

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«КРАСНОЯРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. В.П. Астафьева»

РАННИЙ ПЕРИОД ПРИЕНИСЕЙСКОЙ ВЕСНЫ В ОБРЯДАХ, ТРУДЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Проблема специфики регионального календаря
и семантики обрядовых действий

Электронное издание

КРАСНОЯРСК
2015

ББК 82.3(2)
Н 76

Рецензенты:

Доктор филологических наук, профессор

С.П. Васильева

Кандидат филологических наук

С.К. Калинина

Новоселова Н.А.

Н 76 **Ранний период Приенисейской весны в обрядах, труде и фольклоре.** Проблема специфики регионального календаря и семантики обрядовых действий: монография. Изд. 2-е, доп. [Электронный ресурс] / Электрон. дан. / Краснояр. гос. пед. ун-т им. В.П. Астафьева. – Красноярск, 2015. – Систем. требования: РС не ниже класса Pentium I ADM, Intel от 600 MHz, 100 Мб HDD, 128 Мб RAM; Windows, Linux; Adobe Acrobat Reader. – Загл. с экрана.

ISBN 978-5-85981-654-5

Монография знакомит с ранневесенним периодом народного календаря Красноярского края, вводит в научный оборот новый материал, собранный в фольклорных экспедициях 1979–2004 гг. Раскрывается семантика, эволюция и локальные проявления народных обрядов в местных традициях Красноярского края.

Книга адресована студентам, преподавателям, школьникам и широкому кругу читателей.

ББК 82.3(2)

ISBN 978-5-85981-654-5

© Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, 2015
© Новоселова Н.А., 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Многослойность и комплексный характер народного календаря	5
Характеристика источников.....	12
Основные аспекты изучения календаря Енисейской губернии.....	16

Глава 1.

Начало весны в народном календаре Енисейской губернии.

Основные и факультативные даты, их мифопоэтическая и практическая основа 24

1.1. Границы ранневесеннего периода. Количество отмечаемых в марте дат как отражение специфики регионального календаря	24
1.2. 1 марта – Евдокия-капельница	28
1.3. «Сороки» в народной культуре региона	37
1.3.1. Восприятие праздника в региональной культуре.....	37
1.3.2. Встреча весны в новопоселенческих селах. Названия обрядового печенья и основные обрядовые действия.....	40
1.3.3. Виды обрядового печенья и действия с ним в старожильческих районах Приангарья.....	45
1.3.4. Мифологический смысл обрядовой встречи весны в регионе	56
1.3.5. Другие обрядовые действия в день Сорока святых	74

Глава 2.

Вторая половина марта в календарной традиции

старожилов и новопоселенцев..... 83

2.1. Даты, имеющие локальное распространение (Алексеев день и Дарья-прорубница).....	83
2.2. Благовещение в народной культуре региона. Соотношение языческого и христианского в восприятии даты	87
2.3. Занятия населения, приуроченные к марту.....	110

2.3.1. Ткачество как основной вид женских занятий в Великий пост.....	110
2.3.2. Занятия мужской части населения (извоз, охота, обмолот хлеба, обряд, «именины овина»).....	117
2.4. Народная метеорология конца марта – начала апреля. Приметы, связанные с местной фауной.....	124

Глава 3.

Постоянные и подвижные даты в апрельском календаре

Енисейской губернии 130

3.1. Средокрестная неделя в региональном календаре	134
3.2. Вербное воскресенье в народной культуре региона	137
3.3. Страстная неделя. Великий четверг.....	152
3.3.1. Проблема культовой основы Великого четверга	152
3.3.2. Очистительные обряды Великого четверга. Проявление культа воды в обрядах.....	158
3.3.3. Культ предков как одна из древних мифологических основ Великого четверга	162
3.3.4. Наделение веществ магическими свойствами	164
3.3.5. Защита от вредоносной магии	176
3.3.6. Магические действия, направленные на успех в домашнем хозяйстве и промыслах.....	183

Заключение	204
------------------	-----

Список использованной литературы.....	209
---------------------------------------	-----

Приложение 1.

Вопросы для сбора фольклорно-этнографического материала по теме «Ранневесенний период народного календаря».....	216
--	-----

Приложение 2.

Веснянки и Благовещенские песни	220
---------------------------------------	-----

ВВЕДЕНИЕ

Многослойность и комплексный характер народного календаря

В ряду значительных явлений народной культуры особое место календарь, имеющий сложную и длительную историю. Исследователи считают, что потребность человека исчислить время возникла в эпоху палеолита, около 40 тысяч лет назад [Фролов 1993, с. 7-37]. За столь долгую историю календарь неоднократно менялся и с тал как бы многослойным: в нем отразились разные исторические эпохи, изменения в занятиях людей и их мировоззрении. Проблема взаимосвязи календаря с историей человечества и отражение в нем религиозно-исторических воззрений разных эпох исследовалась разными учеными и отражена в фундаментальных монографиях и многочисленных статьях.

Ученые предполагают, что наиболее ранней основой календаря было поклонение животным- тотемам, которых считали прародителями определенных родов и даже этносов [Власов 1993, с. 104, 111]. Архаичный календарь фиксировал дни почитания тотемов и обряды, устраиваемые в их честь. В течение веков одни культы выходили на первый план, другие становились факультативными или переосмысливались, а иногда отвергались вовсе. Следы почитания медведя, лошади, птиц, домашних животных в измененном виде дошли до 20 века, отразившись в определенных днях и периодах народного календаря. В частности, к тотемным представлениям восходит новогоднее и масленичное ряжение. Следы тотемизма видны в изготовлении обрядового печенья в форме животных и птиц.

С течением времени на тотемную основу календаря наслоились более поздние верования и культы. Они обусловили выделение в календарном цикле новых обрядов и дней, когда полагалось эти обряды исполнять. По мнению ис-

следователей, появление новых культов связано с развитием человечества и его деятельности. Так, освоение около 9 тысяч лет назад новых территорий заставило людей преодолевать водные пространства, что привело к появлению культа воды [Власов 1993, с. 103]. В процессе исторического развития календарь вобрал в себя и зафиксировал обрядовые действия, связанные с почитанием земли, плодородия, предков, т. е. умерших. Наиболее радикальные изменения произошли в календаре с появлением земледелия (около 8-6 тысяч лет назад). С этого времени развивается солнечный календарь, отмечавший важнейшие фазы положения светила. Как писал Б.А. Рыбаков, «календарь языческих молений слагался из четырех солнечных фаз: зимнее солнцестояние (Святки – от 24 декабря до 6 января), весеннее равноденствие..., летнее солнцестояние (Купала, «зеленые святки» – 23-29 июня). Осеннее равноденствие не праздновалось особо, а приурочивалось к празднику урожая (8 сентября)» [Рыбаков 1981, с. 164].

В процессе исторического развития, помимо дней исполнения языческих обрядов, календарь стал фиксировать наблюдения земледельца над природой, отмечать наиболее оптимальные сроки хозяйственных работ, а с возникновением высшей мифологии в календаре и обрядовом фольклоре отразилось поклонение языческим богам: Перуну, Велесу, Макоши, Ладе и другим.

Некоторые исследователи считают, что ряд календарных обрядов отражает представления славян о природе как особом космосоциальном объекте. По мнению Т.А. Агапкиной, процессы, происходящие в природе в течение годового цикла, соотносились в архаическом сознании с поведением человека. Так, зимний период ассоциировался со сном природы, а весна воспринималась как ее пробуждение [Агапкина 2002, с. 123]. Способствовать пробуждению природы

и земли также должны были некоторые обрядовые действия и особое звуковое поведение человека, в частности обязательное исполнение обрядовых песен в определенные дни.

Важным этапом в эволюции календаря восточных славян стало принятие христианства в 988 году н.э. С этого времени церковь вводит в обращение свой календарь, церковный. В нем отмечаются основные события. Связанные с жизнью Христа и Богородицы и положившие начало таким крупным праздникам, как Рождество, Крещение, Пасха, Троица и др. С введением христианства языческая мифология начинает преследоваться и последовательно вытесняться из народной памяти и обрядовой практики, а языческие боги заменяются христианскими святыми. Так, Перуна, ведающего в языческой мифологии молниями и громами, заменил христианский Илья-пророк, а языческого бога скотоводства и богатства Волоса, или Велеса, вытеснил святой Егорий [Рыбаков 1981, с. 418, 431]. Кроме крупных дат христианский календарь отмечал дни почитания мучеников за христианскую веру – святых людей. Эти даты сложились в так называемые церковные «святцы».

Однако времяисчисление, введенное церковью, не смогло отменить календаря народного, опирающегося на язычество. В результате взаимодействия между этими пластами культуры произошло наложение большинства христианских праздников на древние языческие даты, например, на архаичные обряды, посвященные культу зеленой растительности и Земли, наложился праздник в честь христианской Троицы, а день зимнего солнцеворота – языческая Коляда – совместился с христианским Рождеством. В славянском календаре много примеров подобных наложений. Совмещение в народной культуре и календаре христианских верований с более древней языческой основой получило среди ученых название двоеверия, или бытового православия [Носова 1975].

В русле двоеверия с языческим народным календарем совместились и христианские святцы. Это проявилось, в частности, в наделении святых особыми эпитетами, в которых отражались природные процессы или хозяйственные занятия, связанные с данной датой: Алексей Теплый, Зосима-пчельник. Иногда такие народные названия смещали и даже полностью разрушали христианское звучание и смысл даты. Подобные примеры вы найдете в «Сибирском народном календаре» А. Макаренко и, соответственно, в данном исследовании [Макаренко 1913].

Церковные святцы включают около 90 дат. Из этого количества святых и великомучеников в народе особо выделяются несколько имен, почитание которых было очень прочным и сложилось в разветвленный культ. Это св. Егорий, Николай, Петр, Илья, Дмитрий. Дни других святых помнят в народе, как правило, меньше, и они закреплены в местных традициях: региональных, ареальных или локальных. Выясняя причины такой избирательности, исследователи пришли к выводу, что в бытовом православии наиболее популярными стали те святые, почитание которых по времени или функциям наложилось на хорошо разработанные языческие культы [Рыбаков 1981, с. 338-431]. Дни памяти христианских святых, не опирающиеся на развитую языческую основу, занимают в народном календаре периферийное место.

В традиционном обществе жизнь человека была строго регламентирована, подчинена чередованию буден, праздников, постов. Праздничная жизнь резко отличалась от будничной рядом моментов. Прежде всего, праздники сопровождалась запретами на работу, им соответствовали особое убранство домов, нарядная, праздничная одежда и застолья, имеющие в генезисе обрядовый и магический характер [Бернштам 1985, с. 120-153]. И наконец, в праздник следовало вести себя совершенно иначе, чем в обычные дни,

исполняя языческие обряды и реализуя в них некие важные для данного периода мифологемы.

Входящие в обрядовый комплекс действия различались по происхождению и назначению. Одни из них были призваны раскрыть зерно обряда или архаичные воззрения, породившие его, другие были направлены на достижение позитивных результатов в труде и жизни и являлись магическими. Одна группа магических действий призвана помочь человеку очиститься от болезней, порчи и всякого зла. В очистительных обрядах важную роль играла вода, поэтому обрядовое мытье домов и людей предшествовало многим крупным праздникам.

В магической практике также существовали действия, призванные защитить и уберечь человека от будущего вреда со стороны злых сил или людей. Проявление защитной, иначе – апотропейной, магии можно увидеть в описаниях обрядов по всему годовому циклу. Кроме того, в народном календаре отразились продуцирующие обряды, т. е. действия, призванные увеличить плодородие полей, животных, а иногда и людей.

В систему национальных праздников входили дни и периоды, отмечаемые по церковному календарю, и праздники, церковью не предписываемые. Так, церковь предписывала кроме Пасхи отмечать 12 двенадцатых праздников: Рождество, Сретение, Крещение, Преображение, Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Троицу (пятидесятницу), Воздвижение Креста Господня, Рождество Богородицы, Введение во храм Богородицы, Успение [Шангина 2004, с. 10]. Эти праздники считались церковью важнейшими после Пасхи. Кроме них, в церковном календаре отмечалось еще пять великих праздников: Обрезание Господне, Рождество Иоанна Предтечи, дни святых апостолов Петра и Павла, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Покров Пресвятой Богородицы [Православие 1988, с. 185]. Некоторые из на-

званных праздников в народной культуре не отмечались, а в региональных традициях иногда даже были неизвестны.

По характеру совершаемых обрядов, длительности празднования, масштабу гуляния и значимости праздники делились на «большие» (их еще называли годовые, храмовые) и «малые, или полупраздники» [Бернштам 1988, с. 214].

Особенностью «больших» праздников было существование в них нескольких культовых основ, из которых одна или две преобладали, а остальные проявлялись с меньшей отчетливостью. Для малых праздников характерны менее богатая мифопоэтическая основа и сокращение длительности празднования. Кроме того, нередко они отмечались одной возрастной, гендерной или половозрастной группой. Так, например, Семик в ряде местностей был только праздником девушек, остальные в этот день обязаны были работать.

Как установлено исследователями, система восточнославянских праздников оказалась внутренне динамичной, подвижной. Из общего континуума праздничных дней в этнических и региональных традициях более значимыми становились разные даты и периоды, другие дни занимали в картине празднования периферийное место [Бернштам 1988, с. 213-215]. Соотношение праздников разной значимости делает картину народного календаря богатой и многомерной и требует конкретного исследования обрядовой сферы разных регионов

В народном календаре 19-начала 20 века различия проявились и в обрядах, сопутствующих будничным дням. Так, в разных этнических и региональных традициях обрядовые действия, прикрепленные к определенной дате, могли различаться, и, наоборот, сходные обряды исполнялись в разные сроки. В. К. Соколова объясняет эту особенность разными климатическими условиями и спецификой исторического развития, в результате чего «одни и те же обряды у русских, украинцев и белорусов оказались приуроче-

ны к разным датам и праздникам» []. А В.Г. Власов видит причину подобных различий в особой этнической избирательности: «Из единого доэтнического (т. е. индоевропейского) культурного фонда этническая культура осваивает только некоторые архаические представления, и разные этнические культуры осуществляют этот выбор неодинаково» [Власов 1993, с. 103].

Как известно, в народном календаре стабильные подвижные даты, что создает трудности при публикации материала: ведь один и тот же праздник выпадает порой на разные месяцы. Публикаторы либо освещают такие даты отдельно, не включая их в общую хронологию, либо прибегают к приему наложения подвижных дат на стабильную временную канву. В нашей работе мы воспользуемся вторым приемом, уделив внимание Средокрестной неделе, Чистому четвергу и Вербному воскресению.

Связь с трудовой практикой и глубокий смысл обрядовых действий превратили народный календарь в яркое явление традиционной культуры. Исследователи отмечают, что с периода русского средневековья и до конца 19 века календарь «организовывал всю хозяйственную, обрядовую и культурную жизнь общества» [Власов 1993, с.102]. И действительно, в народный календарь включаются наблюдения над состоянием природы и позитивный опыт ведения хозяйства: ведь ряд дат, подсказывал крестьянам наиболее оптимальные сроки начала и завершения хозяйственных работ. В местностях, различающихся по климатическим условиям, эти сроки могли существенно различаться, что видно и при обращении к календарю Енисейской губернии.

С течением времени в календарь органично включились произведения фольклора, сопровождающие хозяйственную деятельность и обрядовые действия. Это приметы, пословицы, поверья, былички и, конечно же, песни. Эта полижанровость и связь с трудовой практикой обусловили необхо-

димось комплексного рассмотрения народного календаря, что мы пытаемся осуществить в данной работе на региональном материале.

Характеристика источников

Данное исследование посвящено календарю одной сибирской территории – Енисейской губернии. Практика регионального подхода сложилась еще в XIX веке, в публикациях, знакомящих с фольклорно-этнографическими материалами разных местностей. Однако правомерность регионального подхода **при анализе народной культуры была методологически** обоснована лишь в конце XX века. По мнению Б.Н. Путилова, национальный фольклор следует рассматривать как совокупность региональных и локальных проявлений: «реальная жизнь элементов фольклорной культуры сосредоточена именно на региональном/ локальном уровнях. Здесь ее надо изучать во всей конкретике, многообразии» [Путилов 1991, с. 20]. Заметим, что при этом подходе вовсе не исключается выявление типологической общности в явлениях народной культуры.

Региональный подход предполагает пристальное внимание к местной специфике народного календаря. Она может обуславливаться природными факторами (географическими и климатическими), этническим составом населения, а также миграционными процессами и межэтническим взаимодействием в регионе.

Отмечаемые в календаре Енисейской губернии даты имели в 19-20 веке различную сохранность и распространение. Одни даты отмечались в рамках семьи, другие отмечались на более широко пространстве – общинном, ареальном или региональном. К последним относятся дни важные в хозяйственном отношении, а также отдельные прогнозные даты.

В региональных традициях России могло существенно отличаться восприятие не только будничных дат, но и празд-

ников, что было впервые отмечено Т.А. Бернштам: «Праздники, в одних областях считающиеся большими, в других либо не праздновались так, как им было «положено», либо относились к малым или праздникам отдельных возрастных категорий, иногда вообще не входили в разряд праздников. Эта неоднородность праздничной картины была характерна как Европейской России, так и для Сибири» [Бернштам 1985, с.214]. Данное обстоятельство делает актуальным и необходимым изучение календарей разных регионов в их конкретике. Региональный подход позволяет более точно определить соотношение будничных и праздничных дней, а также систему праздников в календаре определенной территорий, в данном случае – Енисейской губернии. При этом могут решаться и вопросы более общего порядка, например проблема наличия или отсутствия в Енисейской губернии. При этом могут решаться и вопросы более общего порядка, например проблема наличия или отсутствия в Енисейской единого праздничного и – шире – календарного цикла.

Впервые эта проблема была поставлена Т.А. Бернштам. Анализируя народный календарь Сибири по книге А. Макаренко, исследовательница пишет: «В Енисейской губ., по А. Макаренко, не было единого праздничного цикла: праздник одних местностей считался «полупраздником» в других, а в третьих он попадал в разряд будней» [Бернштам 1985, с. 214]. Рассмотрение данной проблемы требует тщательно изучения региональных материалов. Мы попытаемся решить ее на материале ранневесеннего периода календаря.

Первое представление о региональном календаре конца 19 – начала 20 века дает нам книга А. Макаренко «Сибирский народный календарь в этнографическом отношении» (СПб., 1913), материалы к которой автор собирал во время ссылки в Енисейскую губернию. Как известно, в 1899 году срок ссылки А. Макаренко закончился, и этнограф уехал из Сибири [Енисейская энциклопедия 1998, с. 369]. И хотя он воз-

вращался в Сибирь с этнографическими экспедициями, его книга отражает состояние старожильской традиции на конец 19 века. Приведенные А. Макаренко данные всегда папортизированы, но сопоставление сборника с современными экспедиционными материалами позволило установить, что лишь единичные записи сделаны в центральных уездах губернии (в том случае места записи, как правило, указаны), большинство же сведений собрано в ангарских деревнях. Поэтому «Сибирский народный календарь» дает представление не обо всей традиции региона, а преимущественно знакомит со старожильской культурой Приангарья.

Другими источниками для изучения регионального календаря данного периода являются публикации Н.В. Скорнякова [Скорняков 1901, с. 41] и В. Арефьева [Арефьев 1901, с. 137], также знакомящие с состоянием ангарской традиции в конце 19-начале 20 века. Дополнительные сведения по теме содержатся в немногочисленных записях, хранящихся в музеях и архивах. В частности, дополнения к ангарскому календарю содержат записи дореволюционного этографа А. Савельева, находящиеся в Красноярском краевом архиве [ККА, ф. 793, оп. 1, д. 26] и экспедиционные записи А.П. Ермолаева, хранящиеся в Красноярском краеведческом музее [Ермолаев 1911, о.ф. 7886/203]. Отдельные даты ангарского календаря освещает архив Института этнографии и антропологии РАН, вобравший материалы экспедиционной работы в Приангарье в 60-е годы 20 века [Фонд К.1, оп. 2]. Таким образом, основное количество дореволюционных источников по теме освещает ангарскую традицию.

Что касается остальной территории региона, то дореволюционный период и первая треть 20 века освещены в материалах гораздо меньше. Отдельные сведения по теме содержатся в «Сибирском народном календаре» А. Макаренко; некоторый свет на календарь 20-30 годов 20 века проливают материалы из фондов Красноярского краеведческого музея,

зафиксированные М.В. Красноженовой и ее корреспондентами в то же время. К сожалению, материалы из фонда М.В. Красноженовой не всегда содержат сведения о месте записи, что ограничивает их использование в ареальном и локальном аспектах изучения регионального календаря. В тексте эти архивные материалы обозначены следующим образом: ККМ, о.ф. 87886/112 и т. д.

В количественном отношении основной источниковедческой базой исследования стали материалы фольклорных экспедиций КГПУ. Под руководством и при участии автора экспедиционная работа осуществлялась в 1979-2004 годах в 36 районах края. Именно этот фонд источников мы называем далее в тексте экспедиционными материалами. Хотя в живом бытовании календарные обряды встречаются редко и преимущественно записаны по воспоминаниям, экспедиционные материалы позволили увидеть варианты старожильческой культуры, ее ареальные и локальные проявления. При наличии дореволюционных записей они позволяют проследить динамику в сфере старожильческого календаря и, кроме того, дают представление о календаре новопоселенцев, слабо отразившемся в публикациях и архивах.

В дальнейшем ссылки на полевые записи даются следующим образом: если произведение имеет аудиофиксацию, то в скобках указывается номер пленки, сторона дорожки, номер порядковой записи и год фиксации. Следует заметить, что пленки обозначались по-разному: цифрами и буквами, что обозначено и в отсылке. Например, (Пл. К1-6/1992) либо (Пл. 5а-9/1987). Если же текст фиксировался только на бумажные носители, то сначала указывается номер коллекции, затем архивной папки и, наконец, номер листа – (К.3, п. 2, л. 45). Кроме того, в тексте можно встретить ссылки на **личный архив** автора этой книги. Они также имеют обозначения – ЛАН, далее год экспедиционной работы и номер тетради, например: ЛАН 1982, т. 2, л. 10

Основные аспекты изучения календаря Енисейской губернии. Методология исследования

Цель данного исследования – определить специфику ранневесеннего периода регионального календаря. Для этого необходимо охарактеризовать региональный календарь и затем, сопоставив его с календарем европейской части России, определить специфические черты. Один из аспектов рассмотрения материала – выявление практической основы регионального календаря. Для этого необходимо установить отмечаемые в региональном календаре даты и проанализировать те из них, выделение которых имеет практическую основу. Особое внимание при этом подходе уделяется связи с трудовыми традициями сибиряков, а также климатическими и хозяйственно-экономическими особенностями региона, повлиявшими на формирование трудового календаря. Такой подход поможет нам не только понять причины закрепления ряда дат в региональном календаре, но и объяснить их выпадение.

Другой аспект изучения регионального календаря – мифолого-семантический. Мы намерены выявить основные группы обрядовых действий, затем определить их семантику в изучаемый период и, если это возможно, более раннюю мифологическую основу и ее отражение в местном фольклоре. В результате подобного рассмотрения будет выявлено, какая основа – практическая или мифологическая – преобладает в выделенных датах изучаемого периода.

В плане методологии и конкретного анализа мы опираемся на работы фольклористов и этнографов, изучавших народный календарь на общесибирском, общерусском или общеславянском материале. Наибольшее значение имеют работы таких исследователей как В.И. Чичеров, В.Я. Пропп, В.К. Соколова, Б.А. Рыбаков, Т.А. Бернштам, М. М. Громыко, Т.А. Агапкина и др. В работах данных ученых прослеживаются разные подходы и иногда делаются противоположные

выводы о мифопоэтической сути какой-либо даты, но только с учетом всех существующих трактовок можно избежать односторонности в интерпретации регионального материала.

В.Я. Пропп касался в своей монографии ряда праздничных дат, уделив основное внимание типологическим элементам, в частности, изготовлению обрядовой куклы и расправе над ней. Исследователь связал такую обрядовую расправу с древними человеческими жертвоприношениями, замененными на определенной стадии развития общества куклами – чучелами [Пропп 2000, с. 58]. Работы В.Я. Проппа не использовались нами в конкретном анализе ранневесеннего периода, но высказанные исследователем положения о необходимости системного подхода к обрядам и наличии в обрядовой сфере сквозных мотивов и образов, для всех исследователей народной культуры являются базовыми.

Для понимания архаического мироощущения столь же важны работы Б.А. Рыбакова и Б.А. Успенского. В монографиях Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян» и «Язычество Древней Руси» исследована высшая мифология славян, установлена связь ряда языческих представлений с комплексами годовых обрядов [Рыбаков 1981].

В трудах Б.А. Успенского реконструируется архаическое мировосприятие, выясняется семантика ряда обрядовых действий [Успенский 1996, с. 460-467], устанавливается соответствие между языческими и христианскими божествами [Успенский 1988]. И хотя в последнем аспекте не все представляется нам бесспорным, работы Б.А. Успенского дают не только конкретное толкование обрядов, но во многом определяют методологию мифолого-семантического анализа.

До настоящего времени сохраняет научное значение монография В.И. Чичерова, уделяющая особое внимание практической основе календарных дат [Чичеров 1958]. Однако работа данного исследователя посвящена зимнему периоду календаря, поэтому в настоящем пособии мы на нее

опираемся лишь в самом общем плане, имея в виду связь календаря с практической жизнью.

Большее значение для нашего исследования имеет книга В.К. Соколовой, посвященная весенне-летнему периоду календаря [Соколова 1979]. Эта монография явилась одним из первых исследований обобщающего характера, вводящим в научный оборот огромное количество архивного и редкого в библиографическом отношении материала. Но она ценна не только источниковедческой базой: основные даты представлены в книге в хронологической последовательности и рассмотрены в комплексе с трудовой и обрядовой практикой. Кроме того, в работе дается семантический анализ ряда обрядовых действий и предметов материальной культуры, фигурирующих в обряде (некоторые исследователи называют их артефактами). К сожалению, в силу идеологических ограничений и издательской политики того времени исследовательница не могла уделить должное внимание христианской составляющей народного календаря.

Избранный В. К. Соколовой принцип хронологического изложения материала не всегда позволяет органично соединить стабильные и подвижные даты народного календаря, но эта трудность остается перед каждым исследователем данной сферы народной культуры и не всегда легко преодолима.

При работе над монографией весьма полезным стало обращение к исследованиям этнографов, посвященным другой проблематике, но затрагивающим и народный календарь. Так, в книге Т.А. Бернштам основным объектом исследования является функционирование молодежи в обрядовой и общественной жизни русской общины. Однако именно данная исследовательница впервые четко высказала мысль о разном восприятии праздников и будничных дат в региональных традициях. Кроме того, Т. А. Бернштам касается ряда календарных дат и высказывает ценные идеи

о семантике некоторых обрядовых действий, которые мы также учитываем в работе [Бернштам 1985, с. 275].

Книга М. М. Громыко «Трудовые традиции русских крестьян Сибири» охватывает общесибирский материал. В соответствии с целями и задачами исследования собственно календарю уделено немного места. Вместе с тем, в работе затронута проблема связи народного календаря с земледельческой и промысловой практикой сибиряков [Громыко 1975].

Чрезвычайно полезной для мифолого-семантического анализа регионального календаря стала фундаментальная монография Т. А. Агапкиной [Агапкина 2002]. Опираясь на широчайший общеславянский материал (календарь южных, восточных и западных славян), исследовательница выявляет культовую основу народного календаря. Выбранный аспект анализа обусловил рассмотрение календаря не в соответствии с хронологией, а по выделенным исследовательницей мифопоэтическим доминантам (в работе они также называются «темами», но не в эстетическом, а в мифологическом смысле). По преобладанию разных мифопоэтических доминант Т.А. Агапкина выделила в календаре первой половины года два периода: «зимне-весеннее порубежье (ранневесенний период) и конец весны – начало лета (условно говоря – поздневесенний период)» [Агапкина 2002, с. 26] и обозначила ряд дат, входящих в каждый период. В ранневесеннем периоде исследовательница обозначила постоянные и переходные даты, существующие в народном календаре славян. При этом отмечено, что одни из выделенных дат имеют общеславянское распространение, другие отмечаются в определенных этнических культурах, т. е. у восточных, южных или западных славян.

Нам представляется целесообразным применить деление календаря на периоды и в нашей работе, поскольку оно позволяет проводить разграничение в материалах большого временного отрезка. Такая дифференциация дает возмож-

ность рассмотреть каждый из периодов более подробно, объединяя входящие в него стабильные и подвижные даты в одно целое и уделяя должное внимание фольклорной и этнографической стороне календаря.

Мы рассматриваем народный календарь комплексно, т. е. в единстве магической и трудовой практики, в совокупности фольклорных жанров и мифологических представлений. В некоторых обрядах центральное место занимают предметы или вещества, наделяемые магическим значением и либо невербализованные, либо отображенные словесно. В соответствии с занимаемым в обряде местом таким предметам также уделяется внимание в нашей работе.

В процессе исследования регионального календаря, мы постараемся выявить в нем как типологическую общность с культурой других местностей, так и своеобразные черты. Региональная специфика может проявляться в наличии /отсутствии памятных дат и определенных обрядовых действий (по сравнению с другими сибирскими регионами или европейской частью России), а также в том, какие действия становятся в региональной традиции главными и факультативными. Своеобразие региональной культуры может проявляться и на семантическом уровне, т. е. в истолковании смысла обрядовых действий. При этом в разных поселенческих, этнических, ареальных и даже локальных традициях на первый план могут выдвигаться разные культы, обусловившие разнообразие обрядовых действий и их смыслов. Специфика местных традиций проявляется также в восприятии в качестве основного или дополнительного значения разных смыслов. Разница в восприятии обусловлена рядом факторов, в том числе, – неоднородностью состава восточнославянского населения Енисейской губернии, а также различиями между традициями старожилов и новопоселенцев.

В изучаемый период восточнославянское население региона не было однородным ни по этнической, ни по посе-

ленческой принадлежности, ни по местам исхода из метрополий. Начиная с 17 века, эта группа населения непрерывно пополнялась за счет новых переселенцев. Процесс сложения поселенческих групп в Сибири и в нашем регионе отражен в ряде исторических и этнографических источников [Александров 1964; Быконя 1981]. Мы также касались его в работе, посвященной Приенисейской Масленице [Новоселова 2004, с. 9-14]. Не повторяя сказанного, обратим внимание на динамику в соотношении старожилов и новопоселенцев в губернии и на изменчивость самого понятия «старожил».

Историки отмечают, что появляющиеся в Сибири в течение 18 –19 веков новопоселенцы постепенно адаптировались к местным условиям и начинали воспринимать себя в качестве старожилов. Поэтому понятие «старожил» было динамичным и даже в официальных документах изменялось по содержанию. По заключению Б.Е. Андюсева, во второй половине 19 века существовало несколько категорий жителей, отвечавших этому понятию. Так, к категории старожилов относились крестьяне, которые «родились уже в Сибири» [Андрюсев 2004, с. 86]. Для других категорий жителей Сибири существовал ряд условий, среди которых особую роль играл временной ценз. В частности, «добровольные переселенцы» включались в состав старожильческого населения после того, как прожили в Сибири 25 лет [Андрюсев 2004, с. 86]. Еще более высокие временные требования проживания в Сибири предъявлялись к людям, переселившимся в Сибирь коллективно и образовавшим отдельные поселения [Андрюсев 2004, с. 86]. Другими условиями пополнения числа старожилов исследователь называет адаптацию переселенцев к материальным условиям жизни региона и включение в духовную культуру более ранних поселенческих слоев [Андрюсев 2004, с. 87].

В одной из наших работ мы уже говорили о существовании в крае раннестарожильческой и позднестарожильческой культуры и отметили их основные ареалы и локусы [Но-

воселова 2004, с. 9-14]. Учитывая динамичность и изменчивость старожильческого населения, в данной работе мы также выделяем с большой степенью обобщенности два основных культурных слоя: старожильческий и новопоселенческий. Мы называем старожилками тех жителей региона, чьи предки появились в Сибири в 17-19 веках. Новопоселенцами считаем крестьян, род которых обосновался в крае в начале 20 века. Большинство крестьян-новопоселенцев появилось в нашем крае в ходе реализации столыпинских реформ. Новопоселенческая традиция лучше всего сохранялась, если переселенцы селились в отдельных населенных пунктах. В том случае, когда новопоселенцы обосновывались в старожильческих селах, их традиция могла испытывать существенное воздействие старожильческой культуры, особенно в практической сфере календаря. К исследуемому периоду календарь старожилов был уже адаптирован к местным условиям, в то время как новопоселенческий еще только к ним приспосабливался. Там, где материалы позволяют, мы обращаем внимание на сходство и различия в календаре сибиряков-старожилов и новопоселенцев.

С учетом всего выше сказанного в данной работе ставятся следующие задачи:

- выявить основные даты календаря и установить их закрепление в региональной культуре или причины отсутствия в локальных традициях;
- определить мифопоэтическую основу основных обрядовых комплексов и семантику обрядовых действий и артефактов;
- охарактеризовать фольклорную составляющую обрядов;
- выяснить поселенческую принадлежность основных обрядов и произведений фольклора;
- определить характер культурного взаимодействия в сфере календаря разных поселенческих групп;

– решить проблему наличия /отсутствия единого праздничного и – шире – общего календарного цикла в ранневесенний период регионального календаря;

– для выявления региональной специфики сопоставить народный календарь Енисейской губернии с общерусским, выявляя как типологическое сходство, так и региональные отличия.

Изложение материала в работе идет в соответствии с хронологической последовательностью, т. е. от даты к дате. Если в пределах того или иного месяца совмещаются постоянные и переменные даты, мы прибегаем к приему наложения, отводя (с известной долей условности) подвижным датам и периодам место в ряду стабильных дат. Отметим, что на избранный для освещения отрезок времени из подвижных дат приходится Средокрестная неделя, Вербное воскресенье и Страстная неделя.

Предлагаемое исследование поможет в познании народной культуры, постижении ее глубинного смысла и развитии навыков семантического анализа. Углубленное знакомство с ранневесенним периодом народного календаря позволит читателям в дальнейшем ставить, а возможно, и решать проблемы, связанные с изучением народной культуры. Взгляд на народную культуру как своеобразную систему даст возможность в дальнейшем видеть проявления этой системности в других сферах фольклора. Приобретенные умения позволят увидеть поликультурный характер народного календаря и приучат размышлять над постижением его глубинного смысла и поздних трансформаций.

Автор выражает признательность Дмитрию Юрьевичу и Наталье Ивановне Деевым за разрешение использовать репродукцию работы художника Юрия Деева при оформлении этого пособия и безвозмездное предоставление изобразительного материала.

ГЛАВА 1.

НАЧАЛО ВЕСНЫ В НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ. ОСНОВНЫЕ И ФАКУЛЬТАТИВНЫЕ ДАТЫ, ИХ МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ОСНОВА

1.1. Границы ранневесеннего периода.

Количество отмечаемых в марте дат как отражение специфики регионального календаря

Обращаясь к региональному календарю, мы сталкиваемся с проблемой определения границ ранневесеннего периода. В науке существуют разные подходы к выделению и разграничению обрядовых комплексов и периодов календаря. Как отмечалось выше, Т.А. Агапкина выделяет в календаре первой половины года два периода: ранневесенний период и приходящийся на конец весны – начало лета поздневесенний период [Агапкина 2002, с. 26]. По мнению исследовательницы, ранневесенний период календаря «...охватывает традиционные праздники и календарные даты февраля, марта и отчасти апреля» [Агапкина 2002, с. 29]. В частности, из постоянных дат к ранневесеннему периоду исследовательницей отнесено Сретенье (2 февраля по ст. стилю) и ряд других февральских дней [Агапкина 2002, с. 26]. Из подвижных ранневесенних дат Т.А. Агапкина называет мясопустную субботу и воскресенье, Масленицу, Чистый понедельник, Среднепо-

стие, Вербное воскресенье, Страстной четверг или пятницу, Пасху [Агапкина 2002, с. 26].

В работах других исследователей предлагается иное разграничение годового календарного обрядового комплекса на периоды и иначе выделяются их границы. Так, начало ранневесеннего периода датируется более поздними сроками, и, кроме того, дополнительно выделяется период средней весны [Шангина 2004, с. 11]. В соответствии с этим делением к периоду ранней весны относится меньшее количество праздников и отмечаемых дат. В частности, период, предшествующий Масленице, рассматривается в ряду зимних обрядов, масленичная неделя выделяется в особый обрядовый комплекс, а Праздник Пасхи отнесен не к ранней весне, а к средневесеннему периоду.

При таком делении ранневесенний период начинается с **Великого поста** и продолжается до **Пасхи**, включая из постоянных заметных дат день Сорока мучеников (Сороки), Благовещение, а из подвижных – Вербное воскресенье и предпасхальную неделю с обрядами Великого четверга [Шангина 2004, с.11]. В соответствии с этим делением праздник Пасхи отнесен не к ранней весне, а к средневесеннему периоду, на который приходились также «Вознесение, Егорьев день, Никола Вешний и др.» [Шангина 2004, с. 11].

В силу климатических особенностей Сибири для регионального календаря более приемлемой представляется вторая периодизация. Так в нашем крае Сретенье, хотя и называлось днем встречи весны с летом, но из-за холодного сибирского климата не воспринималось как начало весны. По этой же причине к весеннему периоду не относились и другие февральские даты, также выделенные Т.А. Агапкиной на общеславянском и восточнославянском материале. Очевидно, отнесение февральских дат к периоду весны применимо к территориям с более теплым климатом, чем в Сибири.

Выделяя вслед за исследователями в весеннем календаре три периода, отметим относительность применения подобной градации к региональной традиции. Своеобразие регионального календаря проявляется в сдвигании верхней границы ранневесеннего периода и отсутствии четкой грани между ранней и поздней весной. Согласно принятому нами делению, ранневесенний период должен длиться до Пасхи, т. е. завершаться предпасхальной неделей.

Однако из-за климатических условий и более позднего пробуждения природы, ранняя и даже средняя Пасха не воспринимались в регионе как окончание ранней весны. Если исходить из такого признака наступившей весны, как переход к весенне-летним увеселениям и начало уличных хороводов, то даже при поздней Пасхе они начинались в регионе с Николы вешнего. На большей части губернии во время Пасхи еще лежал снег или была весенняя распутица, поэтому праздник не сопровождался хороводами, не всегда в этот день можно было устроить и другие развлечения на открытом воздухе.

По этой причине региональная Пасха могла восприниматься как начало средневесеннего периода лишь в тех случаях, когда поздней пасхалии предшествовала устойчиво теплая погода. Поскольку такие совпадения были довольно редкими, в Енисейской губернии окончание ранневесеннего периода, ассоциировалось с более поздними сроками. Это 1 (14) мая (день Еремея-запрягальника, знаменующий начало полевых работ), либо Никола Вешний – 9 (22) мая. С учетом этой местной специфики к периоду ранней весны должна относиться и Пасха. Но в связи с большим количеством регионального материала, посвященного празднованию Пасхи, мы планируем посвятить этой дате особую работу, а в данном пособии будет проанализированы календарные даты марта и апреля, включая предпасхальную неделю, но исключая Пасху.

Как отмечалось выше, в народном календаре славян имеются постоянные и подвижные даты. Поскольку Масленица была праздником подвижным, начало Великого поста не было прикреплено к конкретным датам. Это дает нам основание рассматривать ранневесенний период с календарного начала весны, т. е. с 1 марта. В этой главе мы рассмотрим постоянные даты мартовского календаря. Для выявления регионального своеобразия, сравним их с общерусскими датами, которые отмечены в «Месяцесловах» В.И. Даля и И.П. Калинского, [Даль 1957, с. 102] изданных во второй половине 19 века.

В календаре В.И. Даля зафиксировано 12 отмечаемых в марте дат. Это Евдокия (1 марта), Федот (2), Герасим – грачевник (4), Василий-капельник (7), Сороки (9), Феофан (12), «Алексей Теплый» (17), Благовещение (25), день Архангела Гавриила (26), который в календаре Калинского зафиксирован как день Василия Нового. В конце марта календарь В.И. Даля отмечает дни Матроны – настовицы (27) и упоминает день Иоанна Лествичника без указания числа, когда он отмечался. [Даль 1957]

Из названных выше дат в «Месяцеслове» И.П. Калинского отсутствуют дни Федота (2 марта) и Феофана (12), но добавлено несколько новых дат. Это дни святого Конона-градара (5 марта), Фотии – самарянки (20 марта), святого Кирилла (24 марта), Иллариона (28 марта) [Калинский 1957, с. 103]. Согласно данным Калинского, день Иоанна Лествичника отмечался 30 марта. [Калинский 1957, с. 106]

Отмеченные расхождения в количестве дат можно объяснить двумя причинами: совпадающие в обоих месяцесловах дни отмечались в общерусской традиции, а различия обусловлены распространением даты в отдельных регионах или иных территориальных границах. Кроме того, календарь И.П. Калинского более тесно связан с православной культурой, поэтому в нем могут быть отражены некото-

рые даты, отмечаемые церковью по святцам, но не вошедшие в народный бытовой и обрядовый обиход.

Изучение дореволюционных публикаций, архивов и данных современных экспедиций позволило нам установить стабильные даты мартовского календаря Енисейской губернии. По сравнению с календарем Европейской части их количество невелико. Так, А.А. Макаренко фиксирует всего 4 мартовские даты: Евдокию, Сороки, Алексея Теплового, Благовещение [Калинский 1957, с. 107]. Наша экспедиционная работа позволила выявить в народной культуре региона еще несколько дат, отмечаемых, в основном, новопоселенцами и по этой причине не зафиксированных А.Макаренко.

Выявленные даты занимали разное место в народной культуре региона. Одни из них были известны всем жителям края, и им сопутствовала разнообразная магическая практика. Другие – отмечались в рамках ареалов или даже локусов и имели меньший фольклорный и обрядовый контекст. В настоящем пособии мы выясним роль каждой даты в календаре и культуре региона. Предварительный анализ свидетельствует, что наиболее значительными датами мартовского календаря являются Евдокия (1 марта), день Сорока святых, или Сороки, (9 марта) и Благовещение (25 марта). Остальные даты имели второстепенное значение в региональной культуре, отмечаясь в одной из поселенческих групп и на ограниченной территории.

1.2. 1 марта – Евдокия- капельница

Календарным началом весны в Енисейской губернии, как и в ряде других местностей, считалось первое (по новому стилю –14) марта. В церковных святцах эта дата связана с именем «преподобной мученицы Евдокии» [Калинский 1957, с. 110]. Однако в народной культуре в названии подчеркнута не мученичество святой, а изменения в природе,

происходящие к этому дню. В «Месяцеслове» В.И. Даля дается несколько эпитетов дня Евдокии: новичок, свистунья, пролетье [Калинский 1957, с. 110]. Каждое из этих определений отражало какие-либо признаки наступающей весны и могло употребляться не на всей территории России, а в региональных традициях. По мнению Т.А. Агапкиной, хрононим Евдокия-свистунья, существовал на Украине, где первого марта вылазили из нор и свистели сурки. [Макаренко 1913] В местностях с более холодным климатом, где животные еще не покидали своих нор, у даты не могло быть такого эпитета.

В Енисейской губернии с Евдокией связывалось начало весенней капели, а также подтаивание и оседание (сплющивание) снегов. Эти природные процессы отразились в местных названиях даты, одно из которых приводит А.Макаренко: «1-го. Евдакеи или «Авдотьи- каплюжницы» [Калинский 1957, с. 102]. По экспедиционным данным, названия дня варьируются, но у старожилов отмеченный принцип номинирования сохраняется: Дуня-капельница, Авдокея – каплюжница (Богучанский р-н), Евдокея –плющиха или плещиха (Мотыгинский р-н).

Енисейская губерния занимала обширную территорию, и календарное начало весны не везде совпадало с её реальным наступлением. По этому поводу А.Макаренко писал: «(Евдокея) ...считается, по преданию, первым весенним днем, хотя сплошные глубокие снега на полях и зимняя стужа нисколько об этом не напоминают» [с.62]. На наш взгляд, это замечание, в основном, относится к северным районам края. Судя по приведенным далее приметам, в южной и даже центральной части губернии в начале марта уже ощущалось приближение весны.

Независимо от погоды и состояния природы в конкретных районах, первое марта в регионе являлось важной датой. По мнению крестьян, этот день позволял определить

характер наступающих весны и лета и даже сделать прогноз на грядущий урожай. Возможно, прогнозный характер даты связан с тем, что на Руси вплоть до 1348 года 1 день весны являлся и первым днем Нового года [Агапкина 2002. с. 122]. (Вероятно, с этим связан и приведенный В.И. Далем эпитет –«новичок»). Как известно, в архаичной культуре начальным датам и периодам сопутствовал целый круг магических представлений, поверий, запретов, гаданий. К 20 веку в региональной культуре от мифологического контекста даты остались лишь отдельные элементы, среди которых – и ее прогнозный характер.

Как прогнозный день, «Евдокия» была известна старожилам и новопоселенцам. При этом одни приметы имели локальное распространение, другие являлись широко распространенными. Так в архивном фонде М.В. Красноженовой имеется следующая примета: «Если утром появляется туман, то будет урожай льна и конопли» [Макаренко 1913, с. 62]. В других региональных материалах эта примета не встречается. Место ее бытования и поселенческая группа в записях М.В. Красноженовой не отмечены. Поскольку для Сибири мартовские туманы не были характерны, можно предположить, что примета записана от новопоселенцев, перенесших ее с исторической родины и не успевших проверить правильность в условиях Сибири.

