлала, стлала ленок... / Я сушила, сушила ленок... / Уж я мяла, я мяла ленок... / Я трепала, трепала ленок... / Я чесала, чесала ленок... / Уж я пряла, я пряла ленок... (9, с. 303—306). При этом лен и конопля, как и человек, принимают разные обличья, страдают, перевоплощаются, завершают свой жизненный путь и возрождаются в новом качестве. В загадке о «страданиях и превращениях» льна говорится так: «Били меня били, били колотили, по полю валяли, на части рвали, в чины производили, на престол посадили». В песнях, прежде всего свадебных, идет постоянное сопоставление страданий льна и конопли со страданиями девушки:

«Конопля, конопля, зеленая моя!
Что ж ты, конопля, невесело стоишь?» —
«Ах, как мне, конопле, веселой стоять?
Снизу меня, коноплю, водой подмыло,
Поперек меня, коноплю, бурей сломило,

Сверху коноплю воробьи клюют!» —
«Девка ты девушка, девушка красная!
Что же ты, девушка, невесело сидишь?!» —
«Ах, как мне, девушке веселенькой быть?
Мой батюшка хочет меня замуж отдать,
А мачеха хочет в черницы постричь!
Мой батюшка пошел бояр собирать,
А матушка пошла за игуменью».

В обрядах и обрядовом фольклоре процесс выращивания льна и изготовления из него тканей осмыслялся как «творение мира», а женщина-Т., дающая жизнь ребенку, то есть превращающая природное (неоформленное) в вещи, принадлежащие культуре, выступала как творец мира, демиург. Такая миссия Т. давала ей полномочия в случае какого-либо потрясения, угрожающего мировому порядку, восстановить нарушенное равновесие, «соткав» мир заново. Это нашло свое отражение в ритуале изготовления «обыденной новины» — ткани, сработанной за один день или (чаще) за одну ночь. Обыденные ткани женщины делали во время стихийных бедствий для защиты своего села от эпидемий, эпизоотии, иногда от засухи или, наоборот, проливных холодных дождей с градом. Они собирались вместе в одном доме, приносили *кудель,* из которой напрядали нитки, сучили их, перематывали с веретена на вьюшки и цевку утка, сновали основу и к утру изготавливали полотнище ткани — полотенце. Его обносили вокруг села, затем в случае эпизоотии прогоняли под ним скот, при эпидемии пропускали людей, далее служили молебен, после чего ткань жертвовали в церковь, часовню, могли вывесить на придорожном обетном кресте или сжигали вместе с орудиями прядения и тканья. Сакральность и магическую силу обыденному полотенцу придавали полнота и завершенность технологического процесса, а также его «спрессованность» во времени. После этого считалось, что нарушенный порядок восстанавливался, создавался «нормальный мир», необходимый людям.

Литература:

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002; 2. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 3. *Зеленин* Д. *А.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. (Русские народные обычаи) // Живая старина. 1911. Вып. 2. С. 1—20; 4. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; 5. *Кабакова Г. И.* Полесская народная антропология: женский текст // Восточно-славянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. М., 2001; 6. *Максимов С. В.* Нечистая, неведома и крестная сила. М., 1996; 7. *Некрылова А. Ф.* Круглый год. М., 1991; 8. *Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995; 9. Поэзия крестьянских праздников Л., 1970; 10. *Толстой Н. И* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

И. Шангина

ТОПОР. Основной плотницкий инструмент. Состоит из топорища и деревянной рукояти.

В традиционном сознании Т. наделен магическими свойствами благодаря таким его качествам, как «острота», «твердость», «крепость». Это предопределило его роль в обряде «размывании рук»: *повивальная бабка* помещала на колени Т., сажала на него *роженицу* и три раза сливала ей на руки воду. Таким способом роженице, находящейся на грани между жизнью и смертью, передавались необходимые ей для «воскрешения» твердость и крепость. Т. обладал также функцией оберега. Так, в том же обряде «размывания рук» Т. обрубали конец веника, на который вставали роженица и повитуха, что означало «попрание нечистой силы и принятие родившею новых сил». В Егорьев день пастух Т. очерчивал стадо коров, затем втыкал Т. в ворота и прогонял через них стадо, чтобы скот не терялся. В погребальном обряде после выноса гроба из дома на его место клали Т., чтобы «достальные живы были». В случае смерти от холеры девушка с Т. шла впереди похоронной процессии и рубила им по земле — «рубила холеру». В родинной обрядности, чтобы *новорожденного* не подменила нечистая сила, под колыбель, а иногда и в саму колыбель, помещали Т. Его использовали и в лечебной практике: при лечении радикулита больного клали на порог и легонько касались Т. его поясницы («секли утин»), а больному горячкой Т. клали на голову. В некоторых ситуациях, при актуализации связи со сферой «иного» мира, Т. выступал классическим медиатором. Например, во время агонии *колдуна,* который мучился за свои грехи, чтобы облегчить его страдания и дать душе свободно покинуть тело, в торец крыши втыкали Т. Бытовало представление, что колдун для превращения в волка должен перекувырнуться через воткнутый в землю Т. В *родинном обряде* использовалась мужская символика Т. Чтобы первенцем был мальчик, супруги помещали под ложе Т., кроме того, пуповину мальчика обрезали на Т. При первой стрижке волос ребенка сажали на шубу, под которую для девочки прятали веретено, а для мальчика — Т.

Литература:

1. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Д. *Баранов*

ТРЁСТКА (ТРОСТКА, ТРОСТОЧКА). Деревянная или металлическая трость, использовавшаяся как средство демонстрации возрастной состоятельности, а также удали и боевых намерений на *гулянье.*

Во второй половине XIX — начале XX в. покупные и самодельные трости были обязательным дополнением кос-

тюма *парня* на гулянье в весенне-летние праздники. Первоначально они появились в пригородных деревнях, их носили для престижа и из щегольства, но на рубеже веков смысловое значение этого атрибута костюма стало значительно богаче. С одной стороны, трости оставались принадлежностью «городского» щеголя, и поэтому во многих местах, в особенности в южно-русских губерниях, их вытеснили вошедшие в моду зонтики, а с другой стороны, их активно использовали в качестве оружия в праздничных столкновениях между парнями, благодаря чему они служили символом личного ухарства и молодечества.

В Псковской, Новгородской, Тверской и Вологодской обл. деревянная Т. представляла собой палку длиною в *посох,* или полпосоха и «чуть тоньше руки» взрослого, внешне она напоминала пастушеский посох. Для ее изготовления в лесу выбирали ореховое, черемуховое, вересовое (можжевельник) дерево. Последнее, как наиболее крепкое и надежное в драке, считалось лучшим. На древко, иногда очищенное от коры или закопченное до черноты, наносили *ножом* или выжигали узор: шашечки, елочки, крестики, черточки, солнышко, змея (серпантином сверху вниз). Особых регламентации в орнаменте не было, каждый делал узор на свой вкус, стараясь перещеголять товарища. Оформление Т. не имело особой территориальной специфики, но между деревнями наблюдались некоторые различия.

Чаще всего парень изготовлял трость самостоятельно, но известны случаи, когда ее заказывали *пастуху.* Сам процесс изготовления способствовал настрою на *драку,* служил психологической подготовкой к ней. В то же время такие его элементы, как выбор дерева, поиск его в лесу, позволяют рассматривать процесс изготовления Т. как инициационный момент, то есть добывание символа нового статуса. В пользу этого говорит сходный обычай, бытовавший у украинцев — гуцул, где парень признавался взрослым только тогда, когда становился владельцем личной трости «насіки». Вдалеке от селения он выбирал молодое деревце, на ствол которого наносил полюбившийся узор. Оно должно было простоять еще год, после чего его разрешалось срубить. Доказательством соблюдения всех правил добывания «насіки» служили темные пятнышки орнамента на очищенной от коры светлой поверхности трости.

В Псковской обл. деревянные Т. парни использовали во время драки, но чаще «резными палочками» не дрались. И в Новгородской обл. их считали неподходящими для этого, так как их делали тонкими и легкими и носили во время гулянья для красоты и куража. Желая продемонстрировать удаль и серьезность намерений, парни выходили на гулянье, опираясь на Т. и помахивая ею при ходьбе. Для драк здесь делали дубинки в виде трости с наболдашником, которые не имели орнамента.

Не украшались также и трости для палочных боев. Их делали из мягких пород дерева с ровной и гладкой поверхностью, около метра длиной. Конец такой палки нередко загибали для удобства ношения, отчего в Вологодской губ. они получили название «клюшки», «клюки».

Металлические Т. («стальные палки», «железные трости») изготовляли из железных прутов, а в качестве исходного материала использовали «сучья» от механических грабель на колесах, которыми сгребали сено. Один конец такого прута заостряли, другой сгибали в виде ручки. В Новгородской обл. такую трость парень, член ватаги, выковывал для себя сам или просил помочь старшего, более умелого товарища. В начале XX в. они были распространены в основном в заводских районах (Петрозаводск, Урал), в деревне их было мало, так как изготовление требовало достаточно дорогого материала, но уже в 1920—1930-е гг. на северо-западе они стали известны практически повсеместно.

Железными тростями дрались редко, чаще они служили для устрашения противника и демонстрации силы, серьезности намерений. Так, в Пестовском р-не Новгородской обл., если парни входили в деревню с тростями, все знали, что они пришли подраться. Если на железную Т. не опирались, ее привязывали к ремню так, чтобы другой конец волочился по земле, скрежеща и подымая пыль, это должно было служить вызовом для противника. Такие трости могли выполнять роль стратегического оружия: их прятали на обочине у входа в деревню и доставали, когда назревала драка или противник вынуждал ватагу отступить.

Литература:

1. Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 95, 99. Также см.: Драки.

В. Холодная

ТРОЕЦЫПЛЯТНИЦА (КУРЯТНИЦА, КУРИЧЬЯ БРАТЧИНА, КУРОТЕНА, ШИПШИНА). Ритуальная трапеза, совершаемая по обету (по обещанию) пожилыми женщинами, вдовами, *повивальными бабками.*

Обряд получил свое название благодаря главному блюду трапезы, приготовленному из курицы, имевшей три выводка цыплят. Первое письменное упоминание о данном обряде относится к 1739 г., но несомненно его более раннее происхождение. Так, о жертвоприношении кур и петухов у славян-язычников известно из свидетельств византийских писателей X в. Константина Багрянородного и Льва Диакона, от арабского путешественника Ибн-Фадлана, из древнерусских памятников учительной литературы.

Этот обряд существовал в Вятском крае на территории Вятского, Котельнического, Орловского и Яранского у.

Т. совершалась в осенний период и приурочивалась к дню Рождества Богородицы (8/21 сентября) или к одному из воскресных дней. Соотнесенность Т. с осенью не случайна: заканчивались полевые сельскохозяйственные работы и начиналась пора *посиделок с* прядением и ткачеством, приходило время девичьих и женских праздников (Покров Богородицы, Кузьминки, день Параскевы Пятницы), наступал период формирования свадебных пар. Кроме осенней Т. есть сведения о праздновании ее весной — в Фомино воскресенье (первое воскресенье после Пасхи) или в воскресенье недели Жен-мироносиц (третье воскресенье после Пасхи). Т. органично входила в ряд женских праздников, так как участницами обряда могли быть только женщины. При этом они должны отвечать требованиям половой «чистоты»: быть замужем один раз, жить целомудренно и не иметь половых контактов с мужчинами.

Присутствие во время обряда *девушек,* а особенно мужчин — исключалось. В описании обряда, происходившего в Котельническом у., сообщалось о мужчине, который попытался подсмотреть за действиями участниц, в результате он потерял зрение. В некоторых вариантах обряда наличие одного мужчины не нарушало женского характера праздника: мужчину изображали женщиной, подвязав по-бабьи платок; завязывали глаза либо закрывали голову платком (или скатертью), чтобы он ничего не видел; сажали отдельно от всех и подавали все блюда, кроме Т., есть которую ему не разрешалось.

Поводом для исполнения обряда Т. были тяжелые роды, болезнь или какие-либо несчастья в семье, которые побуждали женщину дать обет устроить ритуальную трапезу из курицы — Т. Если женщине выполнить обет не удавалось, то его совершала ее замужняя дочь либо кто-нибудь другой из близких родственниц.

Продукты для приготовления трапезы собирались женщинами-участницами по всей деревне, при этом подобный сбор считался «трудничеством, подвигом, который надо принять на себя, чтобы послужить Богу» (2, с. 73—74). Родственники и односельчане выделяли петухов, кур, яйца, крупу, хмель, солод и т. д. Собрав достаточное количество продуктов, готовили «канун» — сусло без хмеля до двадцати ведер, иногда с добавлением меда, и пиво, его количество доходило до семидесяти — ста ведер.

Вся обрядовая еда для праздника готовилась несколькими женщинами из куриного мяса. Утром назначенного дня резали несколько кур; это поручалось мальчику 8—12 лет, чье участие в обряде имело символическое значение и требовало от него чистоты и непорочности, то есть он должен находиться в подростковом возрасте (до полового созревания) и поэтому не обладал еще правом курить и матерно ругаться.

Кроме Т. на стол подавали: бульон, в котором она варилась; селянку из яиц с печенью, сердцем и желудками кур;

куриные яйца, которые ели отдельно либо в бульоне из Т.; кашу; пирог с говядиной; овсяный кисель.

Перед началом обрядовой трапезы приходил *священник* из церкви, приносили иконы, иногда не менее двенадцати. Иконы ставили в передний угол избы на лавки, покрытые холстом или полотенцами. На столе, накрытом скатертью, располагали приготовленные из кур блюда, канун и кутью. Последнюю ставили в том случае, если обряд Т. происходил после смерти женщины, давшей обет о его исполнении. Далее совершался молебен, на котором произносилась молитва о здравии семьи, а также панихида по умершим родным. Затем священник читал молитву над кануном и ритуальной едой, окроплял их святой водой. По окончании церковного обряда иконы уносили назад, в церковь, и начинался ритуальный обед.

Право на употребление в пищу обрядовых кур, особенно Т., отдавалось вдовам и повитухам, остальные блюда ели все участницы. В начале ритуальной трапезы старшая вдова, являвшаяся чаще всего повивальной бабкой, доставала из котла курицу, отламывала голову Т. и передавала ее по кругу всем присутствующим женщинам, что — по одному из объяснений — приобщало женщин к тайне продолжения рода. После этого приступали к еде, соблюдая определенные правила. Есть нужно было без помощи вилок и ножей, отламывая кусочки куры или другого кушанья руками, не разрешалось ломать кости. Особым образом обращались и с ритуальным пирогом: его разламывали пополам две женщины, держась за него с противоположных концов; эти половины таким же образом делились дальше. За обедом не подавали ни пива, ни вина, разрешалось употреблять только канун, часть которого была освящена священником. Пиво и вино выставляли на второй день, после совершения основной части обряда, когда участницы, собираясь снова, угощались и веселились без запретов.

Во время ритуального обеда не разговаривали, после каждой перемены блюд клали земные поклоны, а про себя «творили молитву в подражание будто бы той трапезе, на которой Царица Небесная угощала Жен Мироносиц и не занималась никаким разговором, а только слезно вздыхала и молилась в душе за род человеческий» (2, с. 73). После обеда молились, гасили свечу перед иконами, затем мыли руки и полоскали рот водой, которую вместе с бульоном после трапезы сливали в чашку, вслед за тем остатки жидкости выносили на улицу и выливали на передний угол дома.

Оставшиеся перья, внутренности и куриные кости после трапезы не выбрасывали; их складывали в котомку или корчагу, также могли завернуть в холщовую скатерть или другую ткань. После окончания обеда старшая вдова ставила такой горшок на голову, ходила с ним по избе туда и обратно, затем передавала другой женщине. Подобный ритуал повторяли все присутствующие. В другом варианте обряда

горшок с куриными остатками во время перемещения к месту погребения горшка несла на голове каждая участница. Делалось это для того, чтобы не болела голова. Считалось, что остатки обрядовой куры имели силу врачевать болезни головы и ног. Шли женщины «не обычным шагом, а „как курица", скакали „через ножку", чтобы в ногах было больше живости» (3, с. 118—120). Места для захоронения остатков ритуальной трапезы, которые признавались не менее священными, чем сама Т., были различными — лес, поле, болото, река или пруд, хозяйское гумно, но для их захоронения всегда выбирали чистое место. Их либо закапывали в землю, либо пускали по воде со словами: «Господи! Прими нашу молитву и благослови дом наш».

На следующий день после совершения обряда Т. на угощение собиралась уже вся деревня, не исключая мужчин. Приходящие приносили с собой пироги, кур и деньги — на вино. В этот день разрешалось употреблять пиво и вино, а характер самого угощения был более веселым и менее торжественным.

Обряд Т. сложился из составляющих других ритуалов: родильного обряда, поминально-похоронного. Кроме того, Т. вобрала в себя элементы, которые указывают на связь с другими обрядами (с жертвоприношениями или почитанием животных): днем Василия Великого (1/14 января) — покровителя свиней, Ильиным днем (20 июля/2 августа), когда приносили в жертву барана; днем Флора и Лавра (18/31 августа) — лошадиным, или «скотским», праздником; Никитиным днем (15/28 сентября) — гусятника или «гусореза»; днем Анастасии (29 октября/11 ноября) — овечницы; днем свв. Кузьмы и Демьяна — «курьих богов», когда справлялись «курячьи именины».

Курица, как главным атрибут Т., занимала важное место в ритуально-мифологической символике славян: с одной стороны, она связана со смертью и похоронным обрядом, с другой — со сферой плодородия и свадебным обрядом. Кроме того, верили в ее целительные свойства. Так, при родах *роженицу* спрыскивали водой, которую заранее скатывали с первого снесенного курицей яйца или с трех обыкновенных яиц, с приговором: «Как в курочке яичко не держится, так не лежал бы младенец Христов в утробе рабы Божьей» (5, с. 345). Курица воплощает хтоническое женское начало. В осенних куриных жертвоприношениях сохранились элементы старинного культа женского божества, которое олицетворяло силы земли и плодородия, чье продолжение мы видим в Богородице и св. Параскеве.

Обряд имел и другие названия, которые, согласно мнению Д. К. Зеленина, объясняются так: «курятницей» или «куретницей» также обозначали курицу, высидевшую цыплят. Название «куричья братчина» обращает внимание на то, что обряд Т. совершался в складчину. А слово «куротёна» (куроптёна) сложено из слов «кура» и «пета» (птица,

птаха) и употребляется в значении «куропатка». В слове «шипшинапы» заметно влияние финно-угорских языков, которые интерпретируют его как «истинную, настоящую, т. е. заслуженную курицу» (4, с. 119).

Полный обряд Т. зафиксирован только в Вятской губ., но похожие праздники есть и у других народов. Так, в мордовском празднике «бабан-молян» или «бабан-каша» могли принимать участие только вдовы. Их молитвы и просьбы были обращены к Анге-патяй — покровительнице девичества и женщин, которая охраняла жизнь и здоровье рожениц и новорожденных. Отмечен подобный праздник и у русских в Латвии. Назывался он «бабские брыксы» и устраивался бабкой-повитухой. На него приглашались все женщины, у которых повитуха в этот год принимала роды. Близки Т. и болгарские обряды «Петльовден» и «Кокоша черква», связанные с домашней птицей, в которых видим сходные элементы: главными участницами обряда являются пожилые женщины и вдовы; важная роль отводится повитухе; жертвенное животное — курицу или петуха приносит в жертву мальчик-подросток.

Литература:

1. *Генчев Ст.* Българският Петльовден и руската Троеciплятница // Българска етнография. 1979. Кн. 2; 2. *Глушков И.* Топографическо-статистическое и этнографическое описание г. Котельнича // Этнографический сборник Российского географического общества. Вып. 5. СПб., 1862; 3. *Гребенев Л. Г.* Село Шалегово Орловского уезда // Календарь и Памятная книжка Вятской губернии на 1898 год. Вятка, 1897; 4. *Зеленин Д. К.* Троецыплятница (этнографическое исследование) // Избр. труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994; 5. *Попов Р.* Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар // Слово и культура. М., 1998. Т. 2.

О. Баранова

У

УРОКИ (ПРИЗОРЫ, ПРИКОСЫ, СГЛАЗ, ОСУД, ОЗЕВЫШИ). Недомогание, происходящее, по поверьям, от встречи с определенными категориями людей, особенно с незнакомыми. Эта напасть имела множество разных наименований, в самой этимологии которых отражено поверье о ее происхождении: от чужого взгляда (сглаз, призор), слова, речи (урок, осуд, оговор, приговор), прикосновения или ранения (прикос, ураз), дыхания (озевыши, озев, озеп, озек, озык) — то есть любого контакта.

Внешние признаки У. — головная боль, общее недомогание, непонятная сонливость и зевота у взрослых, плач у маленьких детей, а «хороши-ти уроки в доски вгоняют» (т. е. в гроб: от них можно умереть). У коров, по поверьям, от У бывают выкидыши, гибель телят, снижение удоев, кровоточивость сосков; у кур — мор, в первую очередь на цыплят. Считали, что У. прежде всего угрожают «всему молодому», — особенно опасны, иногда смертельны У. для беременных женщин и *рожениц,* а также маленьких детей. Это одна из причин, по которой тем и другим не советовали отправляться в дорогу и бывать «в чужих людях».

По поверьям, опасность сглаза исходила от особых людей, которых следовало сторониться. «Уроцьливый человек — такой вредный, тяжелый, взглянет на тебя, — объясняла жительница с. Нижний Спас в Тарногском р-не Вологодской обл. — Одна тоже... как ее встретишь, бывало, так лучше ворочаться: уроки. Бывает, с каким посидишь человеком, сразу тебе сделается тяжело, худо, все позатянет...»

Чаще всего обладателями дурного глаза считались люди, отличавшиеся от прочих внешним видом и поведением. Категории тех, кто, по поверьям, мог наслать У. или килы, подробно перечисляются в соответствующих заговорах: «Бабушка Соломонида Иисуса Христа пеленала, так что с моей детинушки и с коровушки (и с овечки, и с свиней, и с коня можно) уроки снимала от двоезубых, от троезубых, от девки-черноволоски, от жинки-чернобровки, от мужика-чер-

неца...» (1, с. 89). Среди особенно опасных перечисляются бабы-простоволоски, самокрутки и самотряски; девки-простоволоски, долговолоски, а также двоежены и троежены, то есть те, кто несколько раз побывал в *браке*. «Мало ли — двоежены, троежены — они опасные, — предупреждала женщина в с. Благовещенск на р. Устье (в Архангельской обл.). — Вот у нас тут одна троежена. Так от нее призеры льнут — что от цыганов. Так и приговаривают: — От двоеженого, от троеженого, от семиженого...»

В Гомельском Полесье и на юге Псковской обл. бытовали поверья, что дурной глаз бывает у тех, кого *мать* дважды отрывала от груди: «Мама кормить грудьми, а патом бросить, а патом пажалее и у другой раз начнеть кармить. То будзець дурной глаз у человека. И як вырасце, то йому нельзя ни на что молодое глядзець (на рабёнка, тялёнка), и на малако чужое нельзя, а то што-нибудь абязательно случицца: молоко прападзець, карова издохне». Аналогичное поверье мы записали и в Пустошкинском р-не Псковской обл. «Я девку кормила до году, а потом через полгода снова кормила, — вспоминает жительница д. Яйцово. — Дак вот мама говорила: — Ты не делай так, у девки будет глаз дурной: на кого посмотрит, сглазит». Причиной дурного глаза в этом случае считалось нарушению матерью общепринятых норм кормления грудью. Надо учесть, что грудное вскармливание было одним из самых известных в народе противозачаточных средств. Женское общественное мнение довольно жестко контролировало соблюдение его сроков («три поста», что составляло примерно полтора года). Женщина, продолжавшая кормить после этого срока, вызывала напряженную реакцию со стороны других матерей, от мягких недоумений и подтруниваний до прямого осуждения.