Более широко было известно в регионе определение предстоящей погоды по наличию/отсутствию капли: «Если первого марта будет с крыши капель, то, значит, будет хороший урожай» [Макаренко 1913, с. 62]. В этой записи начала 20 века просто упоминается наличие капли, а в экспедициях мы записывали приметы, конкретно указывающие, каким должно быть таянье в первый весенний день. Поскольку примета бытовала в районах, порой значительно удаленных друг от друга и различающихся по климату, в ней запечатлелось разное состояние природы. Так, в Приангарье

отмечались самые первые признаки весны: начало весенней капли и небольшие лужицы, из которых могли напиться лишь самые маленькие птички: «Если в Евдокею воробей напьется, то весна дружная, а если нет – то весна холодная» (*Богучаны*) [Агапкина 2002, с. 29]. «Если воробей пьет воду из лужи – весна дружная будет» (*Мотыгино*) [ККМ, о.ф., № 7886/112, л. 12].

В центральных и южных районах края хорошую весну обещала более теплая Евдокия. В приметах названных территорий отражено поведение голубя, петуха, курицы. Для того чтобы эти птицы могли напиться, нужны более глубокие лужи, а значит – температура воздуха должна быть несколько выше: «Если курочка из лужицы напьется, весна будет скоро» (*Велимовка Казачинского р-на*). [ККМ, о.ф. 7886/178, л. 135].

В Приангарье плохим предзнаменованием считалось появление первой капли и сосулек до Евдокии: «Если до Евдокии капель, то весна долгая» (*Яркино Богучанского р-на*) [К. 23, п. 2, ед. хр. 20]. «Если до Евдокии появятся сосульки, то весна будет затяжная» (*Заледеево Богучанского р-на*). [ЛАН, 1986, тетр. 2, л. 23]. Вероятно, в северных районах преждевременное наступление тепла было чревато затяжной весной, что и отразилось в приметах.

Прогноз, зафиксированный в примете, в локальных традициях варьировался. В Козульском районе примета содержала температурные характеристики наступающей весны: «Если на Евдокию петух напьется, то весна будет теплая» (*Козулька*) [К. 26, п. 3, ед. хр. 27]. В Тасеевских деревнях к этому добавлялись указания на дружный или переменчивый характер весны: «Евдокия – она и зовется Евдокия-капельница. Когда петух в луже напьется, значит, весна будет дружная и теплая» (*Караульное Тасеевского р-на*) [К. 23, п. 2, ед. хр. 65]. А в Нижне-Ингашском районе устанавливалась связь между теплой Евдокией и грядущим урожа-

ем: «Есть где курочке напиться – будет урожай» (*Соколовка Нижнеингайского р-на*)[К. 23, п. 2, л.11]. Показательно, что во всех названных приметах учитывается не просто наличие луж и их глубина, а именно поведение птиц. В настоящее время трудно сказать, что лежит в основе подобных прогнозов: древний культ птиц или тонкая, но реальная взаимосвязь между поведением пернатых и состоянием погоды в будущем.

В народной культуре устанавливалась порой далекая соотнесенность природных процессов с поведением животных, птиц, пресмыкающихся. При этом определялись соответствия между различными временными периодами и даже – между отдельными днями и временами года. По этому поводу М.М. Громыко пишет следующее: «Способность тонко чувствовать природу, подмечать мельчайшие изменения и нюансы в развитии растительного мира в сочетании с коллективностью и длительностью опыта делали возможным установление связей между явлениями совершенно далекими, но обладающими сопоставимыми реакциями на определенный комплекс природно-климатических условий» [К. 9, п. 11, ед. хр. 1]. Справедливость этого утверждения региональный материал проявляет неоднократно.

Приведенные выше приметы записаны в разных по составу населения местностях, но адаптированы к местным условиям, ибо отражают умеренное наступление тепла. А в новопоселенческих деревнях мы записали несколько примет, перенесенных в Сибирь из центральной и южной России и зафиксировавших более теплую погоду, существовавшую там 1 марта: «В Евдокию была примета: если бык под углом напьется, то весна будет хорошей» (*Большой Улуй*) [Пл. С.2-15/1991]. «На Евдокею с крыш вода течет, и корова под углом должна напиться. Значит, весна будет теплой» (*Тасеево*) [К. 3, п. 2, л. 17]. «Примечали сосульки, стрехи. Если стрехи хорошо текут – урожай будет хороший»

(*Фаначет Тасеевского р-на*). [К.40, п.6, л.10]. В этих приметах предвестником хорошей весны считается не капель, а бурное таяние, что для названных районов региона в начале марта не характерно.

В региональном календаре плохим предзнаменованием в день «Евдокии» являлось отсутствие капели. По свидетельству А.Макаренко, оно предвещало летние заморозки: «Если сосульки утром и не каплет днем, ожидают летом «иньёв» (инеев) [К. 43, п. 5, л. 3]. А жители Казачинского, Тасеевского, Бирилюсского районов считают отсутствие капели предвестником затяжной весны: «Авдокея- каплюжница. Если в Авдокею капает, то весна будет хорошая, а если каплюшек нет, то весна будет долгая» [К. 41, п. 4, л. 13].

Для внимательных наблюдателей значащей была даже длина сосулук: «Короткие сосульки в Евдокию – значит, дружная весна будет» (Троицк Тасеевского р-на) [К. 42, п. 2, л. 23]. «В Евдокею длинные сосульки – холодная весна» (*Велимовка Казачинского р-на*) [Пл. Бэ-2/1989]. Затяжную весну предвещали длинные сосульки не только в Евдокию, но и в течение всего марта: «В марте, если талица идет, сосули длинные – весна поздняя, длинная» (*Еловка Бирилюсского р-на*) [К. 23, п. 2, л. 4].

Если 1 марта было пасмурным, это трактовалось всегда негативно, но по-разному. В большинстве случаев ненастная Евдокия предвещала холодную или затяжную весну, но в отдельных местностях примета соотносилась с летом. Например, жителям деревни Яркино Богучанского района холодная Евдокия обещала дождливое лето: «Евдокея погоду сказывают точно. Если Евдокея холодная, то лето будет плохое. В прошлом году в Евдокею шел снег, пасмурно, и лето было дождливое» [К. 42, п. 1, л. 6]. Взаимосвязь между состоянием погоды в Евдокию и предстоящей весной или летом признавалась всеми членами сельской общины, но нам удалось встретить и индивидуальные толкования прогноза.

Так, для отдельных жителей региона прогнозное значение имел ветер: «Если в этот день ветер, и он соломинку через дорогу перенесет, то лето будет холодное» (*Мотыгино*) [К. 25, п. 1, л. 17].

В книге М.М. Громыко приводится несколько сибирских примет, когда ветер в Евдокию предвещал неблагоприятное лето: «На Евдокию ветер – хлеб плохой, тихо – хлеб хороший»; «Если на Евдокию и Федота ветер, то сена не хватит»; «Евдокия ветренная – летом не будет сена.» [Громыко 1975, с.52]. Все эти приметы бытовали в Тобольской губернии, в Приенисейском регионе они фиксировались в отдельных селах со смешанной традицией.

Составляя прогноз погоды на весенне-летний период, старожилы конца 19 века опирались на свод метеорологических и природных наблюдений, накопленный их предками. Новопоселенцам же предстояло проверить многое из прежнего опыта, отбрасывая одни выявленные соответствия и сохраняя другие. Сложнее всего было переселенцам, когда они селились отдельными деревнями и не могли пользоваться метеорологическим опытом старожилков. Между тем и приметы новопоселенцев оказывались иногда весьма полезными и даже давали некоторое хозяйственное преимущество перед старожилками. От жительницы Боготольского района, чья семья приехала в наш край в начале 20 века, была записана примета, соотносившая утро, день и вечер первого марта с летним периодом, начиная с сенокоса.

Сенокос в Енисейской губернии начинался с Петрова дня (12 июля по новому стилю), и прогноз погоды касался конкретных летних месяцев: «На Авдотью-плющиху – прогноз на сенокос. Утро – начало сенокоса, день – разгар, вечер – август, сохранность сена. Вот, например, лет 9 назад у нас было: утро – яркое, солнечное, с морозом, а в полдень – пурга, из-за снега ничего не видно. Потом вечер – вялый, тихий, солнышко «зевало». Летом к началу покоса (это

начало июля) погода прекрасная. Конец июля – начало августа – ливни, холод. Кто припозднился с косьюбой, не успел убрать – сено погнило. А в конце августа постояли тихие деньки. Тут уж люди давай отаву косить, чтобы коров голодом не заморить. Отава как раз из-за дождей выросла» (*Ильинка Боготольского р-на*) [К. 23, п. 2, ед. хр. 65].

В отдельных новопоселенческих семьях Партизанского, Большого Кускуна, Нижнего Ингаша 1 марта выпекали жаворонков и совершали магические действия: «На Евдокею пекли жаворонков. Дети бегали с ними по деревне, а потом съедали» (*Ирбей*) [К. 22, п. 16, ед. хр. 20]. «День Евдокеи – по-старому 1 марта, а по-новому – 14. Весну встречают. Ходили маленьки на гумно, в соломе рылись. (*Пинчуга Богучанского р-на*) [К. 22, п. 16, ед. хр. 20]. Заметим, что выпекание жаворонков 1 марта не было характерно для Енисейской губернии, и в данном случае в Сибирь были перенесены обряды европейской части России, где в этот день почти повсеместно происходила первая встреча весны [Даль 1957, с. 875].

Столь же редкими для 1 марта являются гадания о судьбе членов семьи: « В этот день пекли жаворонков в виде креста или птички. Прятали копеечку. Кому попадетсся жаворонок с копеечкой – будет счастливым. Потом жаворонка съедали » (*Красноярск*) [К.15, п. 6, л.10]. В последнем описании видно совмещение разных видов обрядового печенья. Печенье в виде крестов выпекалось в Центральной России на четвертой неделе Великого поста, называемой в народе «средокрестье». Думается, отрыв переселенцев от родной почвы, незнакомая обрядовая ситуация, совершенно иной климат привели к своеобразному «сбою» традиций, вызвавшему наложение разновременных обрядов. Добавим, что обрядовое изготовление птиц в большинстве деревень края также совершалось позднее – 9 марта по старому стилю.

По свидетельству А.Макаренко, в локальных традициях «Евдокея» отмечала сроки некоторых промыслов: «К этому дню крестьяне выезжали на «побудку» (лов подо льдом) красной рыбы в Казачинском пороге (на р. Енисее), в участке Казачинской волости [Макаренко 1913, с. 61].

«Месяцеслов» В.И. Даля сообщает о фольклорном сопровождении даты, принятом в Центральной России: «С Евдокии запевают веснянки» [Даль 1957, с. 875]. В Сибири начало исполнения веснянок было приурочено к более поздней дате – «Сорокам».

Другие прогнозные даты начала марта имеют локальное распространение и известны лишь новопоселенцам. Так, переселенцы из Орловской губернии, обосновавшиеся в деревне Вахрушево Тасеевского района, пытались определять погоду по разным дням. Одним из них была Евдокия, другим – Федотов день (2 марта): «Коли на Федота занос – все сено снесет, т. е. травы не будет» [К. 31, п. 1, л. 11].

Еще одной прогнозной датой в этой деревне был день Василия –капельника, отмечаемый 7 (по новому стилю – 20 марта): «20 марта – Василий – капельник, с крыш капает. В этот день примечали погоду» [К. 31, п. 14. л. 3-4]. День Василия–капельника известен и жителям деревни Еловка Бирлюсского района, чьи родители приехали в Сибирь из центральных губерний России в самом начале 20 века: «У нас отмечали не Евдокию-каплюшницу, а Васильи-капельники. Это не праздник. Они великим постом, Васильи – капельники» [К. 35, п. 1, л. 17].

Названные даты новопоселенческого календаря не имели значения у старожилов и не отмечены А. Макаренко. Не упоминается в его работе и 4 марта. По сообщениям новопоселенцев, это день Герасима – грачевника. Об этой дате знают только отдельные жители края, приехавшие в Сибирь во второй половине 20 века.

Итак, в первой неделе марта Евдокия была наиболее известной датой, Енисейской губернии, имеющей (за точечными новопоселенческими исключениями) общерегиональное распространение. Отсутствие «закликанья весны» свидетельствует о снижении обрядового значения даты в регионе, но в то же время выявляет ее большую связь с реальной жизнью. В региональной культуре дата имела прогнозный характер, а в ряде местностей сохранила это значение до наших дней. Остальные даты первой недели марта имели локальное или микролокальное распространение среди новопоселенцев.

1.3. «Сороки» в народной культуре региона

1.3.1. Восприятие праздника в региональной культуре

Важным днем регионального календаря было 9 марта (по старому стилю). В народе его называли день «Сорока святых», «Сорока мучеников», «Сорока святителей», но чаще просто – «Сороки». Изменение названия было отмечено еще в 19 веке В.И. Далем и И.П. Калинским: «Истари народ называет этот день просто «Сороки» [Калинский 1997, с. 104].

Христианскую основу даты составляет почитание сорока святых, принявших мучения за веру: «По христианской легенде, в 320 году соправитель византийского императора Константина Ликий потребовал от сорока воинов-христиан, служивших в армянском городе Севастии, отречься от своей веры. После их отказа Ликий приказал поставить воинов обнаженными на лед Севастийского озера, в надежде, что они не выдержат мучений и отрекутся от христианства. Этого не произошло, а лед под ногами мучеников растаял, вода в возере стала теплой, и над головами каждого из них появился сияющий нимб. Утром Ликий приказал всех убить, тела сжечь на костре и бросить в озеро» [Шангина 2004, с. 68].

Во второй половине 20 века праздник связывали с христианством лишь отдельные жители нашего края, представляющие смысл даты в самых общих чертах: «Когда распяли Христа, пришли 40 человек, приверженцев Христа. Над ними издевались, мучили их, обливали на морозе холодной водой, 40 мучеников погибли за веру» (*Чернореченская*) [К. 15, п. 7, л. 12]. «День сорока мучеников. Были гонения на тех, кто следовал Христу, и в этот день утопили 40 человек. Работать в этот день нельзя» (*Большой Улуй*) [К. 43, п. 2, л. 10]. Как будет показано далее, в обрядовых действиях и фольклоре этого дня преобладает дохристианская основа. Поэтому еще в 19 веке в народной культуре христианское название даты трансформировалось в амбивалентные «Сороки».

По утверждению А. Макаренко, в конце 19 века «Сороки» были праздником женского населения губернии: «Праздник «баб» (женщин) и «девок». «Мужики и взрослые парни работают. Нельзя возить лишь бревна. Того же мнения держатся насчет невыполнения в этот день тяжелой работы также крестьяне Казачинской волости и других мест» [Макаренко 1913, с. 61]. Однако, по экспедиционным данным, день Сорока святых не являлся праздничным; не удалось нам встретить и подтверждения женского празднования этого дня. Возможно, в качестве женского праздника он существовал в какой-то местной традиции, границы которой А.Макаренко не отметил. Из имеющихся материалов видно, что в этот день запреты на работу имели ограничительный, локальный или гендерный характер.

В конце 19 века крестьяне акцентировали внимание на связи этого дня с весенним равноденствием: «В этот день ночь со днем равняется» [Макаренко 1913, с. 61]. Возможно, именно по этой причине «Сорокам» сопутствовали важные языческие обряды.

В 20 – 30 годы 20 века в большинстве местностей региона исполнителями обрядовых действий были дети, одна-

ко в отдельных старожильческих и смешанных селах обряды исполняла неженатая молодежь: «Пекли жаворонков. Девушки, парни носили их по деревне, выходили на гору и пели: «Жаворонки летели, летели, сели, посидели и опять полетели» (*Мина Партизанского р-на*) [К. 18, п. 8, ед. хр. 36].

Обрядовый комплекс этого дня включал выпекание особого печенья, совершение с ним определенных магических действий и исполнение заклинательных песен-веснянок. В 19 веке в этнических и региональных традициях Российского государства эти действия могли как разводиться по срокам, так и совпадать. По наблюдению В.К. Соколовой, украинцы не совмещали выпечку обрядового печенья «... с пением веснянок. У русских же веснянки приурочены к выпечке жаворонков» [Соколова 1979, с. 94].

В регионах России «закликание», или встреча, весны происходили в различные сроки, что было связано со своеобразием географических и климатических условий. В центральной части России в «Сороки» происходила вторая обрядовая встреча весны [Соколова 1979, с. 96], а в Енисейской губернии – первая, в чем также проявляется специфика региональной культуры.

Анализируя обрядовую сферу, Н. И. Толстой выделяет в обряде три стороны: вербальную (словесную), реальную (предметную), акциональную, т. е. действия, совершаемые в обряде [Толстой 1995, с. 64]. Для всей старожильской культуры общим во «встрече весны» является преобладание магических действий над вербальной частью обряда. Недаром в наших материалах не встречаются такие характерные для европейской части названия обрядовых действий, как «кликанье», «окликанье», «закликание весны». Отсутствие этих названий отражает незначительную роль словесного и песенного зазывания весны в старожильческих селах и смещение акцента на обрядовые действия. Ядром обрядов у старожилов являлись действия с печеньем, специаль-

но изготавливаемым в этот день. В новопоселенческих селах фольклорные тексты также не всегда сопутствовали исполнению обрядовых действий.

Обрядовое печенье выпекали как в старожильческих, так и в новопоселенческих деревнях, но общей чертой для региона является лишь факт его изготовления. Придаваемая форма, используемые продукты, наименования печенья, производимые с ним обрядовые действия, а также их направленность существенно отличались не только в разнопоселенческих, но даже в старожильческих районах. Это объясняется рядом факторов, и, прежде всего, – теми традициями, которые существовали на исторической родине сибиряков. В силу многообразия, рассмотрим исполнение данных обрядов дифференцированно, т. е. проследим их особенности в новопоселенческой и старожильской традициях.

1.3.2. Встреча весны в новопоселенческих селах.

Названия обрядового печенья и основные обрядовые действия

Первые печатные упоминания об обрядовом печенье в регионе относятся к началу 20 века. А. Макаренко, Н.В.Скорняков и М.В.Красноженова как единственное в регионе приводят название «жаворонки»: «В день сорока святых у сибирского населения в обычае печь жаворёнков из теста» [Макаренко 1901, с. 41].

Экспедиционная и архивная работа позволила выделить множество номинаций и видов обрядового печенья и определить территории их распространения в регионе.

Согласно материалам, название «жаворонки» было в нашем крае самым распространенным. Так называли обрядовое печенье в старожильческих районах (Кежемский, северная часть Богучанского, Казачинский), а также в ряде смешанных и новопоселенческих деревень центральных районов края (Тасеевский, Березовский, Ирбейский,

Нижне-Ингашский, Партизанский и другие районы). Однако, как у новопоселенцев, так и у старожилов, наряду с этим названием, существовали и другие.

В новопоселенческих и смешанных по составу населения районах названия обрядового печенья могли различаться по селам. Так, например, в Тасеевском районе в деревнях Найденово, Средняя Мурма, Бартанас выпеченных птичек называли «жаворонками», а в д. Вахрушево – «чибиками». В Рыбинском районе, наряду с названием «жаворонки», бытовала номинация «кулик», а в Ивановке Бирилюсского р-на птичек называли «утками», «уточками». Совершенно очевидно, что бытующие в регионе названия перенесены из исторической родины переселенцев. Общим является то, что в названии печенья преобладает орнитологическая тематика.

В большинстве новопоселенческих деревень обрядовое печенье выпекалось в форме птичек: «На сорок мучеников пекли жаворонков. Замешивали тесто, делали носик, головку, шейку, крылышки. Глазки – из конопки или гороха (*Ирбейский р-н*) [К. 22, п. 16, ед. хр. 26].

В селениях края действия с выпеченными жаворонками различались. Отличия могли проявляться в соседних поселениях, а иногда и рамках одной деревни, где сосуществовали разные этнические или переселенческие традиции. По характеру обрядовых действий и месту их исполнения в новопоселенческих деревнях существовали следующие разновидности обряда:

1) Самая простая форма обряда представляла собой съедание изготовленного печенья: «Птичек пекли под Сороки из пшеничной муки. Кто придет – угощали ими. «Уток» давали и сами ели. А еще ребяташкам давали. Они побегут, подружек угощают» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [Пл. 126-5/1989].

2) Дети бегали с жаворонками по улице, исполняя песни-веснянки. Так отмечали «Сороки» в поселке Ирбей и некоторых деревнях этого района: «Из постного теста пекли жаворонков. Дети бегали по улице и кричали:

Кулики – жаворулики!

Весна пришла,

Жаворонка принесла! (*Ирбей*) [К. 6, п. 17, л. 5].

3) Однако в этом же поселке существовала другая форма исполнения обряда: «Пекли жаворонков, одного жаворонка клали на столб, приговаривали:

Жаворонки, жавороночки,

Принесите нам

Лето теплое,

Унесите от нас зиму холодную. (*Ирбей*) [К. 36, п. 7, л. 3].

Согласно экспедиционным данным, выпеченных жаворонков клали на столбики, ворота, крыши в деревнях Ирбей и Усть-Яруль Ирбейского района, в д. Средняя Мурма и Найденово Тасеевского.

Несмотря на внешние отличия, вторая и третья разновидности обряда сходны по направленности. Их смысл заключается в том, чтобы ускорить приближение весны, символом которой являлись прилетевшие птицы. Основой обряда является магия подобия: по мысли исполнителей, появление выпеченных птичек на возвышениях или в воздухе (во время бега детей) обеспечит скорейший прилет реальных птиц, а с ними и наступление тепла. Фактически в обряде создавалась магическая ситуация, имитирующая прилет птиц, а значит, – и связанное с ним наступление весны.

4) С названными группами близка по направленности еще одна разновидность обряда, существующая в новопоселенческих и смешанных деревнях региона. Так в д. Найденово, Средняя Мурма Тасеевского района и Челноки Казачинского района дети забирались с жаворонками на кры-

шу и призывали весну, размахивая птичками и выкрикивая обрядовые тексты:

Жаворонки, прилетите,
Весну красну принесите,
Мы хлеб уж весь поели,
Лапти все уж износили.

Потом жаворонков сами же и съедали» (*Найденово Тасеевского р-на*). [Пл. Ж2 – 1/1990].

Из приведенного текста видно, что он перенесен в Сибирь из европейской части России. Об этом свидетельствует, в частности, упоминание лаптей – обуви, не характерной для Сибири (сибирские крестьяне носили чирки, бокари или другую кожаную обувь).

Другим подтверждением является мотив съеденных хлебных запасов, который просто не мог существовать в фольклоре старожилов из-за сложившихся трудовых традиций. Дело в том, что старожилы Енисейской губернии в марте только начинали массовый обмолот хлеба, вывезенного в начале зимы с полей. О существовании такой традиции писал в 1804 году автор одной служебной записки, опубликованной в конце XX века: «Во время осени и зимы... без самой необходимой для своего дома нужды крестьяне не молотят хлеба. Прежде совершенной зимы, что иногда начинается с декабря месяца, а зимою за заморозками мельниц, хлеб не молотят; итак, настоящее время наличного хлеба есть весна» [Быконя 1986, с. 34]. Приуроченность молотбы к марту сохранялась у старожилов вплоть до образования колхозов [Пл. 126-7/1989], поэтому и в начале 20 века март у них был самым обильным по наличию хлеба месяцем.

Итак, во второй и третьей разновидностях обряда обрядовые действия разные, а направленность одна – имитация прилета птиц. Смысл действий раскрывают песенки-веснянки, в которых главным мотивом является призывание птиц, приносящих весну и тепло.

5. Еще одна разновидность обряда состояла в исполнении обрядовых танцев или хождений вокруг жаворонков, положенных на солому. Так новопоселенцы д. Вахрушево Тасеевского района украшали изготовленных птичек лоскутками ткани и ленточками и несли их на гумно: «Птичек пекли 22 марта. Называли их «чибиками». Чибиков наряжали лентами, обрезками ткани, ходили с ними на гумно, приговаривали про чибика» [Пл. Н1-3/1992].

В конце 20 века нам удалось записать подробные рассказы о совершении таких обрядов в 30 годы: «Делали их (птичек) из теста, на молоке. Для себя делали покрасивее, для скота – так. Девчонками мы собирались, наряжали разными лоскутками, одевали беленькие платочки на головки им. Идем в Унжу (деревня) на гумно, там солома была. Мы птичек на солому ставим и пляшем вокруг. А ребята уж подкарауливают, чтобы стащить. Мы кричим: «Чибик, кулик», а сами прыгаем. У каждого они в тряпочке, только головки наружу. И подкидываем их. Потом положим их на солому. А потом мы их ели. А стряпали их столько, сколько народу в семье. Каждому надо, и скотине...» [К. 31, п. 1, л. 14].

Данные действия исполнялись сначала на индивидуальных гумнах, а после коллективизации – на общественном. В этой разновидности обряда особый смысл имело место исполнения обряда, а также связь исполнителей с соломой; ниже мы рассмотрим их семантику.

Итак, материалы убеждают, что в большинстве новопоселенческих деревень Енисейской губернии обрядовые действия совершались детьми. Названия птичек и формы исполнения обряда были весьма разнообразны, что соответствует многообразию традиций метрополий. Однако обрядовая встреча весны далека от единообразия и в местностях, где доминировала старожильческая культура. Об этом свидетельствует изучение материалов Приангарья. Ангарские материалы позволяют подробно рассмотреть процес-

сы, происходящие в сфере календаря, когда в ней сталкивались различные поселенческие и культурные традиции. Результаты этих процессов нагляднее всего проявились в культуре Богучанского и Мотыгинского районов.

1.3.3. Виды обрядового печенья и действия с ним в старожильческих районах Приангарья

В ангарских деревнях обряд встречи весны имел ряд сходных моментов. В начале 20 века общим являлось место и способ исполнения основных обрядовых действий. Участники обряда в кежемских и большинстве богучанских деревень катались с зародов соломы, держа в руках выпеченных птичек или подбрасывая их вверх. В то же время форма изготовленного печенья, используемые продукты и исполнители обрядовых действий различались по районам.

Нам уже приходилось писать о том, что старожильческая в своей основе культура Приангарья неоднородна. Анализ фольклорной традиции позволил выделить на территории Приангарья несколько культурных ареалов [Новоселова 1991, с. 132-146]. Обрядовая встреча весны подтверждает эти выводы. Многообразие обрядов обусловлено историей заселения Приангарья, теми традициями, которые существовали на исторической родине сибиряков и взаимодействием между ранними и поздними слоями ангарских поселенцев.

Различия в ареальных традициях Приангарья проявляются уже в составе исполнителей обряда. А. Макаренко указывает, что в исполнении обрядов участвовала молодежь: «Захватив печеных жаворёнков из теста, представительницы женского пола отправляются на гумно, где их поджидают ловеласы, «кормить жаворёнков» [Макаренко 1913, с. 62]. Этнограф не указал местности, где обряды исполнялись молодежью. Экспедиционная работа убеждает, что в конце 19-начале 20 века такая традиция существовала лишь в селах отдаленного Кежемского района: «Потом собирались

мы с этим жаворонкам на солому, на зароды в гумнах. Это большие ребята, и девки, и молодухи (вот которая только что вышла замуж). И вот этот жаворончек... Берешь и, как покатишься с зароду-то, кричишь: « Жаворончек, на проталинке, на пригреванке!» Жаворонка в руках держат. Раз скатишься – мягко, и барахтанье идет» (*Кежемская Заимка*). [ЛАН Ф. п. 1979, тетр. 1, л. 3].

По свидетельству А. Макаренко, «барахтанье» на соломе сопровождалось «...вдобавок «свальным грехом» между участницами и участниками «кормления жаворёнков». Об этом знают не только окружающие, но и местные священники, которые на исповеди, вместо вопроса: « В чем грешен?» – спрашивают: « Не валялся ли или не валялась ли на соломе?», т. е. не совершал ли блуда в день Сорока мучеников» [Макаренко 1913, с. 62].

Достоверность данного сообщения А. Макаренко оставляет на совести одного информатора [Макаренко 1913, с. 62]. Думается, либо этот информатор, либо сам этнограф неверно истолковали смысл вопроса. Вряд ли можно предположить, что в конце 19 века обряду действительно сопутствовал «свальный грех». На наш взгляд, священник осуждал сам факт исполнения языческого обряда в его местном варианте. Дело в том, что «Сороки» приходились на Великий пост, в который всякое межполовое общение, строго осуждалось. Поскольку в Кежемском приходе в обрядовых действиях участвовала молодежь обоего пола, с точки зрения церкви, ее действия были греховны вдвойне: как веселье во время поста и как общение между полами, включающее, хотя и невинные, но телесные контакты при «барахтанье».

Мы знаем, что в древности было несколько периодов, разрешающих и даже предписывающих межполовое общение между молодыми людьми, достигшими половой зрелости. Одним из таких периодов был летний солнцеворот. Некоторые исследователи архаической культуры считают

летний солнцеворот древним периодом группового брака [Бернштам 1988, с. 231]. Помимо заключения браков, эротические обряды этого времени воспринимались в магическом плане, как способствующие плодородию природы. Возможно, исполнение подобных обрядов у разных славянских племен смещалось по времени и в отдельных традициях могло прикрепляться к весеннему равноденствию; в рудиментарной форме кежемские обряды отражают такое календарное прикрепление. Именно поэтому в конце 19 – начале 20 века в Приангарье в период летнего солнцеворота обрядовая эротика отсутствовала. День Ивана-росельника в ангарском календаре был неярко выраженным с точки зрения обрядовой практики и фольклора.

Исследователями установлено, что с течением времени оргиастические обряды превращались в замещающие действия: поцелуи, эротические пляски, обрядовое сквернословие [Семенов 1962, с. 328]. Вероятно, одним из видов замещающих действий являлось и «барахтанье» молодежи на соломе. В нашем регионе этот вид обряда сохранился лишь в отдаленном Кежемском уезде, в культуре которого оказались «законсервированными» многие архаичные элементы, принесенные в Сибирь в 17 веке.

Думается, не без влияния христианских постовых запретов в большинстве ангарских деревень «**валяние**» или «**барахтанье**» **на соломе** трансформировалось в **катание с соломы** и перешло в детскую среду. Так, в конце 19 века в других районах Приангарья исполнителями обрядовых действий были дети. Поэтому, если исполнение обряда на соломе можно считать особенностью всей ангарской традиции, то участие в обряде молодежи является локальной чертой Кежемского района.

Отличия в культуре ангарских ареалов проявлялись и в назывании обрядового печенья. Согласно экспедиционным данным, название «жаворонки» было единственным

опять-таки в Кежемском районе. В данном ареале этому названию соответствовал орнитоморфный вид печенья: «В тесто сыплют конопляное семя, размешивают его и потом делают, как птичку. Вырежут у него ручки, хвостик, крылушки. И мордочку вперед руками вытянут. Вот так оболкут, колечко сделают, чтобы это место не расклеивалось. А глаза сделают – горошинки воткнут. А семечки в тесте, их не видно» (*Кежемская Заимка*) [К. 7, п. 7, л. 15]. В деревнях современного Кежемского района способ изготовления жаворонков был сходным: «Стряпали жаворонков, а семя конопляное в хлеб толкали. Потом с этим жаворонкам бежали к зародам. Катаешься с жаворонком с зарода да подбрасываешь его кверху» (*Кежма*) [ЛАН Ф. п. 1979, тетр. 1, л. 4].

Не столь однотипна традиция Богучанского района, где обрядовое печенье называлось «жаворонки, журавли, керки». Нередко разные названия существовали в одном населенном пункте. Так в деревнях Заледеево, Климино, Яркино, Юрохта, Каменка изготавливаемых птичек называли жаворонками и журавлями. При этом в фольклорных текстах устойчиво упоминается журавль, а в бытовой и обрядовой сфере названия варьируются. В частности, в Заледеево и Яркино выпекаемое печенье именовали жаворонками: «Встречали весну. Родители пекли **жаворонков**, и дети бежали с ними на солому: катались, баловались, подкидывали вверх, а потом съедали. Кричали:

Журавли, журавли,

Что вы нам принесли?

На проталинке, на завалинке... [К. 8, п. 2, л. 3]

На несовпадение сфер употребления номинаций обращали внимание сами жители ареала: «**Жаворонков** делали из теста. Стряпали нароком (т. е. специально –Н.Н.). У нас пекли так: лепешка, а на ней шишечки, как птички. Идем на зароды, покатаемся, а тожно крошим. Сами их не ели... Всего раскрошим, кричим:

Журавли, вы журавли,
Прилетели на гувно.
Нам не шибко тепло...

Пекли жаворонков, а ревем-ту журавлей» (*Яркино Богучанского р-на*) [К. 23, п. 2, л. 66].

В локальных традициях названия «жаворонки» и «журавль» могли употребляться в обрядовой сфере как равноправные: «Из кеста из пресна раскатывали лепешку. Ножом вырезали ей крылышки, хвостик, глазки... И «журавли», и «жаворонки» называли» (*Юрохта*) [Пл. Из1-1/1987].

В Богучанском ареале существовали деревни, где в фольклорных текстах и записях обрядов фиксируется единая номинация – журавль: «Пекут журавушек. Дети катаются с ними по соломе, призывают:

Журавли, вы, журавли,
Свети тепло,

Чтобы стенки жгло!» (*Климино Богучанского р-на*).
[К. 7, п. 8, л. 3].

Очевидно, варьирование названий, проявляющееся в обрядовой сфере Богучанского района, отразило столкновение разных поселенческих и культурных традиций. Исходя из истории заселения Приангарья, можно предположить, что название «жаворонки» появилось на Ангаре в 17–начале 18 века вместе с первыми поселенцами.

По мнению ученых, на первом этапе заселение Приангарья начиналось от Енисейска и осуществлялось путем постепенного продвижения вверх по реке [Белоусова 1973, с. 23-31]. Вероятно, первые жители современных Богучанского и Кежемского районов были выходцами из одних мест. Косвенно об этом свидетельствуют встречающиеся в Богучанском районе фамилии, которые являются основными для «кежмарей»: Рукосуевы, Брюхановы, Заборцевы, Колпаковы. Именно общность первого культурного слоя обусловила существование у богучанцев и кежемцев одинакового на-

звания обрядового печенья: «В праздник Сорока святителей стряпали жаворонков» (*Богучаны*). [К. 7, п. 7, л. 4].

Появление новых путей заселения Сибири, хозяйственно-экономическая привлекательность центральной и южной части региона, и наконец, отдаленность и труднодоступность Кежемского уезда, привели к тому, что поселенческие волны 18 – 19 вв. до Кежмы почти не доходили, и следовательно, не оказали влияния на сложившуюся обрядовую традицию. Культурная однородность и обусловила существование у кежемцев единственного названия обрядового печенья – «жаворонки». Что касается Богучанского и Мотыгинского районов, то эти ареалы активно заселялись в течение 18 – 19 веков, а пестрота картины объясняется разными местами исхода поселенцев.

Учеными установлено, что первые сибирские поселенцы были выходцами из северных губерний России, [Сабурова 1967, с. 11] для которых характерно слабое развитие весеннего обрядового фольклора. Так, характеризуя географию распространения веснянок, И.И. Земцовский отмечал следующее: «Веснянки-заклички зафиксированы на русской территории не повсеместно: выделяются два основных района их бытования – области западно-русские, (смоленщина и брянщина) и центрально русские, особенно к поволжью (более всего рязанщина, а также Владимирская, Горьковская, Курская, Калужская) и некоторые другие в меньшей мере» [Земцовский 1975, с. 79]. Судя по этой географии, на Русском Севере веснянки не исполнялись.

Именно слабостью календарного фольклора у первых поселенцев объясняется отсутствие названия «жаворонки» в богучанских веснянках. Из-за неразвитости текстов первые жители ареала не имели базы для влияния в данной сфере фольклора. Поэтому более поздние слои переселенцев стали исполнять на богучанской земле свои веснянки, в которых упоминался журавль. Судя по несовпадению номи-

наций в песенной и нефольклорной сфере обряда, веснянки богучанских позднестарожилов были усвоены и раннестарожильческим населением. Что касается обрядовой сферы, то здесь сосуществовали названия обрядового печенья, принятые у первых и последующих поселенческих слоев.

В Богучанском районе нами было зафиксировано ещё одно название обрядового печения –керки: «В день сорока святых керки стряпали. Мы, маленькие, бегали с ними на солому, кричали: «Керк! Полетел! Они как цыпленки... Птенчик ли, яичко ли...Потом их скоту скармливали» (*Бедоба Богучанского р-на*) [Пл. Из1-4/1987]. Экспедиционная работа позволила уточнить ареал распространения данного названия. В деревнях Бедоба и Ярки Богучанского района «керки» являлись единственным названием обрядового печенья, отражая поселенческую и культурную однородность данных локусов. В поселках Пинчуга и Богучаны название «керки» фиксируется наряду с обозначениями « журавль» и «жаворонок».

Столь разные названия смогли удержаться в культуре вплоть до конца 20 века, благодаря ряду факторов. Среди них первостепенным являлось место исполнения обряда. В ряде мест России и новопоселенческих деревнях нашего края весну закликали на общинном пространстве: на улице, на пригорках за деревней. В Приангарье призывание весны не имело общинного характера. Как в Кежемском, так и в Богучанском районе главным местом исполнения обряда были личные гумна: «А на гувне уже смолотили, зарод поставили. Там с керками по зародам катались ребятишки» (*Пинчуга Богучанского р-на*) [К. 7, п. 7, л. 9].

Исполнение обрядовых действий на личных гумнах уменьшало возможность столкновения разнородных номинаций и способствовало их сохранению в рамках семейной традиции. Однако дети могли совершать обрядовые действия не только на своих подворьях: «В день сорока святых пекли

керки из ржаной квашни. Вот идем керкать к одним на гумно, к другим» (*Богучаны*) [Пл. 23а-1/1993]. Экспедиционные данные подтверждаются дореволюционной записью обряда, сделанной там же, в Богучанах. Н. В. Скорняков, описав детское «керканье», добавил следующее замечание: «Наигравшись вволю, берут жаворонки и идут на другое гумно, где повторяют то же самое» [Скорняков, 1901, с. 41].

Когда дети исполняли обряд на разных гумнах, возникали различные ситуации. Если исполнители были носителями одной традиции, то однородная номинация сохранялась. Если же для «керканья» объединялись дети переселенцев из разных местностей, то могло происходить совмещение разных обрядовых действий и расширение номинативной сферы. В экспедиционных материалах есть записи, где названия «керки» и «журавли» включены в речь одного информанта. В этих случаях снова проявлялась уже отмеченная закономерность богучанского ареала: «журавли» встречаются в поэтической сфере, а название «керки» сращено с этнографической реальностью: «В Сорока святых, Великим постом, отмолотятся люди, там по новину-то гувна были у всех, зароды. Соломы наворошат много. Вот и стряпают керек этих... Из теста, из пресна... Вот с этим керкам и бежали на солому-то. В руках держут их и катаются. Кричали:

Журавли, вы журавли,

Долгоногие мои!

Унесите мороз,

Принесите тепло,

Чтобы стенки жгло,

Полустенки жгло. (*Пинчуга Богучанского р-на*) [Пл. Из1-3/1987].

Любопытно значение слова «керки». Нам не удалось встретить в научной литературе такого существенно-го и соответственно – его объяснения. Так, оно отсутствует в этимологических словарях А.Г. Преображенского и М.

Фасмера, а также в многотомном «Словаре русских народных говоров» [1977, вып. 13]. Очевидно, данное слово происходит от глагола «керкать». Согласно этимологическому словарю, одно из значений этого глагола связано со звукоподражанием: «Керкать – звукоподражательное, подобно каркать, куркать» [Фасмер 1967, с. 225]. В наших записях обрядов зафиксированы эти подражания крикам птиц: «Мать состряпает: «Но, девки, эвот керки. Идите на гувно!» Пойдем кататься на солому и кричим: «Керк, керк!» И подбрасываем... Челядь (т. е. дети –Н.Н.) ведь бегала-то» [ЛАН Ф. п. 1986, тетр. 1, л. 29].

В деревнях Богучанского района, где обрядовые действия обозначены словом «керкать», мы записали два типа сопутствующих обряду текстов. Одна группа представляет собой традиционные, хотя и значительно усеченные веснянки, и включает обращения к журавлю. Другие тексты содержат звукоподражания: «керк – керк», «тер – тер». О керкание хорошо помнят жители ряда деревень: «Когда ходили с керками кататься на солому, приговаривали:

Тер, тер, тер,

Тер, тепло на завалинке,

Тер, тепло на проталинке.»

(Бедоба) [ЛАН Ф. п. 1986, тетр. 2, л. 11]

Вероятно, в тех местностях, откуда пришли в Сибирь носители номинации «керки», весну закликали имитацией птичьего крика. К сожалению, в словаре М. Фасмера, отметившем существование этого слова, не указаны ареалы его бытования, [Фасмер 1967, с. 225]. А наши информаторы считают себя коренными сибиряками и не знают, откуда пришли в Сибирь их прадеды.

Разнородность ангарской традиции проявляется также в формах обрядового печенья. В Кежемском районе «жаворонки» всегда выпекались в виде птиц. В деревнях Богучанского района, наряду с орнитоморфной формой, зафиксиро-

ровано печенье в виде лепешек, оладий, пирожков: «Жаворонки делали из пресного теста. Две продолговатенькие лепешки. Одна маленькая – головка, поболее – туловище. На туловище насаживали «бобылечки» – шарики» (*Заледеево*) [К. 23, п. 2, л. 37]. «В Каменке пекли жаворонки, по теплу уж. Девки на зародах играли. Оладышку сделали, вот и называется оладышка «жаворонок». Залезут с ней на верх зарода и катятся. Это больше все девчонки, шунега (т. е. дети – Н.Н.) все [ЛАН 1986, т. 3, л.4].⁸ «Жаворонки – просто пирожки из теста. Побежишь на солому, побалуешься» (*Каменка*) [ЛАН 1986, т.1, л. 18].

По сообщению богучанцев, «жаворонки» могли также иметь зооморфную форму: «Пекли жаворонков. Овечек делали, коров, свиней – все назывались жаворонки. С ними ходили на солому, валялись» (*Пинчуга*) [ЛАН 1986, т. 3, л.16]. Эти данные подтверждаются записью Н.В.Скорнякова в начале 20 века: «В селе Богучанах 9 марта бабы пекут из теста так называемые жаворонки в форме птиц, лошадей и коров» [Скорняков 1901, с.41]. Как видим, у богучанцев номинация «жаворонки» отрывается от конкретного изображения и приобретает расширительное значение. В начале 20 века она относится уже не только к орнитоморфному печенью, но переносится на хлебные изделия разнообразной формы, в том числе и зооморфной.

Столь же многообразными по форме были и керки. В Бедобе, Пинчуге, Богучанах их выпекали как в виде птиц, так и домашних животных: «Керки стряпали все равно как уточку» [ЛАН 1986, т. 1, л. 28]. «Они как цыпленки, птенчик ли, яичко ли...» (*Бедоба*) [Пл.Иэ1-1989]. «Закликали весну. Пекли керки, они похожи на птичек» (*Пинчуга*) [К. 34, п.4, л.2]. «На Сорок святых пекли керки (свинья такая), которые скармливали скоту и отдавали ребятишкам» (*Бедоба*) [Пл. Иэ1-3/1989]. «Керки стряпали кто как. Свинью, корову слепят, а то опять лепешку сделают, вот эдак загнут тестице-то»

(*Пинчуга*) [ЛАН 1982, т.1, л. 28]. Помимо названных деревень, зооморфная форма печенья зафиксирована в д. Ярки Богучанского района: «В Сорок святых пекли керки: поросят, птички, овечки из теста и бегали на гумно» [Пл. Иэ1-7/1989].

В некоторых из названных деревень керки пекли в виде булочек: «В день сорока святых пекли из ржаного хлеба булочки – керки. С ними на солому бегали – керкали» (*Бедоба*) [ЛАН 1986, т.3, л.17]. В деревне Ярки Богучанского района, где «жаворонки» имели зооморфную форму, «керками» называли лепешку с насаженными на нее шишечками из того же теста. Число шишечек соответствовало количеству голов скота у данной семьи [ЛАН 1986, Т.1, л. 24]

Итак, мы видим, что названия и формы обрядового печенья на Ангаре разнообразны. Однородная традиция просматривается только в границах современного Кежемского района. В Богучанском районе общность в формах обрядового печенья и его наименованиях характерна лишь для единичных деревень. Отмеченное многообразие свидетельствует о столкновении разнородных традиций при заселении Богучанского ареала в 18-19 веке. И если в жанре традиционной протяжной лирической песни, в хороводах и вечерках эта разнородность была в значительной степени преодолена и привела к сложению ареальных традиций, то в предметной и вербальной сфере ранневесеннего календаря единая традиция так и не сформировалась. Еще более пестрой была обрядовая картина в современном Мотыгинском районе, где в конце 19 века шли мощные миграционные потоки, связанные с развитием золотопромышленности в крае.

Изучение обрядов «встречи весны», исполняемых в Богучанском районе убеждает в следующем: в предметной (обрядовое печенье), акциальной (обрядовые действия) и вербальной сферах обряда ранне- и позднестарожильческие группы взаимодействовали минимально. В то же время

в области календарного фольклора наблюдается явное влияние позднестарожилов, что обусловлено слабостью обрядовой поэзии у первых засельщиков Приангарья.

Общей чертой для всего Приангарья является исполнение обрядовых действий на соломе и в пределах пространства гумна. Основным обрядовым действием являлось катание с соломы, в кежемской традиции к нему добавлялось «барахтанье» на соломе молодежи, а в богучанском ареале – исполнение детьми на гумнах обрядовых танцев или хождений. Заключительные действия обряда, производимые с жаворонками, также одинаковы только в Кежемском районе. В других ареалах Приангарья наблюдается совмещение в границах одного села различных обрядовых действий, о чем речь пойдет ниже.

Заметим, что и в другом старожильческом районе Енисейской губернии – Казачинском – форма выпекаемых жаворонков и обрядовые действия с ними далеки от единообразия. В частности, преобладающая для этого района форма «жаворонков» в виде птичек выдерживалась не везде: «Пекли жаворонков в день сорока святых. Всяких наваляют, нарежут, нарвут, из теста сделают» (Велимовка Казачинского р-на) [Пл. Аэ2-2/1981].

Какой же смысл имели названные обрядовые действия? Этому вопросу посвящен следующий раздел нашей работы.

1.3.4. Мифологический смысл обрядовой встречи весны в регионе

Как мы уже видели, действия, сопутствующие обрядовой встрече весны, различаются в разных местностях региона. Смысл некоторых обрядов рассмотрен нами выше, значение других выявляется при сопоставлении с обрядовыми комплексами других регионов либо в процессе анализа фольклорных произведений и производимых действий. Остановимся вначале на песнях, сопровождающих обрядовую встречу весны в Енисейской губернии.

По мнению Т.А. Агапкиной, у восточных славян существовала регламентация звукового поведения на улице, включающая и запреты на уличное пение: «Неукоснительное соблюдение правил звукового поведения – причем и людьми, и природой – относится к обязательным требованиям времени, а их нарушение чревато дисбалансом в природной сфере, области человеческих отношений и хозяйственной деятельности» [Агапкина 2002, с.123-124]. Существование звуковых запретов было обусловлено мифологическими представлениями. В народном мировосприятии зимние месяцы воспринимались как сон природы, поэтому пение на улице было запрещено. И напротив, в календаре существовали периоды, когда уличное пение не только разрешалось, но и предписывалось. К таким периодам в зимнее время относились Святки и Масленица: в святки во многих местностях сон природы нарушали песни колядовщиков, а на Масленице пением сопровождалось катание на лошадях и с гор.

Одним из важных периодов, когда менялось звуковое поведение на улице, было начало весны. По этому поводу исследовательница пишет: «С первых дней весны возобновлялось уличное пение, в преддверии весны запрещенное» [Там же]. В это время среди исполняемых песен особое место занимали веснянки – песенки, содержащие призывание весны и обращенные к весне или птицам. Одна из функций веснянок заключалась в том, чтобы пробуждать природу от зимнего сна и приближать наступление весны. Осуществлению этой функции служили особая манера звукоизвлечения и исполнительские традиции, принятые в разных местностях. Эти традиции были описаны в этнографических работах 19 века и обобщены музыковедом И.И. Земцовским.

Как видно из монографии И.И. Земцовского, в одних местностях природу будили громким, зычным звуком: «Поют всегда девки громко, во все горло, чтобы было слыш-

но в селе и за селом» [Земцовский 1975, с.80]. В других селах в пробуждении природы главную роль играла переключка хоров, которая устраивалась либо в деревне, либо в окружающем ее пространстве, либо между деревнями: «Здесь весною поют особого рода веснянки, которых куплеты оканчиваются протяжным « гуканьем». Это гуканье несется по деревне с разных сторон и повторяется два, три и более раз в соседних долинах и лесочках...Всюду женские голоса поют, призывают; говор и смех кругом; парни и девки перекликаются и пересвистываются, не умолкая»[Там же]. «Хоры разных деревень перекликаются так, чтобы пение их не умолкало и где-нибудь, хоть вдалеке, да слышалась песня» [Аничков1903, с. 89].

Однако языческая традиция «зазывания», «закликанья» весны входила в противоречие с христианскими постовыми запретами на уличное пение. Существование таких запретов прекрасно отразила этнографическая литература. В начале 19 века П. И. Якушкин описал сцену обрядового кликанья весны, в которой отражено официальное отношение к постовому исполнению веснянок и его народное восприятие: «...в конце деревни собрались крестьянские девушки, все разряженные: с чистыми полотенцами на голове, с лентами в косе, в белых льняных рубашках, в нарядных поневах... Подъезжаете ближе и слышите – девки песню поют:

Весна красна,

На чем пришла?...

– Что девки песню поют? – спросит какой-нибудь заезжий на ту пору в деревушку, теперь Великий пост, а здесь девки песни поют! »

– Девки-те не песню поют.

– Как не песню

– А так не песню! Ответит тот, кого спрашивали, – не песню; это весну закликают. [Якушкин 1986, с.440].

В этом ответе запечатлен отказ жителей деревни признать исполнение веснянок пением. Возможно, это связано с особой манерой исполнения, ведь, по утверждению И.И.Земцовского, «древнейшие веснянки не пели, а кричали; весну «закликали», «гукали», и веснянки исполнялись в унисон и речитативом» [Земцовский 1970, с.25]. Деревенские жители чувствовали и функциональное отличие веснянок от лирических песен: если песня призвана отражать психологическое и эмоциональное состояние человека, то веснянка с ее «гуканьем» должна была будить природу и помогать весне найти дорогу к людям.

Неслучайно некоторые этнографы 19 века отмечали сходство между весенним «гуканьем» и **ауканьем**, которое помогает людям не заблудиться в лесу и отыскать правильную дорогу: «Веснянки отличаются от всех других песен своим припевом, вроде **ауканья** (в середине песни), что звучит очень красиво, когда песня раздается в лесу, пронесется по весеннему разливу и откликнется эхом... Все молодые девушки собираются вечером, по окончании своих работ, и становятся группами на берегу реки, а если нет речки и озера, то за деревней на площадке, иногда же на взгорке, эти группы устанавливаются на далеком расстоянии одна от другой; когда одна группа заканчивает свой куплет и едва стихает ее последняя нотка, тогда в отдалении другая группа продолжает следующий куплет» [Земцовский 1975, с. 80].

Резонирование музыкального звука, возникающее при подобном «гуканье», в дополнение к основной функции веснянок обуславливало красоту жанра и мощное его эстетическое воздействие. Эти качества возникали в местных традициях центральной и юго-западной части России.

В нашем крае первое исполнение веснянок было приурочено не к календарному началу весны, а как мы видели, – к «Сорокам». Это связано с более поздним началом весны и наступлением реального тепла в Енисейской гу-

бернии. Что касается исполнительских особенностей и музыкально-ведческой характеристики региональных веснянок, то в настоящее время они не описаны. Мы можем сослаться на собственные впечатления и мнения фольклористов-музыковедов, сообщенные в устной беседе.

Занимаясь собиранием фольклора в регионе более 25 лет, могу отметить, что в обеих поселенческих группах Приенисейского региона веснянки не являлись широко распространенным жанром: количество произведений, бытующих в одном населенном пункте, невелико. Крайне незначительное место занимал жанр в старожильской традиции региона. Так, нам не удалось записать веснянки в Казачинском районе, а в Приангарье они существовали в виде кратких речитативных песенок-приговоров или выкриков. В Кежемском районе веснянки выкрикивали, а у богучанцев исполнение было одногласным либо унисонным. Как уже отмечалось, в ряде богучанских сел веснянок вообще не было, и весну зазывали не песнями, а звукоподражаньем, имитируя голоса птиц: «кер, кер, кер» или «тер, тер, тер». Ни в одной из старожильских традиций региона веснянки не сопровождались гуканьем.

Невелико количество этих песен и у новопоселенцев. В Бирилюсском районе мы записывали песни, которые местные жители называли «весновые», но по поэтике это лирические необрядовые или хороводные песни, исполнение которых было приурочено к весеннему календарю. Что касается веснянок-закличек, то в богатых песенностью деревнях Орловка и Ивановка мы записали два сюжета традиционных веснянок (с вариантами – 4 записи), которые исполнялись с «гуканьем». Однако, по сообщению информаторов, здесь не была принята переключка хоров с сопутствующим ей эстетическим эффектом.

Существующие в Енисейской губернии традиции исполнения жанра в той или иной мере отражают культуру ме-

трополий, поэтому по районам края они могут значительно отличаться. Так, Е.Г. Вопилова, встретила две традиции, существующие в регионе: потомки переселенцев из Пермской губернии исполняли веснянки в унисон, низко, но с гуканьем. А в смешанной традиции д. Петропавловка Курагинского района собирательница записала одноголосное с гетерофонией исполнение веснянок.

Н.И. Шульпекоев чаще работал в новопоселенческих селах с выходцами из Белоруссии. Он отметил, что у данной поселенческой группы преобладает унисонное пение, с сильным, открытым звуком, иногда сопровождающееся гуканьем. Как мы видели выше, зычность и громкость звука была также характерна для исполнительской традиции центральной и южной полосы России.

Поскольку исполнение веснянок с «гуканьем» встречается лишь в локальных традициях и для региональной культуры переключки хоров не характерна, мы вправе сделать следующее заключение: семантика «бужения» природы, указания дороги весне и закличания весны снижена даже в новопоселенческих обрядах, а в старожильческих вообще отсутствует.

Кратко остановимся на текстах региональных веснянок. Как отмечают исследователи, в европейской части России веснянки содержали мотивы прихода весны, наступления тепла и ожидания тех благ, которые земледельцы связывают с весной [Новикова 1978, с. 62]. Благодаря такому содержанию, тексты веснянок выполняли магическую функцию: словесное изображение ожидаемых благ должно было обеспечить их реальное наступление. В старожильческих деревнях региона веснянки очень короткие, иногда редуцированные до 2- 4 строк. В таких текстах тема весны выражена слабо, лишь через упоминание птиц. Особенно это заметно в Кежемском районе, где веснянка представляла собой краткий выкрик с упоминанием жаворонка:

Жавороночек да на завалинке,

Да на завалинке, да на приталинке (*Кежма*) [К.7, п.7, л. 2].

В подобных текстах тема весны присутствует только в упоминании весенней птицы и оттаявшей земли – проталинки. Приведенный текст является общим и единственным для Кежемского ареала.

Свернут мотив наступления весны и в обрядовых песенках богучанцев. В них также отсутствует упоминание о смене времен года, но в некоторых вариантах развивается мотив весеннего тепла, принесенного птицами.

... Прилетели на гумно,

Приносили нам тепло.

Нам тако надо тепло,

Чтобы стенки жгло [К.23, п. 2, л. 63].

В старожильческих селах Приангарья веснянки оказались настолько неразработанными, что вобрали в себя мотивы других жанров. Так, в одной из вечерочных проходочных песен, адресованных парням, содержится корильный мотив:

Журавли вы тонконоги,

Не нашли пути-дороги.

Они шли стороной,

Боронили бороной.

Борона железная,

Поцелуй, любезная (*Юрохта Богучанского рна*) [К. 23, п. 12, л. 8].

Первые две строчки этой вечерочной песни на основе тематических и образных ассоциаций оказались включенными в веснянку:

Журавли вы, журавли,

Прилетели на гумно.

Нам не то надо тепло,

Чтобы стенки жгло.

Журавли вы тонконоги,

Не нашли пути- дороги.

(*Яркино Богучанского р-на*) [К. 8, п.2, л.32].

В ангарских веснянках отсутствует аграрная тематика, не упоминается о природных благах, которые приносит весна земледельцу; не характерны для них зазывность и императивный стиль. В Богучанском районе веснянки существовали на ограниченной территории: это Яркино, Юрохта, Климино, Заледеево, Богучаны; в остальных деревнях обряд сопровождало звукоподражание. Все сказанное подтверждает сделанный выше вывод: в старожильской традиции в «закликании» весны вербальная часть обряда имеет второстепенное значение, основная нагрузка ложится на обрядовые действия.

В новопоселенческих селах веснянки имеют больший объем, чем у старожилов, темы разработаны подробнее, шире и состав тем. В новопоселенческих веснянках отчетливо проступает мотив связи птиц с наступлением тепла: согласно песням, жаворонки замыкают зиму и отмыкают лето или приносят его. Это наглядно видно в веснянке, записанной в 1984 году К. М. Скопцовым в Назарово. Исполнительница родилась в конце 19 века в Смоленской губернии, а в Сибирь приехала в 30 годах 20 века:

«Пташки-жаворонки, скорей прилятятся,
Весна красна на подходе
Скорей прилятятся, ключи приняситя,
Весна красна на подходе.
Ключи приняситя, лето отомкнитя,
Весна красна на подходе.
Жаркое солнце загляни в оконце,
Весна красна на подходе...»

Благодаря упоминанию о тепле, лете, урожае, у новопоселенцев тексты веснянок имели магический характер. Его поддерживали обрядовые действия, в частности, – отмеченная выше имитация прилета птиц. В результате весь новопоселенческий обрядовый комплекс в большей степени, нежели у старожилов, был направлен на приближение весны.

В том случае, если обрядовые тексты были не развиты или отсутствовали вовсе, смысл обряда реализовывался через используемые предметы и производимые действия. В региональной традиции эти действия различались. В соседних с Богучанами населенных пунктах и в новопоселенческом Вахрушево (Тасеевский район) дети закапывали птичек в солому и сопровождали это обрядовым хождением или танцем вокруг них. В большинстве старожильческих деревень исполнители подкидывали птичек в воздух во время катания с зародов. Эти действия тоже имитировали прилет птиц, однако обряд не сводился к имитативной магии, что видно из анализа места исполнения обрядов и их завершающей фазы. В локальных традициях финал обряда варьировался и представлял несколько разновидностей.

В богучанских деревнях Яркино, Юрохта после катания по соломе «птичек» крошили и затем разбрасывали крошки по соломе. В большинстве же местностей Приангарья после катания с соломы дети съедали обрядовое печенье либо отдавали родителям для скармливания скоту. Для выяснения смысла обрядов рассмотрим последовательно названные разновидности, но вначале остановимся на использовании в обряде хлеба.

Оно является общим для всего региона и свидетельствует о культе хлеба как важной мифопоэтической основе обряда. В. К. Соколова даже считает, что в древних обрядах закликания весны основная семантическая нагрузка принадлежала именно хлебу: «Первоначально в обряд встречи (заклинания) весны хлеб входил как существенный компонент, затем его стали заменять обрядовым печеньем – «жаворонками», как бы стимулируя этим прилет птиц и наступление тепла» [Соколова 1979, с. 70]. Это предположение исследовательница сделала, опираясь на варианты обряда, в которых использовались не «жаворонки», а пироги или булочки.

В нашем крае такая форма обрядового печенья существовала в локальных традициях как старожилов, так и новопоселенцев: «Закликали весну. Пекли пироги, складывали их в решето и залезали на крышу. Еще, бывало, жаворонков напечешь, их детям давали» (*Средняя Мурма Тасеевского р-на*) [К.40, п. 6, л.4]. Как видно из приведенного текста, действия с обрядовым хлебом в новопоселенческой деревне совершались взрослыми, детям же для этой цели выпекали жаворонков. Обрядовое печенье в форме пирогов и оладий существовало также у старожилов Богучанского района: «Жаворонки – просто пирожки из теста. Побежишь на солону, побалуешься» (*Богучаны*) [ЛАН, т.1, л.19]. В подобных случаях магия хлеба, воспринимаемого как знак плодородия, проявлена напрямую. В тех случаях, когда выпекались птички, магическая сущность хлеба проявлена опосредованно, поскольку форма печенья переключала внимание на связь с птицами. Если же обряд совершался с пирогами или оладьями, магия хлеба не затмевалась формой выпекаемого печенья.

Думается, к 17 веку в магических обрядах призывания весны уже использовалось обрядовое печенье в форме птиц. Об этом свидетельствует преимущественное использование такого печенья в обрядах Кежемского района. Как отмечалось выше, старожильская традиция Кежемского района начала формироваться в 17 веке и, благодаря удаленности и труднодоступности ареала, сохранилась в чистоте и единстве вплоть до первой трети 20 века.

Таким образом, различные формы печенья позволяют говорить и о разной мифологической основе обряда. В одних местностях, в обрядовой встрече весны проявляется напрямую культ хлеба, в других – он проявлен опосредованно – в материале, из которого изготавливалось печенье. В этом случае особой семантикой начинает наделяться форма печенья или его количество. Как мы видели выше, пече-

ные могло реально или символически изображать не только птиц, но и домашних животных.

В том, что печенья должно было хватить на всех детей либо членов семьи, а также на всех домашних животных проявлялась количественная магия. Она также сохраняется в тех случаях, когда на лепешку насаживались хлебные шишечки, число которых соответствовало количеству домашнего скота. Количественная магия, связанная с культом хлеба, существовала и в других местностях России. Так в Калужской губернии, наряду с жаворонками, выпекались хлебные шарики для скота: «Жаворонки пекут для людей, шары и шарички для скота. Лошадям по одному крупному каждой, коровам – меньше, по одному тож; свиньям по несколько на каждую, овцам по две на каждую – смотря по тому, сколько должны приносить детенышей, столько и дают шаров» [Калужский 1997, С.48].

Рассмотрение других действий регионального обрядового комплекса выявляет еще одну мифологическую основу. Мы видели, что важным моментом обряда являлось съедание «жаворонков» людьми (как правило, детьми) или кормление ими домашнего скота. В некоторых локальных традициях какие-либо магические действия с жаворонками вообще не совершались и весь обряд сводился к кормлению детей. Это видно из записи М.В. Красноженовой: «В Сорок мучеников жаваранков стряпают, кормят детушек и скот весь» [ККМ, о. ф. 7886/104]. Данная запись сделана в первой трети 20 века, следовательно перед нами не разложение обряда, а одна из его модификаций. Место записи не обозначено, а в экспедиционных материалах такая традиция зафиксирована лишь у новопоселенцев Бирилюсского района.

Любопытное объяснение обрядового кормления людей и животных приведено в работе иркутского этнографа Г.С. Виноградова, опубликованной в 1913 году: «В это время до рога чернеет, кормов не стает, скотина тошшает и преста-

ет, – оттого што жаворонки прилетели, « на уши сели». Штобы кони и весь скот не преставали, штобы как говорится, жаворонки на уши не сели, в этот день пекут из муки, кака(я) придеца, жаворонков, сколь народу в семье и на кажну скотину» [Виноградов 1918, с. 224].

Как видно из текста, усаживание жаворонков «на уши» означало крайнюю степень слабости и последующую гибель животных. Возможно, поедание обрядового печенья в форме жаворонков – это своеобразное опережение: не жаворонок будет сидеть на «ушах», а его самого съедают с магической целью. Данная интерпретация позволяет предположить, что такой стабильный элемент обряда, как съедание «жаворонков», может генетически восходить к употреблению в пищу жертвенной птицы, которая со временем была заменена хлебным изображением. Восточнославянский фольклор широко запечатлел других обрядовых птиц Древней Руси: это гуси, лебеди, утки, голуби и другие.

По этому поводу Р.С. Липец замечает: «Обычай восточных славян приносить птиц в жертву зафиксирован древнерусскими и византийскими источниками» [Липец 1969, с.227]. И хотя в списках жертвенных обрядовых птиц, приводимых исследовательницей, жаворонок не упоминается, очевидно, что такой константный момент, как съедание выпеченных «жаворонков», «журавлей», «куликов» опирался на мощную традицию обрядового жертвоприношения птиц. С течением времени традиция использования обрядовых птиц в пищу исчезла, запечатлевшись лишь в памятниках фольклора и письменных источниках. И только изображение перелетных птичек, связанных с образом наступающей весны, задержалось в календарной обрядовой сфере. Когда реальные птицы были заменены выпеченными, поклонение птицам совместилось с культом хлеба. Следствием этого стало смещение в обрядах акцента с имитативной магии на продуцирующую. А затем уже продуцирующая магия об-

ряда обусловила появление печенья зооморфной формы.

«Кормление» детей или домашних животных изготовленным печеньем было важным моментом в комплексе обрядовых действий. В одних местностях оно было смысловым центром обряда, в других – совмещалось с катанием по соломе, призыванием птиц или иными действиями. Съедаемое печенье могло называться по-разному (керки, журавли, чибики, жаворонки), но на завершающую стадию обряда это различие почти не влияло. Лишь в отдельных новопоселенческих селах птичек не ели, а оставляли на возвышениях. Из описаний, видно, что в поедании обрядового печенья детьми и кормлении домашнего скота на первый план выступает не призывание весны, а обеспечение здоровья. Там, где печенье имело орнитоморфную форму, культ хлеба в обряде совмещался с поклонением священным птицам.

Действия, завершающие обряд, варьировались даже в пределах одного района. В одних семьях Богучанского района было принято все изготовленное печенье скормить скоту: «Домой придешь – мама керки скоту скормит. Тесто не сдобное, сами их не ели» (*Богучаны*) [К.34, п. 4, л. 2]; «В праздник Сорока святителей стряпали жаворонков. Мы, дети, брали их на гумно, там катались, а потом съедали. А мать потом ругалась: «Зачем съели, надо было скоту отдать» (*Богучаны*) [К.7 п. 7, л. 6]. В других семьях часть изготовленного печенья предназначалась для детей, а другую часть следовало скормить скотине.

В некоторых богучанских селах для детей выпекались пшеничные птички, а для скотины – ржаные. В отдельных местностях предназначенное для скота печенье оставляли до Великого четверга: «Покатаются в соломе, потом несут жаворонков домой. Их высушат и в мешке хранят до Великого четверга. В Великий четверг скормят скоту» (*Бедоба Богучанского района*) [К.7 п. 7, л. 4]. Существование такой традиции у богучанцев подтверждает публикация Скорня-

кова: «Жаворонков съедают, а часть оставляют до Великого четверга» [Скорняков 1901, с. 10].

В начале 20 века этнограф А. Савельев описал изготовление двух обрядовых журавлей: «Два журавля (оба пекутся в день «Сорока мучеников» – 9 марта – один ржаной) оставляются до Великого четверга, когда кормят ими скот вместе с водой в предупреждения влияния всего злого, волхидок; другой – из пшеничной муки с конопляным семенем и с сахаром. Челядь (ребятишки) отправляются с ними на гумна, где, катаясь с соломы, подкидывают их с припевом песенки. Еще недавно, лет 40-50 этот обычай исполняли взрослые, теперь же это удел детей» [ККА, ф.793, оп1, д. 26].

В этом описании зафиксирован переход обряда в детскую среду и изменение его функции. Мы видим, что обряд имеет апотропейную функцию и направлен на здоровье и благополучие домашнего скота, а не на приближение весны. Материалы убеждают, что различия между заключительными действиями проявлялись в пределах семейных традиций, но магическая суть обряда при этом сохранялась.

Во всех разновидностях ангарских обрядов стабильной является их связь с гумном и соломой: исполнители обряда катались на гумнах с зародов соломы, барахтались на ней; там же исполнялось и обрядовое «керканье»: «Керки, что настряпают, кормят скоту. Бились на соломе, всяко керкали» [Пл.23а-1/1993]. Как видим, «керканьем» назывались разные формы обряда: и широко распространенное катание по соломе с печеными «керками», и местные варианты, включающие подобие магических танцев.

В 1901 году ангарский этнограф Н. Скорняков опубликовал редкую по подробностям запись обрядового керканья: «В селе Богучанах 9 марта бабы пекут из теста так называемые жаворонки в форме птиц, лошадей и коров. Затем ребятки бегут с ними на гумно, где, разостлав соломы, кладут на неё жаворонки и покрывают соломой же. Потом начи-

нают ходить, похлестывая свое приношение метлой и приговаривая: «Жавороночки, на проталинках, на завалинках, унесите студено, принесите тепло, чтобы стенки жгло, керкер, тепло, кер-кер, мороз». После этого дети кувыркаются, катаются через солому и играют, так как их собирается довольно много» [Скорняков 1901, с. 41].

Как отмечалось выше, обрядовые танцы на соломе существовали у переселенцев из Орловской губернии: «Мы птичек на солому ставим и пляшем вокруг» (*Вахрушево Тасеевского р-на*) [Пл. 30а-7/1991]. Обрядовые танцы вокруг птичьих фигурок подтверждают существование культа весенних птиц, а стабильность места исполнения обряда свидетельствует о сакральном значении гумна в данном обряде и магическом восприятии соломы. В настоящее время сложно установить, с чем связана сакральность обрядового места: с почитанием гуменника (одного из духов домашнего подворья) или культом хлеба. Лишь в отдельных регионах России ход обряда четко выявлял его мифологическую основу. Так в Рязанской губернии в данном обряде проявлялся культ хлеба, а магия имела аграрную направленность: «Девушки брали их («жаворонков») с собой на гумна, где пели что есть силы, как можно громче... Затем пышки съедались, частью вешались на колья: чтобы гумно всегда было полно хлебом» [Соколова 1979, с. 59]. Из текста видно, что в магических действиях рязанцев акцент сделан на пространстве гумна: оно задействовано напрямую и мыслится как обрядово значимое.

Вместе с тем, в данных обрядах солома также имеет свою семантику. Мысль об обрядовом значении соломы высказывалась В. К. Соколовой. Описав весеннее бросание соломой, принятое в одном из обрядов Центральной России, исследовательница связывает его с «заклинанием на урожай» [Там же]. Аграрное значение соломы видно и в приеннисейском обряде. В приеннисейской встрече

че весны в обрядовых действиях просматривается не аграрная, а животноводческая направленность: «Пекли керки. Они похожи на цыплят. Керкали над сеновалом, над скотом, чтобы не болел» (*Бедоба Богучанского р-на*) [К.34, п.4, л36].

В данном примере видно изменение смысла всего обряда: с призывания весны он превратился в хозяйственный обряд животноводческой направленности, и в этой трансформации солома играет большую роль. Ведь солому, на которой происходили обрядовые танцы и керканье, стелили животным, веря, что через нее животным передастся сила хлеба, магических действий и словесных заклинаний.

Остановимся еще на одной разновидности завершающих действий обряда – «кормлении птиц». О них сообщал в «Сибирском народном календаре» А. Макаренко, не указывая ареал распространения: «...крошат печенье на мелкие кусочки и разбрасывают по сторонам, приговаривая: «Жаворёнки прилетели на заваленку, на проталенку!» [Макаренко 1913, с. 41]. Экспедиционная работа позволила установить, что такое завершение обряда существовало лишь в ангарских деревнях Яркино и Юрохта, лежащих на ангарских притоках, далеко в стороне от основного массива поселений и сохранивших, благодаря этому, культурную автономию. Наши информаторы до сих пор помнят, как в детстве исполняли этот обряд: «Жаворонков делали. Идем на зароды, покатаемся, а тожно крошим. Сами не ели, всего раскрошим, кричим:

Журавли, вы журавли,

Прилетели на гумно» (*Яркино*) [К.23, п. 2, л. 65].

«Бегали с жаворонкам на солому, катались со скирд. Как накатаешься, ломали, разбрасывали воробьям. Разбрасывали, мол, журавли прилетели» (*Юрохта Богучанского р-на*) [Пл. Иэ1-5/1993].

Исследовательница Т. А. Бернштам видит в этом обрядовом действии двойной мифологический смысл. Одно зна-

чение связано с тем, что перелетные птицы воспринимались крестьянами как носители весны. Трактую разбрасывание крошек как кормление птиц, Т. А. Бернштам считает его важным элементом весенней обрядовой практики: «Кормление птиц, принесших весну, составляло важнейшую часть весенних обрядов» [Бернштам 1988, с.138]. По отношению к Енисейской губернии это заключение справедливо лишь для территориально узкой традиции. Мы видели, что в большинстве районов губернии «кормления» птиц не существовало. Думается, это связано с тем, что в «Сороки» перелетные птицы еще не появлялись на территории региона.

По мнению Т. А. Бернштам, другая мифологическая основа кормления птиц связана с культом предков: «Птицы олицетворяют души умерших предков, прокормление которых тоже входило в заботу людей в течение всего года (единство мира живых и мертвых)» [Там же]. Далее мы увидим, что сознании новопоселенцев Енисейской губернии действительно существовала мифологическая связь между кормлением птиц и предков, но у старожилов подобные представления отсутствовали. Кормление птиц толкуется ими не в мистическом, а в бытовом и магическом плане: жаворонков крошат для того, чтобы подкормить зимующих птичек («разбрасывали воробьям») либо привлекают на гумно тех, которые должны прилететь.

В приведенном выше тексте воробьи воспринимаются как символ перелетных птиц, а будущий прилет птиц изображается как реально происшедший: «Мол, журавли прилетели». В этой словесной замене видна вербальная магия, направленная на приближение весны.

В книге Т. А. Бернштам приводится еще одно возможное толкование весеннего «кормления» птиц. Согласно этому толкованию, у некоторых славянских племен в древности была своеобразная умиловительная жертва. Приступая к севу, крестьяне клали на землю «...пироги и лепешки.

Они были приношением галкам, чтобы их умиловить – не выклевывать посеянных зерен. Если галки брали их – год будет мирным» [Бернштам 1988, с.191].

Итак, мы видели, что в локальных традициях региона обрядовая встреча весны имеет разнообразные проявления. На территории региона в начале 20 века обрядовые действия, место исполнения обряда, формы обрядового печенья, его наименования и в целом значение обрядовых действий значительно различаются. Это обусловлено разными местами исхода сибирских поселенцев и преимущественным сохранением в обрядовой практике традиций метрополий. Несмотря на это, все **номинации** обрядового печенья связаны с орнитоморфной темой. Возможно, таким образом выявляется исконная основа обряда, затемненная позднейшими трансформациями и переосмыслениями в культовом и магическом плане.

Широкое использование печенья орнитоморфной формы и локальная традиция «кормления» птиц позволяют говорить о культе птиц, как одной из архаических основ обрядового комплекса. Возможно, обрядовое съедание испеченных жаворонков восходит к тотемным обрядам, которые со временем затемнились более поздними мифопоэтическими воззрениями.

Анализ местных вариантов выявил значительное варьирование обрядовых действий и места исполнения обрядов. В старожильческих селах местом исполнения обряда являлось гумно, т. е. пространство, важное в хозяйственном отношении, но принадлежащее одной семье. У новопоселенцев обрядовое пространство варьируется от семейного до общинного. Соответственно, обряд, исполняемый на общинном пространстве, был призван принести благо всей общине. В тех случаях, когда жаворонками кормили детей или домашних животных, обряд был направлен на достижение здоровья объектов «кормления».

Сам ход обрядовых действий также разнообразен. В одних случаях они сводятся к призыванию весны и имитации прилета птиц, в других – к ним добавляется катание по соломе. Отличия имеются и на финальной стадии обряда: обрядовое печенье оставляют на крышах, столбиках и воротах, им кормят детей, детей и домашнюю скотину, зимующих птиц.

Эти действия выявляют разную мифологическую основу обрядового комплекса. Общерегionalное распространение имеет только культ хлеба, проявляемый как в обрядовых действиях с соломой, так и с печеньем разнообразной формы. В таких изделиях, как пироги, булки, оладьи магия хлеба проявляется напрямую, в печенье орнитоморфной и зооморфной формы она представлена опосредованно. Как было отмечено в работе, в формах обрядового печенья проявляется также магия подобия и количественная магия.

Во всех этих случаях обрядовые действия имеют продуцирующий и оздоровительный характер. Объектом обрядового воздействия в регионе являлись дети и домашний скот.

Широкое использование печенья орнитоморфной формы и локальная традиция «кормления» птиц позволяют говорить о культе птиц как одной из архаических основ обрядового комплекса. Возможно, обрядовое съедание испеченных жаворонков восходит к тотемным обрядам, которые затемнились более поздними мифологическими воззрениями.

1.3.5. Другие обрядовые действия в день «Сорока святых»

Закликание весны было в регионе не единственным обрядовым комплексом дня Сорока святых. В новопоселенческих деревнях украинцы и белорусы, помимо обязательных птичек, стряпали 40 галушек. Такая традиция существовала, например, в деревнях Дудовка Казачинского района и Орловка – Бирилюсского: «Пекли птичек, делали 40 галушечек. Называли их «сороки» (*Орловка*) [К.35, п.6, л.8]. «Пекли 40 птичек, галушки стряпали. Обязательно 40 галушек надо было спечь» (*Дудовка*) [Пл.26 -9/1989].

Обычай печь 40 птичек можно связать с поверьем, что душа умершего переселяется в птицу. В этом случае число изделий соответствует числу поминаемых святых, «галушечки» также могут означать поминальный хлеб. Таким образом, при сохранении числовой константы суть обряда – поминальная. Справедливость этого предположения подтверждают материалы других восточнославянских традиций. Так, в украинских селах Сумщины обряд прямо трактовался как кормление душ сорока мучеников: «На Сороки пекли сорок галочек. Скатаешь, как хлеб, замесишь. Надо зделать, шоб усим. Сорок мучеников – шоб усим было по трохи» [Пашина 1995, с. 40].

В региональной традиции поминальная суть обряда не проявлена так отчетливо, но возможно, именно связь с иным миром обусловила прогнозный характер обрядовых действий, практикуемых в отдельных селах. В частности, новопоселенцы с помощью изготовленных галушек или жаворонков определяли, кто из мужчин будет «засевальщиком», т. е. начнет сев: «В этот день пекли жаворят, в них клали копейку; кому попадет жаворонок с копейкой – тому и сеять» (*Бархатово Березовского р-на*) [К.35, п.6, л.10]. Характер запроса мог касаться личной судьбы членов семьи: « Праздник сорока мучеников. В этот день варили 40 галушек. В одну галушку засыпали соль, а в другую клали деньги. Кто найдет галушку с солью – значит, повезет» (*Бахчет Тасеевского р-на*) [К. 31, п.1, л.14]. «В Сороки – 22 марта варили клецки. В клецки закатывали когда лук, когда деньги. У кого лук – жизнь будет горькой» (*Скакальное Тасеевского р-на*) [К.41, п. 3, л.4].

В Сороки новопоселенцы гадали и по другим изделиям из теста. Хорошим предзнаменованием было, если выпекаемые бублики или баранки спекались вместе. Такие изделия с магической целью давали скоту и верили, что приплод будет удвоенным: «На сороки крутили бублики. Вот пекли их

и ели. Если в печке два бублика слепятся, то овцам отдай, чтобы в пару котились» (*Фаначет Тасеевского р-на*) [К. 41, п.3, л. 6].

С этим днем в Енисейской губернии были связана примета погоды и сопутствующие ей обрядовые действия. О примете очень кратко упоминает А.Макаренко: «Сорок мучеников – сорок утренников» [Макаренко 1913, с.61]. Столь же лаконична и М.В.Красноженова: «На Сороки – сорок утренников» [ККМ, о.ф. 7886/112, л.12]. Вероятно, в начале 20 века смысл этой приметы был настолько понятен, что этнографы не стали ее расшифровывать. Участникам фольклорных экспедиций примету разъясняли жители края: «С 40 святых пройдет 40 морозов» (*Болтурино Кежемского р-на*) [К.26, п. 3, л.6].

По наблюдениям сибиряков, если после дня Сорока святых в течение весны не фиксировалось 40 морозных утренников, то они переносились на лето: «Когда сорок мучеников идут, если все сорок дней холодно, то лето хорошее. А, если оттепель, то летом будет холодно» (*Бирилюсы*) [Пл. Е1-20/1985]. Варианты этой приметы существовали и в европейской части страны, но в ином виде: «Если в день Сорока мучеников будет мороз, то после этого случится еще сорок морозов, однако все они пройдут до Пасхи или Юрьева дня; Если же в день Сорока мучеников будет тепло, то морозы могут продлиться дольше этих праздников, даже вплоть до Петровского поста» [Агапкина 2002, с.38]. По сравнению с данным толкованием сибирская примета выглядит более конкретной и четкой, что свидетельствует о ее апробированности и сохранении значения в народной метеорологии первой половины 20 века.

В европейской части России связь между Сороками и грядущим состоянием погоды привела к возникновению особого обряда – «кормления мороза»: «Хозяйки пекли из ржаной муки (или овсяной) сорок шариков – «сороки

святые – колобаны золотые» и по одному шарикку выбрасывали каждый день за окошко, приговаривая:

Мороз, красный нос,
Вот тебе хлеб и овес,
А теперь убирайся
Подобру-поздорову!

Верили, что мороз, наевшись хлебных шариков, уйдет до следующего года и не станет мешать крестьянам в их посевных работах» [Некрылова 1989, с. 134].

В данном обряде хлебные шарики представляют собой жертвоприношение морозу. Во время экспедиционной работы нам удалось записать трансформацию этого обряда. Так в новопоселенческой деревне Фаначет (Тасеевский р-н) хозяйки тоже выпекали 40 шариков, но не кормили ими мороз, а съедали по одному колобочку в день заморозка: « В Сорочки пекли шарики. Эти шарики оставляли с «Сороков» сорок штук. А когда мороз – один шарик съедают. А потом считали, сколько морозов уже осталось» [К.41, п.3, л. 3]. Таким способом отслеживалось количество прошедших и оставшихся заморозков.

А в старожильческой Вороковке выпекали 40 птичек: «После сорока мучеников должно быть 40 утренников – заморозков. Вот пекли сорок жаворонков и складывали их в банку. Как будет иней – убираешь одного жаворонка. Сколько птичек осталось к лету – столько летом будет утренников. А если нету птичек, значит, летом мороз хлеба не побьет» (*Вороковка Казачинского р-на*) [К.26, п. 3, л.7].

Информатор обряда не смогла сообщить, что делали исполнители обряда с убранными птичками, т. к. обряд наблюдала в детстве. Но обе приведенные выше записи свидетельствуют, что смысл обряда изменился. С «кормления» мороза, душ мучеников или предков акцент сместился на подсчет количества оставшихся заморозков. В связи с этим ослабевает и магическая роль хлеба в обряде. Хотя исполнители

обряда использовали хлебные изделия, последние в значительной мере воспринимались как средство отсчета.

В локальных традициях утрата мифологического смысла, связанного с хлебом, привела к его замене простыми камешками: «В «Сороки» я кладу в чеплашку сорок камешков. Если случился заморозок, один камешек выбрасываю. Вот лет двадцать назад, да, в 1974 году, к лету у меня остался 1 камешек, и заморозок был аж 7 июля. Всю картошку у людей срубил, уже бутоны были, зацветала. А я свою картошку посадила позже, чем всегда, – 12 июня. И мороз у меня побил только верхушки: цвета- то еще не было. На живых стеблях за неделю отросли пасынки, и урожай был обычный. А кто рано посадил, да померзла, так многие и копать не стали – горюх» (*Удача Дзержинского р-на*) [К.23, п.2, л.65].

Другие обрядовые действия исполнялись только в новопоселенческих деревнях и имели локальное распространение. Так в новопоселенческих деревнях Тасеевского (Акатек, Фаначет), Нижне – Ингашского (Байкалово) и Бирилюсского (Ивановка) районов в «Сороки» качались на качелях: «В «Сороки» сорок раз качались на качелях» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [Пл. 32а-5/1992]; « В «Сороки» всегда качались на воротах. Отец повешает нам веревки – качаемся. Уж обязательно на «Сороки» всегда качались» (*Фаначет*) [К.26,п.5,л. 5]. « В «Сороки» качели делают. Вешают веревки на деревья и качаются» (*Байкалово*) [К.34, п.6, л. 22].

Исследователями установлено, что весеннее качание имело магическую основу: подъем вверх должен было «задавать» высоту злаков и трав [Соколова 1979, с. 118]. Но в Сибири в марте еще лежал снег и обрядовое качание в этих условиях было лишено смысла. Оно было перенесено переселенцами из юго- западных губерний России, где весна наступала гораздо раньше и где это действие имело магическое значение. Сохранение обрядового действия в услови-

ях Сибири свидетельствует о следовании весенним традициям метрополий.

Также из европейской части России позднпоселенцами было перенесено еще одно редкое для региональной традиции действие: «На «Сороки» сорок палок перекидывали через забор. Если перекидаешь сорок палок, то потом сорок птиц поймашь» (*Ивановка Бирилюсского района*) [К. 31, п. 14, л. 6]. В Центральной России этот обряд совершали для того, «чтобы находить летом яйца диких уток или других птиц» [Агапкина 1995, с.30]. Поскольку в богатой в промысловом отношении Сибири подобное собирательство отсутствовало, поверье сохранило промысловый характер, но изменилось в соответствии с сибирскими условиями: в региональной версии речь идет не о собирательстве, довольно примитивном и низкопродуктивном занятии – а об охоте.

Итак, специфика ранневесеннего календаря Енисейской губернии проявляется в ряде моментов, и в частности, – временной приуроченности обрядовой «встречи весны». В соответствии с климатическими особенностями региона данный обрядовый комплекс переносился на более поздний срок, исполняясь не 1 марта, как в европейской части России, а 9 марта (по старому стилю). За исключением единичных микролокальных традиций «Евдокия» и «Сороки» входили в общерегиональный цикл календаря Енисейской губернии. В обеих поселенческих группах «Евдокия» являлась важной прогностной датой, а «Сороки» – главным обрядовым днем стабильного мартовского календаря.

Обрядовые действия, связанные с днем Сорока святых, в регионе не имеют единообразия, что связано с множественностью традиций, перенесенных из метрополий. Общим для региона было лишь выпекание обрядового хлеба, а его форма, последующие обрядовые действия и место исполнения обряда менялись. В результате варьировался смысл и направленность обрядовых действий.

Материалы свидетельствуют, что лишь в новопоселенческих деревнях «встреча весны» могла исполняться на обширном пространстве; в смешанных и старожильческих деревнях местом исполнения обряда были семейные гумна. Соответственно, у новопоселенцев обряд в значительной мере был направлен на приближение весны, а у старожилов преобладала животноводческая магия.

В указанный период времени взрослое население преимущественно задействовано в изготовлении жаворонков и обрядовом кормлении детей и животных. В большинстве районов исполнителями основных обрядовых действий являлись дети, однако это не дает оснований говорить об утрате магического значения обряда: в указанный период основные действия сохраняли стабильность, а за их исполнением осуществлялся контроль со стороны взрослых.

Наиболее значительные расхождения в исполнении обряда проявляются между старожилами и новопоселенцами. У новопоселенцев обрядовые действия представляли собой высаживание «птичек» на крыши, столбики, ворота или бег с ними по улице. Эти действия имели магическую направленность, имитируя прилет птиц и наступление весны. Благодаря указанным действиям, в большинстве новопоселенческих сел главенствующей в обряде является семантика призывания весны, остальные значения обрядовых действий остаются факультативными. Лишь в отдельных локальных новопоселенческих традициях на первый план выходит магия хлеба, угощение весны, а также обрядовые танцы вокруг птичьих фигурок.

Обряды старожильческого населения завершались съеданием обрядового печенья или кормлением им домашних животных. На архаической стадии это могло быть связано с тотемной основой обряда. На поздней стадии в обрядовых действиях на первый план выходит магия хлеба, а также оздоровительная и продуцирующая направленность дей-

ствий. Семантика призывания весны в старожильческих обрядах является факультативной.

Существующая в ряде местностей связь исполнителей с соломой свидетельствует о магии плодородия. Направленность обряда при этом не аграрная, а животноводческая.

Как было показано выше, отличия в обрядовой встрече весны проявлялись не только в разнопоселенческих традициях, но также на ареальном и локальном уровнях. Так, даже в старожильческом Приангарье общим для всех ареалов было лишь катание со скирд соломы. Дальнейший ход обряда и последующие действия существенно различаются по ангарским селам, иногда группируясь по ареалам, иногда имея локальный и микролокальный характер.

Варьирование форм обрядового печенья, его номинаций и самих обрядовых действий выявляют полисемантическую обрядовую семантику и свидетельствуют о разных местах исхода сибирских старожилков и различиях в обрядовой сфере метрополий. Формирование обрядовых комплексов в регионе, а также их фольклорное отражение связаны с историей заселения края, культурными и лексико-семантическими процессами в языке.

В работе видно, что даже сходные внешне обрядовые действия могли иметь разную культовую основу. Семантика обряда включала спектр значений – от зазывания птиц и их кормления до смещения обрядовых действий на магию, направленную на здоровье детей, всех членов семьи или домашнего скота.

Использование дня Сорока святых в качестве прогнозной даты существовало как у старожилков, так и у новопоселенцев, но в обеих группах фиксировалось в локальных, а иногда и в семейных традициях. Другие обрядовые действия отмечены только у новопоселенцев.

Знакомство с обрядовым фольклором разных поселенческих групп свидетельствует о преимущественном сохра-

нении традиций метрополий. О взаимодействии раннестарожильческой и позднестарожильческой традиций позволяют говорить лишь материалы богучанского ареала. Мы видели, что взаимодействие происходило в песенном жанре веснянок, в то время как в обрядовых действиях и предметной стороне обряда сохранялись традиции исторической родины переселенцев.

ГЛАВА 2.

ВТОРАЯ ПОЛОВИНА МАРТА В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ СТАРОЖИЛОВ И НОВОПОСЕЛЕНЦЕВ

2.1. Даты, имеющие локальное распространение (Алексеев день и Дарья-прорубница)

Следующей значащей датой регионального календаря был «Алексей теплый», или «Алексей Божий человек», отмечаемый 17 марта (по старому стилю, 30 – по новому). Во время экспедиционной работы эту дату помнили отдельные жители Мотыгинского, Кежемского, Казачинского и Бирилюсского районов. В конце 19 века восприятие даты было неодинаковым даже среди старожилов, что отметил А. Макаренко: «Почитается разное: где считается праздником, в других местах – полупраздником, а где и просто буднями. Последняя ямщина» [Макаренко 1913, с.63]. Разное восприятие даты в регионе было обусловлено занятиями населения. По мнению М.М. Громыко, Алексей теплый «особенно почитался в районах и селениях Сибири, связанных с ямской гоньбой» [Громыко 1975, с. 85-86].