Повышенная опасность У. и призоров, по поверьям, исходила от представителей некоторых половозрастных групп: в заговорах перечисляются старые и сивые, девки-долговолоски, *вековухи, чернички,* чернавки, мужики-чернецы. Всё это категории, исключенные из сферы человеческого воспроизводства.

С наибольшей вероятностью вред могли причинить чужаки и незнакомцы, поэтому считалось, что У. особо опасны в публичных местах (на народе), вне дома и деревни, в лесу, а также в дороге. «Призоры — в дороге, в чужих людях, — наставляла женщина одной из деревень Вельского р-на Архангельской обл. — Мало ли вы их обойдите, лиходеек: она не скажет, только глянет — а трава повянет!» Вероятно, к категории чужаков причислялись (или с нею смыкались) антропологически иные, отличавшиеся от большинства местных жителей цветом глаз, кожи, волос. Среди возможных обладателей дурного глаза заговоры указывают черно- и беловолосых, рыжих, черно-, бело-, сероглазых и т. п. Опасными считались и люди с физическими отклонениями,

телесными уродствами: кривые, слепые, двое- и троезубые*, одноногие и однорукие, хромые и пр. Отметим, что именно такие чаще всего ходили в качестве *нищих странников*. Все эти люди символически относились к категории чужаков, почему и вызывали опасение.

Человека, который обладал дурным глазом, сторонились, боялись его прикосновения (поэтому избегали здороваться за руку), а также разговора с ним, его дыхания или взгляда. Таких людей предпочитали обходить, избегая с ними любой встречи. Для этого достаточно было простого подозрения, которое могло пасть на любого человека, относящегося к любой перечисленной выше категории. Подозрение в сглазе становилось поводом к их изоляции в деревенском коллективе.

Литература:

1. Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой. СПб., 1993; 2. Архив МАЭ РАН, д. 1242, 1568, 1622.

Т. Щепанская

УХАЖИВАНИЕ (ГУЛЯТЬ/ДРУЖИТЬ/ИГРАТЬ/СИДЕТЬ/СТОЯТЬ с ДЕВКОЙ). Предпочтительное внимание *парня* к *девушке*, проявлявшееся в хождении парой в *хороводе* и на *гулянье*, сидении рядом на *посиделке*, заботе о ней и защите ее интересов в молодежном кругу.

У. составляло суть брачного возраста и способствовало, с одной стороны, выбору брачного партнера, а с другой, — половому воспитанию и усвоению правил семейных взаимоотношений. При этом высокая степень откровенности в выражениях влечения, грубоватые шутки и подчас нескромные ласки (при запрете на добрачные отношения) обеспечивали естественную и приемлемую для общества разрядку сексуального напряжения.

В продолжение календарного года во время гуляний происходило разделение молодежи на пары, символическое «переженивание». Его этапы и способы выражения были во многом обусловлены природными и космическими ритмами народного календаря. Формирование единого, ориентированного на *брак* коллектива, в рамках которого происходило групповое общение молодежи, начиналось со встречи весны. Когда природа вступала в период наивысшего расцвета (символического брака), в молодежном сообществе также нарастала насыщенность эротико-хтоническими мотивами, присущими семантике брачных отношений, в результате все его участники оказывались взаимно переженными. Сближение молодежи достигало наивысшей

* Вид уродства: зубы растут в два-три ряда.

Ухаживание

фазы в период летнего солнцеворота, от Троицы до петровского заговенья: «Молодежь встречается на поле, сенокосе, толоках, отделяется парами — жируются (заигрывают), кувыркаясь, гоняются друг за другом...» После окончания гуляний на открытом воздухе на осенней посиделке начинался новый период взаимоотношений молодежи, наделявшийся семантикой «семейных» отношений. Завершающим этапом предбрачного гулянья были Святки, за которыми наступал период *свадеб.*

Наиболее развернутой структурой У. отличался посиделочный период. Приход парней на молодежное собрание представлял собой благоприятную прелюдию для завязывания отношений. Во многих местах существовали общегрупповые приветствия. «Посиделке вашей, лебеди белые», — говорили парни. «Бог на посиделку», — отвечали девушки. В Новгородской губ. парни, помолившись на иконы, приветствовали девушек: «Здравствуйте, красные девушки!» — и получали ответ: «Здравствуйте, молодцы хорошие!» После этого парни, многие из которых приносили свечи, зажигали каждый свою и ставили ее на прялку понравившейся девушки. Она, не прерывая работу, говорила с поклоном: «Спасибо, добрый молодец», а если в это время пели, лишь кланялась, продолжая петь. Парень садился на свободное место рядом с девушкой, если же оно было занято, поставив свечу и тем самым выразив симпатию, отходил в сторону или садился около другой. У многих девушек могло гореть по две свечи.

Приход парней на посиделку в некоторых местах приобрел и игровые формы. В середине XIX в. на вечеринках в г. Онеге Архангельской губ. парень, вошедший в избу к работающим девушкам, в качестве комплимента, в шутку, чувствительно хлопал полюбившуюся девушку ладонью по плечу, а та притворно сердилась: «Цирей в руку, Ваня!» Зачастую и на гулянье поощрительное замечание: «Ай да девка!» — парень сопровождал ударом по спине избранницы. Бывало, что в качестве группового приветствия парни обходили девушек, отпуская острые словечки — комплименты, сопровождая их объятиями и *поцелуями.* После обхода они занимали место рядом с девушкой, вызывающей симпатию, или на ее коленях. Кое-где на Русском Севере подобный обход превратился в ритуал «смотр подольниц»: парни задирали у девушек подолы, а после обхода сжигали в центре избы *кудель,* что должно было способствовать скорейшему выходу замуж каждой из них.

Такие грубоватые комплименты, как задирание подола, отрывание пуговиц от платья, отпускание сальных шуток и намеков, рассматривались в традиции положительно и свидетельствовали о желанности девушки, поэтому на подобное обращение не обижались, воспринимали его как игру, а зачастую даже гордились оказанным вниманием. При этом надо отметить, что для межгруппового уровня установления

любовных отношений был характерен подчеркнуто вежливый, уважительный тон, обращение друг к другу по имени-отчеству, взаимные поклоны. Коллективной игровой «женитьбе» обязательно предшествовало величание в песне каждого участника посиделки: парней и девушек, стоящих или ходящих рядами в центре избы, называли по имени-отчеству и припевали друг другу, то есть символически женили (см. *Игры посиделочные).* За припевание следовало благодарить, даже если припетыи не нравился, иначе участники посиделки бранили или высмеивали. В подобной «женитьбе» приоритет имела девушка. Она самостоятельно выбирала суженого, первой бросив ему платочек, ударив рукой по спине или плечу, возвеличивая его в песне. Если же игровой кавалер не нравился, она могла отказаться от поцелуя или приглашения ходить под песню — «дать лобана» («сделать репню»). В отличие от нее парень не мог отказаться от приглашения девушки и был обязан ответить согласием, в противном случае девушке наносилось публичное оскорбление.

И все же в установлении отношений и в У. инициатива исходила исключительно от парня, для девушки ее проявление считалось зазорным. Присмотрев на гулянье девушку и узнав, кто она, парень просил кого-либо из знакомых парней представить их друг другу. В дальнейшем, чтобы заручиться ее симпатией, парень приобретал приличный наряд, старался чаще попадаться ей на глаза, быть вежливым и предупредительным. Начиналось У. с того, что парень, повстречавшись со своей избранницей на улице или заняв место рядом на посиделке, заводил беседу, имевшую уважительный и даже уничижительный тон: обращался на «вы» и по имени-отчеству, к которому добавлял различные ласковые имена, спрашивал, о чем она призадумалась, расхваливал ее красоту и обращал внимание на свое несчастное положение от того, что она его не замечает. Если девушка поддерживала беседу, не присекая У., и парень выяснял, что симпатичен ей, он покупал пряников и конфет, которые дарил при следующей встрече. Какое-то время У. продолжались в том же духе: при каждой встрече парень и девушка разговаривали и он дарил ей подарки. В Вологодской губ., когда кавалер убеждался, что девушка отвечает ему взаимностью, он заготавливал так называемый задаток, без которого «любовь» считалась недействительной. Он состоял из фунта орехов, фунта «закусок» (конфет), двух фунтов «сыропных» пряников и 25—50 копеек денег. Для его вручения он договаривался с какой-нибудь знакомой женщиной, которая приглашала девушку к себе на чай, сообщая, что парень хочет вручить ей «задаток». После чаепития парень провожал возлюбленную до дому, где при прощании и вручал ей гостинцы и деньги. С этого момента девушке уже было нелегко расстаться с кавалером, чтобы «разлюбить» его, ей полагалось отдать ему взамен «задатка» «ростани» в размере от 1 до 5 рублей. В ряде мест после взаимных объяснений

в любви девушка также вручала парню «задаток»: носовой платок, кисет, кольцо, пояс и т. п.

Теперь парень становился «игровым» («почетником») девушки, на молодежных собраниях он всегда садился рядом с ней, чаще других танцевал, выбирал в играх, а после посиделки провожал до дому, закутав в полу своей шубы. При каждой встрече он вручал ей гостинцы. Орловские парни во время игры «в соседи» потихоньку закладывали в рукава возлюбленных мятные пряники — «груздики» или запеченные в кипящем котле крендели — «котелки», так как съесть их при всех считалось неприличным. В Обонежье кавалеры украшали резьбой или расписывали для возлюбленных прялки, с которыми они приходили на посиделки, при этом площадку для кудели делали шире, «чтобы не видно было, как целуются». «Почетница» также делала кавалеру небольшие подарки, чаще всего кольца или носовые платки. В некоторых местах было принято, чтобы по праздникам девушка давала кавалеру небольшую денежную сумму на выпивку, но чаще всего над той, что купила своему «почетнику» водку, смеялись.

В присутствии «почетника» другие парни уже не смели подойти к девушке с У., а чужака, который делал это по незнанию, ждал жесткий отпор. В Вологодской губ. парень выходил в центр молодежного круга и, выплясывая, исполнял частушку «под драку», вызывая соперника на схватку. Еще более вероятное столкновение с «почетником» влекло оскорбление его девушки грубой выходкой или сальной шуткой. Если же чужаки неподобающим образом себя вели, на защиту своих становились все парни деревни. В Вологодской губ. был известен случай, когда парни, пришедшие на посиделку из другой деревни, позволили себе площадную ругань в присутствии девушек. Возмущенные местные парни, дождавшись на улице момента, когда чужаки стали расходиться, набросились на обидчиков. Один из них скрылся во дворе девушки, за которой ухаживал. Тогда местные призвали мужиков, рассказали им, что скрывшийся «матюкался на посиделке», и после этого вся компания, ворвавшись в дом, обыскала его и нашла парня в подклете в коровьих яслях. Затем его привели в избу и заставили кланяться в ноги и просить прощения. Возложенная на парней ответственность за честь девушек проявлялась и в обычае брать на себя право решать, можно ли допускать чужаков на молодежные собрания, а также брать выкуп с желающих поухаживать.

Как защитник чести девушки, «почетник» считался распорядителем ее поступков. Например, он мог запретить «почетнице» выходить в хоровод с другими без его согласия в течение нескольких вечеров. При этом общественное мнение было на его стороне, девушку, не посчитавшуюся с запретом, молодежь могла вовсе не принять в компанию, а парни находили способ присечь ее «самостоятельность».

За неповиновение, а в особенности за знаки внимания, оказанные пришлым «молодцам», девушка могла заслужить и физическое наказание. В последнем случае, если «милый был люб», обида быстро забывалась. В Вологодской губ. при этом руководствовались поговоркой: «Милого побои не больно болят», а в Новгородской губ. наиболее отчаянная девушка могла спеть милому на гулянье частушку:

Бей, миленочек, по морде,
Только глазки береги.
Мне твои побои, милый,
Что с изюмом пироги.