Ямской промысел был чрезвычайно развит в нашем крае. Как явствует из материалов архива Красноярского краеведческого музея, на лошадях грузы возили до Тюмени, Иркутска, Томска, Кяхты [ККМ, о.ф. 7886/137, л. 13]. В течение 17–19 веков постоянно расширялся список населенных пунктов, входящих в полосу движения и имеющих по-

стоялые двory. Так в начале 18 века основная дорога, соединяющая центральную Россию и Зауралье с восточными губерниями, проходила через Енисейск. Путешествующий по Сибири в 1733 – 1734 годах И. Гмелин упоминает ряд населенных пунктов, расположенных севернее Красноярска: Усть –Кемчуг, Мелецкий острог, Мангазейский монастырь, погост Казачий Лог. В полосу передвижения входили также д. Муртинская, Шиверская, Есаулово, Березовская, Ладейская [Гмелин, с. 230].

Однако со временем был проложен Московский тракт, который проходил через Красноярск и был на 100 верст короче прежней дороги. В Енисейских губернских ведомостях за 1857 год опубликован перечень 34 притрактовых пунктов, составляющих коммуникационную систему губернии и позволяющих осуществлять движение между центральными, западными и северными районами [Енисейские 1857, №13]. В этих населенных пунктах были ямские двory, проезжающим предоставлялись бытовые услуги и необходимое количество лошадей. Как отмечено в материалах М.В.Красноженовой, во многих притрактовых селах жители были почти исключительно заняты извозом, потому что это было экономически более выгодно, нежели занятия земледелием [ККМ, о. ф. 7886/115].

В связи с этим можно предположить, что во второй половине 19 века день Алексея Теплого был известен широкому кругу жителей региона. В самом конце 19 века с появлением железной дороги и нарастанием движения по ней роль ямского промысла в жизни региона начала резко уменьшаться. Пожалуй, дольше всего он сохранял свое значение в районах золотодобывающей промышленности, куда не вела железнодорожная магистраль. Так, в начале 20 века на лошадях вывозили золото с приисков Удерецкого (ныне Мотыгинского) района. По зимним дорогам – «зимникам» на прииски везли на санях продукты: крупы, муку, сахар и овощи.

Огромную роль в этих доставках играли жители близлежащих районов – Богучанского, Удере́йского (Мотыгинского) и Казачинского. Не случайно именно в этих районах день Алексея лучше сохранился в памяти в конце 20 века. В других территориях края дату в это время знали единицы или она была неизвестна.

Согласно А. Макаренко, «Алексей», отражая изменения в состоянии снегового и ледового покрова, предвещал скорую порчу дорог: «С Алексея загорится лед от воды, а снег от земли... Это предвещает порчу санного пути» [Макаренко 1913, с.63]. По нашим данным, скорую порчу дорог предвещал лишь теплый «Алексей»: «30 марта – Алексеев день. Текут с гор потоки – выверни оглобли с лошадей» (*Болтурино Кежемского р-на*) [К.5, п. 2, л.5].

Примета этого дня свидетельствует, что к Алексею происходило такое прогревание почвы и ледового покрова, что таянье происходило даже при отсутствии солнца: «В народе говорят: Снег тает от земли, а лед – от воды» (*Денисово Мотыгинского р-на*) [К. 22, п. 16, л. 33].

В отдельных смешанных по составу населения селах по состоянию погоды предсказывался будущий урожай: «На Алексея Божьего человека определяют по приметам урожай. Если день хороший, то урожайный год будет; если нет – урожай будет плохой» (*Мотыгино*) [К.22, п. 16, л. 29]. Возможно, подобная трактовка «Алексея» возникла под влиянием предшествующей памятной даты – Евдокии. В конце 20 века мы записывали противоречивое толкование прогнозной части приметы: «Еще праздновался весной праздник Алексей – божий человек. В народе говорят: «С гор вода, из глазу слеза». Если в этот день будет с гор течь вода, то коровы будут телиться хорошо. Если в этот день была с глаз слеза (от холода), то будут заморозки» (*Мотыгино*) [К.22, п. 16, л. 13]. Толкование прогнозной части этого текста представляется внутренне немотивированным. Воз-

можно, в исконном виде примета фиксировала нестабильность весенних оттепелей, напоминая крестьянам о резких перепадах весенних температур.

Более закономерной представляется примета, существующая в Тобольском округе Зауралья и отмечающая связь между ранним таянием и количеством рыбы в водоемах: « На Алексея потопаи были – должна рыба ловиться» [Громыко 1975, с. 205]. В некоторых местностях России и Зауралье с Алексея начиналось движение рыб в реках: «Рыба трогается с зимовьев и трется под берегами» [Некрылова 1989, с. 139]. «С Алексея с гор вода, а рыба со стану трогается» [Там же]. Все эти приметы зафиксированы в местностях с более теплым климатом. В Енисейской губернии пробуждение обитателей водных бассейнов происходило гораздо позже, поэтому сходную примету мы записали лишь однажды от переселенца из Удмуртии: «В Алексеев день рыба трогается со стоянки» [К.5, п. 4, л.3].

Факультативное место в региональной культуре занимал также следующий день мартовского календаря – 19 марта, именуемый в народе **«Дарья – пролубница»**. А.Макаренко говорит об этой дате только применительно к европейской части России: «В Европейской России подобное прозвище (гов..о- пролубницы) относится к «Дарье – обогати проруби» (19 март)» [Макаренко 1913, с.67]. В названии даты отражено интенсивное подтаивание ледяного покрова рек и загрязнение воды навозом, оставляемым на льду скотом, гоняемым на водопой.

В наши дни о Дарье-прорубнице помнят в деревнях Потоскуй, Мотыгино, Рыбное Мотыгинского района, хотя временная приуроченность даты нечетка: «Отмечали Дарью-пролубницу, когда уже все тает» [К.22, п. 4, л.10]. «Дарья – пролубница живет 1 апреля. В нее тепло бывает» [К.22, п.4, л. 15]. Другим жителям региона дата не известна.

Этнограф соседней Иркутской губернии, Г.С. Виноградов, записал примету, относящуюся не только к данному дню, но – шире – ко всему периоду весеннего таяния: «Дарьи Пролубщицы или Гов... пролубщицы....Лед тает, бежит грязная вода в прорубь...Примечают: если вешная вода идет с шумом, – трава хороша (я) будет, а как тихо (вода) идет, – плоха трава будет» [Виноградов 1918, с. 15]. Эта примета не записывалась в Енисейской губернии.

2.2. Благовещение в народной культуре региона. Соотношение языческого и христианского в восприятии даты

В мартовском календаре Енисейской губернии большим праздником считалось Благовещение, отмечаемое по старому стилю 25 марта (по-новому -7 апреля). По свидетельству Е.А. Красноженовой, в 50-70 годы 19 века у жителей Красноярска Благовещение по значимости сопоставлялось с Пасхой: «Большим почетом пользовался праздник Благовещения, который сравнивали с первым днем Пасхи; поэтому существовала даже примета, «кака погода на Благовещение, такая же и будет в первый день Пасхи» [Красноженова 2000, с. 792].

В конце 20 века подобное восприятие Благовещения сохранилось у новопоселенцев Тасеевского района, выходцев из центральных и юго- западных губерний России и Белоруссии. В некоторых локальных традициях (например, д. Скакальное и Фаначет Тасеевского района) Благовещение даже считалось более важным праздником, чем Пасха: «Старые люди говорили, что это очень большой праздник, даже больше, чем Пасха» (*Скакальное*) [Пл. 42а-3/1991]. «Благовещение праздновали 7 апреля (это по-новому). В этот день нельзя работать, это самый большой праздник. Говорят, больше Пасхи» (*Фаначет Тасеевского р-на*) [Пл. 43б-5/1991]. По наблюдению Н.И. и С.М. Толстых, подоб-

ное восприятие праздника существовало и в других регионах России [Славянские 1995, с.184].

А.Макаренко приводит легенду, согласно которой восприятие Благовещения как праздника сложилось не сразу: «Праздник Благовещенья люди не знали давно (прежде). Как-то приключилась в этот день ночь и простояла целешенький денечек. Люди познали, что большой праздник был» [Макаренко 1913, с. 63]. Как видно из текста, понадобилось небесное знамение, чтобы люди постигли значимость праздника и стали его отмечать.

Христианское значение праздника – благая весть, сообщенная архангелом Гавриилом деве Марии. В 70-80 годы 20 века представления о сути Благовещения были весьма расплывчаты даже у набожных людей: «Работать в Благовещенье было нельзя. Даже птица гнезда не завивает, потому что Божья мать **родила тогда**» (*Успенка Тасеевского р-на*) [Пл. У2-1/1991]. «7 апреля – Благовещенье. В это время **архангел Гавриил** сказал Матери божьей, что у нее родится сын. Через 9 месяцев, 7 января, родился Христос» (*Бархатово Березовского р-на*) [К.25, п.1, л.12]. «В Благовещенье, когда забеременела, пришла **сестра ейная** и говорит: «Благодатна Мария, Господь с тобой, с сегодняшнего дня ты носишь сына. Назови его Иисус» (*Караульное Тасеевского р-на*) [Пл. С2-6/1991].

Безусловно, подобное восприятие даты – следствие атеистического воспитания в послереволюционные годы, но материалы свидетельствуют, что и до революции в районах края этот день воспринимался не столько в христианском аспекте, сколько в русле языческих представлений и запретов. Важную часть фольклорного контекста даты составляли наблюдения над природой и связанные с этим приметы.

В частности, бытовало представление о том, что Благовещение – день окончательной победы весны: «На Благовещенье весна зиму поборола» (*Красноярск*) [К 17, п.4, л.

8]. Г.С. Виноградов приводит способ определения будущей погоды по Благовещению в Иркутской губернии: «Старики примечают, какой день простоит в Благовещенье, така(я) и весна будет; если день был красный, – и весна будет стоять красна, ведро будет» [Виноградов 1918, с. 10].

В Енисейской губернии прогнозы, заключенные в благовещенских приметах, касались не весны, а лета. В отдельных новопоселенческих семьях погоду грядущего лета определяли по состоянию солнца в благовещенское утро или по температурным характеристикам дня «На Благовещенье смотрят, как солнце выходит. Если ярко – хорошее лето будет. Если прячется за облака – плохое» (*Тасеево*) [К.37, п.4, л.2]. «Если в Благовещенье день жаркий – лето теплое, если день холодный – холодная весна» (*Первомайский*) [Пл. За-12/1992].

Старожилы же летнюю погоду определяли по благовещенской ночи. Впервые этот способ привел в своей книге А. Макаренко: «В ночь на Благовещение вывешивалась на открытом воздухе, в «заветере» среди построек «вохка холстинка» (мокрая тряпица или полотенце). Высохнет сухо – будет урожайный год, наполовину высохнет – урожай должен быть средним, останется вохкой или заколеет (замерзнет) – сулит дождено лето, неблагоприятное для созревания хлебов, которым грозит опасность погибнуть к тому же от ранних заморозков, инеев» [Макаренко 1913, л. 63].

В 20 годы 20 века сходные приметы записывала М.В. Красноженова в Балахтинском районе: «На Благовещенье тряпку старую холщевую намочишь. Солнце закатится – повесишь на улице. Если высохнет, хлеб не замерзнет, а если не высохнет, то замерзнет» [ККМ, о.ф. 7886/112, л. 15]. Экспедиционная работа позволила установить, что таким же способом определяли погоду старожилы Казачинского, Богучанского, Бирилюсского районов: «На (т. е. накануне –Н.Н.) Благовещенье мочили полотенце и вывешива-

ли. Если оно выбыгат (высохнет), то год добрый будет. Если заколЕт (замерзнет) – худой будет» (*Пинчуга Богучанского р-на*) [К.41, п.4, л.13].

Характер прогноза по районам совпадает и касается летних заморозков: « Как солнце на закат пойдет, повесят эту тряпку. Если она выветрит – значит, не будет зябелей (заморозков –Н.Н.). А если на ней есть такие круги – значит, местами заморозки, зябни, будут (*Велимовка Казачинского р-на*) [Пл.10а-13/1990]. Жители отдаленных деревень Приангарья использовали этот способ в качестве прогноза вплоть до конца 20 века, а возможно, используют и по сей день: «На Благовещенье полотенце и сейчас вывешивают. Стары люди говорят, что эта примета правильна. Если платок «закипит» морозом, то лето морозное будет. А если платок выбыгат, то не убьет хлеба» (*Яркино Богучанского р-на*) [К.41, п.3, л.31].

Этот способ определения погоды был известен и в смешанных по составу населения деревнях, где, вероятно, он заимствован от старожилов. Толкование действий при этом могло слегка варьироваться, но прогнозирующая суть оставалась прежней: «7 апреля вывешивали тряпку. Замерзала тряпка – на Илью (2 августа) мороз должен быть» (*Дудовка Казачинского р-на*) [К.41, п.3, л. 21].

В отдельных местностях существовала вера в погодное соответствие между Благовещением и Пасхой: « В Благовещенье дождь или ясно – таково и в Христов день» [Макаренко 1913, с. 64]. Эту примету приводили А.Макаренко и М.В. Красноженова, известна она и в наши дни, но лишь в точечных традициях: «Какая погода в Благовещенье, такой будет и в Пасху» (Троицк Тасеевского р-на) [Пл.53а-11/1992].

В старожильческих деревнях теплую весну предвещало появление к Благовещенью некоторых видов перелетных птиц. По свидетельству А.Макаренко, «прилет «пташек» (синичек речных) и «селезней» (кряковые утки) указывает

на скорое тепло» [Макаренко 1913, с. 64]. А для жителей д. Вороковка (Казачинский район) знаком теплой весны был прилет скворцов к этому дню: «К Благовещенью скворцы прилетят – тепло будет» [Пл. Т1-5/1989]. Вероятно, появление перелетных птиц было возможно только в преддверии теплой погоды, чем и объясняется возникновение подобных примет.

Что касается новопоселенцев, то они проверяли справедливость примет своей родины в условиях Сибири. Смоленские переселенцы сообщали нам приметы, в которых учитывались состояние природы и прилет ласточек: «На Благовещенье дождь – родится рожь, мокрое Благовещенье – грибное лето. Если на Благовещенье нет ласточек – холодная весна» (*Данилки Тасеевского р-на*) [Пл. 53а-14/1992].

Готовясь к Благовещенью, крестьяне тщательно убирали и очищали дома:

«Перед Благовещеньем надо было все вымыть, чтобы кругом все было чисто» (*Плотбино Тасеевского р-на*) [Пл. 53а-16/1992]. О том, что Благовещению предшествовала обязательная уборка, свидетельствует и А.Макаренко: «Моют и скоблят или белят избы, приготавливаясь к Благовещенью и Пасхе» [Макаренко 1913, с. 65]. Подобная уборка имела не только гигиенический, но и магический характер, входя в систему очистительных обрядов.

Нечетко представляя христианскую основу Благовещенья, жители региона тем не менее считали его большим праздником, сопровождаемым строгими запретами на работу: «В этот день ничего нельзя было делать, даже мести избу» (*Заледеево Богучанского р-на*) [К.8, п. 2, л.15]. «В Благовещенье работать было нельзя, и даже печи не топили и есть не варили. Приговаривали: «Птичка гнездышка не вьет, девка косу не плетет» (Орловка Бирилюсского р-на) [Пл. У2-8/1990]. Благовещенские запреты на работу характерны и для европейской части России [Агапкина 2002. с.43].

По заключению Т. А. Агапкиной, в народной культуре «Благовещение считается днем несчастий, ссор, скандалов, в том числе и чисто житейских. Поэтому люди стараются провести Благовещение в покое, не покидая дома, в тишине и бездействии» [Агапкина 2002. с.42]. В нашем крае не зафиксировано восприятие даты как тяжелой для взаимоотношений между людьми, однако веселым праздником этот день также не был. Ведь Благовещение всегда приходилось на Великий пост, когда всякое веселье, праздничные застолья, молодежные вечерки и игрища были запрещены: «Игрищ в этот день молодежь не устраивает» [Макаренко 1913, с. 64]. Фактически, единственным способом празднования было посещение церкви и воздержание от работы: «Праздник приходился на пост, и отмечался он очень скучно. Просто гуляли люди по улице, разговаривали» (*Яркино Богучанского р-на*) [Лан 1986, т. 1, л. 21].

Безусловно, в такой традиции празднования видно влияние христианской церкви, строго следящей за соблюдением поста. В соответствии с церковными предписаниями праздник полагалось провести в раздумье о вечных ценностях и Боге. Но для людей физического труда, не привыкших к духовной деятельности, проживание Благовещения было достаточно сложным. С одной стороны, запрещалось праздничное веселье, а с другой – нельзя было работать. Людям, привыкшим к труду, было очень трудно провести целый день в бездействии и физической праздности. Поэтому запреты на труд обрастали устными рассказами, преданиями, быличками и поверьями, мотивирующими необходимость соблюдения запрета.

В старожильческом Приангарье строже всего трудовые запреты касались прядения. А. Макаренко приводит в своей книге предание, иллюстрирующее необходимость соблюдать благовещенский запрет на этот вид работы: «Девка прядла на Благовещенье – бог проклянул. Она полетела ку-

кушкой. Кукушка завил гнездо – бог проклянул ее и оставил без гнезда» [Макаренко 1913, с. 63]. В наше время ангарцы также хорошо помнят этот запрет: «В Благовещенье не пряли. Прясть – это было грех. Вязали, шили – это можно было делать» (*Богучаны*) [Пл. 23а-3/1993].

Другие запреты в старожильческих районах преимущественно касались грязной или тяжелой работы, и они соблюдаются пожилыми людьми до наших дней: «В Благовещенье нельзя делать грязную работу. Одна женщина начала в Благовещенье избу белить. Ей сказали, что нельзя, но она не захотела бросить работу на полпути. А у нее была дочь. Вот она, дочь, пошла за водой и не вернулась. В прорубь упала и утонула. Старые люди говорят, что бог наказал» (*Мотыгино*) [К.22, п. 16.л.31].

В локальных традициях мотивировкой запрета могли становиться конкретные случаи из жизни. При этом частный факт приобретал характер закономерности: «Благовещение у нас в Сполошном не работали: карательный день. В Борках (название деревни – Н.Н.) было: пошли мужики за дровами – парня убило лесиной» (*Казачинский р-н*) [Пл.А1-5/1987]. Подобные трагические случаи приобретали широкую известность в окрестных деревнях, утверждая в сознании крестьян мысль о неизбежном наказании за труд в праздник.

В новопоселенческих деревнях запреты распространялись на большее количество трудовых действий, чем в старожильческих. Запрещенной здесь являлась не только тяжелая и грязная работа, но даже шитье и вязание: «В Благовещенье – ни шить, ни мыть, ни стирать. Если шьешь, то будут пальцы болеть» (*Ирбей*) [Пл. 23 а.-3/1993]. Выше был приведен запрет на подметание пола, зафиксированный в ангарской д. Заледеево. Этот запрет существовал в локальных традициях обеих поселенческих групп: «У нас Благовещенье – большой праздник. Я заранее и лучинки нащеплю,

и в избе вымету, чтобы мне утром не мести» (*Найденово Тасеевского р-на*) [Пл.С2-4/1991].

Согласно современным исследованиям, в некоторых славянских традициях запрет подметать пол был связан с системой «задушных» (т. е. связанных с культом предков), запретов: «Не метут, чтобы не засорить предкам глаза» [Агапкина 2002, с. 55]. В нашем регионе у старожилов запрет никак не мотивировался, а у новопоселенцев приобрел хозяйственную мотивировку: «Если будешь мести – будут куры на огороде сильно копать» (*Караульное Тасеевского р-на*) [Пл.С2-10/1991].

В отдельных регионах России в Благовещение запрещалось топить печи, варить и печь из опасения вызвать этими действиями засуху [Агапкина 2002, с. 44]. Другие запреты также мотивировались в плане «сохранения природного равновесия» [там же]. В обоснованиях трудовых запретов сибиряков отсутствует мысль о взаимосвязи между поведением человека и природой. Хотя в региональной культуре проводилась идея неотвратимости наказания за труд, но негативные последствия не распространялись на природу. Они касались только самого нарушителя запрета, его семьи и хозяйства: это возможный вред здоровью, хозяйственные неудачи или некое мистическое возмездие нарушителю: «Нельзя было работать в этот день. Если работаешь – будет горе» (*Унжа Тасеевского р-на*) [Пл.24а-20/1991].

Система народного трудового воспитания была такова, что крестьяне тяжело переносили вынужденную праздность, и воздержание от работы требовало от них больших внутренних усилий. Особенно сложно было женщинам, у которых всегда имелся запас несделанного. В 20 годы 20 века трудовые запреты были еще сильны, но в экстренных случаях они нарушались после обедни. При этом началу работы предшествовала просьба о прощении у Бога: «Святой праздник, нельзя было работать. Если уж очень надо было

что-то сделать, то делали только после обедни. И перед этим надо сказать: «Прости меня, Господи!» (*Чернореченская*) [Пл.126-5/1989]. Благовещенские трудовые запреты соблюдались до коллективизации, поэтому во время экспедиционной работы о них помнили многие пожилые жители края.

Особо регламентировалось в Благовещение поведение девушек. Это отражено в пословице, совместившей явления природной и человеческой жизни: «Птица гнезда не вьет, девица косы не плетет». Существование запрета на плетение косы в 50-70 годы 19 века запечатлела Е.А. Красноженова: «Девушки не плели в этот день кос, а ходили с распущенными волосами или заплетали накануне и на ночь голову туго повязывали платками» [Красноженова 2000, с.792]. Данный обычай был широко известен в разных поселенческих группах нашего края и соблюдался вплоть до 40-х годов 20 века: «Девки на ночь заплетали косу, чтобы потом не заплетать» (*Бартанас Тасевского р-на*) [К.42, п.1, л.6].

За соблюдением этого запрета старшие следили очень строго: «У нас перед Благовещеньем тятенька говорил: «Ну, девки, сегодня чешите волосы и плетите косы. А завтра, чтобы едина космачем не ходила и не плела» (*Богучаны*) [ЛАН 1986, т.1, л. 29]. Характерно, что запрет на плетение косы касался только девушек: «В этот день ничего не делают. Птичка гнездо не вьет, девка косу не плетет. Женщине можно плести, а девушке нельзя» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [Пл. 12Б -3/1989].

В народной памяти необходимость соблюдения запрета утверждалась поверьями и мифологическими рассказами из природной сферы. Мы встретили только одну мотивировку запрета, имеющую хозяйственный характер: «У нас раньше на Благовещенье не плели и не чесали голову. За голову не брались: весной курицы рассаду разгребают, если расчесешься» (*Канарай Тасеевского р-на*) [Пл.41а-2/1989].

Более распространены в регионе повествования о птицах, нарушивших благовещенский запрет и понесших за это наказание. В Приангарье героями таких рассказов являются ворон и ворона: « Птица гнезда не вьет, девушки косы не плетут, избы не метут. Ворона начала плести гнездо и задалась на конском волосе» (*Бельск Мотыгинского р-на*) [К.22, п.16, л.41]. «В этот день, рассказывают, задумал ворон гнездо свить. Стал он соломинки носить. Тут первый раз ударил гром, и разлетелась соломинка в клюве у ворона. Но он не бросил носить солому. Тогда снова ударил гром, и убило ворона» (*Мотыгино*) [К.22, п.16, л. 32].

Шире известен в регионе мифологический рассказ о кукушке, оставшейся из-за непослушания без гнезда. Мы записывали этот рассказ от казачинских и бирилюсских старожилов, а также от жителей новопоселенческих деревень: «Кукушка в этот день начала гнездо вить, так теперь без гнезда и живет, яйца в чужие гнезда кладет» (*Еловка Бирилюсского р-на*) [К.31, п. 14, л.5]. «Кукушка в Благовещенье свила гнездо, без гнезда на всю жизнь и осталась» (*Вороковка Казачинского р-на*) [К. 26, п.3, л.15]. «Кукушка не подчинилась этому празднику и начала в праздник гнездо вить. Её бог наказал: она своего гнезда не имеет. В чужие гнезда она свои яйца несет. Не имеет она своего угла» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [Пл. 126-10/1989].

Во всех подобных рассказах речь идет о птицах, пытающихся в Благовещение свить гнездо. Как мы видели из текстов, некоторые из птиц были убиты, общим же наказанием стало то, что все они остались без гнезда. В народной культуре гнездо является символом своего дома, собственной семьи. Об этом свидетельствует метафорический смысл слова, раскрывающийся в песнях, пословицах и поговорках. Мифологические рассказы должны были убедить девушек в необходимости соблюдать запрет на плетение косы

и закрепляли в их памяти мысль о неотвратимости страшного наказания – остаться без собственной семьи.

Закономерно возникает вопрос, какова мифологическая основа запрета на плетение косы и почему этот запрет прикреплен к празднику Благовещенья?

Ответить на первую часть вопроса помогает контекст народной культуры. Известно, что у восточных славян коса являлась символом девичества. С выходом замуж девушка навсегда утрачивала право заплетать одну косу, укладывая волосы в две косы. Вероятно, заплетание девичьей косы в сакральный день мыслилось как магическое действие, способствующее продлению девичества, то есть во долгосрочной перспективе – отсутствию собственного семейного гнезда.

В книге Т.А. Бернштам освещается горестная судьба девушек, не создавших в дореволюционной России собственную семью. Поскольку в то время семья была для женщины единственной сферой реализации личности, девушка, не создавшая вовремя семью, так называемая «старая дева», воспринималась как человек, обделенный судьбой, и вызывала не только жалость, но и насмешки деревенского коллектива. На нее смотрели как на существо несостоявшееся и неполноценное в социальном смысле. У девушки также постепенно формировалось чувство собственной неполноценности, она могла рассчитывать только на брак с вдовцом, часто многодетным, но и эта доля была лучше, чем участь «вековухи» [Бернштам 1988, с.187].

Все сказанное объясняет, почему старшие члены семьи строго следили за соблюдением девичьего благовещенского запрета и подкрепляли его мифологическими рассказами. В регионе этот запрет соблюдался неукоснительно вплоть до образования колхозов, т. е. активного наступления новых форм жизни и новой идеологии.

Почему же плетение косы запрещалось именно в Благовещенье? Насколько нам известно, в народном календаре не существовало других дней, включающих этот запрет. Размышляя над мифологической основой даты, академик Б.А. Рыбаков предположил, что до принятия христианства 25 марта отмечалось как древний языческий праздник. Его основой было поклонение женскому божеству, олицетворяющему в период весеннего равноденствия рождающее начало (по предположению ученого, вначале это была рожаница, – а позднее – Лада, богиня брака и семейного благополучия у древних славян) [Рыбаков 1987, с. 158-161].

Нам кажется, эта гипотеза позволяет объяснить истоки возникновения девичьего табу. Поскольку богиня, которой этот день посвящался в древности, была женщиной, она и покровительствовать должна женщинам. В данный день девушкам не следовало подчеркивать свою девическую сущность из опасения навсегда остаться незамужними. Ведь, заплетая косу, девушка как бы исключала себя из числа тех, кому покровительствовала богиня, и обрекала себя на долгое или вечное девичество.

С принятием христианства мифологический контекст праздника усложнился: на языческую основу наслоилась легенда о благой вести, сообщенной в этот день деве Марии. В результате некоторые из архаичных поверий и запретов получили христианское обоснование, однако языческое содержание просвечивает не только в приведенных выше примерах, но и ряде других поверий.

В научной литературе можно встретить разные мнения о соотношении языческого и христианского в восприятии Благовещения народом. Так, С.А. Токарев высказывал мысль о преобладании христианского начала: «Веря то, что Благовещение – счастливый, богом благословенный день, крестьяне стараются приурочить к нему начало некоторых хозяйственных весенних работ» [Токарев 1959, с.16]. А. Т.

А. Агапкина, напротив, полагает, что у славян Благовещенье считалось днем, неблагоприятным для любого зачатия новой жизни в природе, будь то растительный или животный мир [Агапкина 2002, с.65]. Следовательно, в этом случае доминирующим должно оказаться дохристианское восприятие даты.

Рассмотрим, как отвечают на этот вопрос региональные материалы. Во время экспедиционной работы мы записали ряд поверий, проливающих свет на проблему. В новопоселенческих деревнях бытовало представление о неблагоприятном воздействии Благовещения на зарождение новой жизни: «В Благовещенье птичка гнездо не вьет, а если совьет, там будет урод» (*Караульная Тасеевского р-на*) [Пл. С2-4/1991]. С этим представлением связан запрет использовать снесенные в Благовещение яйца для выведения потомства: «Замечали, что если в этот день гусыня снесет яйцо, то оно всегда пустое» (*Богуславка Партизанского р-на*) [К.43, п.7, л.13]. По другим свидетельствам, из благовещенских яиц могли появляться только уродливые птенцы: «Если в этот день курица или гусыня снесет яйцо, цыпленок калеккой будет» (*Вахрушево Тасеевского р-на*) [К.17, п.8, л.52].

Т.А. Агапкина связывает подобные поверья с мифологическим восприятием времени в народной культуре. По мнению исследовательницы, Благовещение приходилось на период «...космического безвременья и перелома, когда замирает любая жизнь» [Агапкина 2002, с.65]. Неизбежность появления уродливого потомства исследовательница объясняет тем, что в Благовещение в птенцах материализуются «качественные признаки переходного времени» [Агапкина 2002, с.56], трактуемого в народной культуре негативно. Данный период в культуре славян имел определения «кривой, хромой, косой, куцый, сухой, безобразный и др.» [Агапкина 2002, с.57].

Эпицентром отрицательного времени у разных ветвей славян были различные даты. По мнению Т. А. Агапкиной, у русских это были Масленица и первые дни Великого поста [Агапкина 2002, с.70]. Анализируя сибирскую Масленицу, мы видели, что негативное восприятие касалось лишь ее последнего дня. Негатив связан с темой обрядового прощания и опасностью, исходящей от Великого поста [Новоселова 2003, с. 189]. Вероятно, в период Великого поста в Енисейской губернии средоточием «плохого» времени стало Благовещение (в летний период были свои негативные даты). Хотя отрицательные эпитеты праздника не характерны для нашего региона (мы встретили только одно подобное обозначение – «карательный день»), все же в восприятии даты явственно видна отрицательная семантика.

В старожильской культуре региона негативное воздействие Благовещения проявлялось несколько иначе, чем у новопоселенцев. Оно распространялось на сферу человеческой деятельности и на людей: «Если кто в Благовещенье родится, то будет несчастлив, будет всегда не везти» (*Богучаны*) [К. 23, п. 2, л. 35]. По представлениям сибиряков, неблагоприятное влияние даты не ограничивалось одним днем. В народной памяти сохранились такие характеристики Благовещения, как «не зачинный день», «не начинный день». Смысл этих слов разъяснил А. Макаренко: «Нельзя начинать новой работы, нового дела устраивать в тот день, в который было Благовещенье: работа прахом пойдет, предприятие неудачу потерпит» [Макаренко 1913, с. 64]. Как видно, Благовещенье считалось настолько тяжелым, что его влияние в течение целого года распространялось на тот день недели, на который приходился праздник.

Особенно важно было избежать губительного воздействия Благовещенья при земледельческих работах – посеве хлебов и посадке огородных культур. Это поверье сохранилось в памяти жителей Кежемского района в конце 20

века: «В день недели, в который было Благовещение, нельзя сеять хлеб и садить в огороде. Он будто бы тяжелый день. Если будешь садить – неурожай будет» (*Кежемская Заимка*) [ЛАН 1979, т. 2, л.2].

Итак, значительная часть регионального материала свидетельствует о негативном восприятии Благовещения, проистекающем из древних языческих представлений. Такое восприятие не является проявлением региональной специфики, а отражает типичное отношение к дате, сложившееся в славянском мире. По заключению Т. А. Агапкиной, «Благовещение осмысляется как исключительно неблагоприятная дата во многих восточнославянских традициях» [Агапкина 2002, с.42].

В связи со всем сказанным не совсем логичным выглядит приурочение к Благовещению гадания о сроках сева, приведенное А. Макаренко: «Взвешиваются в последовательном порядке три «первы» яйца, снесенные какой-нибудь курицей-молодкой: большой вес, например, первого яйца предвещает хороший урожай хлебов от дружного «первого» посева; он производится рано, в зависимости от места и состояния весенней погоды, но не раньше конца апреля и не позже 1 мая. Если среднее яйцо оказалось тяжелее, тогда это считается за указание, чтобы к дружному посеву хлебов приступать с середины посевного времени, приблизительно с «Николы вёшнова». Преобладающая тяжесть третьего по счету яйца служит будто бы вероятным показателем предстоящего урожая от «последнева сева», т. е. с 15 мая или в 20-х числах этого месяца (для южных районов)» [Макаренко 1913, с. 64].

Данный способ определения оптимальных сроков сева действительно был хорошо известен в регионе, о чем свидетельствуют М. Кривошапкин и Н. Костров [Кривошапкин 1865, с. 43; Костров 1856, с.18]. Однако ни один из этнографов не указывает на связь описанных действий с Бла-

говещением. Согласно публикациям, взвешивание не имело четкой календарной приуроченности и лишь должно было предварять сроки самого раннего сева.

Поскольку Благовещение представлялось временем, опасным для новой жизни, временная приуроченность обряда у А.Макаренко либо ошибочна, либо является проявлением своеобразной ангарской традиции. В пользу последнего предположения свидетельство Н.В. Скорнякова о том, что ангарские крестьяне в Благовещение запасались «просфорами», используемыми потом во время сева: « В день этот бывает церковная служба, на которую съезжаются крестьяне из многих деревень, с целью получения так называемых «благовещенских просфор», с которыми потом крестьяне выезжают для пахоты поля» [Скорняков 1901, с.42].

Согласно экспедиционным материалам, в других районах края во время сева использовались пасхальные просфоры. Из публикации Скорнякова видно, что он описывал традицию села Богучаны и близлежащих деревень. Вероятно, в этой местности более сильным оказался христианский смысл праздника, отчасти нейтрализовавший его отрицательный языческий потенциал. Усиление христианской семантики даты в Богучанах могло быть связано с сохранением традиции метрополий: так, в некоторых местностях центральной России крестьяне использовали во время сева именно благовещенские просфоры [Калинский 1997, с. 108]. Другая причина заключалась в том, что село являлось центром прихода и имело постоянно действующий храм, чего не было во многих небольших деревнях региона.

В ряде российских губерний весной было принято отпускать на волю птиц. Пойманных заранее зимующих или перелетных птиц продавали на рынках, где каждый выкупивший птичку тут же отпускал ее на волю. В одних местностях этот обычай был связан с праздником Благовещения, в других – с Пасхой [Зеленин 2004, с .237]. В частности,

об его приуроченности к Пасхе писал А.С.Пушкин в своем письме из Кишинева в 1822 году: «Знаете ли вы трогательный обычай русского мужика отпускать на волю птичку? Вот вам стихи на это:

В чужбине свято соблюдаю
Родной обычай старины,
На волю птичку выпускаю

При светлом празднике весны [Пушкин 1977, т. 9, с.63].

Как отмечал Д. К. Зеленин, этот обычай был известен русским, украинцам и белорусам, но чаще встречался в городах, а не в деревнях[Зеленин 2004, с .239]. В середине 19 века данный обычай существовал и в Красноярске, и, по свидетельству мемуаристов, здесь он был приурочен к Благовещению: «В этот день соблюдался ряд традиционных обычаев: выпускали на волю птиц» [Красноженова 2002, с.792]. Вероятно, к концу 19 века данный обычай исчез: о нем не упоминают этнографы начала 20 века, мы также не встретили свидетельств его существования.

В некоторых местностях Центральной России обряд сопровождался особым приговором. Судя по его тексту, чаще ловили и выпускали на волю зимующих птиц:

Синички-сестрички, воры-воробьи!
Тетки-чечетки, Вы по воле полетайте,
Краснозобые снегирюшки, Вы на вольной поживите,
Щеглята –молодцы, К нам весну скорей ведите.
За нас Божью Мать молитесь
[Зеленин 2004, с. 238].

Проанализировав этот обряд в большом сравнительно-историческом контексте, Д.К. Зеленин пришел к выводу, что выпускаемые на волю птички в древности воспринимались как посредники между людьми и высшими силами. В благодарность за свободу птицы могли заступиться перед Богом или Богородицею за отпустившего их на волю человека, просить о прощении его грехов и даровании ему сча-

стья на Земле [Зеленин 2004, с.239]. В правомерности такой трактовки убеждают не только приведенные исследователем примеры из обрядовой практики разных народов, но и текст цитируемого выше приговора.

По утверждению В. Арефьева, во второй половине 19 века в таежном волостном селе Бельском (нынешний Мотыгинский район) Благовещенье было днем «кануна». «Канунами» называли на Руси приходские праздники, сопровождающиеся варкой общинного пива, а часто и устройством особых пиров. Этой традиции уделяли внимание разные исследователи, включая А.Макаренко [Макаренко 1907, с.181-199]. В приходах Приангарья «кануны» устраивались в различные дни: как правило, это были дни храмовых, или съезжих, праздников. Об устройстве «кануна» в день Николы Вешнего в д. Каменка Богучанского района мне рассказывал Григорий Николаевич Колпаков, в конце 80 годов прошлого века. В начале 20 века эта традиция в Приангарье и прилегающих к нему районах была жива, хотя захватывала она не все села.

В. Арефьев в кратком описании отразил некоторые существенные стороны данного обычая: «Около волостного правления до сих пор валяется котел, в котором в былое время варили брагу и пиво для «канунов». «Кануны», превратившиеся ныне в съезжие праздники, устраивались на Благовещенье, в Петров день и на Покров и состояли в том, что в эти дни устраивалось общественное угощение как для жителей всего села, так и для гостей, съезжавшихся к этим праздникам со всех окрестных селений» [Арефьев 1898, № 54].

Это свидетельство вызывает ряд вопросов: ведь мы знаем, что церковью осуждалось употребление спиртного вообще, а в продолжение Великого поста оно просто запрещалось. Однако далее мы увидим, как в период поста этот запрет нарушался старожилами в обряде «именин овина».

В. Аревыев сообщал об устройстве «кануна» в с. Бельском, а согласно «Описанию приходов Енисейской епархии», в данном селе приход назывался Благовещенским [Описание 1995, с. 206], т. е. Благовещение здесь было храмовым праздником. Следовательно, оно вполне могло сопровождаться «кануном», т. е. ритуалом, противоречащим постовым запретам. Добавим, что в конце 20 века жители региона не помнили о благовещенских «канунах».

По народным представлениям, многие сакральные даты народного календаря сопровождались разгулом нечистой силы. Благовещенье относится к числу таких дат, но в нашем крае подобное восприятие праздника зафиксировано лишь в Казачинском районе: «Говорили, что на Благовещенье (т. е. накануне -Н.Н.) и на Пасху ходили волшебницы, овечек стригли... Говорят, они делались и свиньями, и собаками, и другими животными и коров доили у людей. Она пойдёт – молока не будет. Я помню, бабушка у нас был: всегда на Благовещенье на крыше с ружьем волшебниц караулил» (*Закемь Казачинского р-на*) [Пл. 10А -13/1990].

У старожилов Енисейской губернии Благовещенье не сопровождалось какими-либо песнями, но в некоторых новопоселенческих деревнях Большеулуйского, Бирилюсского и Нижне-Ингашского районов в этот день исполнялись веснянки. Согласно публикации П. И. Якушкина, в середине 19 века веснянки в Благовещение исполняли в ряде губерний центральной России: Воронежской, Курской, Тамбовской, Орловской [Якушкин 1990, с. 440]. В нашем крае веснянки в этот день исполняли преимущественно выходцы из Могилевской губернии: «Весну кликали на Благовещенье. Залезут девки на пуню, на сено, и весну кликають, поють, весну гукають» (*Орловка Бирилюсского р-на*) [Пл. 26-5/1089]. В фольклоре переселенцев из других местностей, вероятно, под влиянием старожильской традиции веснянки выпали из благовещенского комплекса. Возможно,

их приуроченность к Благовещению у могилевских переселенцев сохранилась потому, что эта поселенческая группа не исполняла веснянок в другие дни.

Основными темами благовещенских веснянок являлись мотивы проводов зимы и встречи весны:

Помоги нам, Божа,
Весну встречати,
Весну встречати,
Лето гукати.
Лето гукати,
А зимочку провожати.
Зимочка в возочку,
А летечко в челночку [К.39, п.1, л. 11].

В приведенной веснянке уход зимы изображается одной художественной деталью – упоминанием о зимнем возке. Столь же лаконично провозглашается приход лета, приплывающего на челноке по весенним водам.

Благовещенские веснянки включают типичный для весеннего фольклора мотив золотых ключей, используемых для замыкания зимы и отмыкания лета:

Зимочка, замкнися,
Летечко, откнися –у-у- х!
(*Орловка Бирилюсский р-н*) [Пл.266-11/1989].

В то же время в благовещенских песнях присутствуют темы, не характерные для календарного фольклора других периодов. Это мотивы перемещения, перехода, говоря словами песен, – «пирамешчанья»:

Ой, орловские девочки,
Пирихоться к нам.
Ой, ли, ой люли,
Пирихоться к нам,
Лучше будет вам,
Ой, ли, ой люли,
Ой, лучше будет вам (*Большой Улуй*) [26-7/1989].

Данный мотив нуждается в объяснении. О каком переходе здесь идет речь?

Исследователи предполагают, что у восточных славян существовали особые «переходные» обряды, фиксирующие переход девушек из одного возраста в другой. Ритуально отмечаемым при этом был переход в группу невест, главным условием которого было достижение девушкой периода брачного возраста или половой зрелости [Бернштам 1978, с.175]. В разных этносах обряды включения девушек в возрастную группу невест осуществлялись в различные сроки. Судя по материалам, у русских такой датой была семицотроицкая неделя, у белорусов – Благовещение. Как пишет Т.А. Бернштам, важно, чтобы к Иванову дню (дню летнего группового брака) девушки уже прошли через эти обряды [Бернштам 1988, с. 231]. Таким образом, приведенные выше мотивы благовещенских песен отражали обрядовый переход девушек из подростковой группы в возрастную группу невест.

В других благовещенских песнях отразилось противостояние юношей и девушек. Характерно, что инициаторами оппозиции между женским и мужским коллективами являются девушки. Именно они исполняют песни, в которых происходит обрядовое унижение юношей и восхваление девушек.

А в нас мальчики – дишавой товар,

Ой, ли, ой, люли, дишавой товар.

Что за Васячку да (й) сноп соломы,

Ой, ли, ой, люли, да сноп соломы.

А за Тимочку да куль половы,

Ой, ли, ой, люли, да куль половы.

А за Ленечку – пипочка табак,

Ой, ли, вой люли, пипочка табак,

А за Мишачку – семеро собак...

(Ивановка Бирилюсского р-на) [К31, п.4, л. 23].

Унижение юношей и восхваление девушек может происходить в рамках как одного, так и разных текстов, но каждый раз сохраняется стабильная интерпретация.

У нас дороги красны девицы

Ой, люли, люли, красны девицы,

Наша Манечка стоит сто рублей,

Ой, люли, люли, стоит сто рублей.

А за Танечку просим тысячу,

Ой, люли, люли, просим тысячу.

А за Настеньку так и сметы нет,

Ой, люли, люли, так и сметы нет.

(Решеты Нижнеингайского р-на) [К.31, п. 4, л. 13].

Постоянство разнополюсных характеристик юношей и девушек объясняет Т.А.Бернштам. По мнению исследовательницы, по мере приближения к переходному периоду отношения между девичьим и юношеским коллективами ритуально осложнялись: в них проявлялись такие «...оппозиционные отношения девушек, как влечение к мужскому началу и агрессивность к нему, готовность к браку и отрицание его, стремление к общению с парнями и организация эзотеричных ритуальных групп» [Бернштам 1988, с.235]. Эти-то сложные отношения отражены в благовещенских песнях новопоселенцев.

По свидетельству Т.А.Агапкиной, в некоторых местностях России началу благовещенского пения приписывалась возможность магического влияния на весь предстоящий год. В таких населенных пунктах в исполнении песен могло участвовать несколько групп девушек, организованных по территориальному признаку. Каждая группа старалась начать пение раньше остальных: «Они были убеждены, что в том конце села, где раньше прозвучат эти песни, в течение года будет лучше урожай, здесь сыграют больше свадеб, а грозы и бури, напротив, обойдут эти места стороной»

[Агапкина 2002, с.166]. В нашем крае подобные представления не зафиксированы.

С днем Благовещения в народе связано представление об увеличении светового дня, чему сопутствовали соответствующие бытовые установления: «...у русских начиная с Благовещения не зажигали огонь в избах в рабочее время, поскольку уже становилось достаточно светло» [Агапкина 2002, с.109]. О существовании подобного обычая в Приангарье сообщал в 1901 году Н. В.Скорняков: «С праздника Благовещения крестьяне избегают вносить огонь в избы и обходятся, по возможности, без него» [Скорняков 1901, с. 41]. Упоминает о нем и иркутянин Г.С.Виноградов: «Прежде считали грехом зажигать огонь в избе с Благовешенья и до Здвиженья. Наша баушка, помню, все ругалась: «Вы все допозда не приезжаете (с поля), все надо огонь зажигать, а ить тепери грех (огонь зажигать)» [Виноградов 1918, с. 10].

Мотивировку этого запрета сибирские этнографы не приводят, не удалось ее встретить и нам во время экспедиционной работы. Но восприятие зажигаемого огня, как греховного, свидетельствует о связи запрета с культом солнца. Зажигание огня в домах – это знак темноты на улицах, характерной для осенне-зимнего периода. Поскольку Благовещение отмечается вскоре после весеннего равноденствия, то зажигание огня в домах после этого важного рубежа, вероятно, воспринималось как препятствие дальнейшему увеличению светового дня, т. е. как помеха природным космическим процессам.

В «Сибирском народном календаре» А. Макаренко упоминается еще одна дата: «26 марта (8 апреля) Гавриил-благовестил. По этому дню узнается, какая будет погода на Пасху (на Ангаре)» [Макаренко 1913, с.64]. В наше время жители края не помнят этой даты.