Господствующий и даже несколько деспотичный тон этого этапа У. отчасти копировал семейные отношения. В Вологодской губ. считалось хорошим, вежливым тоном называть свою возлюбленную, как *жену,* — «старухой». На виду у сверстников парень обращался к девушке «запросто», с наигранной грубостью, что предписывалось, по традиции, поведению *мужа.* Поздоровавшись и раскланявшись при входе с присутствующими, перекрестившись на образа, он кричал: «А где моя старуха?» — и ждал, пока ее укажут, а затем обиженно упрекал ее за то, что она не отозвалась. На все упреки и замечания девушка отвечала спокойно и ласково, успокаивая буяна, приглашая его сесть рядом.

Брачная символика отношений «почетника» и «почетницы» отразилась также в том, что общество осуждало девушек, часто менявших кавалеров, считая, что в течение всего периода гуляний у девушки должен быть только один «игровой», который рассматривался как потенциальный жених, хотя впоследствии он необязательно становился мужем. В этой связи в глазах родителей их отношения должны быть безупречны с точки зрения морали, хотя в узком молодежном кругу они могли отличаться достаточно вольным проявлением симпатий.

В ряде мест откровенные намеки и «хватания» («тисканье») были допустимыми в глазах общества и даже обязательными элементами У., а их отсутствие могло восприниматься девушками как трусость, слабость или невнимание со стороны кавалера. Войдя на посиделку и усевшись на колени к занятой работой избраннице, парень целовал и обнимал ее, мог запустить руку и в вырез рубахи. В Кадниковском у. Вологодской губ. это не считалось предосудительным, но верхом неприличия признавалось положение, когда девушка сама садилась на колени к парню, обнимала его или целовала. В некоторых рязанских деревнях во время посиделочных игр, если парень и девушка выходили в сени «поговорить», то кавалер, желавший закрепить дружбу с девушкой, должен был мять и щупать ее грудь. Такие действия считались самым верным способом продемонстрировать ей внимание и почтение, в то время как несоблюдение

этого правила считалось оскорбительным. Подобные обычаи были характерны и для совместных ночевок после посиделок, во время которых парни и девушки все вместе укладывались спать на полу в один ряд парочками. Повсеместно существовала и другая традиция. Например, в Скопинском у. Рязанской губ. парни хотя и могли выражать свои симпатии в недвусмысленных и даже нецензурных словах, но площадная ругань или вольности по отношению к девушкам резко осуждались, а парней, способных на такие поступки, девушки избегали. Еще более строгими были обычаи в Орловском у., где полагали, что девушка не должна открыто выказывать предпочтение ни одному парню, иначе на нее падало подозрение в утрате целомудрия. Там оскорбительным считался даже поцелуй, несмотря на то, что игры с поцелуями были распространены повсеместно (см. *Поцелуйные игры).* Если же парень поцеловал девушку, она становилась «поцалованной» и никто не брал ее замуж.

При достаточно вольном обхождении в большинстве регионов добрачные отношения молодежи считались недопустимыми. При этом вся ответственность за нарушение запрета ложилась на плечи девушки. Если замечали, что какая-либо девушка «бросается от одного на другого» или слишком далеко заходит в отношениях с парнями, она приобретала репутацию «заблудящей» и роняла свое достоинство в глазах молодежи: подруги ее сторонились, а парни над ней смеялись. Для них полюбить такую девушку было совестно перед товарищами, а жениться на ней — стыд перед родителями и зазор перед миром. Парня, «испортившего девку», обычно не принуждали жениться. Лишь в некоторых местах, например в Елатимском у. Тамбовской губ., бытовал обычай, по которому «губитель девичьей красоты» навсегда изгонялся из девичьего общества и лишался права жениться на «невинной» девушке. Для формирования подобного общественного мнения достаточно было слухов о том, что молодые люди «любились» и парень бросил девушку.

Литература:

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988; 2. *Боголепов А.* Мезенский край // Архангельские епархиальные ведомости. 1904. № 5; 3. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; 4. *Кораблев С. Л.* Очерк нравоописательной этнографии г. Онеги Архангельской губ. М., 1853; 5. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 152, 161, 183; ф. 10, оп. 1, д. 95.

В. Холодная

Х

ХЛИБИНЫ (ОТВОДИНЫ, ОТГОСТКИ, ПЕРЕГОСТКИ, ПЕРЕЗЫВКИ, ХЛЕБИНЫ). Приезд *молодоженов* с родственниками мужа и гостевание в доме новобрачной.

Гости (двадцать — тридцать человек) приезжали обычно вечером на второй день *свадьбы*, после того как погуляли на княжом столе, но в отдельных случаях могли приехать и в первое воскресенье после *свадебного пира*, а иногда и дней десять спустя. Возвращались домой на следующий день или через два-три дня, в зависимости от местной традиции. Молодожены, проводив родню, могли прогостить у родителей *молодухи* еще несколько дней. На Х. собирались также и гости со стороны молодухи, а во многих местах и ее деревенские подруги.

Гости со стороны мужа приезжали все вместе обязательно на подводах: впереди ехали новобрачные, за ними свекор со свекровью, а затем остальная родня. Родители новобрачной встречали гостей с хлебом-солью, в северных и центральных губерниях Европейской России еще и с пивом. Братину с пивом сначала подавали молодому, он, отпив глоток, передавал ее молодухе, та — свекру, он — своей жене и так по кругу всем приехавшим. Каждый должен был отпить из нее хотя бы по глотку. В некоторых северных деревнях молодых обсыпали овсом, хмелем, а в казачьих станицах Дона и Урала приветствовали их появление пальбой из ружей.

Молодая привозила с собой пироги, витушки, хворост, пряники и, едва войдя в дом, угощала ими присутствующих, начиная со свекра и свекрови. При этом кланялась всем низким поклоном. Затем приступали к застолью. Родственники новобрачного усаживались за главный стол, стоящий в красном углу — парадной части дома, за которым сидели новобрачные. Этим выражалось уважение к приехавшей на Х. новой родне. Родственники невесты и ее подруги занимали второй стол, расположенный ближе к печи.

Трапеза на Х. проходила так же, как на княжом столе — пиршестве второго дня свадьбы. Гости много ели и много пили, веселились, плясали, пели песни, заставляли целоваться

молодоженов и всех присутствовавших на застолье мужчин и женщин. Молодуха и молодой веселились вместе со всеми. Х. собирали большое количество зрителей из деревни молодой: женщин, мужчин, детей. *Мужики* приходили к дому, где проводились Х., требовать выкупа за молодуху. Они выбирали из своей среды старосту, который и вел переговоры с молодым. Получив деньги на водку, угостившись поданным пивом, они пели новобрачным и гостям «Многие лета» и уходили пировать в трактир. *Девушки,* как и во время свадебного пира, подавали гостям на блюде зайчика, сложенного из платочка, а гости за величание платили угощением и деньгами. В Вологодской губ. девушки приносили на Х. красоту-«елочку», украшенную цветами, бусами, *лентами,* горящими свечками. Ее ставили на стол и пели песню, в которой упрекали молодуху за измену: «Уж ты такая изменщица, / Уж ты такая лицемерщица». На Х. от молодухи требовалось быть внимательной к своим бывшим подругам, угощать их, стараться развлечь.

По широко распространенному обычаю на Х. зять должен был благодарить тещу за хорошую *жену,* которую он получил из ее рук. Его благодарность преподносилась обычно в игровой форме. Вот как это было в деревнях по среднему течению Волги. Теща угощала зятя за столом блинами или яичницей: «Кушай, зятек, кушай!» Зять откусывал блин или брал ложкой с края яичницу, показывая тем самым теще, что доволен своей женой, сохранившей до свадьбы *девственность.* Окончив еду, новобрачный разбивал тарелку из-под блинов, яичницы или горшок с маслом о матицу — потолочную балку, подтверждая тем самым еще раз, что ее дочка, была «честная». В ответ она гладила зятя по голове, мазала волосы маслом, чтобы он сильнее любил ее дочь, и приговаривала: «Баран, баран, не ходи по чужим дворам, люби свою ярочку» (1, с. 100). Если же молодая оказалась «нечестной», то есть не сохранила целомудрия до свадьбы, зять проедал блин посередине, переворачивал яичницу и высказывал претензии за плохое воспитание дочери. В последнем случае молодые сразу же уезжали домой.

Х. были последним обрядом в ходе свадебного действа и являлись выражением благодарности со стороны родственников невесты родне жениха за хорошее угощение на свадьбе, а также данью уважения новобрачным и их родителям.

Литература:

1. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001; 2. *Макашина Т. С.* Русская свадьба // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2002.; 3. *Морозов И. А, Слепцова И. С.* Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектический словарь. М., 1997.; 4. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Рязанская традиционная культура первой половины XX в. Шацкий этнодиалектный словарь // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001.

И. Шангина

ХМЕЛЬ. Растение, которое благодаря специфическим природным свойствам: быстрому росту, опьяняющему воздействию в качестве составной части пива — обладает семантикой плодородия, любви, зарождения жизни. В фольклорной традиции Х. связан со сферой любовных отношений молодежи. В игровых хороводных песнях он выступает в качестве средства сближения полов.

Что же ты, хмелюшка, не родишься?
Без тебя бражка да не водится,
Без тебя молодцы не женятся,
Красны девицы замуж нейдут.

Х. символизировал также определенную свободу любовных отношений: в игровых песнях популярен мотив срывания Х. девушкой и затем совместного ночевания ее с парнем. Иногда эта свобода принимала крайние формы, Х. снимал брачные запреты и приводил к инцесту, следы которого в виде *снохачества* наблюдались в «пивных песнях» Смоленской губ.:

Сарву я, малода, пивну-ивну ягоду, —
Стаплю я ягоду, я в салоденьком мяду,
Скушаю я ягоду, я на блюде на столе.
С этой мне ягоды пахмяляна разняла,
Скинуся, сброшуея я к свекару на кровати.

Традиционные представления о способности Х. возбуждать любовь и тем самым содействовать зарождению новой жизни реализовались в обрядовой практике. На свадьбе *жениха* с *невестой* осыпали Х. и житом со словами: «Хмель на веселье, жита на житье». Связь Х. и веселья, семантика которого — зарождение, оживление, красота, достаточно устойчива и наиболее ярко выражена в обряде приготовления свадебного пива: выражение «веселить пиво» означает опускание Х. в пиво, которое после этого начинает «жить». На брачное ложе в изголовье молодым клали Х., им же умывали *невесту* в бане. О Х. как непременном атрибуте свадебного обряда свидетельствует загадка: «Ноги на морозе, кишки на дереве, голова на свадьбе (хмель)». В Великий четверг до восхода солнца *девушки* бежали во хмельник и умывались со словами: «Как хмель любят добрые люди, так бы и меня любили». Отваром из Х. поили *роженицу,* чтобы быстрее восстановила свои силы. В Тульской губ., умывая роженицу водой с Х., *повивальная бабка* говорила ей: «Как хмель легок да крепок, так и ты полней». Этой же водой умывали *новорожденного.* Х., положенный в сапог, предохранял от *порчи.* О месте, которое занимает Х. в жизни русского человека, свидетельствует «Песня о хмеле», записанная на Русском Севере, где есть такие слова:

Что не хмелюшко по высадам гуляет,
Что про хмелюшко Государь-царь знает,
Все князья и бояре его почитают,

Все священники-попы благословляют,
Без хмелюшка свадьбы не играют,
Без хмелюшка крестин не подымают,
Кто подерется, побранится,
И тот ведь без хмеля не мирится!

В игровых и хороводных песнях Х. наряду с хреном выступал как растение, символизирующее мужское начало. В таком понимании приготовление пива осуществлялось через соединение мужского начала (хмеля) с женским (суслом). В Новгородской губ., когда хозяин «кладет хмель в сусло, говорили: — Ну, хмелюшко, принимайся за сусло, — и сам, приплясывая, обойдет 3 раза чан, приговаривая: — Будь пиво пьяно! Будь гоже весело!»