Таким образом, к общерегиональным датам второй половины марта относится лишь Благовещение. Как показа-

но выше, дата имела прогнозный характер, сопровождалась запретами на работу и в обеих поселенческих группах имела богатый фольклорный контекст. Однако благовещенские песни существовали в нашем регионе только у переселенцев из Белоруссии. Анализ региональных материалов свидетельствует, что в 20 веке в данной дате преобладающей являлась языческая основа. Она проявляется в сопутствующих дате поверьях и запретах, а также – в негативном восприятии даты, противоречащем христианскому значению праздника.

Дни Алексея, Гавриила-благовестила и «Дарьи-пролубницы» были известны в старожильческих районах, имея там ареальную или локальную распространенность и по значению занимали в календаре периферийное место. Об этом свидетельствует отсутствие обрядового фольклора, магических действий и поверий. Лишь в отдельных местностях фольклорным сопровождением названных дат являются приметы.

2.3. Занятия населения, приуроченные к марту

2.3.1. Ткачество как основной вид женских занятий в Великий пост

Крестьянская культура дореволюционной России имела много упорядочивающих моментов. К ним относится и строгая приуроченность многих видов хозяйственных работ к определенным датам или периодам календаря. В марте одним из основных женских занятий было ткачество. Приуроченность ткачества к этому времени обусловлена как хозяйственно-экономическими причинами, так и мифологическими представлениями. Хозяйственное объяснение заключается в том, что именно к этому времени женщины в Сибири успевали на прясть необходимое количество пряжи и подготовить ее для ткачества. В условиях натурального хозяйства и чрезвычайной дороговизны промышленных

тканей вся одежда, кроме праздничной, изготавливалась домашним способом. Домашний холст использовался также на полотенца, скатерти и простыни, поэтому большим патриархальным семьям, которые были характерны для старожилов, требовалось много льняного полотна различной толщины и выделки. По этой причине женская часть населения занималась прядением всю зиму: начиная с Покрова девушки собирались на рабочие вечерки и посиделки, а женщины – на беседы.

Изготовленная пряжа требовала дальнейшей обработки. Ее пропаривали, одновременно размягчая и отбеливая, затем отполаскивали, сушили и сматывали: «Ведь это надо было куделю напрядь, да все эти моты парили, чтоб не скручивалась пряжа. Положат в кадуюшку, насыплут золы, парят ее. А потом вытащат, прополощут, просушат, а потом наматывают на тюррики (*Рождественское Казачинского р-на*) [Пл.46а-1/1987].

Подготовка пряжи продолжалась до Масленицы, а с первой недели Великого поста по избам устанавливали ткацкие станки, кросна, и начинали ткать. Значительная часть Великого поста приходилась на март, что и определяло характер женских занятий в этом месяце.

Однако, по мнению исследователей, смена занятий обуславливалась не только бытовыми причинами, но и мифологическими воззрениями, в частности, -восприятием крестьянами периода ранней весны. Т. А. Агапкина считает, что этот период воспринимался как неблагоприятный для всего живого, но в то же время считался удачным «для хозяйственных начинаний, непосредственно не связанных с природным пробуждением и климатическим фактором» [Агапкина 2002, с.162].

К подобным начинаниям относилось и ткачество. Дни, когда следовало начинать эту работу, в этнических и региональных традициях варьировались. Так в Полесье, благо-

приятной для начала ткачества считалась Страстная неделя [Агапкина 2002, с.162], а в Сибири – первая неделя Великого поста. Думается, в данном случае мифологические представления корректировались практическими соображениями: поскольку в холодной Сибири необходимо было иметь больше разнообразной одежды, чем в теплом Полесье, для ее изготовления требовалось и больше ткани. Поэтому у сибиряков период ткачества был более длительным, продолжаясь весь Великий пост до Пасхи.

Другой причиной приуроченности ткачества к Великому посту было разделение на зимние и весенне-летние виды работ, существующее у восточных славян. Прядение считалось осенне-зимней работой, об этом свидетельствуют не только трудовые предписания и запреты, но и обрядовый фольклор. В новопоселенческой песне-веснянке, записанной в 1977 г. Скопцовым К.М., прямо зафиксирована смена занятий, обусловленная приходом весны:

А мы весну ждали,
А мы весну ждали,
Кудельку допряли,
Кудельку допряли.
Прилетали галки,
Прилетали галки,
Поховаем(т. е. попрячем) прялки,
Поховаем прялки (*Петровка Дзержинского р-на*).

В региональных традициях прядение начиналось со Здвиженья или Покрова, в нашем крае на рабочие посиделки собирались с Покрова до Масленицы. Даже в том случае, когда ранняя Масленица проходила в феврале и начало Великого поста еще не напоминало о весне, смена работ происходила как знак ее приближения.

В русской культуре смена занятий означала также переход от коллективных собраний к индивидуальной работе. В нашем крае с первого дня Великого поста запрещалось

лись женские и девичьи рабочие собрания, и крестьянки занимались ткачеством в своих домах. На наш взгляд, смена занятий связана с постовым запретом на общение в малых коллективах, имеющем ярко выраженный гендерный характер: благодаря запрету исключалась возможность общения в разных возрастных группах **женского** населения.

Почему же на время поста запрещался коллективный труд женщин ?

Думается, существование этого запрета обусловлено особым укладом жизни и ментальностью восточных славян. Жизнь русской женщины, хотя и протекала в рамках семьи, не была замкнутой. Жители деревни знали и активно обсуждали все события, происходящие в сельской общине. Женские «беседы» и посиделки создавали прекрасную возможность для подобных обсуждений. Поэтому для рабочих собраний были характерны пересуды, критический разбор семейных происшествий, анализ поведения членов общины. В каждой местности эти особенности были выражены в разной степени. Например, в Архангельской губернии женщины на рабочих беседах в песенной форме осуждали поведение односельчан и даже давали советы и наказания, касающиеся их семейной жизни:

Александру – палка:

Жена его бахвалка [Ефименко 1878, с. 146].

Автор дореволюционной публикации приводит около десятка подобных критических песенок, некоторые из которых содержат весьма резкие оценки и даже обценную лексику.

В Енисейской губернии женский коллектив не вторгался в личную жизнь членов общины столь прямолинейно, но все происходящее в деревне также становилось предметом живейшего обсуждения. Поскольку во время Великого поста запрещались пересуды и злословие, следовало устранить провоцирующие условия, а для этого женщины должны были заниматься трудом не в собраниях, а индивидуально.

Что касается молодежи, то семейные и поведенческие проблемы односельчан касались ее в меньшей степени. Однако в Енисейской губернии, как и многих других местностях России, на рабочие собрания девушек приходили парни. Здесь происходил обмен новостями, раздавались шутки, смех; в перерывах между работой затевались танцы и песни, а иногда устраивались игры с поцелуями. Поскольку существовала опасность, что на время поста традиция посиделочных развлечений не будет преодолена до конца, следовало избегать таких форм трудового общения. Нам известны многочисленные осуждения молодежных собраний со стороны духовенства; думается, и запрет их на время поста произошел под влиянием церкви.

Итак, предписанное на период Великого поста ткачество – вид деятельности, который по условиям труда включал наличие коллектива, а значит, обуславливал особое поведение каждого человека. Возможно, традиция избегать в период ранней весны веселья восходит к дохристианским временам. Как считает Т.А. Агапкина, для архаической культуры была характерна вера в «плохое время», опасное для человека [Агапкина 2002, с. 57]. В это опасное время люди старались не напоминать высшим силам о своем существовании через веселье и песни. Однако в начале 20 века поведение людей в большей степени обуславливалось и регламентировалось не архаическими, а христианскими представлениями.

В изучаемый период в разных регионах Российской империи и в разных социальных группах степень религиозности была различной, но все-таки во время Великого поста церковь предписывала людям задуматься о вечных ценностях: о душе, смысле жизни, о смерти. Утверждение христианских ценностей и представлений, существующих в национальной культуре прекрасно иллюстрирует писатель И. Шмелев. В романе «Лето Господне» он показывает, как ме-

нялась атмосфера дома во время Великого поста. Описание дано глазами мальчика из религиозной купеческой семьи: «В комнатах тихо и пустынно, пахнет священным запахом... Перед красноватой иконой Распятия ... зажгли «постную», голого стекла, лампадку, и теперь она будет неугасимо гореть до Пасхи... В доме открыты все форточки, и слышен плачущий и зовущий благовест – по-мни... по-мни. Это жалостный колокол по грешной душе плачет. Называется – постный благовест» [Шмелев 1989, с. 284-285].

Из описания видно, что на время поста менялась одежда и обстановка в комнатах: «Шторы с окон убрали, и теперь будет по-бедному до самой Пасхи. В гостиной надеты старые чехлы на мебель, лампы завязаны в коконы... Все домашние очень строги, и мне велено надеть курточку с продранными локтями. Ковры убрали... В буфете остались самые расхожие тарелки с бурыми пятнышками» [Шмелев 1989, с. 285].

Философские раздумья и сопереживание страданиям Христа были несовместимы с весельем, считающимся греховным в это время. Запрет на коллективный труд направлен на то, чтобы изменить привычное поведение людей, отвлечь их от злобы дня и погружения в мирскую суету и, насколько возможно, – перестроить ход мыслей на высокий духовный лад. Иными словами, смена занятий мотивировалась необходимостью обращения не к внешней, а к внутренней жизни человека.

Добавим, что и после революции, в период воинствующего атеизма, в народной культуре долго сохранялось восприятие Великого поста как времени размышлений о духовной стороне жизни. Поэтому сохраняется отказ от коллективных занятий и переход на индивидуальные, в том числе – ткачество. Правда, в 40-60 годы 20 века крестьянки уже не ткали полотно для одежды, а готовили некоторые предметы домашнего обихода: «Ткать начинали в пост. Ткали поло-

вики, полотенца, скатерти. До Пасхи надо было все соткать» (*Рождественское Казачинского р-на*) [Пл.46а-5/ 11987].

Ткачество требовало большого умения, сноровки, и, как во всяком деле, – удачи. Если во время этой работы в избу заходил кто-то чужой, то ему следовало произнести принятое в речевом обиходе данной местности благопожелание. Делалось это не только из вежливости, но, главным образом, – для того, чтобы отвести от себя подозрение в вольном или невольном «сглазе» работы. Иногда пожелание успеха звучало как обычное «Бог помочь!», но в регионе существовали и особые благопожелания. Например, в старожильческих деревнях Казачинского района и Приангарья ткачихам желали: «Зев в красна!» «Чтобы не испортить работу, надо, заходя в дом, сказать: «Зев в красна». – А ответить надо: «Чтобы я прошла» [Новоселова 1998, с.73]. А в новопоселенческих селах Тасеевского района благопожелание звучало иначе: «Вот ткут, и пришел кто-то посторонний. Чтобы не испортить работу, он говорит: «Спешно тебе!». – А ему отвечают: «Спасибо!» Бывает, «глазуют» (т. е. портят работу), поэтому бросали и не ткали, пока посторонний в доме» (*Вахрушево Тасеевского р-на*) [Пл. 30а-9/1991].

Вера в сглаз и порчу в крестьянской среде была очень сильна, и, вероятно, для нее имелись некоторые основания бытового и психологического характера. Во всяком случае, В. Арефьев в публикации 1901 года приводит пример сознательной порчи ткацкого станка с помощью магических действий: «Если хотят испортить «красна» (кросна), то кладут в них щепочку» [Арефьев 1901, с.129].

После того, как какая-то часть холста была выткана, женщины подвергали ее дальнейшей обработке. Чтобы ткань стала более мягкой, ее вымачивали в растворе золы – «бучили». Затем холсты отполаскивали и «отбеливали», т. е. многократно мочили в проруби и сушили, расстилая на льду под ярким мартовским солнцем [ЛАН 1986, т. 2, л13].

2.3.2 Занятия мужской части населения (извоз, охота, обмолот хлеба). Обряд «именины овина»

Много работы приходилось в марте и на долю мужчин. Шли последние недели ямского промысла, и необходимо было по сохранившемуся санному пути доставить продукты на прииски и в отдаленные северные районы: « Мужики ямщичить ходили. Возили товар на прииски, на 3-4 недели уезжали. На прииски ходили зарабатывать» (*Матвеевка Казачинского р-на*) [К.26. п. 3, л.7]. Согласно архивным материалам, в связи с наступающей распутицей количество ямщин в марте по сравнению с февралем сокращалось от 3-х до 7 раз, тем не менее этот вид занятости еще соотносился с мартовским календарем [ККМ, о.ф. 7886/115, л.17].

В народном календаре отмечались и оптимальные сроки охотничьего промысла. По свидетельству дореволюционных этнографов, в старожильческих деревнях с Благовещенья начиналась весенняя охота по наст [Макаренко 1913, с. 65]. Причину такой временной приуроченности раскрыл в конце 19 века В. Арефьев: «Главный охотничий сезон на сохатых и оленей наступает в конце марта или первой половине апреля, когда после первых теплых дней, предшественников весны, наступает снова стужа и холодный ветер «северяк» покрывает снежные равнины настом, т. е. плотным, скипевшимся слоем снега, выдерживающим тяжесть человека и собаки» [Арефьев 1899, № 146].

В старожильческих деревнях Кежемского, Богучанского и Бирилюсского районов еще одним важным занятием мужчин в марте была молотьба. По сообщениям старожилов, приенисейская пашня в конце 19 – начале 20 века давала столько хлеба, что старых запасов хватало вплоть до марта. С осени вывозился и обмолачивался лишь хлеб, предназначенный на продажу (продаваемый хлеб везли на Север и Енисейские прииски). Если у кого-то кончались хлебные запасы, то хозяева намолачивали для еды лишь самое

необходимое количество зерна, оставляя основную молотьбу на март.

Переносить сроки молотьбы заставлял ряд причин, в том числе – другие неотложные занятия: охота, ямщина, наконец, необходимость вывезти с полей сложенный в клады хлеб, а с дальних покосов и делянок – сено. На наш взгляд, еще одной причиной мартовской молотьбы являлась существующая у старожилов технология работы с хлебом.

Известно, что обмолоченное зерно может храниться только в том случае, если хорошо просушено. Сибирские крестьяне с осени оставляли сжатые снопы хлеба на поле. Особая кладка снопов сначала в «бабках» и «суслонах», а затем в кладях защищала их от избыточной влаги и давала доступ воздуху, не позволяя хлебу «гореть» или плесневеть. Наступающие в условиях прежнего климата Сибири ранние морозы также не способствовали порче хлеба на полях и вымораживали лишнюю влагу. Снопы вывозились с полей уже после наступления холодов, когда морозы сковывали дороги и делали их пригодными для проезда. Привезенные снопы хранились до молотьбы в неотапливаемой риге, и лишь непосредственно перед началом молотьбы их тщательно сушили в овинах, затапливая для этого печи.

Хорошо просушенные колосья легко обмолачивались, затем зерно провеивалось и засыпалось в деревянные лари, где и хранилось до помола, а семенной хлеб – до посева. Такая технология избавляла сибиряков от необходимости тратить много времени на просушку зерна, требуемую для хранения. К сожалению, этот трудовой опыт старожилов не был учтен после коллективизации: в колхозах заставляли обмолачивать хлеб с осени, и крестьянам приходилось тратить массу времени на бесконечное просушивание и перелопачивание зерна, чтобы избежать его горения.

Оставляя молотьбу на март, сибиряки старались выполнить ее в сжатые сроки. Этнографы 19 века Макаренко

и Ермолаев подчеркивают интенсивный характер этого труда и его ограничение временными рамками марта: «В марте заканчивается молотьба» [Макаренко 1913, с. 65]. «Все торопятся закончить с молотьбой» [Ермолаев 1911, с.25]. В данном случае спешить заставляла не только очередь других неотложных работ, но и наступающие мартовские оттепели. По сообщению наших информаторов, ток для провеивания обмолоченного хлеба устраивался обычно ледяной, с учетом преобладающего направления ветра [ЛАН 1986, т. 2, л. 22]. Ледяной поверхность пола обеспечивала большую чистоту зерна. Для веянья хлеба выбирался ветреный и обязательно морозный день, чтобы ток не подтаивал, и зерно оставалось сухим и чистым.

По свидетельству А. Макаренко, окончание обмолота отмечалось у сибирских старожилов особым обрядом, именуемым «именины овина»: «Когда обмолачивают последний «овин» хлеба, то на гумно домашние приносят горячие пирожки, оладьи и т.п. Закончивши молотьбу, «молотяги» залазят в овин и там съедают «еству». Часть её оставляют в овине и ставят там же необмолоченный снопок как благодарственное приношение «соседку-овинному» – за благополучный исход молотьбы. При этом верят, что засуха летом бывает оттого, что в овине кто-нибудь оставил необмолоченные снопы хлеба» [Макаренко 1913, с.65].

Как видно из приведенного описания, главными исполнителями обряда были участники обмолота, т. е. мужчины. Именно они исполняют необходимые обрядовые действия, участие женщин сводится к изготовлению обрядовой пищи. Описанный А. Макаренко обряд включал разнообразные действия. Во-первых, изготовление хлебной пищи (горячие пирожки, оладьи). Скорее всего, эти изделия выпекались из намолоченного хлеба и наделялись (как многие другие изделия из хлеба) магическим смыслом.

Кроме того, обряд включал употребление в пищу выпеченных изделий. Пища означала благодарение овиннику и одновременно жертвоприношение ему. Поскольку жертва приносилась мифологическому «хозяину» овина, для усиления магического эффекта ее полагалось есть непосредственно в овине. И наконец, обязательным элементом обряда являлось угощение «суседка-овинного», поэтому часть еды оставляли в овине. Помимо угощения, существовало еще жертвоприношение овиннику в виде необмолоченного снопа.

Иные подробности празднования «именин овина» отметил в 1911 году А. Ермолаев: «В марте обыкновенно уходит много денег на водку, т. к. случаев для выпивки представляется достаточно. Во-первых, много праздников, а во-вторых, на деревне хотя один на день да есть «овин-именинник», где идет гулянка, куда тоже можно прийти и поздравить хозяев с «именинником» (овин-именинник – тот, у которого хозяин отмолотился совсем) [Ермолаев 1911, с.25].

Запись Ермолаева отражает трансформацию обряда. Как видно из описания, окончание обмолота сопровождалось не только обрядовой едой, но и обязательной выпивкой. К сожалению, этнограф не отметил место, где совершалось обрядовое гулянье. Тем не менее, мы видим, как от вкушения обрядовой пищи обряд эволюционирует к обычному праздничному застолью. На более ранней стадии обряд исполнялся в пределах «своего» пространства и обрядовую пищу могли есть только участники трудового процесса (Макаренко прямо указывает, что это делали «молотяги»). По данным Ермолаева, в гулянье участвуют уже не только работающие на обмолоте люди, но и все, кто пожелал прийти. На наш взгляд, расширение состава участников и смена места обрядового пира указывают на частичную десакрализацию обряда и утрату им мифологического смысла.

Еще более заметны эти процессы к концу 20-х годов, о чем свидетельствует книга Л.М. Сабуровой: «Последний

день молотбы назывался «обмолоток» или «овин-именинник». Измолотив «именинника», ...катались на лошадях по деревне. По этому случаю созывали гостей – собирали «именинник» или «обмолот-именинник». Если одновременно отмолачивались несколько домохозяев, то они отмечали праздник совместно. Трапеза по случаю «овина-именинника» имела целью обеспечение будущего урожая» [Сабурова 1967, с. 140].

Л.М. Сабурова отмечает магический характер трапезы, но из приведенного описания видно, как изменился характер обряда. Из семейного, обряда, направленного на общение с духами домашнего подворья, он превратился в соседское гулянье. Из трапезы исчезли такие действия, как «кормление овина», т. е. принесение обрядовой жертвы в виде хлеба. Изменение места исполнения обряда также свидетельствует об утрате им сакрального характера: «кормление» личного овина представляло благодарность духу и должно было способствовать сохранности и увеличению количества хлеба в крестьянской семье и вообще – изобилию. Устройство гулянья с обрядовой трапезой на «чужом пространстве» не могло этому способствовать. Расширение круга участников трапезы также говорит об утрате магического значения съедаемой пищи.

Иначе воспринимают мифологический смысл трапезы в овине М.М. Громько и Т. А. Бернштам. Так, М. М.Громько связала образ овинника с культом огня [Громько 1975, с. 139-140]. Эту гипотезу поддержала и развила Т. А. Бернштам. Относя совершаемые в овине действия к циклу мужских обрядов, исследовательница пишет: «В этой ритуальной трапезе, как правило, участвовала только мужская часть семьи (включая детей и стариков), что указывает на мифологический смысл акта: жертвенное кормление мужчинами огня-солнца в благодарность за урожай» [Бернштам 1988, с. 139]. Если исходить из отмеченной связи овина с огнем,

то можно допустить, что «кормление овина» преследовало и еще одну важную цель – уберечь строение от пожара.

Однако весь этот спектр значений исчезает в поздних вариантах исполнения обряда. Прежде всего, это происходит из-за перенесения трапезы из овина в избу. Более того, мы видим, что разные хозяева собираются в чей-то один дом, утрачивая связь с духами собственного домашнего очага и с самим обрядовым пространством. Изменение места исполнения обряда свидетельствует об утрате мифологического смысла обрядовых действий. И, наконец, разложение обряда проявляется в действиях, не связанных с его исконной направленностью. Так катание на лошадях, сопутствующее гулянию, свидетельствует о стремлении участников разнообразить характер увеселения, но является неорганичным с точки зрения архаического смысла обряда.

Следует заметить, что в трансформированном или исконном виде, но обряд исполнялся во время поста, когда церковью строжайше запрещалось всякое гуляние и особенно употребление спиртного. На наш взгляд, исполнение обряда в этот период означало невысокий уровень христианской веры у сибиряков и значительную приверженность духам домашнего очага, проявляющуюся также в существовании поверий и быличек, т. е. мифологических рассказов

У старожилов Енисейской губернии обряд «именин овина» существовал до коллективизации. В 80-е годы 20 века нами были встречены только два человека, помнящие об этом обряде. Оба они – хорошие, крепкие хозяева, подвергшиеся в прошлом раскулачиванию. Видимо, в укладе жизни крепких, трудолюбивых крестьянских семей более прочно хранились хозяйственные ритуалы и обрядовые действия. Один из наших информантов – Григорий Николаевич Безруких из села Заледеево Богучанского района: «Отмолотились и устраивают овинник – гулянье» [ЛАН 1986, т. 2, л.10]. В свидетельстве жителя села Новобирилюссы Сте-

пана Алексеевича Арефьева тоже зафиксирована ритуальная, а не магическая роль обрядового гулянья: «Овинник – конец обмолота» [ЛАН 1989, т. 3, с.7]. Жители смешанных и новопоселенческих сел не знали об этом обряде.

В некоторых местностях России существовали обряды посещения и поздравления овина, приуроченные к началу осенней молотьбы либо дням Козьмы и Демьяна (27 октября) или Дмитриеву дню [Громыко 1975, с. 141-142]. Именно в названные дни отмечался там «праздник овина» или «именины овина». Обряд включал произнесение заговоров или кратких словесных формул, угощение овина, а также исполнение действий, направленных на благополучие и здоровье всех домочадцев и домашнего скота. В монографии М.М. Громыко приведены такие обряды, записанные этнографами 19 века в Тюменском уезде и Тобольской губернии [Громыко 1975, с. 140-144]. Однако в Енисейской губернии подобные обряды не зафиксированы. Как мы видели выше, «именинами овина» называлось окончание молотьбы, т. е. поклонение овину было перенесено с осени на весну. Кроме того, обряд не имел строгой календарной приуроченности, так как различные хозяева заканчивали молотьбу в разные дни.

В марте существовали и другие, важные для крестьянского хозяйства, занятия. Особенно торопились крестьяне по зимним дорогам, до наступления распутицы вывезти из леса и дальних лугов оставшиеся дрова и сено: «В марте заканчивается вся зимняя вывозка с полей и лугов сена, из леса – заготовленных дров, сырых березовых кряжей или «самосушных» (сухостойных) лиственничных и сосновых (ситунков) (кряжей) тоже для дров, а также слег и бревен для построек, кряжей и столбов для изгородей, желобника для крыш» [Макаренко 1913, с. 65].

По свидетельству А.Макаренко крестьяне Енисейской губернии начинали в марте готовиться к сезону рыбной

ловли: «Начинают вязать из конопляной пряжи и ивового лыка рыболовные ловушки: мережи, поплавные сети, сетушки, самоловы и проч.» [Макаренко 1913, с. 65].

По данным А.Макаренко, к марту же приурочивались и строительные работы – «постройка домов, амбаров и т.д.» [там же]. О том, что сибиряки приурочивали начало строительных работ к Великому посту, говорят и современные исследователи, в частности, М. М. Громько: «Удача будет сопутствовать, если начать рубить дом Великим постом и в новолуние. Считалось необходимым, чтобы строительство избы захватило по срокам Троицу. Это представление зафиксировано в поговорке: «Без Троицы дом не строится» [Громько 1975, с. 236].

Материалы убеждают, что более четкая временная прикреплённость весенних работ к календарю существовала у старожилов. Думается, это связано с тем, что у оседлого населения были сформированы выверенные веками трудовые традиции. В начале 20 века новопоселенцы в новых, непривычных для них условиях Сибири, еще не имели столь прочной связи труда с мартовским календарем.

2.4. Народная метеорология конца марта – начала апреля. Приметы, связанные с местной фауной

Перелетные птицы появлялись в Енисейской губернии гораздо позже, чем в Европейской части России. Наблюдения за ними составляли важную часть народной метеорологии и отражены во множестве примет, не связанных с конкретными датами. В таких приметах устанавливалась связь между прилетом птиц и природными явлениями в широком временном диапазоне.

Одни из примет имеют констатирующий характер. Чаще всего появление перелетных птиц трактуется жителями края как знак скорого наступления весны: «Увидел скворца – весна у крыльца» (*Кежемская заимка*); «Приле-

тел скворец – ожидай скоро весну» (*Первомайский Манского р-на*); «Увидел грача – весну встречай» (*Болтурино Кежемского р-на*) [К.39, п.1, л. 2]. «Скворцы прилетели – весна на дворе» (*Красноярск*); «Грач на дворе – весна на дворе» (*Бархатово Березовского р-на*) [К.22, п.16, л.26]. В соответствии с этими наблюдениями приметы устанавливали характер связи между ранним/ поздним прилетом птиц и такой же весной: «Ранний прилет грачей или жаворонков – ранняя весна» (*Балахта*) [К.41, п. 3, л. 3].

В приметах могли отражаться более сложные взаимосвязи между прилетом птиц, состоянием природы на этот момент и наступающей весной: «Грач прилетел – через месяц снег сойдет» (*Нарва Манского р-на*) [К.44, п.2, л.6]. «Дикие утки прилетели жирные – холодная весна» (*Болтурино Кежемского р-на*); «Грачи летят прямо на гнезда – дружная весна» (*Канск*) [К.39, п. 1, л. 2]. Наблюдения за птицами давали прогноз не только относительно температурных характеристик наступающей весны, но и будущего состояния водных бассейнов в мае, в момент ледохода. Поскольку в 17–19 веках большая часть населенных пунктов региона была построена на берегах рек, подобные прогнозы были очень важны: «Чайка прилетела – скоро лед пойдет» (*Красноярск*); [К.41, п. 3, л. 4]. «Весной гуси летят высоко – будет много воды» [Кривошапкин 1865, с.41]; «Если муравьи ползут вверх по шестикам либо утки садятся на сухой берег – будет наводнение» [К.27, п. 4, л.10].

От новопоселенцев мы записывали прогнозы, основанные на наблюдениях за животными: «Весной долго не линяют зайцы – будут холода» (*Николаевка Боготольского р-на*) [К.14, п. 6, л.13]; «Весной зарежут поросенка и смотрят: если селезенка тонкая, то весна ранняя, если плотная – долгая будет» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [К.39, п.1, л.7].

Приведенные приметы свидетельствуют, что при отсутствии научно обоснованных прогнозов погоды в куль-

туре региона был создан собственный пласт народной метеорологии. Ее важнейшей целью в ранневесенний период было составление температурного прогноза на наступающую весну и лето, определение сроков сева и видов на урожай злаков и трав, т. е. долгосрочный характер прогнозирования. Давая знания о грядущем состоянии природы, народная метеорология позволяла людям оптимально планировать хозяйственную деятельность и давала возможность избежать тяжелых последствий от неблагоприятных природных явлений, таких, как наводнения или затянувшаяся холодная весна.

В народной культуре был установлен целый ряд соответствий между природными факторами ранней весны и погодой в период поздней весны и лета. Будущее состояние погоды определялось по температурным характеристикам в прогнозные дни. Как мы видели, в период ранней весны важнейшими прогнозными датами в регионе были Евдокия и Благовещение. Факторами, влияющими на характер прогноза, были температурные характеристики названных дат, наличие/отсутствие ветра, поведение птиц и животных.

Поскольку в аграрной России зависимость хозяйственной деятельности от природы была очень велика, крестьяне прибегали к дублированию и проверке полученных прогнозов, уточняя их многократно в течение ранней весны. Предсказания, полученные в прогнозные дни, корректировались наблюдениями за поведением представителей сибирской фауны и состоянием природы в другое время.

Итак, в первых двух главах мы выявили основные даты, отмечаемые всеми крестьянами Енисейской губернии в марте. Как видно из исследования, общее количество, отмечаемых в марте дат, сокращено по сравнению с календарем центральной России.

К началу 20 века в мартовском календаре сибиряков сохранились и получили общерегиональное распространение

те даты, которые опирались на языческую основу и были связаны с практической жизнью. Среди них важное место занимали дни древнего весеннего новолетья (Евдокия) и равноденствия (Сороки). К числу общерегиональных дат относятся и Благовещение.

Роль даты в региональном календаре в значительной степени определялась ее архаической культовой основой либо прогнозным значением. В начале 20 века мифологическая основа дат проявлялась в обрядовой сфере, а также в фольклоре: поверьях, запретах, пословицах, приметах и быличках. Практическая основа мартовского периода календаря видна в существовании прогнозных дат, а также в прикреплении некоторых видов деятельности к определенным дням либо периодам.

Часть дней, связанных с чествованием православных святых, выпала из мартовского календаря либо осталась на его периферии. Как правило, это даты, не имеющие должной языческой основы и не обросшие значительным фольклорным и обрядовым контекстом. Сохраняясь в церковном календаре, они или не вошли в народную культуру, или имели в ней маргинальное значение.

Сохранение этих дней в народной культуре в европейской части России в значительной мере осуществлялось благодаря церковному влиянию. Их выпадение из календаря Приенисейского региона можно связать с меньшей религиозностью сибиряков, объясняющейся, в свою очередь, реальным состоянием церковных приходов, нехваткой священнослужителей и – как следствие – низкой воцерковленностью населения.

По распространенности, наличию обрядовых действий и фольклорного контекста главными в мартовском календаре Енисейской губернии были Евдокия, Сороки, Благовещение. При этом самой крупной праздничной датой являлось

Благовещение, остальные даты относятся к памятным, т. е. не празднуются и не сопровождаются запретами на работу.

В названных выше датах явственно проявляются черты двоеверия, или иначе – бытового православия. В региональной культуре в «Евдокии» и дне «Сорока святых» отчетливо видно преобладание практической и языческой основы над православной. Это проявилось в эпитетах, которыми народ наделял день преподобной мученицы Евдокии, и в переименовании христианского названия «День сорока святых» в амбивалентные «Сороки». Связь с практической жизнью проявилась и в прогнозном характере названных дат, проявлением языческой основы стали разнонаправленные магические действия.

Хотя в названии Благовещения сохранился христианский смысл, в обеих поселенческих традициях региона в восприятии праздника преобладала языческая основа, проявляющаяся как в отношении к дате, так и в сопутствующих ей запретах и верованиях. В региональной культуре календарь белорусских переселенцев сохранил значение Благовещения как дня «переходных» обрядов, что отразилось в соответствующем фольклоре.

Остальные дни народного календаря распространены в определенных этнических или поселенческих традициях. Так, дни Алексея, Гавриила-благовестила и «Дарь-прорубницы» были известны только в старожильческих районах, имея там ареальную или локальную распространенность и по значению занимая в календаре периферийное место. Об этом свидетельствует отсутствие обрядового фольклора, магических действий и поверий. Лишь в отдельных местностях фольклорным сопровождением названных дат являются приметы.

Дни Федота или Василия-капельника отмечались в локальных новопоселенческих деревнях Тасеевского и Бирилюсского районов. В микролокальных традициях назван-

ные даты замещают в народном календаре день Евдокии-капельницы, но из фольклорных жанров им сопутствуют лишь приметы.

В уменьшении количества памятных дней определенную роль сыграла и высокая занятость населения. Как известно, многие памятные даты являлись полупраздниками, т. е. сопровождалась запретами или ограничениями на работу. У крестьян Енисейской губернии март был очень напряженным в трудовом отношении месяцем. При этом исторически сложившийся трудовой календарь старожилов обусловил прикрепление к марту большего количества работ, чем у новопоселенцев. Так, в соответствии со сложившейся в регионе традицией мужчины- старожилы занимались в этом месяце охотой по насту, молотьбой, вывозом дров, строительством и ямской гоньбой.

Ямская гоньба была недоступна новопоселенцам в силу их хозяйственно- экономического положения, да и появление железной дороги неуклонно снижало значение этого вида занятий. Молотьба в новопоселенческих деревнях приурочивалась к осени в силу трудовых традиций, вынесенных из метрополий. Охота в сибирских условиях требовала особых умений и навыков. Однако несмотря на меньшую занятость новопоселенцев, их календарь не обогащен многими памятными датами. Кроме общих со старожилами дат, в новопоселенческих селах отмечаются прогнозные дни, перенесенные из исторической родины.

В обеих поселенческих традициях основным женским занятием в марте становилось ткачество, но оно не отменяло ежедневную крестьянскую работу. Кроме того, в период ранней весны начинался отел домашнего скота, и у крестьянок появлялись новые заботы, связанные с выхаживанием молодняка. Весь этот напряженный ритм работ в первом весеннем месяце, также не способствовал увеличению и сохранению памятных дат.

ГЛАВА 3.

ПОСТОЯННЫЕ И ПОДВИЖНЫЕ ДАТЫ В АПРЕЛЬСКОМ КАЛЕНДАРЕ ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ

Эта глава посвящена выявлению специфики апрельского периода регионального календаря. В ней будут рассмотрены отмечаемые даты, сопутствующие им магические и трудовые действия, а также обрядовый фольклор.

Как и в марте, количество постоянных дат апрельского календаря Енисейской губернии сокращено. Так например, В.И. Даль отмечает 17 апрельских дат: это дни Марьи (1 апреля), Никиты (3), Федула (5), Родиона (8), Святого Руфа (10), Антипа (11), Василия Парийского (12), Мартына (14), Святого Пуда (15), Ирины (15), Зосимы (17), Козьмы (18), Феодора (13), Егория храброго (23), Марка (25), Максима (28), Иакова (30 апреля) [Даль 1957, с. 878-879].

На этот же период в «Сибирском народном календаре» приходится всего три постоянных даты: 1, 16 и 23 апреля [Макаренко 1913, с. 67-72]. Чем же объяснить выпадение из регионального календаря столь многих памятных дней? На наш взгляд, кроме слабой воцерковленности населения, оно обусловлено особым состоянием сибирской природы в этот период. В европейской части России в апреле уже происходило бурное пробуждение природы и вскрытие рек, отразившееся в названиях календарных дат: Родион-ледолом, Антипы-водополя, Ирина-урви берега, Зосима-пчельник [Даль 1957, с. 879].

Как явствует из календаря А. Макаренко, в Енисейской губернии апрель был достаточно холодным месяцем. Даже предшествующая Пасхе вербная неделя нередко отмечалась низкими температурными показателями, откуда возникло еще одно ее название – «сиверна», т. е. «северная» неделя: «Вербина или сиверна неделя. Шеста неделя Великопосья. В продолжение этой недели, как замечают в Енисейском уезде, стоят холода и дует «сивер» (северный ветер) [Макаренко 1913, с. 153].

Такие природные процессы, как таяние снега, вскрытие рек, прогревание земли происходили в Енисейской губернии либо в самом конце апреля, либо в мае. Что касается начальных декад апреля, то малое количество памятных дней отражает значительное отставание в наступлении весны по сравнению с европейской частью России.

Другой причиной сохранения даты в памяти коллектива была связь с промысловыми или хозяйственными приметами. Их наличие мы видим в календаре европейской части России: «Коли на Никиту (3 апреля) лед не прошел (на Оке), то лов рыбы будет плохой» [Даль 1957, с. 878]. Поскольку в России в апреле устанавливалась теплая погода, календарь подсказывал и оптимальные сроки хозяйственных работ: «Ирины – рассадницы: сей капусту на рассадниках Даль 1913, с. 878]; «Зосима-пчельник: расставляй улья на пчельнике» [Там же]. Отставание в наступлении весны обусловило отсутствие примет и хозяйственных предписаний в начальных числах апрельского календаря сибиряков, что, в свою очередь, привело к сокращению числа памятных дат.

Предварительный анализ материала свидетельствует, что даже существующие памятные даты не играли заметной роли в региональной культуре. Остановимся на этом несколько подробнее.

Первое апреля было связано в календаре с именем святой Марьи. В некоторых регионах Сибири в этот день ис-

полнялись магические обряды промысловой направленности. Этнограф 19 века Н.А. Скалозубов записал поверье, существующее в Тобольской губернии: «В день Марьи-обманщицы (1 апреля) нужно сначала кого-нибудь обмануть, а потом ловить рыбу – будет счастливый лов все лето». Эту промысловую магию приводит и М.М. Громыко в монографии от трудовых традициях сибирских крестьян [Громыко 1975, с. 207].

Опираясь на народную этимологию, А.Макаренко определяет 1 апреля как день «Марьи-гов...пролубницы» (так называли ее старожилы – Н.Н.) и объясняет происхождение эпитета: «С Марьи начало зажор, и сибиряки прибавили к ее имени весьма грубый эпитет, отмечая обычное явление природы; с этого времени зажорная вода, стекая понемногу в реки, засоряет водопойные и прачешные проруби нечистотами»[Макаренко 1913, с. 67]. Далее этнограф отметил, что в европейской части страны этот эпитет отнесен к дню великомученицы Дарьи, отмечаемом гораздо раньше – в марте: «В Европейской части России прозвище относится к «Дарье-обогати проруби» (19 март.), как показано у Гатцука. Разница, кроме фонетической, порядочная и во времени» [Там же]. По нашим данным, обе даты являются факкультативными, и, если «Дарью-пролубницу» помнили жители смешанных сел Приангарья, то воспоминаний о Марье нам вообще не удалось зафиксировать. Возможно, названные даты совместились в памяти жителей именно на основе эпитета.

Следующей датой, отмеченной А.Макаренко, было 16 апреля – Арина -урви берега. И снова этнограф подчеркивает разницу между состоянием природы в Сибири и Центральной России: « Считается местами началом появления весенних заберегов на реках и «поноса» (движения) отдельных льдинок – «осенцов». Между тем, в России уже день св. «Родовина» (Иродиона, 8 апр.) называется «ледоломом,

ревучие воды» [Макаренко 1913, с. 67]. В настоящее время жители края эту дату не помнят.

Итак, начало апреля в народном календаре Енисейской губернии почти не отмечается. Дни святых Марьи и Арины для народной культуры региона являлись факультативными и имели локальное распространение.

В отличие от них еще одна стабильная дата – в честь святого Георгия, или иначе – Егория, (23 апреля по старому стилю) была широко известна в региональной культуре. Экспедиционная работа установила ее распространенность, хорошую сохранность в памяти населения, наличие комплекса сопутствующих обрядов и фольклора. Эта же работа подтвердила отсутствие других стабильных дат в апрельском численнике как старожилов, так и новопоселенцев.

Несмотря на значительное сокращение постоянных дат, описывать календарь апреля довольно сложно, так как на этот месяц приходится довольно большое число подвижных дат и праздников. Их количество и место в календаре зависело от сроков празднования Пасхи, которые колебались от 25 марта до 25 апреля (по старому стилю). Многолетние данные о Пасхалиях 20 века убеждают, что, как правило, Пасха приходится на апрель. Так, согласно «Православному церковному календарю», в период с 1982 по 2001 год Пасха отмечалась в апреле 17 раз, из них 8 раз она выпадала на первую неделю апреля, по 4 раза – на вторую, третью и четвертую недели [Православный 1981, с. 48]. Вероятно, сходная закономерность существовала и в 19 веке.

Из-за большой разницы в сроках пасхалии при публикации бывает сложно определить место не только Пасхи, но и связанных с ней подвижных дат. Прикрепление названных дат и периодов к апрелю в данной работе достаточно условно. Заметим лишь, что за 20 лет Пасха гораздо чаще отмечалась до Егорьева дня (6 мая по новому стилю), и всегда до этого дня праздновалось Вербное воскресенье. По-

скольку в данном пособии мы рассматриваем период ранней весны, т. е. время **до Пасхи**, объектом дальнейшего рассмотрения станут подвижные даты и периоды, предшествующие пасхальной неделе: Средокрестье, Вербное воскресенье и Страстная неделя с обрядами Чистого четверга.

3.1. Средокрестная неделя в региональном календаре

Средокрестьем в народной культуре называлась середина четвертой недели Великого поста. Как уже отмечалось, в ряде губерний к этому дню выпекали обрядовое печенье в виде крестов. С его помощью определяли «счастливого» в семье, лучшего засевалящика на предстоящий сев [Соколова 1979, с. 94-95] или наиболее урожайные виды злаков. Так, в Рязанской губернии в кресты запекали зерна разных злаков, и если какие-нибудь из них при выпечке сгорали, то считали, что на эту культуру не будет урожая [Жекулина, Розов, с. 195]. В Центральной полосе России с «крестами» не только гадали, но и совершали магические действия, направленные на достижение здоровья или урожая: «В крестах запекают или куриное перышко, «чтобы хлеб легче уродился», или, наконец, человеческий волос, «чтобы голове легче было» [Жекулина, Розов, с. 194].

Магическая направленность обрядовых действий выходила за пределы средокрестной недели. Испеченные «кресты» использовались в более поздних аграрных и животноводческих обрядах. Так, в Курской губернии вместе с крестами пекли маленькие лепешечки. «Их в тот же день давали скоту, а один крест закапывали в овес. Его брали с собой и съедали, когда начинали сеять, чтобы «овес ровный был» [Жекулина, Розов, с. 195].

Мы уже отмечали, что в Енисейской губернии магия средокрестной недели оказалась потеснена обрядами дня Сорока святых и главное обрядовое значение здесь имело печенье в виде птиц. Из этнографических источников

видно, что старожилы средокрестную неделю знали, но ее обрядовая сфера была небогата. Так, в воспоминаниях Е.И.Красноженовой говорится лишь о выпекании крестов жителями Красноярска в 50–70 годы 19 века: «На четвертой неделе, в среду, стряпали из теста кресты» [Красноженова, с.192]. Как явствует из книги А.Макаренко, в конце 19 века средокрестную неделю знали отдельные знатоки календаря из старожилков [Макаренко 1913, с. 153], но свидетельств о выпекании обрядового печенья или иных магических действиях этнограф не приводит.

Экспедиционная работа подтверждает, что в начале 20 века в старожильческих районах обрядовые кресты вообще не выпекались. Этот вид печенья стряпали в смешанных или новопоселенческих деревнях: Ирбее, Большом Улуе, Кускуне, Мотыгино – но зачастую обряд не выходил за рамки семьи.

Приготовление крестов сопровождалось гаданиями о личной судьбе членов семьи. В селе Мотыгино от новопоселенцев нами было записано сложное гадание, включающее предсказание разным членам семьи: «Существовала крестная неделя. В эту неделю стряпали кресты, в которые клали что-нибудь. Запекали в крест красную тряпочку, деньги, уголек, белую тряпочку. Потом, когда садились есть, то каждый брал по стряпанному кресту. Кому попадался крестик с красной тряпочкой, тот хорошо будет жить, кому попадались деньги, тот будет богато жить. Кому белая тряпочка – к несчастью. Кому попадался уголек, то у того будет тяжелый год» [К.22, п. 16, л. 33].

Существовала и более простая форма гадания: «В кресты запекают копейку, кому достанется – счастье будет. Кресты разносили бедным, угощали сирот» (*Ирбей*) [К.20, п. 8, л. 12]. В последнем случае средокрестное печенье представляет собой обрядовый жертвенный хлеб. По мнению Т.А. Бернштам, у восточных славян существовали особые обряды, направленные на «всеобщее прокормление», в том чис-

ле, – кормление обездоленных людей. Исследовательница считает, что у славян идея всеобщего прокормления находила отражение в ряде моментов календаря, в частности, «в ритуале общинных праздников, когда происходило ... первоочередное кормление нищих, богомольцев » [Бернштам 1988, с138-139].

В нашем крае роль общинных праздников играли «кануны» или «съезжие» дни, на которые съезжались жители одного прихода из разных деревень [Макаренко 1908, с.8]. Но существовали и другие дни «всеобщего прокормления», которые в локальных традициях отличались. Так, жители Красноярска в середине 19 века щедро наделяли нищих едой и деньгами в Родительский день: «...Шли на кладбище, куда брали корзину с печеным: блинами, шаньгами, калачами, булочками (в булочки запекали монеты – это т.н. тайная милостыня) ...Вдоль дороги от Покровского моста до кладбища сидели нищие и убогие, которые в этот день получали щедрую милостыню» [Красноженова 2000,с. 792].

В начале 20 века «кормление» нищих чаще происходило на Масленичной неделе, оно было принято в селе Партизанском и д. Рождественское Казачинского района. В старожильческом селе Рождественском кормление имело поминальный характер: «Кто мимо идет, так и покличешь в окошко и подашь блин» [К. 30, п. 2, л. 2]. Традиция общественного прокормления в этом селе сохранялась благодаря длительному существованию там женского монастыря, который лишь незадолго до конца века был переведен в село Казачинское.

В деревне Унжа Тасеевского района нищих угощали в субботу перед Масленицей: «В поминальную субботу блины отдавали бедным, тем, кто побирался. Обязательно надо дать, чтобы помянули» [К.42, п. 1, л. 23].

Добавим, что традиция «кормления» нищих документально зафиксирована в средневековых источниках. Так,

в знаменитом «Стоглаве», фиксирующем решения церковного и земского собора 1551 года, содержится следующее предписание: «В которые времена родители свои поминают и они бы нищих покоили, и милостыню по силе давали, и кормили, и поили» [Стоглав 1863, с. 140]. Как видим, этот памятник русского средневековья тоже отражает связь общественного кормления с поминальными обрядами. Однако сказанное не отменяет наличия других дней, когда полагалось заботиться об обездоленных, поддерживая их пищей

Пятая неделя Великого поста называлась Лазарева неделя. Это название дано в память о человеке, воскрешенном Иисусом Христом через четыре дня после погребения. Рассказ об этом воскрешении приводится в Евангелии от Иоанна [Иоанн 11: 45]. В нашем регионе Лазарева неделя не относится к числу широко известных. В экспедиционных материалах второй половины 20 века она не зафиксирована, Макаренко также говорит о ней скупко: «Лазарева неделя. Пятая неделя Великопосья. В субботу на этой неделе «Лазарево воскресенье» [Макаренко 1913, с. 153].

3.2. Вербное воскресенье в народной культуре региона

Вербное воскресенье завершало шестую неделю Великого поста. В локальных традициях существовали приметы погоды, связанные с этим днем. Одна из примет устанавливала соответствие между Вербным воскресеньем и православной Пасхой: «Если Вербное воскресенье (еврейская Пасха) хороший день, то в православную Пасху плохая погода. И наоборот» [ЛАН, т. 25, л. 4].

Другие приметы помогали крестьянам сориентироваться по срокам сева или определить, насколько урожайным будет грядущее лето. Одну из них записал в конце 19 века в старожильческом Приангарье А.Макаренко: «В Вербино воскресенье пушка на мочке густо – к урожаю» [Макаренко

1913, с. 154]; Такая же примета существовала в новопоселенческой деревне Фаначет Тасеевского района «Если у вербы крупные первые почки, то будет хороший урожай раннего сева, если вторые – то позднего» [Пл. 52а-1/1992].

Поскольку Вербное воскресенье приходилось на пост, его не отмечали в застольях, но, тем не менее, день считался праздничным: «Вербное воскресенье сильно не праздновали. Но оно считается святым, праздником. Заранее в бане мылись и ходили за вербами. Вербочку ставили на божницу рядом с иконами. На вербное воскресенье уж каждый зажигал лампадку или свечку под иконами» (*Ермаковское*) [Пл. 4б-4/2001].

Исследователи считают, что праздник Вербного воскресения восходит к дохристианским временам. Что касается сути праздника, то в этом вопросе между представлениями 19 и 20 века существенные отличия. Так А.Н. Афанасьев связывал дерево вербы с богом-громовиком Перуном. По мнению Афанасьева, удары освященной вербой «символически знаменуют удары громового бича или прута, низводящего на поля и нивы молоко-дождь» [Афанасьев 1995, т. 3, с. 243]. Мысль о связи вербы с культом Перуна А.Н. Афанасьев повторял в разных статьях [Афанасьев 1995, т. 2, с. 199]. Однако исследователи 20 века считают мировоззренческой основой Вербного воскресенья поклонение растительности.

Известно, что у восточных славян, как и у других народов Европы, было широко распространено почитание некоторых пород деревьев и даже целых рощ. В большинстве российских губерний на семицко-троицкой неделе объектом поклонения являлась береза. Весной же чествовалась верба как первое ожившее после зимней стужи дерево. По мнению исследователей, дерево вербы олицетворяло воскресшую силу природы и ее рост: «Верба – кустарник или дерево, в народной культуре символизирующее быстрый рост,

здоровье, жизненную силу, плодородие» [Толстой, Усачева 1995, с. 72].

В церковной культуре Вербное воскресенье связывается с въездом Христа в Иерусалим: «Название недели произошло от того, что ваиями (ветвями финиковой пальмы или иерусалимской ивы) народ иудейский встретил Иисуса Христа, за пять дней до своей крестной смерти вошедшего в Иерусалим» [Христианство 1993, с. 355].

В конце 80-х годов 20 века лишь отдельные жители края связывали Вербное воскресенье с библейской историей. Народное православие трансформировало событие Библии в социальном и географическом планах: «В Вербное воскресенье наряжали вербу. Это Иисус въезжал в Иерусалим, и перед ним богатые стелили свои одежды, а бедные – пальмовые ветви. У нас пальм нет – вербы» (*Арефьево Бирилюсского р-на*) [К. 31, п.1, л 20]. «Пришел Христос с Востока. Богатые стелили ему под ноги ковры, бедные навали вербы. Он, Христос, пошел по вербе» (*Ирбей*) [К.36, п. 7, л. 10]. В последнем примере верба маркируется как дерево бедных, которым отдано предпочтение Христа.

Следует заметить, что, несмотря на слабое знание библейской истории, в праздновании Вербного воскресения проявляется как языческое, так и православное начало. Из-за малочисленности и удаленности церквей в деревнях нашего региона объектом поклонения часто становилась неосвященная верба, но в селах, где церкви имелись, вербу полагалось обязательно святить.

Само выделение вербы как главного объекта поклонения содержит языческие и христианские элементы. К примеру, букетики вербы украшали бумажными цветами, а затем освящали в церкви: « На 6 неделе, в субботу (шли) ко всеобщей, куда приносили букеты вербы с бумажными цветами, и после всеобщей получали освященную вербу, которую несли домой» [К.6, п. 17, л. 25.] О традиции укра-

шения вербы говорит и А. Макаренко: «Потом вербу убирают цветными бумажками из-под конфет и т.п.) , бумажными цветами и ставят в « святой», или «передний», угол, под «девятню», – к «Святым», иначе « Богам», т. е. иконам» [Макаренко 1913, с. 154]. От язычества здесь украшение веток цветами или бумажками, но место хранения указывает на сакрализацию в христианском плане.

Еще одним способом эстетического выделения вербы было изготовление для нее особого «теремка». Вербный «теремок» дважды описал В. Арефьев в публикациях 1898 и 1903 года: «Принесенную ... из церкви вербу убирают в разноцветные бумажки и делают для нее из соломы «теремок», который вешают перед иконами, перевязавши его цветными лоскутами. На первый день Пасхи в теремок кладут разноцветное яйцо» [Арефьев 1901, с. 129]. В публикации 1898 года В. Арефьев указал, что теремок представлял из себя «перевязанную цветными лоскутками соломенную клетку» [Арефьев 1898, с.2].

Этнограф не указал конкретно местности, где существовала такая традиция, но, поскольку он работал в Казачинском районе, в Приангарье и селе Бельском, его материалы отражают старожильческую культуру.

Из приведенных описаний видно, что вербу зрительно выделяли и помещали в сакральном пространстве дома – рядом с иконами. Видимо, по представлениям крестьян, в данный день верба становилась настолько священным предметом, что уравнивалась с христианскими святынями. Совершаемые крестьянами действия наглядно показывают, как органично совмещало бытовое православие языческие и христианские элементы в праздновании Вербного воскресенья. Языческое поклонение дереву сопровождается не только его освящением в церкви, но и хранением в сакральном пространстве икон. Возможно, основанием для подобной сакрализации стало признание церковью вер-

бы как дерева, связанного с Христом. Даже если не все крестьяне знали Библию и не были знакомы с версией о наличии такой связи, место хранения вербы близ икон было стабильным вплоть до конца 20-х годов.

Однако верба не просто занимала почетное место в доме, с ней совершались магические действия, самым распространенным из которых было обрядовое стеганье: «В Вербино воскресенье идут в церковь с вербой; а после службы, возвратившись домой, стегают лозой домашний скот и ребятишек, приговаривая (до трех раз): «Как вербочка растет, так и ты расти!.. и чтобы «здоровьецо у них прибыло» [Макаренко 1913, с. 153]. Как видно из приговора, хлестанье вербой было направлено на усиление роста и прибавление здоровья: «чтобы здоровьецо прибыло». В основе этого действия – магия касания, при которой человеку или животным передавалась животворящая сила вербы.

По свидетельству А.Макаренко, в начале 20 века объектом обрядового воздействия были домашний скот и дети. В некоторых деревнях Енисейской губернии эта возрастная приуроченность сохранилась и в 20 годы 20 века: «Вербочками раненько утром поднимали *ребятишек* с присказкой:

Верба хлест, верба хлест,

Бей до слез, бей до слез.

Скоро Пасочка придет,

Нам яичко принесет.

Святые вербочки придают здоровья ребенку на весь год, отгоняют болезни и всякие напасти» (*Ермаковское*) [Пл. 4б-4/20004].

Однако в большинстве населенных пунктов в 19 и первой трети 20 века вербой хлестали не только детей, а всех домочадцев: «Накануне, в субботу, в церкви ночевали. Вербу освящали, потом ее домой приносили. Хлестали *всех подряд*, и приговаривали» (*Мотыгино*) [К.22, п. 16, л. 9]. «В Вербное воскресенье приносили вербу, святили потом

в церкви. Она распустится, везде стоит: дома, в церквях. Стегали друг друга вербой, приговаривали:

Как вербочка растет, так и ты расти,

Как вербочка пушна, так и ты пышна.

Скотину постегивали, детей постегивали и сами себя» (*Кежемская Заимка*) [Пл. Ш2-9/ 1979].

Подобные свидетельства мы записывали на территории Приангарья, то есть в местах работы А.Макаренко. Знакомство с более ранним и широким обрядовым контекстом региона убеждает, что отмечая хлестание вербой *детей*, этнограф зафиксировал локальную традицию, не отметив ее границы. В Приангарье обрядовому воздействию подвергались люди разного возраста, что обуславливалось восприятием вербы как оздоравливающего дерева.

Из обрядового приговора видно, что хлестание вербой имело магический характер, направленный на ускорение роста детей и «пышность» тела. Известно, что в народной культуре худоба, чрезмерная стройность расценивались как знак нездоровья, а плотность тела, «пышность» воспринимались как показатель физического и душевного здоровья. Прикасаясь вербой к человеку или домашнему скоту, им как бы передавали жизненную силу и выносливость весеннего дерева, способного цвести даже среди снегов. Словесное сопровождение обряда проясняло контактную магию и одновременно, благодаря магии слова, усиливало ее действие.

Магическое значение стегания вербой многие жители региона осознают до сих пор, даже если оно и не закреплено в формульном приговоре: «В вербное воскресенье ребятишек хлестали вербой **для здоровья**» (*Талажанка Казачинского р-на*) [К. 28, п. 3, л. 15]. «Ветками вербы хлестали коров. Считалось, что ветки вербы **очищают от болезней**» (*Потоскуй Мотыгинского р-на*) [К. 22, п. 16, л. 24]. Нетрудно заметить, что в одном случае хлестание воспринимается

как продуцирующая магия, а в другом – как очистительная, иначе – катартическая [Токарев 1959, с. 23].

В приведенной выше записи из Ермаковского района указано, что детей будили «раненько утром». Исследовательница Т.А.Агапкина установила, что «в разных славянских традициях существовали элементы ритуального бужения людей», прикрепляемого к различным календарным датам. В разных традициях такими датами могли быть Великий четверг, Пасха, Вербное воскресенье [Агапкина 2002, с. 130]. Считалось, что вставший рано или разбуженный на заре сакральной даты человек не будет в течение года страдать сонливостью, будет бодр и успешен в делах [Там же].

Обычай бужения в Вербное воскресенье существовал в нашем крае в середине 19 века: «Кто за вербой ходил к утрени в Вербное воскресенье, тот, приходя домой, стегал вербой спящих, приговаривая: «Верба хлес, бей до слез. Верба красна – бей докрасна.» [Красноженова 2000, с. 791]. Эта традиция не являлась региональной особенностью. Так, о хлестании веткой сонных людей сообщает В.И. Даль: «Верба красна бьет напрасно, верба бела бьет за дело» приговаривают, хлеща веткой сонного» [Даль 1978, Т.1, с. 178]. В отдельных местностях для пробуждения использовалась не только верба, но и вода. Так, А.Н. Афанасьев сообщал: «На Вербное воскресенье, кто проспит заутреню, ударяют вербой и обливают водой, приговаривая: «Будь великий, як верба, а здоровый, як вода» [Афанасьев 1995, Т. 3, с.243].

В Белоруссии обрядовое бужение могли сопровождать особые приговоры, которые включали пожелание бодрости и исключали сонливое и ленивое бездействие:

Верба бье – ни я бью,
За тыдень Выликдынь,
Каб не лэныво было,
Каб не сонлыво было [Агапкина 2002, с. 130].

В нашем регионе приговор на тему раннего вставания и связанной с этим бодрости мы зафиксировали лишь однажды. Он был записан в селе Мотыгино, от потомков белорусских переселенцев:

Верба хлест, бей до слез,

Вставай ране, шагай дале [К.22, п. 16, л. 4].

Как мы видели выше, раннее пробуждение детей было принято и в Ермаковском районе, смешанном по составу населения. Данную традицию также перенесли в Сибирь переселенцы-белорусы. В процессе бытования обряда сохранилось основное обрядовое действие (бужение) и время его исполнения, словесная же часть содержит не пожелание бодрости, а устанавливает связь между Вербным воскресеньем и Пасхой: «Скоро Пасочка придет, нам яичко принесет».

Восприятие вербы как оздоравливающего дерева привело к тому, что в некоторых регионах России вербные почки жевали или глотали целиком для оздоровления а женщины – также для избавления от бесплодия: «Вербные почки советовали есть бесплодным женщинам» [Некрылова 2009, с. 456]. Подобные действия в Енисейской губернии не зафиксированы. По сообщению А. Макаренко, здесь ветки вербы добавляли в корм животным, но делалось это не в Вербное воскресенье, а в Великий четверг [Макаренко 1913, с. 155]. Подобные действия исполнялись и в Центральной России, где должны были предотвращать падеж скота [Некрылова 2009, с. 456].

В некоторых российских губерниях почки вербы запекали в обрядовый хлеб или особое печенье. Такая традиция существовала в Ярославской губернии: « В Вербное воскресенье бабушки запекали в хлебцы шишечки вербы и обязательно скармливали его скотине» [Там же]. Сходный обряд существовал в Саянском районе нашего края, но здесь вербу запекали в исконно сибирское печенье – « орешки» и использовали для определения «счастливого» в семье: «На

Вербное воскресенье пекли орешки, в некоторые из них закатывали почки вербы. По этим орешкам гадали: в шапку клали столько орешков, сколько было членов семьи. Из них хозяйка один орешек клала с вербочкой внутри. Каждый член семьи вытаскивал по очереди орешек. Кому доставался с вербочкой, тот считался самым счастливым в этом году. А другие орешки с вербочками давали скоту, чтобы скотина была здоровая и чтобы был приплод» [Пл. 1а-1/ 1992].

Из книги о региональной Масленице мы знаем, что «орешками» называлось очень сдобное и жирное печенье в форме небольших колбасок [Новоселова 2004, с. 29]. Во время поста скоромная пища запрещалась, поэтому орешки, выпекаемые к Вербному воскресенью, напоминали масленичное печенье только формой.

Приговоры, сопровождающие обрядовое стегание вербой, не всегда раскрывали смысл совершаемых действий: иногда они предписывали, каким должно быть или как должно восприниматься обрядовое действие. В этом случае хлестанье вербой изображалось как действие, совершаемое не исполнителем обряда, а непосредственно вербным деревцем.

Верба хрёт, секи до слез!

Не я секу, верба секет. (*Фаначет Тасеевского р-на*)
[Пл. 52а-1/1992].

Благодаря подобной формуле, исполнитель как бы устранялся из обряда, акцентируя внимание на предметной стороне – вербных ветках. По этому поводу Н.И. Толстой пишет следующее: «Текст говорит о ритуальности битья. Бьет вербная сила. Верба – плодovitость, рождаемость, произрастание» [Толстой 1995, с. 72]. Человек, подвергаемый обрядовому битью, очищался, оздоравливался и как бы получал энергию роста и позитивного развития.

Ряд приговоров, записанных в разных местностях региона и от разных поселенческих групп, сохраняет стабиль-

ный элемент: это указание на особый характер похлестывания вербой – «до слез»: «Верба хлест, верба хлест, бей до слез» [К.22, п. 16, л. 29]. На самом деле обрядовое битье вряд ли было настолько сильным; скорее, сила удара инициировалась только на словах. Но несомненно, что стабильность данной формулы имеет некий магический смысл.

В научной литературе отсутствует объяснение обрядового высекания слез в Вербное воскресенье. Возможно, оно близко по направленности проливанью слез на троичную зелень, которое существовало в некоторых местностях европейской части России и упомянуто А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине».

В день Троицы, когда народ,
Зевая, слушает молебен,
Умильно на пучок зари

Они роняли слезки три» [Пушкин 1978, с. 48].

Анализируя это место, Н.И. Толстой выявил магический характер обрядового проливания слез. По его заключению, роняя слезы на траву (заря – это название травы) в Троицын день, сельские жители, совершали магические обряды вызывания дождя: «Здесь нам раскрывается смысл древнего славянского обряда: слезы означают дождь, а трава, цветы или березовые ветки – землю, земную растительность» [Толстой 1976, с. 28]. Возможно, предписываемые обрядовым приговором слезы в Вербное воскресенье также должны были магически обеспечить необходимое количество дождей, но в более ранний период – до Троицы.

Согласно словарю В. И. Даля, слово «верба» является родовым понятием: «Верба – родовое название дерев, множество видов: ива, ветла, лоза, бредина, раkitник, молокитник, вербина» [Даль 1978, т. 1, с. 178]. Из обрядовых приговоров старожилов Богучанского и Мотыгинского районов видно предпочтение, отдаваемое определенным разновидностям вербы. Так «напрасным», т. е. бесполезным счи-

талось стегание красной вербой: «Верба бела бьет за дело, верба красна бьет напрасно» (*Яркино Богучанского р-на*) [ЛАН, 1986, т. 5, л. 12]. «Верба синя бьет по спине, верба красна бьет напрасно» [Там же л.4]. Подобные представления и обусловленные ими приговоры бытовали и в других местностях России [Некрылова 2009, с. 456].

Е.А.Красноженова приводит другое звучание данного приговора: «Верба красна –бей докрасна». Согласно ее сообщению, так звучал приговор в 50 –70 годы 19 века [Красноженова 2000, с.791]. Возможно, первоначально в приговоре фиксировалась требуемая обрядом сила обрядового хлестанья: «бей до слез», «бей докрасна». Но с течением времени происходили изменения в ходе обряда, т. е. уменьшалась сила удара, а с ней – менялась и словесная формула. Вероятно, какое-то время слова « докрасна» и «напрасно» звучали как равноправные. Во всяком случае в сборнике В.И. Даля, подготовленном к 1853 году, уже приводится лексема «напрасно» [Даль 1957, с. 902].

После Вербного воскресенья веточки не выбрасывали. В одних деревнях их сохраняли в уже описанных «теремках», в других – ставили рядом с иконами на божницы или затыкали за иконы. Так хранили ветки до конца двадцатых годов 20 века в разных поселенческих группах: «После того, как похлестали, ветки вербы ставили на божницу» (*Заледеево Казачинского р-на*) [К.22, п. 16, л. 29].

Примерно с 30 годов, когда началось активное наступление на религию, хранить дома иконы стало опасно, соответственно этому изменилось и место хранения вербы. Иногда вербу ставили в воду, где она стояла до определенного времени; в других случаях веточки затыкали под матицу в хлеву: «Ту вербу, которой хлестались в Вербное воскресенье, уносили в хлев и прятали там под матицей. Делалось это, чтобы скотина хорошо велась» (*Яркино Богучанского р-на*) [К.8, п. 2, л. 32].

В регионе бытовало представление, что вербные ветки предохраняли от сглаза: «Вербные веточки берегли целый год. «Раньше же верили, что можно человека сглазить, порчу наслать. Вот, чтоб не сглазили, не испортили. Вот для этого все и делалось» [Пл. 20а-4/2002]. В отдельных новопоселенческих семьях веточки вербы использовали в домашнем целительстве: «Когда ребенок уросит, капризничает, его стегали вербочкой и приговаривали:

Как эта вербочка опадает,

Чтобы этот урос пропадал»

Караульное Тасеевского р-на) [Пл.С2-6/2002].

Однако чаще всего вербу использовали в обрядах животноводческой направленности, которые в локальных традициях исполнялись в разные сроки. Последующим употреблением вербы обуславливалась и длительность ее хранения: там, где верба использовалась как лечебное, защитное и предохраняющее средство, ее хранили в течение года: «Освященную вербу клали на божницу, где она и хранилась до следующего года» [Красноженова 2000, с. 791]. Если же верба использовалась только в животноводческих обрядах, сроки ее хранения сокращались. В этом случае вербу сохраняли дома до Великого Четверга (*Приангарье*), Пасхи (*Сухобузимский р-н*), до первого выгона скота в поле, (ряд районов), до следующего Вербного воскресенья, т. е. в течение года (*Красноярск, Ермаковское*).

В селе Сухобузимское верба стояла в домах до Пасхи, а после праздника ее полагалось уносить в стайки: «Вот рвали вербу, а потом она стоит до Пасхи, а в Пасху ее убирают, и в стайку эту вербу, чтобы скот водился» [Пл. 1а -4/2002].

Самым распространенным в регионе было хранение вербы до первого выгона скота. Обычай гнать скот освященной вербой не является особенностью нашего края. Как отмечает А.А. Плотникова, он был «известен всем славянам и не раз описывался в литературе» [Плотникова 1995,

с. 132]. Первый выгон скота мог сопровождаться особыми приговорами: «Когда скотину в поле первый раз выгоняли, вербочкой стегали и приговаривали:

Сколько на вербе почек,
Столько и теляточек» (*Тасеево*) [К.40, п. 6, л. 1].

Существовали и другие приговоры. Одни из них в совокупности с похлестыванием вербой были направлены на ускорение роста животных: «Когда скотину первый раз провожали в поле, хлестали веткой и говорили: «Верба сти – бык расти» (*Мокрушинское* Казачинского р-на) [Пл. С2-11/1991]. Другой тип словесной формулы был обращен к вербе и высшим силам: «Скот выгоняли в стадо, хлестали веткой и приговаривали: «Верба си, бог проси» (*Талажанка* Казачинского р-на) [К.28, п. 1, л. 9].

В этих приговорах обращают на себя внимание необычные слова, употребленные в связи с вербой: «верба сти», «верба си». Хотя подобные слова встречаются и в приговорах других регионов [Агапкина 1995, с. 101], мне не удалось встретить их объяснения в научной литературе. Не разъясняются они и в этимологических и этнолингвистических словарях.

Можно предположить, что эти формы слова отражают особенности словоупотребления в восточнославянской культуре. Мы знаем, что в древнерусских текстах наиболее употребительные слова писались под титлом, – особым знаком, который ставился над словом и означал его сокращение при написании. В титловой транскрипции сочетание букв « ст» означало корень «свят» [Хрестоматия 1990, с. 9], а «сти» – соответственно, читалось как «святи». Если бы перед нами была такая титловая формула, то «верба сти» переводилось бы как «верба, святи». Однако при произношении все древнерусские слова, написанные под титлом, обязательно произносились полностью. Поэтому следует признать, что попытка объяснить сочетание звуков в обрядовом

приговоре, исходя из особенностей древнерусской письменности, не имеет оснований.

В настоящее время трудно сказать с определенностью, зафиксирована ли в приговоре усеченная форма какого-либо значимого слова. Скорее, перед нами простое сочетание звуков, включенное в первую часть приговора для рифмы и ритмического уравнивания второй части.

По поверью, вербная веточка обеспечивала хороший приплод скотины, ее здоровье, сохранность и рост. Считалось также, что животные, которых коснулась освященная верба, будут лучше ходить домой: «Выгоняют скотину этими веточками и приговаривают 3 раза: «Не я бью – верба бьет, не я домой зову – верба зовет» (*Мина Партизанского р-на*) [К.17, п. 8, л. 10]. После выгона скотины в деревне Фаначет Тасеевского района ветки втыкали на поле либо огороде [Пл. 52а-5/1992], а в Сухобузимском закапывали в зерно, предназначенное для посева [Пл. 1а-3/2002]. В основе таких действий контактная магия – стремление передать полю или зерну животворящую силу цветущего дерева. В 20 веке эти действия исполнялись больше по традиции, без четкого представления об их назначении.

Под влиянием христианских представлений о Вербном воскресении некоторые крестьяне воспринимали вербу как дерево, связанное с Иисусом Христом: «Вербочки хранили на божнице до следующего Вербного. Их снимали, когда выгоняли скотину на пастбище. Это – опять считалось, – чтобы Господь охранял скотину во время пастьбы, чтобы молочко было» (*Ермаковское*) [Пл. 46-5/2001]. В этом случае языческое почитание вербы приобретало христианскую мотивировку и новую семантическую окраску. Вербка уже не сама защищала людей, но как бы становилась предметом, через который являл людям свою защиту Христос. Подобное восприятие не было массовым, существуя лишь в отдельных религиозных семьях.

Крестьяне некоторых российских губерний считали, что хранящиеся в доме ветки вербы предохраняют дом от пожара [Агапкина 1995, с. 101]. Мысль об апотропейном действии вербы присутствует в локальных традициях. Так в селе Ермаковском «вербочки ставили на божничку, и они охраняли жилище» [Пл. 46-5/2001]. Как видно из этого и предыдущих свидетельств, защитная сила вербы воспринималась в нашем крае более широко: она охраняла не только от пожара, но от сглаза и вообще – зла.

В ряде регионов России существовали представления о магическом воздействии веток вербы на природные стихии. Считалось, что ветки вербы, выброшенные во двор во время грозы, града, бури или пожара, могут усмирить стихию, а ветка, воткнутая в поле, предохраняет посевы» [Некрылова 2009, с. 456]. Из всех этих представлений в Енисейской губернии бытовало только последнее. Думается, остальные поверья существовали там, где культ растительности был более разветвленным и доминирующим в системе верований.

Вера в способность вербы влиять на явления природы обусловила возникновение запретов на некоторые действия. Например, в Калужской губернии в Вербное воскресенье запрещалось зажигать огонь, «чтобы не было захвата в пшенице», т.е жженных, черных колосьев, которые происходят, по мнению крестьянина от сильной молнии» [Калужский 1997, с. 54]. В этом поверье отражена сложная взаимосвязь между почитанием вербы и состоянием злаков. Вероятно, по представлениям крестьян, отсутствие огня в Вербное воскресенье влияло на небесный огонь, а уже через него – на урожай хлебов. В нашем крае подобные представления также не зафиксированы. Продленное действие вербной ветки здесь, в основном, распространялось на здоровье и сохранность домашнего скота, что будет показано в обрядах первого выгона скота.

Итак, изучение материалов свидетельствует, что в региональной культуре Вербное воскресенье отмечалось всеми поселенческими группами и сохраняло свое значение до 30-х 40-х годов 20 века. Это позволило обрядовым действиям хорошо сохраниться в памяти жителей края до 80-х – 90-х годов века. Мифологической основой этого дня являлся культ растительности, сохраняющий свое значение не только в праздник, но и обладающий продленным действием. В обрядах Вербного воскресенья верба выделяется как главный объект поклонения, а также используется в разнообразных магических действиях. В некоторых действиях наблюдается сакрализация вербы в русле христианской традиции: вербные ветки освящают в церкви, ставят в праздник возле икон и хранят там для дальнейшего использования в магических обрядах.

По сравнению с европейской частью России в региональной культуре количество магических действий несколько уменьшено: в частности, отсутствуют попытки влиять с помощью вербы на природные процессы и стихии. В обрядовых действиях сибиряков преобладает продуцирующая и апотропейная магия. Эти виды магии направлены на усиление роста детей и домашних животных, а также на охрану здоровья всех членов семьи. Продленное действие вербы используется преимущественно в обрядах животноводческой направленности.

3.3. Страстная неделя. Великий четверг

3.3.1. Проблема культовой основы Великого четверга

Седьмая неделя Великого поста у восточных славян называлась «Страстная», «Страшная», «Великая», реже – «Белая». Иногда в одной местности одновременно бытовало 2-3 из приведенных обозначений. На этой неделе по количеству и разнообразию совершаемых обрядов выделялся четверг, названия которого соответствовали местным обозна-

чениям всей недели. Наиболее распространенные названия в нашем крае – «чистый», но употреблялись и эпитеты «великий», «страшной».

Праздники, сопровождаемые разнообразными обрядовыми действиями, как правило, имеют сложную культовую основу. По поводу мифологической основы Чистого четверга ученые не имеют единого мнения. Так, в начале 20 века Д.К. Зеленин писал: «Многочисленные обряды, соблюдаемые в «Великий» четверг русскими, заставляют предполагать, что с этим днем совпал прежний день Нового года» [Зеленин 1916, с. 222]. С идеей весеннего новолетья связывают обряды Чистого четверга и следующей за ним Пасхи В.К. Соколова [Соколова 1979, с. 101] и Т. А. Агапкина. Характеризуя сохранность обрядов весеннего Нового года, Т. А. Агапкина пишет: «В отличие от зимнего новолетия, воплощенного в традиционном славянском календаре более весомо и последовательно, весеннее новолетие во многих случаях проявляет себя как тенденция или, скорее, как отдельные рефлексy старoго новолетия (приходившегося на 1 марта или весеннее равноденствие)» [Агапкина 2002, с. 151].

Но, если исходить из названных сроков, то Чистый четверг должен предшествовать не Пасхе, а 1 марта или Масленице. Ведь, по гипотезе академика Б.А. Рыбакова, языческая Масленица была приурочена в древности к периоду весеннего равноденствия (22 –24 марта) [Рыбаков 1981, с. 316]. В таком случае неясно, как Чистый четверг переместился из масленичного комплекса в предпасхальный обрядовый цикл. Кроме того, в предпасхальной неделе отсутствуют свойственные Новому году обрядовые обходы домов и мантические (гадательные) действия. И наконец, данная гипотеза не раскрывает причину приуроченности комплекса обрядов к четвергу. Поэтому нам представляется оправданным рассмотрение другой гипотезы о сущности Великого четверга. Она возникла в 19 веке среди ученых мифоло-

гической школы, связавших Великий четверг с культом Перуна. В частности, этой теории последовательно придерживался А.Н. Афанасьев, развивая ее в ряде статей [Афанасьев 1994, Т. 2 с. 11].

Данную идею разделял также И.П. Калинин, создатель одного из первых российских «Месяцесловов». Калинин прямо называет Чистый четверг днем «древнего Перуна» [Калинский 1997, с. 179]. В 20 веке Великий четверг связывает с культом Перуна Б.А. Успенский [Успенский 1982, с. 34, 40.] Нам эта точка зрения представляется убедительной по ряду причин.

На связь с культом Перуна косвенно указывают названия четверга, принятые в народной культуре: страшной, великий четверг. Каждое из названий раскрывает определенную грань даты. Так определение «страстной четверг» в сознании христианина соотносилось со «страстями господними», с теми событиями в жизни Иисуса Христа, которые происходили в эту неделю, согласно Библии. Но почему в названии дня появились эпитеты «великий», «страшной»? Библейская история ответа на этот вопрос не дает. Видимо, истоки этих определений коренятся в языческих представлениях и могут отражать связь Великого четверга с культом Перуна.

Известно, что Перун был одной из главных мужских фигур языческого пантеона, поэтому относящееся к богу определение «великий» могло быть перенесено и на его обрядовый день. Что касается определения «страшной», то исследователями установлено, что у разных народов Перун (а у славян – и заменивший его Илья-пророк) были грозными, карающими, «страшными» богами [Успенский 1982, с. 142].

Ряд исследователей отмечает, что четверг был перуновым днем у многих народов мира, в том числе у славян [Мифы 1982, Т. 2, с.307], С исчезновением политеизма эта связь продолжала отражаться в календарях разных этносов. В частности, у полабских славян сохранилась память

о четверге как «дне Перуна» [Мифы, там же]. Связь четверга с культом Перуна сохранил немецкий календарь, где данный день недели именуется «donnerstag», т. е. буквально – день грома. Гром, как известно, сопутствовал богу грозы – Перуну.

Кроме еженедельного чествования, в некоторых славянских культурах выделялся ряд «великих» четвергов, отмечаемых особо торжественно. По этому поводу Т.А. Агапкина пишет: «У южных славян, а также в Карпатах огромное значение придавалось празднованию 7, 8, 9 «великих четвергов». Таковыми были четверги со Страстного и до Вознесенья...» [Агапкина 2002, с. 337]. В календаре восточных славян также существовало несколько крупных праздников, прикрепленных к четвергам. Это Вознесенье (четверг на пятой неделе после Пасхи) и Семик – на седьмой послепасхальной неделе. Как и в других славянских традициях, все эти дни относятся к весеннему периоду, т. е. ко времени пробуждения природы и начала небесной активности. Вероятно, у восточных славян Великий четверг открывал череду больших праздников, посвященных в весенний период Перуну. Он был одним из важнейших дней в праздновании этого культа и сопровождался комплексом обрядов.

Формирование культа прошло несколько стадий. Возможно, первоначально Великий четверг был посвящен мифологическим предшественникам Перуна. По свидетельству Т.А. Агапкиной, в одной из сербских традиций цикл весенних четвергов праздновался в честь «але» – мифологических персонажей, предводительствующих градоносными облаками [Агапкина 2002, с.336]. С развитием высшей мифологии в большинстве славянских традиций небесная сфера с ее грозами, громами и молниями персонифицировалась в образе Перуна.

До принятия христианства поклонение громовержцу Перуну могло занимать основное место в праздновании

Великого четверга. По мнению исследователей, с принятием христианства Перуна заменил Илья-пророк [Успенский 1982, с. 34, 142], культовым днем которого стало 2 августа – Ильин день. Произшедший в христианскую эпоху перенос главного культового дня с весны на август привел к тому, что в Великий четверг актуализировались другие культы.

Что касается культа Перуна, то к 20 веку он рудиментарно отражался в прикреплении комплекса обрядов к предпасхальному четвергу, в постоянных эпитетах даты и некоторых обрядовых действиях. Таким рудиментом являлось добывание нового огня: «На заре Великого четверга зажигают «деревянный огонь» [Макаренко 1913, с. 156]. Это действие правомерно связать с культом Перуна, поскольку небесный огонь – молния – являлся важным атрибутом этого бога [Мифы 1982, с. 307].

На связь с Перуном указывает не столько сам огонь, сколько способ его получения. По свидетельству А.Макаренко, сибиряки добывали такой огонь древним способом – высеканием искры посредством трения дерева о дерево. В отдельной статье этнограф описывает способы добывания такого огня, говорит об его использовании во время эпидемий в ветеринарии и лечебной практике Енисейской губернии [Макаренко 1897, с. 247].

Характеризуя распространение традиции, А.Макаренко сообщает, что в 1897 году (время публикации статьи) «деревянный огонь» добывали и использовали в двух округах Енисейской губернии: Ачинском и Енисейском. В частности, в деревнях Енисейского округа «верование в целебную силу деревянного огня остается пока во всей первобытной чистоте» [Там же]. В это же время в подгородных деревнях Красноярска обычай стремительно уходил из бытования: «Там можно встретить крестьян, которые употребление «деревянного огня» относят всецело на счет старины и «дурачества» своих предков; другие, более пожилые, со-

хранили одно лишь воспоминание о том времени, когда деревянный огонь добывался по великим четвергам – но лет 15- 20 уже прошло, как и это перестали делать» [Макаренко 1897, с. 249]

Добывание «деревянного огня» вручную было очень долгим и трудоемким делом, и, хотя крестьяне использовали разные приспособления, высечь необходимую искру удавалось не всегда. Но если усилия увенчивались успехом, такой огонь считался поистине чудодейственным. В Великий четверг его использовали для разжигания нового огня в печи, изготовления магических веществ, а также для обрядов окуривания.

Важным признаком четвергового огня являлась его новизна и чистота. В нашем регионе к Великому четвергу печи тщательно очищались от золы и зажигались вновь «деревянным» огнем, либо четверговой свечой. В Приангарье сакральный характер огню придавали и особые дрова. А. Макаренко приводит местное название дров – «воскрёсные» – и объясняет его происхождение: «Перво Великопосно воскресеньё. С этого дня хозяйки оставляют от каждой топки печей по полену дров» [Макаренко 1913, с. 156].

Другие материалы свидетельствуют, что данная запись не совсем точная: по одному полену следовало оставлять не от каждого протапливания, а лишь от воскресных топков. А. Макаренко не указал место записи, видимо, считая данную традицию общеангарской. Существование магических дров у ангарцев подтверждает архив Музея антропологии и этнографии РАН, но, согласно его данным, крестьянки откладывали дрова в каждый четверг Великого поста [К 1.оп. 2, № 596, л. 36]. «Воскрёсные» или «четверговые» дрова использовали в магической практике для выявления волхидок, а также изготовления лечебной четверговой соли, о чем речь пойдет несколько ниже.

Итак, языческое поклонение Перуну являлось архаической основой празднования Великого четверга. С ним в значительной степени связаны обрядовые действия с огнем, существующие у старожилов нашего края. Другие верования и культы, сохранившиеся в регионе в указанный период, выявляются в процессе анализа обрядовых действий этого дня.

3.3.2. Очистительные обряды Великого четверга. Проявление культа воды в обрядах

В системе действий Великого четверга значительное место занимали очистительные обряды, на что указывает эпитет «чистый». Обрядовое очищение совершалось либо рано утром в четверг, либо накануне этого дня – в среду. Описывая очистительные обряды, собиратели и публикаторы 19 века нередко связывали их с Пасхой: «Наши поселяне, готовясь к такому великому празднику как Светлое воскресенье, начинают белить и прибирать свои хаты и вообще заботиться о возможной чистоте и опрятности для себя» [Калинский 1997, с. 179].

Региональные и общерусские материалы убеждают, что, при безусловном выделении Пасхи, в большинстве населенных пунктов очистка жилища и подворья, так же, как и мытье в бане, совершались именно к четвергу. При этом исследователи отмечают, что четверг воспринимался как день очищения лишь в культуре восточных славян, в католической традиции таким днем являлась Страстная пятница [Агапкина 2002, с. 76].

В ряде местностей уборку жилищ следовало производить в четверг рано утром: «Перед Пасхой был «Чистый четверг». Хозяева должны были убраться в доме, перечистить всю посуду» (*Мина Партизанского р-на*) [К.17, п. 8, л. 10]. «Четверг назывался «чистый». Все мылись в бане, мыли в избах, убирали во дворах. Перед Пасхой вывешивались чистые полотенца, комнаты украшали пихтой» (*Межово Саянского р-на*) [К.18, п.5, л. 33].

Хотя уборка соотносилась с четвергом, она должна была завершиться до восхода солнца. До появления солнечных лучей необходимо было не только вымыть весь дом и убрать подворье, но и успеть вымыться в бане: « Четверг перед Пасхой – Чистый четверг. В этот день красили яйца. Рано утром, до восхода солнца, топили баню и мылись. Это от нечистой силы» (*Межово Саянского р-на*) [К.18, п.5, л. 33]. «Чистый четверг – перед Пасхой бывает. В четверг встают рано, все выметают до солнца, все везде прочищают. Воды с колодца приносят, ставят, и все везде выметают, чтобы чисто было» (Тасеево) [Пл. У1-1/1991]. «На Чистый четверг все поднимались до свету и мылись в бане» (*Унжа Тасеевского р-на*) [К.42, п. 1, л. 1]. В чистый четверг у нас очищали подполья» (*Павловка Назаровского р-на*) [Пл. 15-5/2004].

Поскольку уборке подвергалась вся территория дома и подворья, выполнить ее за предрассветные часы было не просто. Поэтому в некоторых местностях уборку переносили на предшествующий день – среду: «В среду перед праздником вымоем дом, и всю золу вынимали из печки» (*Талажанка Казачинского р-на*) [Пл. Н2-4/1992]. «До четверга все вымоют. В четверг чтоб чистый был» (*Ялай Тасеевского р-на*) [Пл.Е2-3/1992].

Иногда также на среду переносилось и обрядовое мытье в бане: «Под чистый четверг мыли полы, все убирали. Белье в этот день все было постелено новое. Под чистый четверг топят баню, чтоб до захода солнца помыться, – тогда все болячки сойдут» (*Бартанас Тасеевского р-на*) [К.42, п. 1, л.12].

Из приведенных цитат видно, что уборка жилища и мытье в бане имели не только гигиенический характер, но воспринимались как сакральные действия. На такое значение указывает строгая временная приуроченность обрядовых действий: их совершали «до света», «до солнца», «до восхода солнца». В новопоселенческих локальных традициях существовали и другие предписания и запреты, напри-

мер, строго запрещалось высыпать в огород мусор. Мотивировка при этом была не практическая, а мифологическая: «Чистый четверг перед Пасхой был. За день до него все выметали, вычищали, а мусор выносили куда-нибудь, только не в огород... Чтобы куры посадки не клевали» (*Сивохино Тасеевского р-на*) [Пл. Б2-3/1991].

Итак, многие обрядовые действия Чистого четверга имели магическую направленность – очищающую и оздоровительную. В 70 – 90 годы 20 века сибиряки плохо представляли связь Великого четверга с библейской историей, но очистительная и магическая сущность этого дня в памяти жителей края сохранялась.

Особую роль в очистительных обрядах Великого четверга играла вода. Считалось, что в этот день, как и в Крещение, вода способна предохранять от болезней и очищать «от нечисти». Современные ученые считают, что действительно существует несколько периодов в году, когда микробиологические свойства воды настолько меняются, что она становится почти стерильной. От чего это зависит, наукой еще не установлено. Народной культуре микробиология была неизвестна, но изменение свойств воды в определенные дни календаря было замечено и использовалось в лечебной и очистительной практике. Возможно, именно к таким дням и были прикреплены основные обряды, связанные с водой.

В 50 –70 годы 19 века действия с водой включались в церковную обрядность Великого четверга. Это видно из воспоминаний коренной жительницы Красноярска Е. А Красноженовой: «Великий четверг – ходили в новый собор к архиерейскому богослужению «на омовень» [Красноженова 2002, с.792]. В обрядах этого дня вода использовалась для магического очищения дома. Четверговую воду считали оздоравливающей, лечебной и способной придавать красоту, поэтому за ней ходили рано утром и исполь-

зовали для питья и умывания. В ряде местностей среди девушек существовал обычай также рано утром умываться на реке «для красоты и здоровья». Исследователи отмечают, что обрядовое умывание в Чистый четверг было широко распространено как в северных, так и южных губерниях России [Соколова 1979, с.102]. Широта распространения названных выше действий свидетельствует о почитании воды как основном из культов этого дня.

Использование воды в обрядовой практике также требовало соблюдения определенных условий, главным из которых были временное, а точнее, – световое ограничение: «Чистый четверг. Воду набирали до света. И потом умывались водой для здоровья» (*Мотыгино*) [К22, п. 16, л. 4]. «В Чистый четверг девки утром на бережок бегали умываться до солнца» (*Галанино Казачинского р-на*) [К. 28, п. 1, л. 6]. Все информаторы указывают одно время исполнения обряда – «до света».

Иногда дополнительным условием обряда было запрещение разговаривать во время его исполнения: «В Чистый четверг ходят за водой к колодцу до восхода солнца. Идти туда – ни с кем ни разговаривать и оттуда, чтоб ни с кем не разговаривать. Потом этой водой умываешься ото всего: от всяких болезней, от всякой нечисти» (*Талажанка Казачинского р-на*) [Пл. Н2-7/1992]. Приведенные выше обрядовые действия записаны в старожильческих районах края.

В некоторых регионах России для увеличения очистительных и целебных свойств воды в нее опускали серебро [Соколова 1979, с. 102]. В Орловской губернии в Чистый четверг обливались водой на улице до восхода солнца, а в Иркутской – купались в реке: «Многие крестьяне признают полезным в эту ночь идти за деревню к реке и искупаться в ней, если река тронулась, если нет – умыться из проруби» [Виноградов 1918, с.36]. Заметим, что к Чистому четвергу реки в Сибири вскрывались лишь при поздней Пасхе,

то есть приуроченной к концу апреля – началу мая. Обрядовое купание в это время, как и купание в крещенской проруби, обусловлено мифологическими причинами, точнее – связано с культом воды и верой в ее очистительные и оздоравливающие свойства.

В нашем крае не зафиксировано умывание с серебра, купание в реках или обрядовое обливание холодной водой. Основным проявлением культа воды стало мытье домов, омовение людей в банях, а в локальных старожильческих традициях к нему добавилось обрядовое умывание.

3.3.3. Культ предков как одна из древних мифологических основ Великого четверга

В средневековых источниках Великий четверг упоминается как день исполнения еще одной группы языческих обрядов. В XVI в. царь Иван Грозный предъявил церковному Собору целый ряд претензий по поводу плохой работы духовенства (позже они были оформлены в знаменитую книгу «Стоглав»). Одно из замечаний Грозного касалось Великого четверга: «А в Великий четверток порану солону паят и кличут мертвых» [Стоглав 1863, с. 141].