Семантика Х. характеризовалась колебанием от положительных значений до отрицательных. С одной стороны, в фольклорных текстах Х. имеет устойчивые эпитеты — золотой, яровой, иногда ему приписывались черты космогонического характера: венки золотые, серебряные листья. С другой — Х. в мифологических представлениях обнаруживал хтоническую, дьявольскую природу. Так, в апокрифе, повествующем о строительстве Ковчега, дьявол знакомит жену Ноя с хмельной травой для того, чтобы она напоила мужа пивом и выведала тайну строительства Ковчега. В другой легенде «нечистота» Х. объясняется тем, что он произрастает из тела погребенной блудницы.

Литература:

1. *Баранов* Д. *А.* Хмель (из мифологического досье) // Животные и растения в мифоритуальных системах (Материалы научной конференции). СПб., 1996. 2. *Новичкова Т. А.* Хмель — всему голова // Живая старина. 1994, № 2.

Д. *Баранов*

ХОЛОСТЯК (ДЕВУН, БОБЫЧ, БОЖАТЫЙ, МОНАХ). Неженатый мужчина в зрелом возрасте, имеющий социальный статус, противоположный брачному состоянию.

Женитьбу или замужество в традиционном обществе рассматривали как условие выполнения необходимой жизненной программы, которая подразумевала последовательное прохождение всех ее этапов (рождение — инициация — *брак* — смерть), что оформлялось соответствующими ритуалами. Одним из таких важнейших этапов был обряд вступления в брак, благодаря которому осуществлялось функционирование как отдельного человека, так и социума в целом. Это действо в деревне признавалось не столько потребностью, сколько необходимостью. «Без жены жить — свет коптить, с женой жить — гоже», — говорила пословица. Для мужчины физические недостатки: хромота, глухота, косоглазие и даже слепота — не были препятствием для вступления в брак. Только крайнее уродство могло не позво-

лить жениться. В традиционной русской деревне холостые крестьяне встречались очень редко: это совсем больные или избалованные жизнью на стороне. На таких смотрели неодобрительно, считали, что они не совершили «закона». Если человек не женился до тридцати лет, то, по народным представлениям, должен был остаться навеки холостым. В Калужской губ. о Х. говорили: он не женится, потому что «чирямонай» (церемонный) и «хварсивай» (от «форсить»), добавляя: «Манах, так — дрянь». Этим подчеркивалось ненормативное поведение молодого человека. Если *парень* долго не женился, то это приписывалось воздействию потусторонних сил, сглазу или *порче*. Личные качества человека только в редких случаях могли служить причиной, по которой он не мог жениться или выйти замуж. В народе в качестве аргумента для женитьбы приводили тот, что в брачном возрасте парню «некому стлать постель, а матери равно стыдно и „падшаники" (подштаники) мыть».

В XIX в. одной из причин, по которой мужчина становился бобылем, являлась длительная служба в царской армии. Парень, который до рекрутчины (см. *Некрута)* не женился, был обречен остаться Х. Этому способствовало и то, что по возвращении со службы ему могло не достаться доли отцовского земельного надела. В большинстве случаев холостые парни не вызывали уважения своих деревенских. Х., хотя бы и в возрасте, никогда не мог стать хозяином, *большаком,* даже умного и деятельного, его не могли выбрать на какую-либо должность в общине.

Х., в народном понимании, это бобыль, бездомник, сирота до старости и человек, во многих отношениях неравноправный с другими, находящийся на периферии социума. Бобылем называли и человека, имеющего детей (дочерей), но у которого не было сыновей. С бобылем, как с человеком бездетным, никогда ничем не менялись, ничего не брали в долг, так как считали, что все пойдет не в прок. Бобыли, как правило, участвовали в обрядах и ритуалах в качестве зрителей. Старые Х. допускались на женские *посиделки* и супрядки, где развлекали работающих. В домах бесхозяйственных бобылок собиралась молодежь на беседы. Бобыли распоряжались всеми работами на помочах в монастырях в первое воскресенье после Петрова дня.

Бобылыцина — синоним бедности. Крестьяне-бобыли, как правило, не владели земельным наделом, были «безтяглыми» то есть не платили поземельный налог, жили «захребетниками» у чужих людей, работали по найму батраками, сторожами, *пастухами.* Бобылю строили отдельную избу на краю деревни или села на самом неудобном месте, нередко эти застройки составляли целую улицу. В Пензенской губ. такую улицу называли «капказ», по аналогии с местоположением удаленного Кавказа. Здесь жили отставные солдаты, «кельдим» (от «келья»), в Нижегородской губ. — «сирофки» (от «сиротская»). Старики-Х. не платили налоги, кроме стра-

ховки. Старых и немощных бобылей и бобылок по очереди кормили и ухаживали за ними деревенские семейства. Если у бобылей не было своего жилья, то им могли отвести место в церковной келье.

Литература:

1. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 2. Архив РЭМ, ф. *7,* оп. 1, д. 510, 1106, 1350, 1375, 1464.

Н. Прокопьева

ХОРОВОД (КАРАГОД, КРУГИ, ТАНОК, «ХОДЕЧИ»). Одна из форм праздничного развлечения молодежи, представляет собой коллективное движение по кругу или другими фигурами, сопровождающееся пением, речевыми диалогами, иногда сценическими действиями. Х. водили на улице во время весенне-летних *гуляний* и в закрытом помещении, на *посиделках,* в осенне-зимний период.

Основными исполнителями Х. была молодежь. На гулянье вокруг Х. всегда собирались зрители, которые внимательно следили за поведением участников, их симпатиями, проявляющимися в выборе пары. В Архангельской и Олонецкой губ. Х. водила только холостая молодежь — *девушки* и *парни,* достигшие брачного возраста. Парни, обычно державшиеся особняком во время вождения кругов, вступали в Х. лишь по приглашению девушек и, как правило, ближе к завершению гулянья, с наступлением сумерек, когда большая часть замужних женщин и девушек-подростков расходилась по домам. В Центральной России в Х. допускались также замужние женщины и женатые мужчины. Вместе с тем в некоторых локальных традициях (владимирской, ярославской) *молодух* и состоящих в *браке* не выбирали в центр Х. для изображения сюжета, содержание песни разыгрывали только девушки и парни. На Дону и в южнорусских губерниях: Орловской, Курской, Смоленской — во многих Х. участие принимали и *молодожены,* и пожилые селяне, и даже *старики.* В зависимости от местной традиции и типа хороводного действия для вождения Х. собиралось от двадцати — тридцати до двухсот — трехсот пар.

Повсеместно основная роль в Х. принадлежала девушкам. В больших селениях, а также во время многолюдных праздников для вождения Х. девушки объединялись в несколько групп в зависимости от возраста: взрослые (18—20 лет), помоложе (16—18 лет) и подростки (13—16 лет). В Х. обычно выделялись один или два человека, которые лучше других пели или знали хороводные песни, их называли «хороводницами», «запевалами». Нередко от их инициативы зависел выбор и последовательность сюжетов Х. В некоторых местностях Х. могли возглавлять пожилые женщины. Для участников Х. было важно не столько хорошо петь, сколько

уметь себя держать. В народных представлениях это выражалось в плавной поступи, сдержанности и красоте движений, спокойном выражении лица. Девушка должна была ходить в Х. «как пава», а взглянуть на своего партнера могла только по окончании песни.

Для вождения Х. молодежь надевала свои лучшие праздничные наряды, причем в течение дня девушки меняли их несколько раз (см. *Гулянье).* Для Х. были существенны такие детали костюма, как пояс и платок-ширинка. Иногда с их помощью соединялись руки в хороводных движениях. В средне- и южно-русской хороводной традиции платок был непременным элементом разыгрываемого действия.

С точки зрения характера движения различались Х.-пляски, Х.-игры и Х.-шествия. Для первых типична четкая организация регулярно повторяющихся ритмических движений (дробей ногами, взмахиваний руками, хлопков в ладоши), образующих танец, которые, однако, не лишены импровизации у отдельных исполнителей. Как правило, это быстрые Х., которые могли исполняться по кругу и «змейкой».

Х.-игры и Х.-шествия по темпу исполнения медленные. В них участники нередко соединялись в пары; траектория движения могла представлять собой круг, ломаные, извивающиеся или переплетающиеся линии. Х.-шествия, или процессии, сопровождались протяжными лирическими, а также обрядовыми песнями, если Х. являлся составной частью ритуала (обычно встречи весны и троицко-семицкого цикла).

В Х.-играх происходило «разыгрывание» песни. В зависимости от сюжета либо все участники одновременно иллюстрировали события, упоминаемые в песне, при этом двигались по кругу или двумя противостоящими группами, либо поющие передвигались по кругу, внутри которого «персонажи» изображали содержание песни.

В некоторых северно-русских традициях — архангельской, олонецкой, новгородской, псковской, тверской — Х. начинались «наборной» песней, а заканчивались «разборной», или «разводной». «Наборная» песня сопровождалась выбором пары, как, например, в тверской «наборной» песне:

По лужкам трава расстилается,
Что за травушка, за муравушка!
Что за молодцы разудалые!
Что за девица, раскрасавица!
Я тебя люблю, в хоровод беру,
В хоровод беру красну девицу,
Красну девицу за себя возьму.

«Разводные» песни, являвшиеся формой благодарности за участие в Х. и прощания, нередко заканчивались *поцелуем* пары. После них обычно начинались пляски.

В разных местностях Х. различались по стилю исполнения. Так, для северно-русских Х. характерна строгость и сдержанность движений, отсутствие плясового начала. Типичными здесь были хороводные игры и «ходечи» — мед-

ленное торжественное хождение пар колонной под протяжные песни. Девушки приглашали в «ходечи» ребят. На гулянье Х.-игры и «ходечи» могли проводиться одновременно, а участники переходить от «ходечей» к Х.-играм. Среднерусские Х. менее строгие, чем северные. Их отличали более свободные и разнообразные движения как при разыгрывании песен внутри круга, так и при хождении участников цепочкой. Еще большей подвижностью и непринужденностью движений, наличием плясового элемента характеризовались Х. юго-западных и южных губерний: Смоленской, Орловской, Курской, Воронежской. Здесь в хороводных песнях преобладали напевы среднего и быстрого темпа.

Особой самобытностью отличалась хороводная традиция Курской губ., где были широко распространены «танки» — Х. без игрового элемента. Известны как медленные, в виде торжественных процессий, так и плясовые. Сюжеты курских таночных песен очень часто содержали величание не одной, а нескольких пар:

На небе четыре месяца,
Четыре ясные и прекрасные.
Как первый месяц взошел
Да Иванушка...
На небе четыре зореньки,
Четыре ясные и прекрасные.
Как первая зорюшка взошла
Да Марьюшка...

Так же припеваются еще три мужских и женских имени.

Здесь же были распространены «карагоды» — массовые пляски парами по кругу под инструментальное сопровождение. Музыканты, стоявшие внутри круга пляшущих, играли на дудках, жалейках (рожках), скрипках.

Х. — синкретический вид народного искусства, то есть одновременно соединяет в себе музыкальный, словесный и пластический элементы. Кроме того, в Х. игрового типа значительное место занимало драматическое начало. Повсеместно наиболее популярными были Х.-игры. Их тематика достаточно разнообразна. Во многих из них использовался мотив той или иной крестьянской работы. Среди Х., изображавших трудовые процессы, самыми распространенными были «А мы просо сеяли», «Кто с нами пашенку пахати», «Посеяли девки лен», «Как же мне, матушка, белый ленок сеять», «А на горе мак», «Перевейся, яр-хмель, на нашу сторонку», «Мы капустоньку пололи, приговаривали», «Варенье пива» и т. п. Тематику этих Х. назвать производственной можно лишь условно, так как, несмотря на упоминание в песнях различных этапов трудовых процессов, во многих из них присутствует тема брака, которой нередко завершалась песня, например:

Кто с нами, кто с нами пашенку пахати, кто с нами?
Мы с вами, мы с вами пашенку пахати, мы с вами!
Кто с нами, кто с нами жито рассевати, кто с нами?

Мы с вами, мы с вами жито рассевати, мы с вами!
Кто с нами, кто с нами сына женити, кто с нами?
Мы с вами, мы с вами сына женити, мы с вами!

Х. такого типа исполняли в основном в начальный период молодежных гуляний — в сроки от Пасхи до Троицы.

Непосредственно брачная тематика в различных ее аспектах была свойственна для хороводных игр, которые разыгрывали во время праздничных гуляний с Троицы до Петрова дня. Во многих Х. этого периода совершалось припевание сложившихся пар, а также величание и тех и других. В них изображалась встреча парня и девушки, называвшихся царевичем и царевной, голубем и голубкой; завершались эти Х., как правило, поцелуем пары.

За тынью, за тынью? За тынью, за рицькою быстрою,
'За тынью, за рицькою быстрою
Загоню, загоню, загоню я голубя с голубкою,

Голубка, голубка, голубка у нас Настасьюшка,

Сизая, сизая, сизая у нас да Ивановна,

Голубь-от, голубь-от, голубь-от у нас да Сергеюшка,

Сизой-от, сизой-от, сизой-от у нас да Петрович,

Стритятся, стритятся, стритятся оне да поклонятся,

Свидятся, свидятся, свидятся оне да поцелуются,

Нередко в хороводных песнях звучали темы выбора жениха между малым, старым и ровней, выбора невесты между вдовой и девушкой, старой *бабой* и девицей, а также между боярской, купеческой и крестьянской дочерьми. В ряде Х. красноречиво рисовалось противопоставление девичьей и женской жизни, а также семейные отношения, зачастую в шуточном изображении: одурачивание глупого *мужа женой* или наказание непокорной жены мужем.

По способу построения хороводные песни делятся на три группы. Сюжет первой группы песен — диалогических — от начала до конца строится в виде диалога или вопросов и ответов. В таких случаях Х. обычно исполнялся двумя рядами участников, поочередно наступающими друг на друга. Участвующие в Х. нередко делятся по половому признаку: ряд девушек и ряд парней. Типичными для них являются песни «А мы просо сеяли», «Бояра»:

— Цяревна-ягода, нас пусти в город, нас пусти в красён!
— Бояра, бояра, вам пошто в город, вам пошто в красён?
— Цяревна-ягода, нам девиц выбирать, красавиц смотрить.
— Бояра, бояра, у нас девушки-малоросточки, малы выросли.
— Цяревна-ягода, сполна выросли, сполна выросли.

— Бояра, бояра, и даров у нас нет, и даров у нас нет.
— Цяревна-ягода, а дары-те в торгу, у торговово.
— Бояра, бояра, у нас денёг-то нет, у нас денёг-то нет.
— Бояра, бояра, вам которая, вам которая?
— Цяревна-ягода, нам Настасья-душа, Никаноровна.

Песни второй группы состоят из двух или более частей, практически одинаковых в словесном оформлении и отличающихся лишь персонажами, к которым обращается герой (или героиня) песни, а иногда и наоборот. Чаще всего это «батюшка», «матушка» и «милый» или «свекор», «свекровь» и «молодой муж», например:

Ты зоря вечёрная да ты игра весёлая.
Ты игра весёлая да хорошо разыгралась.
Хорошо разыгралась да у ворот постукалась.
У ворот постукалась да за кольце побрякалась.
За кольце побрякалась да за кольце золотое.
За кольце золотое, да у ворот свекра стоит.
У ворот свекра стоит да от игры домой зовёт.
От игры домой зовёт да от игры весёлые.
От игры весёлые да от зори вечёрные.
От зори вечёрные, да не доиграна игра.
Не доиграна игра да не допета писёнка...

Далее в песне говорится о приходе свекра и, наконец, мила дружка, после чего оказывается «допета писёнка».

В песнях третьей группы разрабатывается драматический сюжет. В них обычно поется о встрече парня и девушки, о ссорах и примирении пары, о разлуке любящих:

Что кругом города царева
Да тут ходил молодец-царевич,
Да он искал своее царевны.
Да не моя ли то царевна
Да середи двора стояла,
Да сафьяным цоботом шшолкала,
Да золотым перстнем сияла.
Да есть по правоёй по руцке
Да есть отворены вороты.
Да ты пожалуй, барин, в город,
Да ты ударь-ко целом боярам,
Да ты боярыне пониже.
Да посодвиньтеся поближе,
Да обоймитесь поплотняе,
Да поцелуйтесь помиляе.
Да ты бери-ко ее за руцку
Да поведи-ко ее на волю.
Да ты поставь-ко в место иную,
Да расхорошую, баскую.

Помимо любовной тематики в песнях такого типа нередко встречается изображение семейной жизни. Сцены бытового характера иллюстрируются действиями хороводников внутри круга, так же как и в случае с песнями второй группы.

Дошедшие до нашего времени формы Х., по мнению исследователей, сложились достаточно поздно — в XVII в.

Генетически Х. связаны с обрядовой культурой. Постепенно отделившись от обрядов, они тем не менее вплоть до начала XX в. во многом сохраняли прежнюю тематику, поэтические образы, мелодику, склад стиха и строфическую структуру, специфику исполнения. О связи Х. с обрядовой практикой свидетельствует, например, тот факт, что в некоторых локальных традициях хороводную пару в весенне-летний период составляли покумившиеся в Семик; и хотя это кумовство признавалось действительным только на десять дней после Семика, кумушки оставались подружками во всех Х.

До начала XX в. Х. как одна из составляющих входил в некоторые календарные обряды, как правило девичьи или женские. В Тобольской губ., например, в Троицу устраивали Х. с «березкой». Для него готовили деревце — березку с двумя вершинами, которые свивали венком, из двух веток делали «руки», а сверху надевали кокошник или платок, затем кофту, юбку и фартук. «Березку» украшали бусами и цветами. Затем под юбку становилась девочка лет десяти — двенадцати, бойкая и хорошая плясунья. Вокруг движущейся «березки» парни и девушки заводили Х. под протяжные песни. «Березка» в это время медленно ходила по кругу.

Во Владимирской губ. был известен молодежный троицкий Х. «водить колосок», или «завивать колосок», который водили девушки и молодицы, а парни, *старики* и *старухи* сопровождали их. Участницы, встав парами лицом друг к другу, сцепляли руки «в замок» и, плотно сдвинувшись, создавали живую дорожку из рук. «Колосок» — одетая в праздничный сарафан и украшенная лентами девочка лет двенадцати — шла по этой воздушной дорожке из рук. Пара, по рукам которой проходил «колосок», перебегала и становилась впереди всего ряда. Во время этого шествия все пели: «Пошел колос на ниву, на белую пшеницу». Так участницы доходили до поля с озимой рожью и «колосок» сходил с рук в колосившиеся посевы. Затем девочка срывала горсть колосьев, бежала в село и бросала их у стены церкви. Оставшиеся в поле продолжали Х.: один ряд наступал на другой по очереди, а затем пары одна за другой пробегали под поднятыми руками стоящих пар. При этом участницы пели: «Перевейся яров хмель на нашу сторонку...» Очевидно, что в этом обряде особенности Х. связаны с древним земледельческим обрядом, направленным на обеспечение урожая.

В западной и юго-западной традиции некоторые Х. диалогической формы (типа «А мы просо сеяли») в весенней обрядности выполняли функцию «закликання весны». Изображение противоборческих отношений в этих песнях, как и исполнение Х. парнями и девушками, по мнению исследователей, свидетельствует об их соотнесении со свадебной тематикой, а также позволяет связать их происхождение с весенними молодежными инициациями, то есть обрядами посвящения.

Во многих местностях у русских слова «хоровод», «кружок», «танок» имели также более широкое значение — «гулянье».

Литература:

1. *Бачинская Н.* Русские хороводы и хороводные песни. М; Л., 1951; 2. *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР. Вып. II. Искусство Севера. Пинежско-Мезенская экспедиция. Л., 1928; 3. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М, 1986; 4. *Кукин А., Лапин В.* К проблеме русских хороводов // Народный танец. Проблемы изучения. Сб. науч. трудов. СПб., 1991; 5. *Руднева А. В.* Курские танки и карагоды. М., 1975.

Е. Мадлевская

Ч

ЧАДОРОДИЕ. Способность женщины рожать детей, воспринималась в народе как Божья милость. В детях видели основное богатство семьи, а материнство считалось главной ценностью женщины, смыслом и содержанием ее жизни. Деторождение осмыслялось, с одной стороны, как способ самовоспроизводства коллектива родственников, а с другой — определяло статус «полноценного» человека, как женщины, так и мужчины. Общественное мнение гласило: «У здорового человека дети должны быть у всякого, а то какой же это человек, который детю не имеет».

Самое распространенное пожелание *молодоженам* на *свадьбе* звучало так: «Дай Бог вам, Иван Иванович, богатеть, а вам, Марья Ивановна, спереди горбатеть». Повсеместно для пожелания потомства во время свадебного ритуала молодых осыпали зерном и *хмелем* (символизирующими плодородие); в Псковской губ. новобрачных секли гороховыми плетями после *венчания*. Перед венчанием *невеста* грызла церковный замок или ключ со словами: «Мне брюхатеть, а тебе прихоти носить». Характер некоторых обрядовых действий позволяет видеть в них имитацию родов: во Владимирской губ. в первый день после свадьбы соседки приносили молодой в коробе ребенка пяти лет (диалектное выражение: «ходить коробом» означает быть беременной); на Русском Севере сваха пропускала под подолом невесты пирог с рыбой, который тут же съедался молодыми. В Нижегородской губ. молодых из-за свадебного стола выводили с той же стороны, с какой они зашли, чтобы избежать кругового обхода стола, иначе «молодая не будет родить».

В Вятском крае *жених* и невеста брали с собой сыр на свадьбу, чтобы не остаться бездетными; если «сыр забыли в церкви, молодушка безребятница будет». В центральных губерниях второй день свадьбы назывался «сырный день» или «сырный обед»; в свадебных песнях младенец сравнивался с сыром: «Роди ты мне сына, / Как белого сыра».

Действенным средством обретения Ч. считалась молитва, соответственно бесчадие объяснялось нерадивостью в мо-

литве: «Мало и плохо Бога молили, потому и детей не родили». О рождении мальчиков молились св. Иоанну Воину, а девочек — Роману Чудотворцу. Тем не менее в некоторых локальных традициях так называемым вымоленным детям приписывались отрицательные качества. Так, в Орловской губ. считали, что вымаливать детей у Бога нехорошо, из них выйдут *разбойники* или распутные: «Вымоленный сын — не сын, из него все равно толку не будет».

Бесплодие считалось одним из самых страшных наказаний Божьих за грехи супругов. Чаще в бесплодии обвиняли женщину, которую считали «пустой», «неплодкой», «комоницей», «нетелец», а иногда и мужчину — его называли «комолый», «безукладный» (ср. также традицию приглашать другого мужчину, если у *мужа* «силы не хватает»). По свидетельству из Пензенской губ., в случае бесплодия «жены сознательно дают волю своим мужьям». Там же общественное мнение оправдывало «распутство» *жены* с целью родить ребенка.

Избавление от бесплодия являлось одной из самых разработанных областей народной медицины. Значительная часть магических действий репродуктивного характера связана с заглатыванием различных субстанций, обладающих семантикой плодовитости. Так, женщину-«неродиху» кормили запеченным в пироге пупком *новорожденного* или запаривали пуповину в кипятке и «эту срамну воду пьют»; ели заговоренный хлеб, лягушку, *кровь* и половые органы зайца, петуха, пили разведенный пепел из кадила, чтобы «брюхо прильнуло». Чтобы иметь детей, брали из лаптя пятое лыко с подошвы, высушивали его, стирали в порошок и пили натощак двенадцать зорь. Повсеместно была распространена традиция пить настои трав и ягод, для чего использовали нутрец, чир, можжевельник, мускатный орех, белый имбирь.

У кубанских казаков бесплодная женщина брала несколько зерен гороха или ячменя, мочила в течение двух-трех дней в холодной воде, в которой предварительно мылась рубаха после регул, и затем сажала их в горшок с землей, той же водой поливала, пока не появятся ростки. Сколько проростков съест женщина, столько детей у нее и родится. Символом детородной силы считался «росной ладан», который нужно было пить на дворе, на открытом воздухе. От бесплодия съедали также корень в виде «ладошки, имеющей пять отростков, пальцев, если левую «руку» съесть, то и у бездетной будут дети».