В древности обрядовое общение с умершими представляло целую систему. В первую половину года предков поминали накануне Рождества (в день языческой Коляды), на масленичной неделе, на Пасхе или в Родительский день. Обращаясь к умершим, их «окликали», поминали и угощали, принося на могилы еду и питье. Цель этих действий – пробудить предков от зимнего сна и напомнить им о нуждах живущих в надежде на помощь

В Великий четверг предков не только угощали, но жгли для них костры и топили баню: « В Великий четверток поведают (предлагают) мрътвым мяса и млеко и яйца и мыльница топят и на печь льют и попел посереде сыплют слада (следа) ради и глаголют мыитесь и чехли вешают и убруси и велят ся терти.. и гадают на попеле и егда видят на попе-

ли след и глаголют приходи́ли к нам навья́ мытьсѧ» [Гальковский 1913, с. 15].

В обличениях славянского язычества раскрывается смысл разжигания четверговых костров: «Сметье (мусор) у ворот жгут в Великой четверг, молвяще тако: «У того огня души, приходяще, отогреваются» [Агапкина 2002, с. 272]. Как видно из приведенных описаний, у четверговых костров должны были «отогреваться» души предков, пробужденных от зимнего сна во время обрядового окликанья.

Осуждаемые Грозным костры зажигались на улице, т. е. на общественном пространстве, поэтому они должны были отогревать предков всей общины. Однако, из-за преследования со стороны церкви поклонение умершим в Великий четверг постепенно перешло в ряд семейных обрядов. В 1903 году С.В. Максимов описал четверговые обряды, в которых огонь зажигали уже в домах: « Ходят в лес (также до солнечного восхода) за вересом или можжевельником. Принесенный верес ранним утром, до восхода солнца, зажигают на сковороде или жестяном листе посредине избы, на полу, и все члены семьи скачут через этот огонь, запасаясь на весь год здоровьем и спасаясь от дьявольщины» [Максимов 1991, с.70-71].

Как видно из цитаты, изменилось не только место исполнения обряда, но и направленность действий. Теперь зажигание четвергового огня втянулось в цикл семейных обережных, иначе – апотропейных, апотропеических и очистительных обрядов. Исполнялись эти действия с соблюдением ряда условий: это сакральное время – до восхода солнца – и дрова из особых пород дерева – вереса и можжевельника.

К началу 20 века зажигание костров в Великий четверг стало явлением чрезвычайно редким. В нашем крае на Страстной неделе специальные костры для предков не жгли ни в домах, ни на улице. Зажигание костров для предков зафиксировано в регионе лишь в одной из локальных традиций, и совершалось оно в день Коляды. Об

этом свидетельствует запись в фольклорном фонде М.В. Красноженовой: «24 декабря. Коляда. На дворах зажигают огни, полагая, что усопшие родители приходят обогреться и от этого огня пшеница народится ярая» [ККМ, о.ф. 7886/120, л. 10].

В архивной записи не указано место исполнения обряда, но сути дела это не меняет: четверговые костры для предков в нашем крае не зажигали. Впрочем, к началу 20 века у восточных славян этот обряд стал чрезвычайно редким и утрачивался даже в местах его исконного бытования [Агапкина 2002, с.272]. Но выпадение данного обряда не означает, что в четверговом комплексе нет связи с культом предков. Далее мы покажем, что рудиментарно он проявляется в других обрядовых действиях.

3.3.4. Наделение веществ магическими свойствами

Сакральность Великого четверга проявлялась в том, что магические качества приобретали предметы, не обладающие ими в иное время. Так очищающую, защитную, стимулирующую и продуцирующую силу приобретали предметы, связанные с огнем. Например, зола, вынутая в этот день из печей, использовалась в магических обрядах аграрной направленности.

Новопоселенцы либо сразу рассыпали золу по огороду, либо берегли для летних посадок. «Всю золы вынимали из плиты, а потом посыпали капусту, брюкву. Вытаскивали золу и берегли ее, как садить капусту. А потом она всю нечисть убирала» (*Талажанка Казачинского р-на*) [Пл Н2-6/1992]. Как правило, золу тоже убирали с соблюдением световых и временных условий – т. е. до света: «До рассвета надо вытащить золу из печи, посыпать в огороде» (*Найденно Тасеевского р-на*) [Пл. Ж2-3/1990]. А старожилы Приангарья для усиления действия оставляли золу в ночь на Великий четверг под столом с обрядовым ужином.

Эти и последующие действия ангарцев с золой описал А. Макаренко: «Пепел высыпают в сусеки (закрома) с зерновым хлебом, оставляемом для будущего посева, чтобы урожай дал, чтобы избавить пшеницу от «сажи» (грибковое заражение пшена зерна) и куколя, рожь – от спорыньи» [Макаренко 1913, с. 155]. Таким образом, четверговая зола обладала очистительным и стимулирующим действием в представлениях разных поселенческих групп Енисейской губернии.

Раскрывая значение обрядовых предметов Великого четверга, А. Макаренко не встретил объяснения, почему в их число был включен пепел; сам этнограф также не смог объяснить его происхождение: «Значение пепла не удалось выяснить» [Макаренко 1913, с. 154]. Возможно, в генезисе это было связано с комплексом представлений: связью с огнем, а также с культом предков, точнее, – верой в приход умерших, что видно из приведенной выше записи «Стоглава»: «И, егда видят на попели след, и глаголют: «Приходили к нам навья мыться» [Цит по: Агапкина 2002, с. 272]. Но с выпадением из четвергового комплекса поминальных обрядов сакральность и очистительные свойства золы, (пепла) стали обуславливаться лишь связью с огнем.

Связь с огнем видна и в других обрядовых действиях Великого четверга. К ним относятся действия с четверговой, иначе –страстной, «страстеной» – свечой: «Великой, или страстеной четверг. Вечером в церкви «бывает страстено стояние Свеча, с которой стоят в церкви, слушая чтение «страстей Восподних», называется сибиряками, по примеру своих предков, «четверговой» или «страшной» свечю. В следующий Великой четверг эту свечей затопляют печь» [Макаренко 1913, с. 154].

Четверговые свечи и свечные огарки использовались сибиряками при защите дома: «Принеся домой зажженную, ею «коптят хрест на матице (сволоке)» [Макаренко 1913, с. 154]. Об использования страстной свечи для четвергово-

го «закрещивания» помнили в конце 20 века как старожилы, так и новопоселенцы: «В четверг перед Пасхой ходили в церковь на «стояние». Нужно было принести огарок и в переднем углу сделать крестик дымом» (*Тасеево*) [Пл. 33а-6/1992].

В народной культуре существовали также другие дни, когда следовало «закрещивать» дом. В региональной традиции такой датой являлось Крещение. Однако в Великий четверг кресты наносили другими предметами и иначе, чем в крещенский сочельник. Перед Крещением крестики чертили углем, смолой или мелом, ставя их на всех окнах и дверях и нанося по бокам и сверху оконного и дверного отверстия [Новоселова 1995, с. 193-196]. В Великий четверг дом защищали только с помощью «четверговой свечи», и кресты обязательно наносили на потолок или матицу. В этом случае крест как бы предохранял от опасности, проистекающей сверху, с неба. Этот вид «закрещивания» также свидетельствует о связи с культом Перуна или других небесных сил, и у нас есть прямые подтверждения подобного восприятия четвергового «закрещивания» в региональной культуре: «Задымливали кресты в переднем углу на потолке, на лестнице, на колодах дверей – оберегая этим дом от нечисти и громовой стрелы» [Красноженова 2000, с. 792]. Огарок четверговой свечи использовался, кроме того, в обряде магического очерчивания двора, о чем будет рассказано ниже.

Из книги А. Макаренко следует, что в Енисейской губернии слова «четверговая» и «страстная» свеча воспринимались как синонимы. Этими словами называли свечу, с которой крестьяне слушали чтение «Страстей господних» [Макаренко 1913, с.154]. Опираясь на данные европейской части России, И.П. Калинин разводит эти понятия: «По догматике народных верований, не всякая четверговая свеча может называться страстной; собственно страстная свеча считается та, которая по крайней мере горела на трех страстях» [Ка-

линский 1997, с.180]. В «Месяцеслове» И.П. Калинского есть также указание, что четверговую свечу следовало принести домой зажженной: «Многие из наших простолюдинов особенно заботятся о том, чтобы свеча эта не погасла, и стараются ее с огнем донести в свои дома» [Там же].

Из мемуарной литературы видно, что в середине 19 века свечи несли домой зажженными и жители Красноярска: «Вечером (шли) к стоянию на 12 евангелий, откуда шли домой с зажженными свечами» [Красноженова 2000, с. 792]. В сельских местностях нашего региона это условие не могло соблюдаться из-за удаленности церковей. Региональная церковная литература свидетельствует, что приходы в Енисейской губернии были очень обширными и разбросанными; на несколько деревень нередко существовала одна церковь, куда крестьянам приходилось добираться за многие километры. Так например, Казачинский Троицкий приход объединял 14 деревень, находящихся на расстоянии от 4-х до 30 верст [Описание 1995, с. 210]. Привезти домой зажженную свечу в этих условиях, конечно же, было невозможно. Вероятно, сначала свечи везли потушенными в отдаленные от церкви деревни, а затем эта практика распространилась и на те села, где церкви имелись.

Особое внимание в Великий четверг уделялось изготовлению предметов, обладающих повышенным магическими свойствами. Одним из них была «четверговая смола». Ее происхождение и включение в обрядность объясняет А. Макаренко: «Накануне Великого четверга, как лечь спать, хозяйка дома ставит на стол в «переднем угле» «корвигу» (хлеб) и соль, а под стол – попел и смолу; ... смола – как указание на смоляные факелы, с которыми искали Христа в Гефсиманском саду» [Макаренко 1913, с. 154].

А. Макаренко сообщает, что предметы, обретшие в Великий четверг магическую силу, в дальнейшем использовались в народной медицине: «Перечисленные вещества по-

лучают название «четверговых» («четвергова соль» и т.д.) и применяются в сибирской народной медицине и ветеринарии». ... Четвергова смола употребляется также для лечения болезней, происходящих от «порчи» [Макаренко 1913, с. 154]. Об использовании четверговой смолы в качестве лечебного средства говорит и В. Арефьев: «На Страстной неделе, в ночь со среды на четверг, ставят под стол на ночь в черепочке смолу. Эта смола называется «четверичною смолою» и обладает целебною силой. Ею лечат как людей, так и скот» [Арефьев 1901, с. 136]. По свидетельству этнографов, лечебные свойства соли и смолы сохранялись в течение года [Макаренко 1913, с. 154].

Однако вначале смолой пользовались утром в Великий четверг. Смола должна была защитить людей и домашних животных от вредоносного воздействия колдуний и колдунов, а детей – от «сглаза» и порчи: «Вставши на следующий день до солнца, «четверговой смолой» мажут «кресты» на дверях изб и скотских «клевов» (хлевов), чтоб колдуны и колдуницы не могли войти; «смоляны кресты» мажут на детишках, на коровах и овцах – во избавление от «порчи», чар «волхиток» и т.п.» [Макаренко 1913, с.155].

Жители Приангарья до сих пор помнят о защитных крестиках из смолы: «В Великий четверг брали смолу, детей мазали, крестики на лбу чертили. Бывало, спишь, придут – крестик поставят» (*Говорково Богучанского р-на*) [К. 8, п. 2, л. 32]. «В Великий четверг работали. В этот день в хлевах ставили кресты, мазали смолой, чтобы скот водился и не пропадал» (*Чадобец Богучанского р-на*) [Пл.Ж2-1/1990]. Иногда, вместо смолы, защитные крестики ставили дегтем. «Чистый четверг был. Кресты делали. Всем мамка с дегтя делала, и нам тоже. Ставили, пока мы спим. И коровам, всей живности, какая была, она всем делала. Не только мама, по всей деревне так делали» [Ж2-6/1990].

Эти сведения записаны в деревне Кодинск Кежемского района от женщины, родившейся в 1930 году. Поскольку информатор говорит о детстве, описанные действия совершались в 30- 40 годы. Возможно, временем совершения обряда обусловлена и замена смолы на деготь: ведь четверговую смолу нужно было готовить специально, а крестьяне в колхозах не имели для этого возможности, да и сами магические обряды в это время запрещались. Деготь же широко использовался в крестьянском быту, и, в силу доступности, стал более удобен для совершения тайных четверговых обрядов.

Из записей видно, что крестики детям ставили во время сна. В этом случае соблюдалось то же временное условие, что и в других четверговых обрядах: они исполнялись рано утром, возможно, до рассвета.

Итак, в региональной традиции в обрядах Великого четверга было широко распространено такое обрядовое действие, как нанесение крестов. Кресты, поставленные с помощью «святых огарочков, наносились на потолок и внешние поверхности дома и, по-видимому, должны были уберечь строения от молнии. Кресты, нанесенные на лоб людей и домашних животных, предохраняли от действия людей – вредителей, злых чар и прочего зла.

По представлениям крестьян, в Великий четверг защитные и лечебные свойства приобретала также соль, прошедшая определенную обработку. Исследователи отмечают, что обычай приготовления лечебной соли характерен именно для Великого четверга, и ни на какие другие дни он не переносился [Соколова 1979, с. 104]. Происхождение соли в четверговых обрядах С.В. Максимов связывал с предательством Иуды, который первый опустил в соль хлеб на тайной вечере: «Омочивый на тайной вечери руку в солило, в знак предстоящего отступничества, вызвал обычай очищать ту соль, которая некогда была осквернена прикосновением нечистых рук нечестивого Иуды» [Максимов 1991, с. 68].

Этой же точки зрения придерживается и А.Макаренко, хотя выражает ее не так отчетливо: «Соль и хлеб как воспоминание о «вечёрной трапезе» Христа с Его учениками и предательстве Иуды» [Макаренко 1913, с. 154]. Итак, по мнению этнографов, действия с солью в Великий четверг вызваны потребностью очистить ее после предательства Иуды. А исследовательница 20 века В. К.Соколова связывает магическое восприятие соли с ролью этого продукта в питании и здоровье человека: «Соль, как и хлеб, имела большое значение в питании, высоко ценилась» [Соколова 1979, с. 104].

Думается, в древности наделение соли волшебными качествами, действительно, могло зародиться на практической основе, но с течением времени оно получило христианское обоснование. В пользу этого говорит участие духовенства в обрядах с четверговой солью, отмеченное А.Макаренко: «Суеверное отношение к «четверговой соли» великоросса, малоросса, в том числе и сибиряка-русского довольно древнее. Оно поддерживалось в народе отчасти православным духовенством, которое старалось тщетно придать этому суеверному предрассудку христианский смысл» [Макаренко 1913, с. 156].

Участие духовенства в изготовлении и распространении четверговой соли подтверждается «Стоглавом»: «Некоторые невегласи попы в Великий четверг соль под престол кладут и до седьмого четверга по велице дни тако держат и ту соль дают на врачевание людям» [Стоглав 1863, с.142]. Как видно из этой цитаты, обряды с четверговой солью были широко распространены в период русского средневековья. А происхождение обрядов В. К. Соколова считает очень древним, относя его к периоду «праславянской общности» [Соколова 1979, с. 104]

В деревнях нашего региона способы изготовления «четверговой» соли могли различаться. Самым простым и рас-

пространственным являлось оставление соли на ночь на обрядовом столе. Этот способ применяли как старожилы, так и новопоселенцы, сообщавшие о нем во время экспедиционной работы. Обращение к фольклорному и обрядовому контексту региона убеждает, что оставление какого-либо предметов или еды на столе было знаковым или магическим действием.

В обычное время ночью на обеденном столе вообще ничего не должно было находиться, и только в праздничные дни на столе оставляли хлеб или обрядовый ужин. Старожилы Казачинского района и некоторые новопоселенческие семьи считали, что еду оставляют для предков»: «Оставляли еду для умерших родителей» (*Ирбей*) [К. 36, п. 7, л. 17]. «После ужина на Масленице оставляли еду на столе. У нас говорили, что покойные приходят и едят» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [Пл.126-3/1989]. «Оставляют и закроют то, что не съели, скатерочкой. И говорят, что родителей помины» (*Вороковка Казачинского р-на*) [К.26, п.3, л.6]. Не все крестьяне четко представляли смысл оставления еды на ночь, но в деревнях обычай сохранялся до 30 – 40-х годов 20 века. Поскольку в ночное время пространство стола связано с предками, вероятно, благодаря этому соль и получала целебные свойства.

В регионе существовали и другие способы изготовления четверговой соли. А. Макаренко дает следующее описание одного из них: «Четверговая соль готовится и другим способом: ее ставят в «посудке» (в чашечке) на некоторое время в печь, истопленную «воскресными дровами»; топят печь и простыми дровами, но зажигают их с помощью «деревянного огня» [Макаренко 1913, с. 155]. Атрибуты, которые упоминает Макаренко (воскресные) дрова, деревянный огонь), существовали только в Приангарье; следовательно, для этой территории и был характерен данный способ. В конце 20 века ангарцы о нем уже не помнили.

В архиве Красноярского краеведческого музея, в фонде М. В. Красноженовой, есть запись от 1929 года, описывающая еще один способ изготовления четверговой соли: для этого посуда с солью должна была простоять в протопленной русской печи за заслонкой целую ночь. Так ее готовили в Емельяново. [ККМ, о.ф. 7886/112, с. 50].

Нетрудно заметить, что обычная соль приобретала волшебные качества благодаря таким факторам, как особые дрова или особый огонь, связь с печью или обрядовым столом. Отличия в обряде свидетельствуют о разной культовой основе, но все культы или обрядовые места задействовались в сакральное время.

Четверговая соль могла использоваться в течение целого года. А.Макаренко утверждает, что она употреблялась «в народной ветеринарии для лечения домашнего скота (когда «мышаки» давят и т. п.) и птиц» [Макаренко 1913, с. 156]. По экспедиционным данным, крестьяне использовали четверговую соль для лечения не только скота, но и людей, а также в качестве предохранения от сглаза.

В регионах дореволюционной России для придания предметам магических свойств их выносили «под звезды», «под солнце», «под зори», «под ночное небо» [Агапкина 2002, с. 566]. По данным Т.А. Агапкиной, так выставляли «соль, мыло, золу, воду, яйца и другие вещи». Вероятно, данный обычай отражает архаичное поклонение светилам, широко отразившееся в жанре заговора. Обряды, где на пасхальной неделе задействована сфера небесных светил, характерны для западных и юго-западных губерний дореволюционной России.

В фольклоре сибиряков тоже сохранились следы почитания светил. Так в региональном сборнике заговоров конца 20 века содержится немало обращений утренней и вечерней заре: «*Заря – зарница, красная девица, утренняя и вечерняя*»; «*Вечерняя заря Марьяна, утренняя Маремьяна!*»

[773 заговора, с.50]. В заговорном топосе упоминаются также звезды и месяц: «*Пойду под восток, под красное солнце, под светлый месяц, под чистые звезды, под ясные зори*» [773 заговора, с. 104]. Несмотря на это, в обрядах Великого четверга солнце и заря не задействованы. Напротив, как мы видели, при исполнении обрядов Великого четверга следовало избегать света зари и солнца. Временем исполнения четверговых обрядов в Енисейской губернии является ночное предутреннее время с его темнотой.

Мы видим, что у старожилов места наделения веществ магическими свойствами связаны с особым пространством дома: стол, пол под столом и печь. Эти константные места позволяют говорить, прежде всего, о связи с культом предков, а печь также – и с культом огня.

В белорусских поселках Енисейской губернии были свои магические средства. Кроме четверговой соли, здесь лечебную силу имели пасхальные яйца, которые красили к Великому четвергу: «*В ночь на Чистый четверг на стол клали соль и яйца, а утром складывали в платочек и пользовались тогда, когда болела скотина. Заболеет – ее посыпали солью и яйцами*» (*Ивановка Бирилюсского р-на*) [К. 31. п. 14, л.10].

Из данной записи видно, что при использовании белорусами предметов, перенесенных из метрополий, в обрядовом топосе видно преодоление западной и юго – западной традиций. Место, где предметы приобретают свои чудодейственные свойства, совпадает с обрядовым топосом старожилов.

Итак, в обеих поселенческих группах общим лечебным и апотропейным средством являлась соль. Специфически средством у новопоселенцев являются яйца, у старожилов к ним относятся зола, смола, огарки «четверговых» свечей. В «Сибирском народном календаре» упоминается одно защитное средство старожилов: «В старину жгли с той же целью на угольках «деревянного огня» так называемое «ви-

хорево гнездо» [Макаренко 1913,с.156]. Что представляло собой «вихорево гнездо», А. Макаренко объясняет в другой работе: «Скопление в одном месте на березе множества сухих мелких веточек» [Макаренко 1897, с.250]. Более точно раскрывает смысл словосочетания словарь В.И. Даля: «Нападая на березу, ветер свивает тонкие ветки клубом, и они засыхают. Это вихорево гнездо» [Даль 1978, с. 209].

Как можно понять из статьи А. Макаренко, «вихорево гнездо» сжигали при окуливании скота. У старожилов окуливание было широко распространено как лечебное, защитное и профилактическое средство. К нему прибегали без календарной приуроченности при отеле домашних животных или эпидемиях скота. При начале эпидемии крестьяне «деревянным огнем» зажигали кучи навоза и между ними прогоняли скот [Макаренко 1897, с.250]. Для окуливания коров после отела в Приангарье использовали Богородскую траву, которую рвали в день Аграфены-купальницы, клали на ночь под Иванову росу, а затем высушивали. Такое окуливание совершалось перед первой дойкой.

В качестве очищающего и апотропейного средства окуливание применяли и в Великий четверг. В зависимости от местности в этом обряде использовали разный набор предметов. В «Сибирском народном календаре» А. Макаренко писал: «В печи на углях жгут «богороцку» или «богородишну» траву и окуливают также скот для предохранения от чумы и волшебного «напуска» (чар) со стороны колдуниц и колдунов (Ачинский и др. уезды Енисейской губ.)» [с. 156]. В другой работе этнограф утверждал, что в некоторых местностях губернии для окуливания применялся «деревянный огонь» [Макаренко 1897, с. 249]. И, наконец, при окуливании использовалось «вихорево гнездо». Для этого в «четвергову заутреню» его следовало положить на железную поверхность и поджечь «деревянным огнем»; «с та-

ким куревом домохозяева обходили вокруг домашнего скота» [Макаренко 1897, с. 250].

Проследив распространение обрядового окуривания в европейской части России, В. К. Соколова установила, что оно было распространено в северо-восточных землях: Вологодской, Вятской и Новгородской губерниях [Соколова 1979, с. 103]. По заключению историков, эти губернии входили в число тех, откуда шли в Сибирь потоки переселенцев в 17 веке [Александров 1962, с. 11]. Таким образом, окуривание перенесли в Сибирь первые поселенцы, образовавшие старожильческий слой населения губернии. В конце 19 века это обрядовое действие существовало и в центральных уездах губернии, (таких, как Ачинский), пополнившихся к этому времени выходцами из центральных регионов России [Быконя 1881, с. 4-5].

Некоторые исследователи считают, что окуривание «жилищ и людей для предотвращения от болезней не содержит еще в основе своей ничего суеверного» [Токарев 1959, с. 51]. Думается, что это мнение справедливо в отношении окуривания при эпидемиях. Что касается Великого четверга, то в этот день окуривание, безусловно, имело магический характер. Магический колорит виден в том, что очищающие свойства приписывались не всяким сжигаемым предметам. Кроме того, при окуривании использовался особый огонь: «деревянный» или зажженный от четверговой свечи.

Итак, по представлениям крестьян, в Великий четверг можно было изготавливать предметы, обладающие повышенными магическими свойствами и с их помощью положительно влиять на состояние дел в домашнем хозяйстве. Но в это же время следовало опасаться людей, занимающихся вредоносной магией. Согласно региональным материалам, на предпасхальной неделе волхованием занимались преимущественно женщины, хотя этнографы 19 в. упоминают и колдунов мужского рода — «волхидов», «знатких людей».

3.3.5. Защита от вредоносной магии

В поселенческих и этнических группах Енисейской губернии колдующих женщин называли по-разному: «волхидка», волшебка, колдунья, ведьма, колдовка. Название «волхидка» бытовало в старожильческом Приангарье, и это обозначение сохранилось до наших дней.

В ночь на Великий четверг главным занятием волхидки было магическое воровство, которое она совершала, пробираясь в хлева и остригая скотину. Чаще всего целью воровства являлось наведение порчи на домашних животных. Но иногда вместе с наведением порчи волхидка обеспечивала успехи в собственном животноводстве. Вот как об этом сообщает А. Макаренко: «Стригут тайно чужих овец; этой шерстью окуривают своих овец, чтобы у них шерсть была мохната. Этим занимаются будто бы волхитки и т. п. «знатки люди» [Макаренко 1913, с.156].

Вера во вредоносную магию обусловила появление системы защитных действий: «В Великий четверг крестьяне тщательно запирают свой скот и тщательно берегут его от «волхидов». Несмотря на все эти предосторожности, последние все-таки часто, будучи невидимыми, успевают остричь лоб у овцы или подоить корову, отчего скотина портится» [Арефьев 1901, с.137]. Подобные поверья и былички существовали в общерусском фольклоре; их бытование в нашем крае поддерживалось занятиями населения, точнее, той большой ролью, которую играло животноводство в Приенисейском регионе. В 19 веке разведение домашнего скота занимало важное место в экономике края. По свидетельству декабриста А.П. Беляева, в первой трети 19 века «крестьяне-старожилы имели по 200, 300 штук рогатого скота, по 30, 40 и 50 лошадей» [Беляев 1966, с. 82].

Необходимость содержать такое количество скота была вызвана рядом факторов. Так, из-за слабого развития товарно-денежных отношений и господства натурального хозяйства

вся будничная одежда изготавливалась кустарным способом. В условиях холодной сибирской зимы значительная часть одежды и обуви изготавливалась из шерсти домашних овец. Некоторая часть шерсти шла также на продажу.

Большое количество лошадей объяснялось не только их использованием в собственном хозяйстве, но обуславливалась занятиями населения, в частности, – развитием ямской гоньбы. Выше отмечалось, что до постройки в конце 19 века железной дороги гужевой транспорт был единственным средством сообщения и доставки товаров по Сибири. В начале 19 века через Красноярск по Московскому тракту шли важные торговые пути, соединяющие Сибирь на Востоке Китаем, а на западе – с Уралом и Европейской частью России. Как свидетельствуют архивные материалы М.В.Красноженовой, в 1884 году через Сибирь прошло 210000 ямщин, за провоз которых чайные торговцы выплатили 4200000 рублей [ККМ, о.ф. 7886/ 115, л. 87]

Почти все эти транспортные потоки проходили через Енисейскую губернию, давая заработок крестьянам и требуя значительного количества лошадей. Конечно, большое количество скота могли содержать только патриархальные семьи, включающие несколько семейных пар. Но и с распадом патриархального уклада животноводство оставалось важной отраслью. Согласно архиву Музея антропологии и этнографии РАН, в начале 20 века ангарские крестьяне «овец держали по 40 –50 штук на двор» [Маэ, К, 1, оп. 2, №823, л. 8], а «езжалых лошадей» – 20» [Там же, л. 102].²⁰³ Эти данные подтверждали жители преклонного возраста, с которыми мы беседовали во время экспедиционной работы.

Содержание такого количества скота требовало весьма значительных усилий, и не всегда крестьянам сопутствовала необходимая удача. Из архивных материалов видно, что, несмотря на значительное развитие животноводства, в губернии была очень слабо развита ветеринарная помощь. Так,

люди, занимающиеся извозом, вынуждены были лечить заболевших животных заговорами и народными средствами, порой весьма примитивными: «Лечили от многих болезней заговорами, в целебную силу которых свято верили» [ККМ, о.ф.7886/115, л.38]. В разгар ямского сезона болезнь домашнего животного значила для крестьянина так же много, как и собственное нездоровье: «Ямщику все одно: что конь захворал, что сам захворал» [Там же].

Для крестьян, занимающихся земледелием, домашние животные также очень много значили. Давая молоко, шерсть, мясо, они не только являлись источником пищи и теплой одежды, но и позволяли произвести необходимые хозяйственные работы в нужные сроки. Но отношения дореволюционного крестьянина к домашним животным не сводились только к практической пользе. Эти особые отношения прекрасно показал В. Белов: «Жизнь домашних животных никогда не противопоставлялась другой, высшей, одухотворенной жизни – человеческой. Крестьянин считал себя составной частью природы, и домашние животные были как бы соединяющим звеном от человека ко всей грозной и необъятной природе» [Белов 1984, с. 155-156] .

Любовь к животным, забота о здоровье скота, отсутствие необходимой ветеринарной помощи, тревога за состояние дел в домашнем хозяйстве были главной почвой, на которой базировалась вера во вредоносную магию. В народе наиболее распространенным способом нанесения вреда считалось остригание животного. С.А. Токарев относит «остригание» к парциальной магии, при которой «действие магической силы направлено не непосредственно на объект, а на его заместителя, и уже через последний – на сам объект. Таким заместителем может быть какая-нибудь частица объекта магии» [Токарев 1959, С. 22].

Как мы видели, у ангарцев такой частицей становился клочок шерсти, выстриженный у домашнего животно-

го. По мнению крестьян, вред, нанесенный волхованием, мог нанести значительный урон домашнему скотоводству и даже довести хозяина до полного разорения. Подобные мнения фиксировал А. Макаренко: «Как достоверный случай мне рассказали следующее: в деревне Аксеновой (Кежемской вол.) «волхитка» разорила мужика» [Макаренко 1913, с.160].

Региональные былички свидетельствуют о вере крестьян в разные виды колдовства: один из них состоял в наведении под Великий четверг порчи на животных, а другой – кроме порчи животных, преследовал обогащение ведьмы.

Поверья о вредоносных действиях женщин- колдуний существовали не только на территории Приангарья. Так общерегиональное распространение имела вера в то, что колдуньи могут испортить коров и овец. «А овец и коров караулят наеновале с оружием, чтоб не остригли и не подоили» (*Сухобузимо*) [ККМ, о.ф. 7886/112, л.8]. «В Великий четверг ведьмы доят коров, отымают молоко» (*Покровка Балахтинского р-на*) [Пл. 1А-7/2003]. «У нас на Великий четверг колдовки бегали» (*Вороковка Казачинского р-на*) [К.26, п.3, л.6]. Сухобузимский текст записан в 20 годы, а остальные в конце 20 века. На исходе века эти поверья не очень широко распространены, но те жители, которые их рассказывали, были убеждены в реальности происходящего. На этой же уверенности строились и попытки защитить домашний скот от ведьм.

По поверьям центральных районов края видно, что объектом нанесения вреда могли быть и лошади: «Лошадей выводили во двор и привязывали к столбу, чтоб колдовка не могла отнять у лошади **выть** [Даль 1978, т.1, с.332]²¹² Согласно словарю В.И. Даля, слово «выть» имеет несколько значений. Среди них встречаются такие, как «корм» и «аппетит». В данном случае оба значения подходят, но существуют другие тексты, из которых видно, что актуализируется значение «корм». Так в одной из быличек этой местно-

сти говорится: «Чтобы колдовки корм из-под рыла не отобрали» [ККМ, о.ф. 7886/112, л. 8].

В разнопоселенческих традициях время наибольшей активности ведьм варьируется. По мнению новопоселенцев Тасеевского района, ведьмы вредят не в Великий четверг, а в ночь под Пасху. «Под Пасху ведьмы делаются собаками и кидаются под ноги людям. Поэтому детям никуда не разрешали ходить, да и сами дети боялись выйти из дома. Говорили, что нужно поймать такую собаку и отрубить часть пальчиков на лапе. Потом можно будет узнать, кто эта ведьма. Она превратится опять в человека, а этих пальцев на руке не будет» (*Бартанас Тасеевского р-на*) [К. 42, п. 1, л.12].

Согласно новопоселенческим быличкам, ведьмы превращались в собак или в кошек: «Ну вот, девчонкой я была. На Усть – Данилках мы еще жили. У нас старик со старухой жили там. Они скота много держали. А через дорогу жила кума его. Вот ночью, под Пасху, дед вышел на улицу, видит : кошка мимо него пробежала – и в хлевок. Ну, думает, это не простая кошка, что бежала и все оглядывалась. « Ну, я, – говорит, – пошел, топор взял и пошел к хлеву. Встал около окошка, стою, слышу: корову доит, об доенку молоко бречит. Потом подошла и лезет. Только лапу положила на окно, я раз ей по пальцам – и 2 пальца отсек. Ну она побежала, а я наблюдаю. А она побежала через дорогу, в дом кумы

А в Пасху утром рано встают. Дед встал, хозяйка всего понастряпала. Дед и говорит: «Пойду куму похристосовать.» Пришел, спрашивает, где кума, а ему говорят: «Да заболела она», на печи лежит». Он туда пошел. «Что ты, кума, заболела? – спрашивает дед. «Да вот, заболела.» А у самой рука завязана тряпкой. «А что у тебя с рукой? – «Да заболела рука что-то». Дед взял, раскрутил тряпку, а у ей двух пальцев нет» (*Усть-Данилки Тасеевского р-на*) [Пл.25а- 1/ 1991].

Характерно, что у старожилов отсутствуют свидетельства об оборотничестве ведьмы в предпасхальное время.

В старожильческих быличках облик ведьмы во время совершения магических действий не обозначен, но из контекста можно понять, что она сохраняет человеческий облик. А в фольклоре новопоселенцев ведьма вредит, превратившись в кошку или собаку.

В новопоселенческих и смешанных районах в предпасхальные дни крестьяне охраняли домашний скот от ведьм, а ангарские старожилы считали, что «волхитка» в это время настолько сильна, что может нанести вред даже караульщику. Поэтому, ангарцы тщательнее запирали скот, закрещивали хлева и пытались изобличить ведьму. В частности, они растапливали печь дровами, собранными во время Великого поста, и верили, что этот огонь заставит ведьму прийти к хозяину, которому она нанесла вред. Изобличение ведьмы в деревне Аксеново Кежемской волости, описал А.Макаренко: «Он (мужик) затопил печь в христовску заутреню «воскрёсными» дровами. Вот эта самая волхитка приходит к этому мужику, будто гребень просить: знает она, к..ва, што в этот день нильзя ничево просить, а пришла... Стало быть, она и есь. Схватил мужик бичик и отодрал госяу как ему нады было» [Макаренко 1913, с. 160].

В архиве Музея антропологии и этнографии РАН зафиксирован способ обнаружения ведьмы с помощью «четверговых» дров: «Для того, чтобы узнать волхитку, в Великий четверг берут семь полен. Их откладывали каждую неделю в четверг от печи. В Великий четверг надо было сложить все эти поленья и истопить печь. Волхитка обязательно придет и заглянет в печь» [Маэ, к.1, оп. 2, № 596, л36]. Эта запись сделана в деревне Проспихино, расположенной гораздо южнее д. Аксеново; таким образом, тексты отражают локальные отличия в традициях. Способ обнаружения ведьмы с помощью постовых дров существовал также в европейской части России [Агапкина 2002, с. 380].

Былички, повествующие о выявлении ведьмы, жители Приангарья помнили и в конце 20 века. В 1981 году в Богучанах я записала рассказ семидесятилетней Ефросиньи Минеевны Смолиной: «Волхитки – ведьмы: выстригали шерсть у овец с хребта. Она обстрижет, потом эта овца на ногах сохнет. Один дед поймал одну волхитку. В Великий четверг он увидел, что у овцы шерсть острижена. Он остриг шерсть еще короче, чем волхитка. А в первый день Пасхи все затопляют печи. В двенадцать часов дед положил эту шерсть в печь, недалеко от огня, и начало ее коробить. В это же самое время начинает коробить и саму ведьму, и она прибегает в этот дом. Вот она быстро подошла к печке как бы погреться и незаметно отгребает эту шерсть от огня. И тут дед узнал, кто его скотину испортил» [К. 2/1982].

В народной культуре вера в ведьм была распространена очень широко, равно как и представления о том, что ведьму можно обнаружить. У различных поселенческих групп нашего края обнаружение ведьм происходило в разные календарные сроки. Так, в новопоселенческих районах мы записывали былички об изобличении ведьмы в ночь на Ивана Купала. Обнаружения ведьм при этом происходило с помощью разных веществ и предметов, но все действия производились у дома предполагаемой ведьмы. В старожильческом Приангарье обнаружение волхиток происходило только на Пасхальной неделе.

В ангарских записях есть как общие, так и отличительные моменты. Вредит ведьма всегда в ночь на Великий четверг, общим является ее выявление на предпасхальной неделе, распространено разоблачение с помощью постовых дров. Однако в локальных ангарских традициях в пределах общности наблюдается варьирование: в одних быличках изобличение происходит в Пасху, в других – в Великий четверг. Различие касается и предметов, с помощью которых происходит обнаружение волхитки.

Все способы изобличения ведьмы связаны с огнем, но в одном случае печь топится «воскрёсными» дровами, в другом – четверговыми. В каждом из этих случаев дрова как бы метонимически вбирают в себя признаки сакрального времени; огонь на расстоянии магически влияет на ведьму, заставляя ее приходить в дом или даже непосредственно к топящейся печи. В третьей быличке дрова нейтральны по отношению ко времени и не отмечены его качествами, в этом случае решающую роль в обнаружении ведьмы играет шерсть испорченного ею животного.

3.3.6. Магические действия, направленные на успех в домашнем хозяйстве и промыслах

В Великий четверг совершались и магические действия, направленные на успехи в домашнем хозяйстве. По сообщению Макаренко они касались сферы птицеводства: «Куриц шупают и вырывают три пера из хвоста, «до трое» (трижды) приговаривая: «Сорок святых – сорок яичек снеси!» Должны хорошо нестись» [Макаренко 1913, с.156]. Формула включает упоминание о сорока святых и, казалось бы, обряд должен исполняться в этот день, но А. Макаренко фиксирует его приуроченность к Великому четвергу [Там же]. Возможно, в местной традиции это обрядовое действие было перенесено на Великий четверг со дня 40 святых, т. е. с 9 марта.

Действия, способствующие домашнему птицеводству, описал и В. Арефьев: «Если не водятся куры, то нужно в Страстной четверг вывалить тесто из квашни, посадить под эту квашню курицу и петуха, самой сесть на дно квашни и кудахтать» [Арефьев 1901, с. 131]. «Квашней» или «квашонкой» сибиряки называли деревянную посуду, в которой ставили тесто для хлеба. В данных обрядовых действиях используется продуцирующая магия хлеба. Достижению желаемого результата помогала имитативная магия – «кудахтанье» хозяйки, сидящей на дне квашонки. Аре-

фьев упоминает еще об одном обрядовом действии, связанном с домашней птицей: «С этой же целью (т. е. чтобы хорошо велись куры) спихивают кур с шеста помелом» [Там же].

Согласно словарю, помело – это «палка с привязанным к ней на конце пучком хвойных веток, мочала, тряпок и т.п. для обметания прочищения печей, дымоходов» [Словарь 1983, т. 3, с. 280]. Вероятно, магическое значение помела обусловлено его принадлежностью к печной утвари. Общеизвестно, что печь в народной культуре связана как с культом предков, так и с огнем.

В Великий четверг для защиты дома и подворья использовались и другие предметы, связанные с печью и огнем: ухват и клюка, иначе – кочерга. В обычное время они имели вполне обыденное бытовое назначение, но в сакральный период приобретали магические свойства. Так, их использовали в обрядах очерчивания магического круга вокруг дома: «В старину садились верхом на «клюку» (кочерга), объезжали вокруг хлебов со скотом, «до трое» (трижды) повторяя: «Восподи, благославесь! Стань железной тын!» Этот обряд якобы предохраняет домашний скот от мора, «порчи» и т.п.» [Макаренко 1913, с. 156].

Известно, что магический круг, заключенный вокруг какого либо предмета, препятствует проникновению внутрь злых сил. Упоминание в приговоре о «железном тыне» было призвано усилить воздействие «очерчивания», так как железо в магической практике и обрядовых текстах наделялось высокими апотропейными свойствами [Левкиевская 1999, с. 199].

Приведенный выше обряд зафиксировал в нашем крае Макаренко, не указав место его бытования. Но поскольку большинство материалов для «Сибирского народного календаря» собрано в Приангарье, мы предположили, что и данный обряд не стал исключением. Подтверждением этому стала экспедиционная работа. В 1986 году я записала ва-

риант обряда от Рукосуевой Варвары Ефимовны, 1919 г. р., проживающей в д. Яркино Богучанского района.

В силу удаленности и труднодоступности этой деревни, традиционный уклад жизни в ней сохранялся вплоть до войны: «На Страстной неделе запасаясь огарочком. А потом уже в Страшной четверг берут клюку и ухват. Скачешь на них и обегаешь все свое поселье. У нас свое – то неладное было, так мы и соседей прихватывали. Бежишь по солнцу (против солнца-то как!). Три раза обежишь, и двери огарочком чертишь. Все двери, сколь есь, исчертишь. Бежишь и тростишь:

На клюках, на бадогах,
На черных соболях,
На святых огарочках.

С улицы кресты- то ставили, а не из избы» [К. 23, п.2, л.66].

Данный вариант обряда представляет довольно сложную форму: в нем собственно «очерчивание» совмещается с нанесением крестов на наружные поверхности. Б.А.Успенский считает, что изначально такие кресты были связаны с культом Перуна, а затем – с его христианским заместителем – Ильей. В соответствии с этим наружные кресты должны были защищать дом от грозы: «Точно также в Великий четверг изображают на дверях и окнах кресты, чтобы предохранить дом от громового удара» [Успенский 1982, с. 140]. Впервые такую трактовку предложил Д.К. Зеленин, нашедший данные толкования в этнографических материалах 19 века [Зеленин 1914, с. 70]. Выше мы видели, что восприятие четверговых крестов как знака, предохраняющего от «громовой стрелы», близко и региональной культуре. Вместе с тем, к началу 20 века нанесение крестов стало восприниматься в более широком апотропейном смысле – как защита от всякого зла.

В книге В.К. Соколовой сообщается, что обрядовые обходы или обегания домов с сакральными предметами су-

ществовали примерно в тех же областях России, где было распространено окуривание, т. е. в Новгородской, Вятской, Вологодской губерниях [Соколова 1979, с. 105]. Поскольку местности, где существовал данный обряд, являлись метрополиями первых сибирских поселенцев, оттуда и были перенесены обрядовые действия в наш край. Заметим, что данный обряд зафиксирован лишь в Приангарье, на остальной территории края его бытование не отмечено.

Обычно очерчивание совершалось до восхода солнца, общим для разных местностей является и использование предметов, связанных с огнем и печью: это помело, ухват и кочерга. Вероятно, данные предметы являются посредниками в реализации важнейших культов этого дня, и, прежде всего, – культов Перуна-Ильи и предков. Другие обрядовые моменты могут варьироваться. Так, в Череповецком уезде Новгородской губернии на помеле «ездил» хозяин дома. В Вятской губернии дом объезжал также хозяин, который должен был делать это натошак [Соколова 1979, с. 105]. В Вологодской губернии обряд исполняли нагие женщины, сидевшие на ухвате и кочерге [Там же]. Данный обряд записывался и в Иркутской губернии, где его исполняли женщины, с распущенными волосами и полуодетые. По свидетельству Г.С. Виноградова, они «идут во двор с клюкой, там садятся на верхом и то бегом бегают, то шагом ходят, то ржут по-конски, то мычат, как коровы, то клохчут по-куричьи» [Виноградов 1918, с.36-37].

Первоначальное назначение обряда состояло в защите дома, и в 19 веке во многих местностях обряд сохранил эту направленность. Об этом свидетельствует участие в обряде полуодетых или нагих женщин. Как известно, в архаичных представлениях нагота женского тела обладала животворной силой, способной противостоять злу и болезням [Семенов 1962, с. 529]. В нашем крае известны случаи использования женской наготы в продуцирующих аграрных обрядах

[773 Заговора, с. 756] и даже при лечении серьезных детских болезней [Там же с. 105-106]. В других регионах России нагие женщины осуществляли обрядовое опаживание деревень во время эпидемий [Зеленин 1914, с. 348]. В Великий четверг сила женской наготы использовалась для защиты не деревни, а собственного дома и подворья.

Однако в обрядовом очерчивании, наряду с защитой дома, осуществлялись и другие функции. Так, в Новгородской губернии объезд дома совершался для достижения материального благополучия: « В доме целый год будет всякого добра» [Соколова 1979, с. 105].⁸ А в действиях иркутянок видна имитативная магия, направленная на сохранность и воспроизводство домашних животных и птиц.

В народном календаре разных этносов были дни, когда имитация трудовых действий имела магическую силу. Так широко известно обрядовое «посеванье» в первый день Нового года; в святочный период или на Масленице крестьяне носили по деревне сельскохозяйственные орудия и изображали разные виды работ, что также являлось имитативной магией. В разных регионах страны имитативная магия сопутствовала и Великому четвергу. Что касается Енисейской губернии, то в на предпасхальной неделе этот вид магии не зафиксирован. Описав обрядовое очерчивание, А.Макаренко подчеркивает его защитный характер: « предохраняет от мора и порчи». Эта же направленность прослеживается и в нашей записи: так кресты, поставленные снаружи, и сам магический круг должны были защитить дом и подворье («поселье») от грома и проникновения злых сил, возможно, тех же волхидок.

Защитную силу обеспечивали не только магическая форма круга, но и словесная часть обряда: упоминание о «железном тыне» в записи А.Макаренко и сакральных предметах – «святых огарочках», «клюках-батogaх» – в нашем тексте. Наша запись сделана от женщины, и, судя по контексту,

женщины и являлись исполнителями обряда в местной традиции. «Клюка», упоминаемая в записях, фигурирует в обряде не случайно. По мнению создателей этнолингвистического словаря, клюка в народной культуре наделялась магическими свойствами, благодаря ряду причин: связи с огнем и печью, материалу, из которого она изготавливалась, т. е. железу, а также – кривой форме [Славянские 1999, с. 635].