Лечение бесплодия осуществлялось с помощью массажа живота. У кубанских казаков женщину предварительно парили в горячей воде, в которую опускали железняк, нехвощу, душицу, семижильник, подорожник. Потом поили водкой с калганом, настоем из можжевельника.

Некоторые магические приемы для достижения плодовитости были основаны на контакте с многодетной женщиной или беременной. Бездетная носила сорочку многодетной

матери, садилась на то место, где сидела *роженица,* брала через изгородь у беременной изо рта в рот пучок хлебных злаков. Заметную роль в лечении бесплодия играли христианские мотивы. Водой, которой мыли икону «Всех Святых», поили бездетную женщину. Также действенными считались обеты святым, совершение паломничества к святым местам, источникам, чудотворным иконам, дарение вотив (предметов, посвященные Богу) в храмы.

В Сибири, по народным представлениям, появлению своих детей способствует усыновление чужого ребенка: бесплодным женщинам советовали взять приемного мальчика, чтобы рождались собственные сыновья.

Идеалом супруги в общественном сознании была многодетная *мать.* В семьях крестьян дети являлись главной надеждой и опорой в хозяйстве, дополнительной рабочей силой. Бездетным в случае старости и болезни грозила нищета и разорение. Именно поэтому общественное мнение поощряло многочадие, заботясь, таким образом, о благополучии всей крестьянской общины.

Литература:

1. *Баранов Д. А.* «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 1998. № 5; 2. *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892; 3. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001; 4. *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884; 5. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903; 6. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1.

Д. *Баранов*

ЧЕРНИЧКА (БОГОМОЛКА, КЕЛЕЙНИЦА, МОНАШКА). В сельской общине *девушка,* добровольно посвятившая себя безбрачию, служению Богу в мирской среде.

Девушка становилась Ч. в случае особой набожности, а также по обету, данному ею или ее родителями. Она объявляла о нежелании выходить замуж сразу по достижению брачного возраста, не дожидаясь окончания этого периода. Далее Ч. старалась вести замкнутый образ жизни, не наряжалась, не ходила на *гулянья,* не вступала в разговоры о замужестве. В Орловской губ., когда девушка сообщала о нежелании вступать в *брак,* то есть объявляла себя Ч., то раздавала все *девичьи наряды,* особенно красного цвета. В ее доме на стол ставили ковригу хлеба с солонкой и прощались с ней, «как с покойником, с плачем и с причитаниями». Во время прощания с отцом, *матерью* и родней она оплакивала — «обголашивала» — свои девичьи наряды. Простившись с нарядами, смывала с себя все девичьи при-

красы (белила, румяна и т. п.) и надевала старушечью одежду, остригала *косу,* укладывала ее сначала на стол, а затем, связав узлом, убирала на божницу. При этом произносила: «Как волосы не срастутся, так я не вернусь в девичью жизнь».

В семье, где были женатые сыновья с детьми, старой деве строили отдельное небольшое помещение для жилья где-нибудь на заднем дворе, на окраине огорода, называя его кельей, выделяли ей седьмую часть из общего имущества. Сюда входили одежда, полотно, домашняя утварь, зерно. Расположение кельи способствовало молитвам, стены ее были увешаны образами, здесь Ч. питалась только постной пищей, отдельно от своего семейства.

Ч., которых в деревне могло быть несколько, зарабатывали себе на жизнь сами, выполняя в общине обряды, связанные с *похоронами* и поминками. Их приглашали «читать по покойникам» Псалтырь, «стоять ночью». Считалось, что они хорошо знали все обряды, связанные с погребением. В благодарность их одаривали одеждой, полотном, продуктами. Кроме того, Ч. участвовали в уборке и обработке льна. Эта работа также оплачивалась натуральными продуктами.

В дополнение к этому Ч.-келейницы были активными прихожанками и помогали во время церковных служб. По народным представлениям, Ч., хорошо знающие молитвы, силой «Божьего слова» могли излечивать *кликуш.* Грамотные Ч. могли обучать деревенских детей чтению.

В русской деревне Ч. пользовались особым почетом и уважением, в отличие от старых дев, не объявлявших о своем нежелании выходить замуж. И в современной воронежской деревне Ч., называемые здесь «монашками», выделяются среди остального женского населения. К ним относятся почтительно, всегда приглашают в дом читать Псалтырь по умершему, отмечать полгода и годовщину смерти. Сейчас они активные члены церковного прихода, самую уважаемую из них могут выбрать церковным старостой. Отличие современных монашек состоит в том, что они не являются старыми девами, а только «богомольными», уважаемыми сельчанками. Пожилые женщины всегда указывают на то, что сейчас монашки «не настоящие», имея в виду, что ими становятся вдовы, а подчас и замужние женщины.

Литература:

1. Архив РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1114, л. 40—41.

Н. Прокопьева

Ш

ШИРИНКА. Девичий ручной платок.

Представляла собой небольшое полотнище (размером 46 х 46 см и 55 х 60 *см)* льняной, реже хлопчатобумажной ткани, украшенное вышитым или тканым орнаментом, бахромой и кружевом. В быту крестьян и небогатых горожан северных и центральных губерний Европейской России Ш. являлась необходимой частью девичьего приданого и считалась обязательной принадлежностью праздничного костюма *девушки* брачного возраста. Девушка, отправляясь на *гулянье*, держала ее в правой руке или затыкала за пояс сарафана. Ш. никогда не использовалась в утилитарных целях. В словаре архангельских народных говоров дается ее описание: «Ширинка — бумажный цветной платок, который крестьяне по праздникам носят в руках в виде носового платка, хотя для этой надобности и не употребляют» (5, с. 192).

Материалы по крестьянскому быту говорят о том, что Ш. — своеобразный маркер девушек брачного возраста. В Московской губ. таких девушек даже называли «ширёнками». Ш. вручали девушке в тот день, когда она, достигнув брачного возраста, первый раз отправлялась на молодежное гулянье в роли «девки на выданье». По обычаю, распространенному в Вологодской губ., в Пасху, перед началом весенне-летних гуляний молодежи, устраивались шествия девушек брачного возраста — своеобразное представление деревенскому сообществу будущих *невест* (см. *Смотры невест).* Нарядно одетые девушки в течение трех — пяти часов ровными рядами, хореографическим шагом, с пением песен двигались по улице, собирая огромное количество зрителей. В первых рядах шли «первогодки», то есть те, кто впервые был допущен на молодежные гулянья. Каждая девушка несла в руках расшитую Ш. так, чтобы ее видели все зрители. Она зажимала ее между сомкнутыми ладонями под грудью, время от времени взмахивая ею в сторону зрителей. Ш. в этом ритуале выступала как символ «взрослости» девушки, усвоившей, как пелось в песнях, «хитро-

мудро рукодельице», то есть весь круг обязательных для женщины знаний, и поэтому готовой вступить в *брак*. Указание на то имеется и в старинных свадебных песнях: «Ведь невеста твоя выросла, / Дорогие ширинки вышила» — и наоборот: «У меня дочь не выросла, / Русая коса не отрощенная, / Белое лицо не наполнилося, / Шитые ширинки не вышиты» (6, с. 6). Косвенным указанием на то, что именно Ш. была атрибутом девушки, являлся свадебный обычай отсылать рваную ширинку родителям новобрачной, если обнаруживалось, что невеста утратила *девственность* до *свадьбы*. После замужества уже нельзя было включать Ш. в свой костюм.

Ш., будучи символом девушки, широко использовалась во время свадьбы, оформлявшей переход ее из девичьей половозрастной группы в категорию замужних женщин. В ходе свадебного ритуала Ш. неоднократно передавались от невесты к *жениху* и его семье. Такие Ш. назывались «подавальными». Первый раз *парень* просил у девушки Ш. в день, когда получал у нее разрешение на *сватовство*. Отказ в подарке рассматривался как несогласие на сватовство парня.

Ай, во поле липынька стояла,
Под липою бел шатер,
В том шатре стол стоит,
За тем шатром девица,
Шьет ширинку золотом,
Нижет узду жемчугом...
«Не по мне ли ширинка,
Не моему ли коню уздечка?»
Не по молодцу ширинка,
Не по твоем коне уздечка... —

пелось в старинной свадебной песне.

После сватовства Ш. «подавалась» родителям жениха на рукобитье — *сговоре*, оформлявшем окончательное решение о свадьбе, как знак «нерасторжимости взятых обязательств». Следующая ее передача происходила утром в день *венчания*. Ш. получали от невесты жених и приехавшие со свадебным поездом *дружка* с двумя поддружьями. Жених затыкал Ш. за пояс, а дружка и поддружья прикрепляли ее к шляпе. После венчания и *брачной ночи молодуха* одаривала Ш. всех взрослых родственников *мужа*. Каждый родственник, получая подарок, должен был спросить имя и отчество молодухи, выпить чарочку вина, которую она ему предлагала, и, вытерев Ш. губы, поцеловать молодуху. В последний раз Ш., называемая уже «блинником», передавалась тещей своему молодому зятю с пожеланием любить «свою ярочку» в день *хлибин* — заключительного обряда свадебного ритуала.

Для понимания смысла обрядовых действий с Ш. важно то, что происходит именно передача, а не обмен дарами между семьями невесты и жениха. Девушка, передавая жениху Ш., вручала ему знак своего девического состояния, символически отказываясь от своей девичьей доли, а жених

принимал ее дар. В результате девушка и парень приобретали новый статус — мужа и *жены,* а вместе с этим получали и общую долю. В ритуале передачи Ш. родственникам мужа акценты расставлены несколько иначе: на первый план выходит желание-просьба молодухи, отказавшейся от девичьей доли, получить свою часть от общей доли ее новой семьи. Недаром во время этого ритуала родне мужа полагалось выспрашивать ее имя, имя и отчество ее родителей, место, где она родилась.

Ш. в свадебном обряде выступала также как предмет, символически связывающий жениха и невесту в единое целое. Это наглядно происходит в обряде венчания, во время которого жених и невеста стояли около аналоя на расстеленной Ш. — подножнике. В некоторых церквах под ноги врачующимся выкладывалось два подножника: один от семьи невесты, другой, поверх первого, от семьи жениха. Н. Головин — информатор Русского географического общества, описывая в 1853 г. свадьбу в г. Белозерске, писал: «Жениха и невесту ставят в церкви на постланный платочек, как символ их единодушия и любви супружеской». При этом подножник давал, по поверью, первому вступившему на него главенство в семейной жизни. Использование Ш. для объединения родственников, получения главенства в семье прослеживается и в некоторых других обрядовых действиях, например в обряде, исполнявшемся в Вологодской губ. перед поездкой в церковь. Сваха жениха, прибывшая в дом к невесте, по обычаю, должна была обменяться со свашкой невесты прикрытыми Ш. пирогами. Это рассматривалось крестьянами как установление родства двух групп до этого чужих людей.

Ш. были известны русским давно. Первые сведения о них относятся к XVI в. О Ш. писал С. Герберштейн в книге «Записки о московитских делах» (1526), а также А. Олеарий в «Описание путешествия в Московию», посетивший Московское государство в 1630-е гг. О Ш. рассказывается в «Домострое» — памятнике русской письменности второй половины XVI в., упоминание о них встречается во множестве документов XVII — начала XVIII в.: в описях приданого, в перечне даров, подносимых церквам и монастырям, в судебных делах. Судя по этим документам, Ш. так же как и в XIX в., использовались в основном в ритуальной сфере жизни. С. Герберштейн, описавший в книге обряд венчания на царство, отметил, что «неким шелковым покровом, который они называют ширинкою», были прикрыты лежавшие на аналое княжеская шапка и бармы — знаки царской власти (1, с. 59). А. Олеарий, сообщавший о венчании в православном храме, указывает, что часть пола около аналоя была покрыта красной тафтой, а на нее положен «особый кусок, на которые должны были встать жених и невеста» (4, с. 349). Ш., по документальным свидтельствам XVII в., принято было дарить в церкви и монастыри, где их исполь-

зовали как пелены. В XVI—XVII вв. Ш. входила в состав женского костюма, надевавшегося в торжественных случаях при встрече гостей. Однако она была в те времена элементом не только девичьего костюма, но и костюма молодых женщин. И. Е. Забелин говорил, что «ширинка служила хвастовским предметом домашнего рукоделья и указывала значение и высоту рукодельных достоинств всякой доброй и порядливой домовицы из женщин и следовательно добронравной невесты из девиц» (3, с. 211). Недаром автор «Домостроя», поучая «добрую жену», как «дочерей воспитывать и с приданым их замуж выдавать», вносит Ш. в набор вещей, которые обязательно должны войти в приданое (2, с. 54).

Литература:

1. *Герберштейн С.* Записки о московитских делах // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986; 2. Домострой / Под ред. В. Сенина. Л., 1992; 3. *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. Новосибирск, 1992; 4. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986; 5. *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885; 6. Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979; 7. *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1847—1848. Ч. 6; 8. Архив РГО, р. 24, оп. 1, д. 25.

И. Шангина

Крестьянская семья.
Рязанская губ., Касимовский у.,
с. Увяз. 1910

Девушки в старинных парчовых костюмах.
Архангельская губ., Архангельский у.,
д. Красная Горка. 1910

Сестры в праздничной одежде.
Ярославская губ., Пошехонский у., Софроновская вол., д. Овинчищи. 1915

Парни в праздничной одежде.
Ярославская губ., Пошехонский у., Софроновская вол., д. Петроково. 1915

Зажиточный крестьянин в повседневной одежде.
Московская губ., Дмитровский у.,
с. Куликово. 1913

Бабушка с внуками.
Новгородская губ., Крестецкий у.
Нач. XX в.

Семья в праздничный день.
Орловская губ., Севский у.,
д. Захарове 1911

Крестьянин с сыновьями.
Рязанская губ., Касимовский у.,
с. Большие Пекселы. 1910

Молодуха в праздничном костюме.
Костромская губ., г. Галич,
Рыбная слобода. 1907

Молодуха в будничной одежде.
Вологодская губ., Сольвычегодский у.,
д. Усть-Топса. 1911

Отец с сыном.
Рязанская губ., Касимовский у.,
д. Лубонос. **1914**

Парни в праздничный день.
Пермская губ., Охановский у.,
д. Осиновка. 1913

Девочки в повседневной одежде.
Ярославская губ., Пошехонский у.,
Софроновская вол., д. Овинчищи. **1915**

Старик в повседневной одежде.
Архангельская губ., Архангельский у.,
посад Луда. 1910

Старуха в типичной для возраста одежде. Рязанская губ., Касимовский у., с. Большие Пекселы. 1910

Дед и бабка с внуком. Рязанская губ.. Касимовский у., с. Увяз. **1910**

Старик и старуха. Рязанская губ., Касимовский у. 1910

Бабушка с колыбелью внука. Владимирская губ. 1914

Семья на току.
Рязанская губ., Касимовский у. 1914

Крестьянка за самопрялкой.
Тульская губ., Богородицкий у.
с. Ивлево. 1902

мальчик скручивает нитки для изготовления серпянки.
Рязанской губ., Касимовский у., с.Алексеево. 1913

Девушки-кружевницы за плетением узоров.
Московская губ., Дмитровский у., с. Куликово. 1913

Женщина за изготовлением полотна.
Уфимская губ., Уфимский у.,
с. Благовещенский Завод. 1912

Л 6н **Полоскание белья.**
Нг Радская обл., Колпинский р-н,
с- Никольское. 1925

Заготовка капусты на зиму.
Южный Урал.
1914

Уральская казачка с коромыслом.
Оренбургская губ., Троицкий у. 1911

Жница на отдыхе.
Лениградская обл., Колпинский р-н,
с. Никольское. 1925

Подготовка ниток для тканья.
Рязанская губ., Касимовский у.,
с. Увяз. 1914

Старик-пасечник.
Воронежская губ., Задонский у.
1908

Семейный промысел.
Владимирская губ., Покровский у.
1913

Отец с сыном перед охотой.
Вятская губ., Глазовский у.
1907

Обработка луба для изготовления ободов для сита и решета.
Владимирская губ., Покровский у. 1913

Кузнецы у деревенской кузни.
Тверская губ., Тверской у.,
д. Изворотень. 1905

Мужской праздник с вышивкой.
Владимирская губ. **1914**

Старик-косарь правит косу-горбушу.
Архангельская губ., Онежский у.,
д. Порог. 1910

Коновал.
Костромская губ., Солигаличский у.
1914

Катание на релях на Пасху.
Тамбовская губ., Кирсановский у. 1904

Пляска во время праздничного гулянья женщин.
Орловская губ., Брянский у.,
д. Лившино. 1925

Подруга невесты
со свадебным караваем «роща».
Калужская губ., Перемышленский у.
с Варваренки. 1929

Перевоз приданого невесты
в дом жениха.
Владимирская губ.
1914

Знахарка лечит ребенка наговоренной водой.
Рязанская губ., Касимовский у.,
с. Увяз. 1914

Колода для домовины у дома — знак проживания в нем стариков.
Бурятская АССР, Бичурский р-н. 1958

Проводы покойника на кладбище.
Архангельская обл., Онежский р-н, д. Прилуки. 1963

Келейница староверческой общины.
Могилевская губ., Гомельский у.,
д. Ветка. 1907

часовня св. Параскевы Пятницы.
Петроградская губ., Ново-Ладожский
д. Борисова Гора. 1912

Интерьер часовни св. Параскевы Пятницы.
Рязанская обл., Касимовский р-н. 1999

Св. Николай Чудотворец.
Резьба по дереву. Архангельская губ., Архангельский у., посад Уна. 1910

Словник

Пол и народная культура 5

Атаман 17

Баба 21
Бабий кут 30
Бабий наряд 35
Бабняк 37
Бабьи запуги 43
«Бабьи каши» 44
Баня невесты 45
Баня новобрачных 49
Белила-румяна 51
Беременность 55
Блудный грех 58
Большак 61
Большуха 66
Борода 71
Борьба 73
Брак 75
Братчина 78
Брачная ночь 82

Ватага 85
Вдовство 86
Ведьма 90
Вековуха 96
Венчальное утро 99
Венчание 105
«Вешать колодку» 107
Взятыш 109
Выпивка 112
Вытравление плода 118
Вышивальщица 120
Вьюнишник 123

Гадание о поле ребенка 128
Гончар 130
Гулянье 133

Двойни 139
Двуснастная 140
Девичий головной убор 141
Девичий наряд 144
Девичник 147
Девичьи ритуальные игры 153
Девичья красота 162
Девочка 169
Девственность 172
Девушка 177
Домовой 183
Домострой 188
Драки 193
Дружка 198

Жена 202
Жених 206
Женские святые покровители 209
Жнея 215

Зачатие 221
Зимние молодежные игры и забавы 224
Знахарка 234
Знахарь 238

Игрище 240
Игровое испытание парня на посиделках 245
Игры посиделочные 250
Избегание 254
Икота 255

Капустки 258
Каравай 260
Кикимора 264
Кликуша 265
Княжий обед 267

Колдун 269
Коновал 272
Коса 275
Красота 279
Крестины 284
Кровосмешение 286
Кровь 288
Кудель 290
Кузнец 295
Кузьминки 298
Кукла 300
Кукушка 304
Кулачный бой 307
Кумление 310
Курение табака 314
Курник 317

Лента 319
Лешачиха 323
Леший 325
Ломалыцики 329

Материнская защита 332
Материнский грех 335
Материнское проклятие 337
Мать 339
Мать-земля 344
Мельник 350
Меньшица 353
Месячные 355
Молодожены 358
Молодуха 360
Молоко 363
Монах 364
Моргосье 368
Муж 369
Мужик 371
Мужицкий наряд 379
Мужской угол 380

Навозница 383
Наряд жениха 385
Наряд парня 388
Невеста 392
Невстаниха 395
Некрута 397
Нищий 403
Новорожденный 406
Нож 412

Обдериха 415
Обмен 417
Окручивание молодой 419
Отворот 420
Охотник 422

Парень 425
Парнишка 431
Пасечник 438
Пастух 440
Пахарь 445
Плачея 447
Плеть 451
Плотник 453
Побратимы 455
Повивальная бабка 457
Покойник 461
Порча 464
Посестримство 466
Посиделка 467
Посох 474
Постриги 476
Похороны 478
Поцелуй 484
Поцелуйные игры 487
Предохранение от зачатия 490
Приворот 491
Примак 493
Проводы некрутов 495
Пряха 503

Разбойник 511
Развод 513
Распетушье 515
Расплетание косы 516
Ребята 520
Родинный обряд 525
Родительское благословение 527
«Роды» мужские 531
Роженица 533
Русалка 536
Ряженье 540

Самокрутка 545
Свадебное деревце 547
Свадебные чины 552
Свадебный веник 558
Свадебный пир 560
Свадебный поезд 565
Свадьба 571
Сватовство 575
Святые покровители 579
Священник 586
Сговор 591
Семя 595
Сеятель 596
Сила 600
Силач 603
Скрута невесты 604
Слава 610
Смертная одежда 611
Смотры невест 613
Снохачество 615
Сожительство с животными 619
Соитие 623
Состязание 625
Старец 628
Старик 631
Старуха 635
Странник 639
Стряпуха 642

Ткачея 645
Топор 649
Трёстка 649
Троецыплятница 651

Уроки 656
Ухаживание 658

Хлибины 665
Хмель 667
Холостяк 668
Хоровод 670

Чадородие 677
Черничка 679

Ширинка 681

М90 **Мужики и бабы:** Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия / Авт.: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. — СПб.: Искусство—СПБ, 2005. — 688 с: ил.

ISBN 5-210-01580-7

Энциклопедия дает представление о важнейшем принципе, организующем всю систему традиционной культуры, — соотношении «мужское — женское». Впервые собраны воедино и показаны комплексно сведения о взаимоотношении полов, половом символизме, распределении социальных, трудовых, репродуктивных ролей. Приводится обширный материал по народной магии, верованиям и фольклору, относящийся большей частью к концу XIX—XX в.

Авторы — сотрудники Российского этнографического музея и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого — используют как данные современных исследований, так и неопубликованные материалы из архива РЭМ (фонд Этнографического бюро В. Н. Тенишева), наряду с этим включают этнографические и фольклорные записи, собранные во время экспедиций.

Энциклопедия, рассчитанная на широкий читательский круг, будет интересна и этнографам, фольклористам, антропологам — специалистам, в сферу занятий которых входит проблематика пола и традиции.

ББК 63.5/86.37
УДК 030/39

Научно-популярное издание

МУЖИКИ И БАБЫ

Мужское и женское в русской традиционной культуре

Иллюстрированная энциклопедия

Авторы: Д. *А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др.*

Редактор Г. *А. Шпак*
Корректор *Л. Н. Борисова*
Компьютерная верстка С. *Л. Пилипенко*

Подписано в печать 25.10.04. Формат издания 70X100 1/16. Гарнитура Балтика. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 58,50. Усл. кр.-отт. 59,15. Уч.-изд. л. 46,44. Тираж 3000 экз. Заказ № 82.
Издательство «Искусство—СПБ». 191014, Санкт-Петербург, Саперный пер., 10, офис 8.
Отпечатано с диапозитивов в ФГУП «Печатный двор» им. А. М. Горького Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

Иллюстрированная энциклопедия

МУЖИКИ И БАБЫ

Баня невесты
Белила-румяна
Блудный грех
Брачная ночь
Венчальное утро
Выпивка
Гулянье
Девичья красота
Домострой
Жених
Зачатие
Знахарка
Знахарь
Кулачный бой
Курение табака
Материнская защита
Материнское проклятие
Мужской угол
Невеста
Новорожденный
Окручивание молодой
Повивальная бабка
Порча
Примак
Поцелуйные игры
Родинный обряд
Свадебный пир
Холостяк
Чадородие

ISBN 5-210-01580-7
9 785210 015808