В Енисейской и Иркутской губерниях хозяйственная магия Великого четверга имела только птицеводческую и животноводческую направленность. А в северо-западных губерниях России она была связана с аграрной деятельностью. Так в Вологодской губернии «домохозяйева имитировали работу в поле для того, чтобы не брала усталость в течение лета в работе: (хозяйка) берет косу и делает вид, что косит; потом серп – и жнет; потом мотовило – и молотит (все это в избе, конечно) [Некрылова, 2009, с. 202]; в Новгородской губернии «домохозяин до восхода солнца трясет сохой, чтобы лучше хлеб родился» [там же]. Обряды аграрного характера, если и были перенесены в Сибирь первыми поселенцами, то не удержались в четверговом комплексе Енисейской губернии.

К Великому четвергу у сибиряков были также приурочены обрядовые действия с хлебом. По свидетельству А.Макаренко, в этот день выпекался особый кулич из ржаного теста: « В Великий четверг пекут « кулич» из ржаного «кислова кеста» (теста) в форме «корвиги» или «ковриги» (хлеба) с накладным крестом; кулич целым сохраняется до пасхи. А когда священник пойдет с «Богоматерью» по избам, то кулич ставят под «Бога» или «Святы»; после чтения молитвы отдают «попу», тот продает такие куличи на сухари» [Макаренко 1913, с. 155].

Судя по описанию, ржаной кулич представлял собой разновидность жертвенного хлеба, отдаваемого крестьянами в виде платы за пасхальную молитву, которую Мака-

ренко называет «Богоматерь». В других действиях с хлебом видна животноводческая магия. Например, в Мотыгинских селах великий четверг пекли для скота ватрушки. Так было принято в деревне Сметанино Мотыгинского района [К.22, п. 16, л. 35]. В Богучанском районе обрядовый четверговый хлеб называли так же, как и печенье, изготовляемое в день 40 святых, т. е. «керки», «жаворонки»: «В Климино жаворонков стряпали на Великий четверг перед Пасхой. Это лепешечка, на нее шишечек натывали... Потом их скоту кормили» [К.22, п. 16, л. 18].

Но чаще в обрядах кормления скота ангарцы использовали печенье, изготовленное в день сорока святых: «Этих жаворонков высушат и хранят в мешке до Великого четверга. В Великий четверг кормят скоту» (*Мотыгино*) [К.22, п. 16, л. 30]. Нередко птичек клали под стол, оставляя там на ночь вместе с другими обрядовыми предметами: «Под стол кладут жаворонков, оставшихся от дня 40 святых» [Макаренко 1913, с. 155]. Обрядовое кормление скота хлебом было направлено на оздоровление и плодородие животных и существовало только у старожилов Приангарья.

По свидетельству А.Макаренко в обрядах Великого четверга старожилы использовали веточки вербы: «Жаворонкам», размочив в воде, кормят скот для здоровья и т.п.; его же бьют «четверговой вербой», приговаривая: «Не я бью, верба бьет!» А потом кидают эту вербу овцам и коровам, приговаривая: « не я даю, тальник дает. Как тальник не сохнет, так и вы, мои Богом данные скотинки, не сохните!» [Макаренко 1913, с. 155]. Нам не удалось встретить следов использования вербы в магии Великого четверга. Вероятно, оно существовало на ограниченной территории и к началу экспедиционной работы не сохранилось.

Животноводческая магия Великого четверга включала также действия, способствующие повышению жирности молока. В старожильческих деревнях Приангарья подобные

действия совершались летом и были широко известны. Они заключались в пропарке кринок той же богородской травой, что использовалась при окуливании. Другие магические действия были ограничены рамками локальных или даже семейных традиций, некоторые из них совершались в ночь Великого четверга

В 1929 году в Емельяново был записан сложный обряд, который совершался на крышке подполья и включал целый ряд магических предметов: «А вот баушка в Великий четверг до солнышка сбегат в три бани, принесет по три камешка из каменки да соли и сухарей, которы всю ночь за за-слонкой в печи лежали да еще прибавит «богородской травы». Все это сложит в подойник, зальет кипятком и поставит в том месте, где она (т. е. крышка подполья –Н.Н.) открывається. Потом вынет прожаренные кринки из печи, все их вокруг подойника положит и начнет наговаривать: «Как эта шшель глубока, так и снимок будь глубокий» [ККМ, о.ф. 7886/112, л.50].

В этом обряде использована магическая сила хлеба, четверговой соли, растений, камней. Как видно из текста, в обряде используется не простой хлеб, а прошедший своеобразную «предобрядовую обработку»: сухари, пролежавшие всю ночь в печи. Вероятно, по мнению исполнителей, магическая сила хлеба увеличивалась, благодаря определенному обрядовому топосу – пребыванию в печи.

Магический характер камням придает ритуал их добычания. Как видно из текста, камни надо было добыть тайно. Поскольку они брались из трех, бань, то ясно, что 2 бани были чужими, иными словами, камни должны быть украденны, то есть в обряде использовалось магическое воровство. В повседневной крестьянской жизни воровство категорически осуждалось и порой жестоко наказывалось обществом [Славянские, т. 2, с. 448]. В то же время магическое воровство часто использовалось в обрядовой практике и гадани-

ях в разные календарные сроки. Как считают исследователи, в народной культуре ритуальное воровство «трактруется как способ «остранения» предмета...выведения его из привычного ряда, придания ему черт чужого, случайного, найденного, «нездешнего», посланного из иного мира» [Там же]. Благодаря подобным представлениям, обычные, утилитарные предметы наделялись магическими свойствами [Толстая 1999, с.640].

Образ камня широко использовался в магических обрядах, заговорах и приговорах, символизируя крепость, долговечность, незыблемость [Славянские, т. 2, с. 448]. «Волхование» в Великий четверг около скота с «камением» отмечено в текстах, обличающих языческие суеверия: «В Великий четверток... около скота волхвуют и с камением и железом и сковородою» [Там же]. Региональный вариант обряда включает другие предметы, но камни, как символ крепости и прочности, должны были нейтрализовать возможное действие вредоносных сил. Вероятно, то обстоятельство, что камни были украдены, способствовало многократному усилению названных качеств и их привнесению в дом исполнителя обряда.

Совершение обряда на крышке подпола свидетельствует об обращении к помощи предков. По мнению исследователей, обряды, где происходит спускание человека ниже земной поверхности или иное задействование подземного пространства, свидетельствуют об апелляции к предкам, находящимся, в ином мире [Юдин 1999, с. 133-134].

Возможно, с культом предков связан и обычай класть сакральные предметы в Великий четверг не на стол, а под стол. Об этом, в частности, упоминает А.Макаренко, говоря о промысловой магии жителей региона: «Охотники и зверовщики тоже колдуют: кладут под стол ружье с принадлежностями, также смолу, вереск, вербу, веник и сметану» [Макаренко 1913, с. 155].

Реконструируя славянские представления об «ином мире» и его соотношенности с миром земным, Б.А. Успенский отмечает, что в архаичных верованиях мир предков зеркально противоположен миру живых и называет его «антимир» [Успенский 1999, с. 460-475]. Характерной чертой антимира является его обратная по отношению к земному миру система координат [Там же с.461]. Если в мире людей сакральные предметы должны лежать на столе, то по условиям «инога мира» их следует класть под стол. Но именно благодаря обращению к предкам и соприкосновению с иным миром предмет приобретает чудесные свойства. Представления крестьян об обретении таких свойств зафиксировал А.Макаренко. Так, после пребывания под столом ружье приобретает способность «бить и ронить бегуче-ва зверя противу сердца»; оно предохраняется и от «порчи» со стороны завистника. Вереск служит для окуривания ловушек» [Макаренко 1913, с. 155].

В Енисейской губернии охота занимала важное место в занятиях мужчин, особенно в северных районах края. Если в центральных и южных районах края, где преобладало земледелие, охота была дополнительным занятием, то в Приангарье ее значение многократно возрастало. По мнению Л.М. Сабуровой, «охота занимала ранее видное место в хозяйстве ангарцев и часто занимала главную товарную отрасль» [Сабурова 1967, с. 41]. По словам дореволюционного этнографа А.П. Ермолаева, жители Приангарья охотились на белку, зайцев, горностаев, лисиц, росомах, оленей, лосей, выдру, рысь и др. зверей [ККМ, о.ф. 7886/203, с. 25]. Добывая мясо и шкуры диких зверей, ангарцы не только обеспечивали себя, но и получали возможность пополнить домашний бюджет и – главное – расплатиться с налогами: «Подати крестьянин платит промыслом. Неудачен он – значит, денег нет, и платить нечем» [Там же, с. 33].

Поскольку от успеха в охоте зависело реальное благосостояние семьи, у промысловиков тоже существовало немало суеверных поверий, приговоров и магических обрядов. Хотя основной охотничий сезон приходился на осень, некоторые магические обряды были приурочены к Великому четвергу. Кроме А. Макаренко, промысловые обряды этого дня зафиксировал В. Арефьев: «Чтобы ружье хорошо стреляло, промывают его в Великий четверг и смазывают в этот день только что сбитым хозяйкою «четверговым маслом» [Арефьев 1901, с. 131].

Другое действие охотников основано на использовании сакрального времени и магии касания: «Для удачной охоты нужно в Великий четверг сделать какую-нибудь ловушку и положить через дорогу, чтобы кони или коровы, идя на водопой, перешли через нее» [Там же]. Возможно, в этом случае основой колдовских действий является разновидность инициальной магии: перешагивание домашних животных через ловушки призвано привлечь к ним животных диких. Казалось бы, подобные действия основаны на использовании реальных свойств вещей: при перешагивании животных через ловушки на них уничтожался запах человека и жилья, способный отпугнуть чутких диких зверей. Но изготовление орудий лова в сакральное время все-таки свидетельствует о преобладании магической основы в данных действиях.

В промысловой сфере региона важное место занимало и рыболовство. В этом плане наш регион не отличался от других сибирских губерний. По заключению М.М. Громыко, рыболовство было самым массовым «из добывающих крестьянских промыслов Сибири, располагало разнообразными производственными традициями» [Громыко 1975, с. 173]. Рыба занимала важное место в пищевом рационе жителей края. А в пище жителей северных районов края рыбе и мясу вообще отводилась основная роль. Об этом свидетельствуют материалы этнографических экспедиций Музея

антропологии и этнографии в Приангарье: «Овощи занимали в рационе мало места сравнительно с рыбой и мясом» [Арх. Маизэ, К1, оп. 2, № 590]. Если же учесть, что в годовом календарном цикле восточных славян существенное место занимали длительные посты, когда мясо было запрещено, то роль рыбы, как источника белковой пищи, многократно возрастала во всем регионе.

Большую роль в развитии рыбного промысла играло старожильческое население региона, расселившееся по берегам крупных рыбоводных рек: Енисея, Ангары, Чулыма и других. Этнографы отмечают, что у сибирских крестьян существовали разнообразные способы ловли рыбы и приспособления для рыбного промысла [Сабурова 1967 с. 48]. Все это, а также обилие рыбы позволяло крестьянам летом и осенью обеспечивать себя этим продуктом на всю зиму. В глубоких, набитых льдом подвалах рыба хорошо сохранялась, и ее хватало до вскрытия рек и наступления весеннего лова. В апреле из-за сохранения на реках ледяного покрова лов рыбы не имел массового и промыслового характера, сводясь в отдельных случаях к подледной любительской рыбалке. Что касается начала весеннего лова, то он наступал гораздо позже, чем в европейской части России.

Так, по наблюдениям крестьян, Енисей вскрывался за неделю до Егорьева дня (6 мая по новому стилю) или через неделю после него [Макаренко 1913, с. 74]. Вскрытие Ангары происходило еще позже – 15-19 мая [Громыко 1975, с. 183]. В силу этого в трудовой составляющей апрельского календаря Енисейской губернии почти не отражена связь с рыболовством. В то же время рыболовству уделялось определенное внимание в магической сфере.

В некоторых рыболовецких обрядах рыбаки использовали зимнюю добычу сибирских охотников: «Если убьют медведя, отрубают у него переднюю лапу, которую привязывают к самоловам, чтобы лучше ловилась рыба» [Арх.

Маиэ, К1, оп. 2, № 594]. Данное действие совершалось вне календарной приуроченности. Однако ряд действий, направленных на будущую удачу в рыболовном промысле, совершался в Великий четверг: «Рыболовы тоже «кудесничают»: кладут под стол рыболовные снасти, «уды» (крючки), «поводки» для самоловов и т.п. для удачного лова рыбы и предохранения рыболовных снастей от «порчи»; воруют у других части рыболовных снастей и привязывают к своим и т. п.» [Макаренко 1913, с.157].

Снова в описанных обрядах мы видим магическое воровство. Выше мы видели, что оно имело место и во вредоносной магии. В этом случае воровство основывалось на вере в «свое» и «чужое» добро и возможность обеспечивать прибыль «своего» за счет магического забирая части добра «чужого». В самих обрядах эта прибыль не реальная, а именно мифическая. Она основана на своеобразной синекдохе: в соответствии с мифологическими представлениями, присвоенная часть «чужого» способна обеспечить многократное приращение добра укравшего человека. Подобные представления были широко распространены в мировой магической практике и описаны многими этнографами.

Восприятие предпасхальных дней как особого магического периода привело к тому, что в это время в некоторых старожильческих селах гадали о личной судьбе или будущем урожае. В деревне Вороковка Казачинского района устраивалось гадание об урожае: «В Великий четверг жгут три уголья. Если первый уголь горит, то хлеб хороший будет, если второй – то зябель (заморозки) будут на пшеницу или рожь [ЛАН, 1987, т.1, л.15].

А в д. Зелеево Богучанского района перед Великим четвергом девушки «бегали с сочнем» – ворожили о суженом. Сочнем называли сырую лепешку из теста: «Бегали перед Пасхой. Сочни насочишь, с ними с сырыми бежишь на гумно. Встретишь на дороге холостого – за холостого

замуж выйдешь, женатого – за женатого, вдовца – значит, за вдовца, никого – значит, не выйдешь» (*Богучаны*) [ЛАН, 1986, т.1, л.18].

Судя по тексту, это гадание существовало в послереволюционные годы. Об этом свидетельствует та часть, где включено замужество на «женатом». Как известно, до революции разводы в российской империи были чрезвычайно редким делом. Поскольку для этого требовалось разрешение самых высших иерархов церкви, в крестьянской среде разводы практически отсутствовали. Включение в гадание этого блока могло осуществиться лишь в послереволюционные годы, после исчезновения венчания, отмены запретов на развод и разрушении традиционной этики.

Магия Великого четверга проявлялась и в изготовлении особой «четверижной» нитки. Выше отмечалось, что прядение в деревнях Енисейской губернии заканчивалось к началу Великого поста. Особым грехом считалось прядение на Страстной неделе: «В Страстную неделю, – говорят – прещь (прясть) грешно» [Макаренко 1913, с.157]. Но именно в этот день крестьянки особым способом изготавливали шерстяную нитку, которая, по поверью, обладала лечебными свойствами. Макаренко записал способ изготовления нитки в конце 19 века: «Бабы нитки от пресницы сучат «наобоко» (от себя) и кладут под стол: этими нитками перевязывают руки и ноги, когда болят» [Макаренко 1913, с. 155].

Данное описание интересно тем, что фиксирует неоднократное нарушение запретов, существующих в народной культуре. Кроме запретов на прядение, нарушается и традиционный способ изготовления нитки. Ее изготавливают, крутя веретено в противоположную, нежели обычно, сторону. И наконец, кладут «под стол». По мнению Т.А. Агапкиной, в народной культуре существовали особые магические практики, направленные на преуспевание в делах: «Суть их в том, чтобы – в нарушение календарных запретов ра-

ботать в праздник: на Благовещение (когда категорически запрещается делать вообще что-либо), в самый скорбный день в году (в Страстную пятницу) или во время пасхальной службы» [Агапкина 2002, с. 166]. Подобные действия трактовались в народе как связь с темными силами [там же], и в предпасхальный период в нашем крае они проявляются в изготовлении четверговой нитки.

Изготовление «четверижной» нитки сохранялось в обрядовой практике жителей края в 20 веке, варьируясь по районам. О способе изготовления нитки «наобока» или «наопока» (т. е. наоборот) нам сообщали жительницы деревни Пинчуга Богучанского района: «В Великий четверг надо нитку наопока спрясть. Таковую нитку пряли не от себя, а, наоборот, к себе. Чтобы рука не рассыхалась, надо четверижны нитки-то» [Пл. Кэ1-4/1987]. В данном случае особую семантику имело сакральное время и способ изготовления нитки. А старожилы деревни Арефьево Бирилюсского района считали лечебной любую нитку, спряденную в Великий четверг: «В Великий четверг нарядешь. А косить идешь или на жатву – сядешь, поясницу перевяжешь, чтобы спина не болела» [К.31, п.14, л. 6]. Вероятно, в этом случае основанием для наделения нитки чудодейственными свойствами был сам факт ее изготовления в Великий четверг, т. е. в запрещенный день.

У новопоселенцев тоже существовала вера в чудодейственные свойства четверговой нитки, однако ее не пряли, а брали от веника, с которым ходили в этот день в баню: «Чтобы руки не болели, их перевязывали ниточкой от веника, которым парились в Великий четверг» (*Унжа Тасеевского р-на*) [Пл. 24а-20/1991]. «Четверижная» нитка применялась также при лечении домашнего скота: «Потом лечили этой ниткой. Вот у коровы вымя заболит. Эту нитку возьмут и вымя перевяжут. До сорока узелков. И положить, чтоб истерлась ниточка... куда-нибудь под пятау двери» (*Рождественское Казачинского р-на*) [Пл. 42а-2/1992].

В Великий четверг совершались обрядовые действия, связанные с почитанием духов дома. Жители центральных районов региона, в Чистый четверг оставляли на дворе угощение: «В Чистый четверг кладут на дворе хлеб-соль. Унесут хлеба, соли» (*Ялай Тасеевского р-на*) [Пл. Е2-5/1992]. Если из данной записи трудно понять, что оставленный хлеб являлся угощением духов домашнего подворья, то следующая запись прямо раскрывает смысл действий: «В Великий четверг женщины стряпают маленькие колобочки хлеба, выносят их во двор и просовывают куда-нибудь в щель для того, чтобы дедушка-суседушка ел и хранил ихняго скота. Чтобы не могли колдовки остричь овец или выдоить корову, а у лошадей чтоб корм из-под рыла не отняли» [ККМ, о.ф. 7886/104, с.84].

В архиве Красноярского краеведческого музея разные записи, подтверждают обрядовое кормление домового: «Когда в Великий четверг стряпают хлеб, то со дна и со стенок соскребают все тесто, делают из него хлебец и прежде всех салят в печку. Когда испечется, то в середине корочки делают ямочку и сыплют соль. Потом несут на скотный двор, кладут на бревно вверху и говорят: «Дедушка-суседушко, береги мою скотинушку и лошадушек, как бы ни были по шерсте. Пой, корми и стереги. Идти взапятки, не оглядываясь» [ККМ, о.ф. 7886/112, с.48].

Из другой записи видно, что жертвоприношения домовому происходили в несколько сроков, один из них сопровождал обмолоту, а другой – приходился на Великий четверг: «Из нового хлеба обязательно пекут булочки. Одну спускали в подполье – дедушке- суседушке, а другу – в стайку коровью, а третью – к коням. Нада спрятать, чтоб видно не было. И чичас стары-то люди все это делают, а молоды не верят ни во что. То же в Великий четверг – пекут хлебцы» [ККМ, о.ф. 7886/104, с.95].

В некоторых новопоселенческих деревнях региона четверг Страстной недели воспринимался как начало праздника Пасхи. Именно с этого дня начинался праздничный, т. е. свободный от труда период: «Раньше в четверг мыли, убирались, яйца красили и уже не работали до самой Пасхи. И после Пасхи еще три дня не работали до следующего четверга. Целую неделю: с Чистого четверга до другого четверга не работали. Это раньше так было, а потом-то уж, в колхозах все время заставляли работать» [Пл.33а-1/1989]. А в старожильческих районах следующие за четвергом дни считались будничными и были заполнены подготовкой к Пасхе: «К празднику варят «пива», женщины стряпают разговеньё» в виде разной снеди, творога со сметаной и т.п. Яйца красят наварами лукового пера, березового листа, марёны, зеленицы и «куксином» (фуксином). Мужики заканчивают зимние работы, если Пасха бывает в конце марта или в начале апреля[Макаренко 1913, с. 157-158].

По сообщению А.Макаренко, старожилы Приангарья совершали обрядовое омовение людей не в Чистый четверг, а накануне Пасхи: «В Великоденну («страстену», «страшну») субботу «на воскресенье –погребенье Тела христова делатца.» Днем моются в банях. Надевают чистую одежду и стараются не спать в ожидании церковного благовеста к «Христовской заутрени», где имеются, конечно, церкви или часовни» [Там же, с. 158].

Предпасхальные хлопоты дореволюционной Сибири хорошо помнят жители нашего края. Помимо обязательной уборки дворов и домов, подготовка к празднику включала украшение жилища: «Четверг назывался «чистый». Все мыли избы, убирались во дворах, мылись в банях. Перед Пасхой вывешивались чистые полотенца, стелили дорожки, комнаты украшали пихтой» (*Межово Саянского р-на*) [К.18, п.5, л. 32].

Праздник Пасхи завершал семинедельный Великий пост, поэтому в подготовку входило изготовление особой пищи – обрядовой, праздничной и просто скоромной, в отличие от постовой: «В Чистый четверг перед Пасхой все мыли и сами мылись. В пятницу начинали стирать, делать мясное. В субботу красят яйца, убирают в доме, едут в церковь» (Мина *Партизанского р-на*) [К.17, п.8, л. 12]. «В пятницу и субботу начинали готовить. Субботу называли красной, так как в этот день красили яйца» (Мина *Партизанского р-на*).[К.17, п.8, л.7].

После революции религиозные обряды были запрещены, но наиболее верующие люди в отдаленных от губернской власти местностях тайно отмечали главный праздник православных христиан – Пасху и предшествующие ей дни: «Пятница называлась «страшна пятница». Собирались в каком-нибудь доме и всю ночь молились. В субботу пекли каравай, резали гусей или поросят, чтобы в воскресенье идти крестить эти блюда. (*Межово Саянского р-на*) [К.18, п.5, л.30].

Итак, материалы свидетельствуют о значительном сокращении числа постоянных памятных дат в апрельском календаре Енисейской губернии. Это объясняется слабой воцерковленностью населения, климатическими условиями региона, спецификой его хозяйственной жизни. Так, отставание в наступлении весны не позволяло сибирякам начинать цикл весенних работ, которые отражались в выделении и названиях дней в Центральной России. По этой же причине в региональном фольклоре апреля отсутствуют хозяйственные приметы и советы, прикрепляемые к конкретным датам в метрополиях.

Из переменных дат в региональном календаре особо выделялись Вербное воскресенье и предпасхальная неделя с обрядами Великого четверга. В случае поздней пасхалии на апрель могла приходиться Средокрестная неделя, которая в 19 веке фиксировалась у старожилов Красноярска, а в

начале 20 века – лишь у новопоселенцев. Изучение материалов позволяет говорить о существовании в регионе традиции обрядового «кормления», которая в сельских районах была приурочена к «съезжим» праздникам и «канунам», а в локальных – к поминальным дням Масленичной или Родительской недели.

Мифологической основой Вербного воскресения в регионе является, как и повсеместно, культ растительности. В обеих поселенческих традициях верба выделяется в доме пространственно, а у старожилов еще и эстетически. В основных обрядовых действиях прослеживается магия касания, имеющая очистительную оздоровительную и продуцирующую направленность. В обеих поселенческих группах объектами обрядового воздействия являлись дети, взрослое население и домашний скот. Спецификой региональной традиции является незначительное использование вербы в аграрной магии и в защите от стихий.

Особое внимание в данной главе занимают обряды Великого четверга. Нам представляются убедительной гипотеза о генетической связи Великого четверга с культом Перуна. В справедливости этой гипотезы убеждает ряд действий (зажигание нового огня, нанесение «громовых» знаков, обряды с четверговой свечой) и прочная прикрепленность обрядового комплекса к четвергу – «Перунову дню».

Однако анализ региональных материалов убеждает, что в обрядах Великого четверга просматриваются и другие культы: воды, огня и – рудиментарной форме – предков. Очистительные обряды с водой существовали преимущественно в новопоселенческих и смешанных селах, а в 19 веке также в церковной традиции города Красноярска. Культ воды проявлялся в омовении людей и жилищ, а в локальных традициях – в умывании «до света».

В старожильской традиции довольно отчетливо проявляется культ огня, который виден в добывании ново-

го огня, обнаружении ведьм с помощью «воскрёсных» или «четверговых» дров, а также в наделении соли магическими свойствами путем ее пережигания в печи. Этот способ изготовления магической соли существовал только у старожилов. У новопоселенцев соль наделялась волшебными качествами благодаря другим обрядовым действиям.

На наш взгляд, связь с культом предков в региональной традиции видна в «кормлении домового», а также в таком обрядовом топосе, как печь, стол, место под столом, подполье. В исследуемый период этот культ в большей степени проявлен в старожильческой культуре.

В конце 19 – начале 20 века в регионе были широко распространены действия, направленные на сохранение и приращение домашнего скота, на обеспечение здоровья человека и домашних животных, на приобретение лечебных средств, на защиту от вредоносной магии. Такие действия, как окуривание скота и очерчивание магического круга вокруг подворья, существовали только в старожильческой культуре. Кроме того, у старожилов существовали действия, направленные на успех в птицеводстве, на удачу в охоте и рыбной ловле.

Проявлением региональной специфики можно считать отсутствие обрядовых действий, направленных на приобретение знаний и умений и на привлечение женихов, а также гаданий, которые существовали в других регионах России. Большинство магических обрядов в регионе имело животноводческую направленность. Особенно богата в этом плане старожильческая культура; в ней мы видим обрядовое окуривание, обегание двора, кормление скота обрядовым хлебом, изготовление магических веществ, призванных излечивать и защищать скот. Исполнение обрядов животноводческой направленности обуславливалось высоким развитием частного животноводства, низким уровнем вете-

ринарной помощи, а также верой в существование людей-вредителей и вредоносную магию.

В обрядах изготовления магических веществ наблюдается как сходство, так и различие между новопоселенческой и старожильческими культурами. В частности, в обеих поселенческих группах в качестве магических средств используются соль, четверговые свечи, зола. Помимо общих способов получения «четверговой соли», существовали специфические: так, только старожилы пережигали соль в печи. В обеих поселенческих группах существовали свои собственные только им защитные свойства: смола – у старожилов, яйца – у новопоселенцев.

Заключение

В настоящей работе рассмотрен ранневесенний период регионального календаря, т. е. время от дня Евдокеи (1 марта) до Пасхи. Избранный аспект исследования предполагал установление типологических черт региональной культуры и специфики составляющих ее поселенческих, ареальных и локальных традиций.

Своеобразие регионального календаря проявляется в значительном сокращении стабильных дат, выявленном при сопоставлении с общерусской традицией. Это обусловлено климатическими условиями, хозяйственно-экономическими факторами, а также слабой воцерковленностью населения Енисейской губернии, связанной с состоянием православной церкви в регионе. К началу 20 века в весеннем календаре сибиряков сохранились и получили общерегиональное распространение те даты, которые в генезисе опирались на языческую основу, имели прогнозное значение и были связаны с хозяйственной и магической практикой.

В работе установлено, что в ранневесенний период календаря количество дней и периодов, общих для всей региональной культуры, незначительно. Оно проявляется в существовании в календаре обеих поселенческих групп общих стабильных дат, к которым относятся Евдокия, «Сороки» и Благовещение. К другим общерегиональным явлениям ранневесеннего календаря в Енисейской губернии принадлежат подвижные даты: Вербное воскресенье, Чистый четверг, Пасха и Егорьев день. Остальные даты имеют факультативный характер, бытуя в рамках разных поселенческих групп или даже ареалов и локусов. Другим общим моментом региональной культуры является преобладание обрядов животноводческой направленности над аграрной магией.

Выделив старожильческие территории Приангарья как район наиболее раннего заселения и относительной куль-

турной близости, мы подробно рассмотрели его ареальные традиции. В качестве дополнительного источника по старожильческой культуре были использованы материалы других территорий.

Типологической общностью календаря старожилов является наличие ряда общих памятных дат, сходных или общих обрядовых действий, исполнение основных видов хозяйственных работ по «календарю», а также уменьшение произведений календарного обрядового фольклора по сравнению с новопоселенческой культурой.

Изучение материала подтвердило высказанный ранее тезис о неоднородности не только региональной, но и старожильческой культуры в пределах региона и даже отдельных ареалов. На уровне ареала культурная однородность прослеживается лишь в Кежемском районе, на остальной территории региона она либо проявляется на локальном уровне, либо свойственна ряду локусов. Так, исследование обрядов «встречи весны» выявило в Богучанском ареале значительные расхождения в видах, формах и наименованиях обрядового печенья, в ходе и интерпретации обрядовых действий. Эта разнородность свидетельствует о разных местах исхода первых первых и последующих поселенческих потоков тех жителей края, которые традиционно относятся к старожилам. Как и в других обрядовых комплексах, в период ранней весны в календаре старожилов обрядовая составляющая преобладала над фольклорной. Так, в обрядовой встрече весны веснянки предельно редуцируются или заменяются звукоподражанием. Это объясняется тем, что переселенцы из северных губерний России, положившие начало старожильческой культуре региона, уже при заселении Сибири имели значительно усеченный календарный цикл.

Поскольку обрядовая встреча весны у старожилов не имела общинного характера, не возникло и стремления

эстетизировать обряд за счет других песенных жанров. В работе показано, что даже сходные внешне обрядовые действия имели разную направленность и культовую основу. Семантика обряда включала спектр значений: создание атмосферы, имитирующей прилет птиц, зазывание птиц и их кормление, апотропейную и продуцирующую магию, объектом которой были дети и домашний скот. В конце 20 века отчетливо просматривается мифологическая основа данной группы действий – культ хлеба и почитание птиц.

Во всех датах, отмечаемых в период ранней весны, проявляются черты двоеверия с преобладанием языческой и практической основы. Христианская составляющая отмечаемых в Приенисейской Сибири дат факультативна или выражена неотчетливо. Это доказал анализ «Сороков», Благовещенья, Вербного воскресенья и Чистого четверга. Если первая половина ранней весны включает несколько общерегиональных стабильно отмечаемых дат, то апрельский численник их не имеет; отсутствуют в нем и дни, отмечаемые общей поселенческой традицией. Резкое сокращение числа **постоянных** отмечаемых дат мы, помимо названных выше причин, связываем с особым состоянием сибирской природы в это время, с периодом Великого поста, приходящегося в значительной мере на апрель, а также с наличием крупных подвижных дат: Средокрестной недели, Вербного воскресенья, Великого четверга и Пасхи.

В исследуемый период Средокрестная неделя имела в региональной культуре факультативный характер. Можно сказать, что к началу 20 века она выпала из календаря старожилов и сохранилась лишь в микролокальных новопоселенческих традициях. Другой праздник – Вербное воскресенье – сохранял свой обрядовый характер в обеих поселенческих группах вплоть до 30-40-х годов 20 века. В рамках всего региона в качестве основной мировоззренческой

основы Вербного воскресенья отчетливо выступает культ дерева, у старожилов его проявление усилено украшением вербных веток. Региональное распространение имеют обрядовое стегание вербой и сохранение вербы для использования в последующих апотропейных или продуцирующих обрядах животноводческой направленности. Поле обрядового воздействия в обеих поселенческих группах достаточно широкое, но и для сибиряков не характерно использование вербы в аграрных обрядах и для защиты от стихий.

В ранневесеннем периоде регионального календаря особое место занимал Великий четверг, отмечаемый в обеих поселенческих группах и имеющий сложную мифологическую основу. Общим для разнопоселенческих культур является восприятие Великого четверга как сакрального времени, открытого для позитивной и вредоносной магии. Основные действия этого дня соответствуют общероссийским обрядам, но их распределение по поселенческим традициям выявляет как сходство, так и значительные отличия. Так, свойственный этой дате культ воды в большей степени проявлялся у новопоселенцев, обрядовые действия которых включали уборку и мытье домов, омовение людей в банях, а также обрядовое умывание четверговой водой. В старожильской традиции начала 20 века фиксировалось только последнее обрядовое действие, уборка домов и мытье людей переносились на предпасхальную субботу.

Региональные материалы убеждают, что в обеих поселенческих группах внимание крестьян было сосредоточено на апотропейной магии и изготовлении предметов, обладающих лечебными и защитными свойствами в течение года. В обрядах наделения предметов и веществ магическими свойствами у поселенческих групп фиксируются как совпадения, так и значительные отличия. В работе показано, что совпадении некоторых магических предметов их состав и об-

рядовой топос в разнопоселенческих культурах имеют ряд дифференцирующих признаков. В начале 20 века магическая практика старожилов более богата, и в ней наблюдается ряд действий, отсутствующих у новопоселенцев: нанесение крестов смолой, обрядовое окуривание и обегание дворов, добывание нового огня, сжигание «вихорева гнезда».

В работе прослеживается мифологическая основа обрядовых действий, соответствующих разным датам и периодам регионального календаря. Кроме того, отмечены территориальное распространение этих действий и их соотносительность с разными группами населения Енисейской губернии.

Список использованной литературы

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне- летний цикл. –М.: Индрик, 2002. –С. 117.
2. Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. – М., 1995. – С.41.
3. Александров В.А. Происхождение русского населения Енисейского края в 17 веке // Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Т.78, 1962. С. 9-29.
4. Андюсов Б.Е. Традиционное сознание крестьян-старожилов Приенисейского края в 60-90-х годах 19 века. – Красноярск, 2004.
5. Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии // Известия Восточно-Сибирского отдела РГО. 1901. Т. 32. № 1-2.
6. Арефьев В. Очерки захолустной жизни //Енисей (газета), 1898, № 54.
7. Арефьев В. Письма с Ангары // Сибирская жизнь. -1899, № 146.
8. Афанасьев А.Н. Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни // Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. –М.: Современный писатель, 1995. Т.3.
9. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. (В трех томах). Т. 2 – М, 1994. (Репринтное изд –е по изданию 1868 года.)
10. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое / Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – С.3 – 17.
11. Белов В. Лад: очерки по народной эстетике. –Л. 1984.
12. Белоусова Г.Г. История заселения Кежемского района Красноярского края // Материалы и исследования по сибирской диалектологии. – Красноярск, 1973. – С. 23-31.
13. Беляев: Из воспоминания декабриста А.П. Беляева о проезде им Красноярской округи во время следования на каторжные работы // Город у Красного Яра: документы и материалы. Первая половина 19 века / Сост., автор введения и комментарий Г.Ф. Быконя. – Красноярск, 1966.

14. Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде // Этнические стереотипы поведения. – М.: Наука, 1985. – С. 120-153.
15. Бернштам. Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины 19 –начала 20 в. –Л.: Наука, 1988.
16. Быконя Г.Ф. Заселение русскими Приенисейского края в 18 веке. –Новосибирск, 1981 .
17. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. – Иркутск, 1918.
18. Власов В.Г. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. –С.102-144.
19. Гальковский Н.М. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. –М.1913.
20. Гмелин. Из записок И.Г. Гмелина о пребывании в Красноярске // История Красноярска. Документы и материалы: 17-первая половина 19 века/ Сост., автор введения и комментариев Г. Ф. Быконя. – Красноярск 2000. – С. 220- 247.
21. Город у Красного яра: документы и материалы. Первая половина 19 века. / Сост. и автор комментариев Г.Ф. Быконя. Красноярск, 1986.
22. Городцов Н.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда //Ежегодник Тобольского губернского музея, 1915. -Вып. 26. –С.15-29.
23. Громько М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири.(18-первая половина 19 в.) Новосибирск: Наука, 1975.
24. Даль В.И. Пословицы русского народа. –М.: ГИХЛ, 1957.
25. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: репринтное издание. –М.: Русский язык, 1978.
26. Жекулина, Розов. Обрядовая поэзия/Составление, предисловие, примечания, подготовка текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розова. – М.: Современник, 1989.
27. Енисейская энциклопедия / Главн. ред. Дроздов Н.И. Красноярск: ассоциация «Русская энциклопедия», 1998.
28. Енисейские губернские ведомости, 1857, № 13.
29. Ермолаев А.П. Краткий предварительный отчет по поездке в Приангарский край в марте-апреле 1911 г. //ККМ7886/203.

30. Ефименко П.Е. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия общества любителей антропологии, естествознания, этнографии. – СПб, 1878. Т. 30, вып. 1.
31. Зеленин Д.К. Деревья-тотемы в сказаниях и обрядах европейских народов / Зеленин Д.К. Избранные труды. –М.: 1999.
32. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. – Пг., 1914.
33. Зеленин Д.К. Увековеченный Пушкиным русский народный обряд // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934-1954. -М.: Индрик, 2004.
34. Земцовский. Песенная поэзия русская земледельческих праздников. /Поэзия крестьянских праздников. Вступ. ст., сост., подготовка текстов и примечания И.И. Земцовского. – Л. 1970. –С. 1- 25.
35. Калинин И.П. Церковно- народный месяцеслов на Руси И.П. Калининского (репринтное издание). – М.: АС, 1997.
36. Калужский И.П. Фольклор Калужской губернии. Вып. 1. – М., 1997.
37. Костров Н. Народные приметы крестьян-старожилов Минусинского округа // Записки Восточно-Сибирского отдела императорского географического общества. –1856. – Кн. 2, отд. 3.
38. Красноженова. Воспоминания Е.А. Красноженовой о быте, обычаях жителей г. Красноярска в 50 –70-х годах 19в. / История Красноярска: документы и материалы 17 –первая половина 19 вв. – Красноярск, 2000: Офсет, изд-е 2-е, дополненное и переработанное. – С.792.
39. Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. Спб., 1865.
40. Круглый год: русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примечания А.Ф. Некрыловой. – М. 1989. -С.139.
41. Левкиевская Е.Е. Железо/ Славянские древности. Этнолингвистический словарь. –М. , 1999. Т. 2. –С.199 – 201.
42. Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь . –М.: Наука, 1969.

43. Макаренко А.А. Канун по сибирским селениям // Живая старина, 1907. №4. – С.181-199.
44. Макаренко А.А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // Живая старина, 1897. Вып. 2. – С. 247-253.
45. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. – СПб., 1913.
46. Максимов С.В. Нечистая сила –неведомая сила. – Кемерово, 1991.
47. Максимов С.В. Калики переходные (впервые опубликовано в «Отечественных записках», 1876, №11) / Максимов С.В. Избранные произведения. – М., 1987, с. 447- 478.
48. Мифы народов мира / Главный ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2.
49. Некрылова 1979. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примечания А.Ф. Некрыловой. – М., 1989.
50. Некрылова 2009. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома /Сост., вступ. ст. и примечания А.Ф. Некрыловой.- СПб.: Азбука-Классика, 2009. Илл.
51. Новикова 1978. Русское народное поэтическое творчество / Под ред. А.М. Новиковой. Изд – е второе. –М.: Высшая школа, 1978.
52. Новоселова Н.А. Благопожелания // Енисейский энциклопедический словарь. – Красноярск, изд-во «Русская энциклопедия», 1998. – С. 73.
53. Новоселова Н.А. Локальные черты устно-поэтической традиции Приангарья/ Фольклор: песенное наследие. – М.: Наука, 1991. – С.132-146.
54. Новоселова Н.А. Празднование Масленицы в Енисейской губернии 19 – начала 20 века. – Красноярск, 2003.
55. Носова Т. А Язычество в православии. – М.: Наука, 1975.
56. Описание: Краткое описание приходов Енисейской епархии. Репринтное воспроизведение издания 1816 года. – Красноярск, 1995.
57. Пашина О.А. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины/ /Славянский и балканский фольклор. –М.: Наука, 1995.

58. Плотникова А.А. Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1995. – С.132.
59. Православный церковный календарь. – М.: издание Московской патриархии, 1981. – С.48.
60. Пришла Коляда накануне Рождества / Сост. Новоселова Н.А., Соколова С.В. – Красноярск, 1995.
61. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – М., 2000.
62. Путилов Б.Н. О региональном аспекте изучения фольклорной культуры // Актуальные проблемы сибирской фольклористики: межвузовский сборник научных трудов. – Иркутск, 1991. – С. 1-26.
63. Пушкин А.С. Собр. соч. В 10 томах. – М.: Художественная литература, 1977. Т. 9.
64. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987.
65. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М : Наука, 1981.
66. Сабурова Л.М. Культура и быт русского населения Приангарья. – Л.: Наука, 1967.
67. Семенов Ю.А. Возникновение человеческого общества. – Красноярск, 1962.
68. 773 заговора и оберега целителей Сибири./ Сост. Н.А. Новоселова, Л.И. Скрипачева. – М.: Рипол -Классик, 2003.
69. Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Поверья, приметы о погоде и сроки сельскохозяйственных работ у крестьян Тобольской губернии // ЕТГМ, 1898, вып. 9; 1901-1902, вып. 12.
70. Скорняков Н.В. Приангарский край // Сибирский наблюдатель. – Томск, 1901, кн. 1, с. 10-50.
71. Славянские древности: этнолингвистический словарь под ред. Н. И.Толстого. – М.: Международные отношения, 1995. Т.1.
72. Словарь русского языка: в 4 т. / Под ред. Е.А. Иванниковой. – М.: Русский язык, 1981, Т. 1; 1983. Т. 3.
73. Словарь русских народных говоров». – Л.: Наука, 1977, вып. 13.
74. Стоглав. – СПб, 1863.
75. Словарь русского языка в 4-х томах / Под ред. Е.А. Иванниковой. – М.: Русский язык, 1983. Т.3.
76. Соколова В. К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979.

77. Токарев С.А. Ранние формы религии. –М. 1990.
78. Токарев С.А. Сущность и происхождение магии./ Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М.: АН СССР, 1959. –С.7-75.
79. Толстая С.М. Географическое пространство культуры //Живая старина, 1995, №4. –С. 2-6.
80. Толстая С.М. Кража: Словарная статья// Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого.- М.: «Международные отношения», 1999, Т. 2. С. 640-643.
81. Толстой Н.И. Вызывание дождя в Полесье /Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. –С.80.
82. Толстой Н.И. Гром: Словарная статья // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого.- М.: «Международные отношения», 1995. Т. 1. С. 558- 560.
83. Толстой Н.И. Плакать на цветы // Русская речь, 1976, № 4, с.27-30.
84. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по этнолингвистике. –М.: Индрик, 1995.
85. Толстой Н.И., Усачева В.В. Вербa / Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. Т. 1 –М.: Международные отношения. 1995.
86. Топорков А.Л. Стол: словарная статья // Славянские древности: этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения. – Т. 5., 2012, с. 167- 168.
87. Успенский Б.А. Анти-поведение в культуре Древней Руси.// Б.А. Успенский. Избранные труды. – М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1999. –С. 460 – 475.
88. Успенский Б.А. Разыскания в области славянских древностей. –М.: МГУ, 1982.
89. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1967. Т. 2.
90. Хрестоматия по истории русского языка. / Авторы-составители В.В. Иванов, Т.А. Сумникова, Н.П. Панкратова. – М.: Просвещение, 1990.

91. Христианство. Энциклопедический словарь/ Ред. колл.: С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов. –М.: Большая российская энциклопедия, 1993.
92. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря 16-19 вв. –М.: Наука. 1958.
93. Шангина И.И. Русские праздники. От святок до святок. – М.: Азбука, 2004.
94. Шмелев И. Лето Господне / Шмелев И. С. Избранное. – М. : Правда, 1989.
95. Юдин А.В. Русская народная духовная культура: Учебное пособие для студентов вузов. –М.: Высшая школа, 1999.
96. Якушкин П.И. Мужичий год. //П.И. Якушкин. Сочинения. – М.: Современник, 1986.

**Вопросы для сбора
фольклорно-этнографического материала
по теме «Ранневесенний период народного календаря»**

1. Какие дни отмечались в селах вашего района в начале марта?
2. Отмечался ли в вашей местности день Евдокии?
3. Известны ли другие прогнозные даты начала марта?
4. Отмечались ли в вашем селе дни Федота и Герасима-грачевника? Когда они отмечались?
5. Отмечался ли в местной традиции день Сорока святых?
6. Выпекали ли к этому дню птичек и другое обрядовое печенье? Как их называли в вашей местности? Сколько изделий полагалось изготовить? Что делали с выпеченными изделиями? Полагалось ли кататься с птичками с зародов соломы? Танцевать вокруг них на соломе? Бегать с ними по улице? Оставлять их на возвышениях? Для чего это делалось? Был ли обычай крошить «птичек» и разбрасывать по сторонам? Для чего? Кто исполнял эти обрядовые действия?
7. Скармливали ли выпеченное печенье скоту? Что при этом приговаривали? Для чего кормили скот обрядовым печеньем?
8. Как назывались в вашей местности действия с обрядовым печеньем? Сопровождались ли они пением? Звуковым подражанием? Запишите эти песенки или приговоры.
9. Какие еще мучные изделия изготавливались к этому дню? Для чего или для кого?
10. Был ли в вашей местности обычай «кормления» птиц в день Сорока святых или в другие дни? Как объясняют его жители?

11. Отличается ли традиция вашего села от соседних местностей?
12. Существовал ли обычай выпекать 40 птичек, 40 шариков или 40 галушек? Что с ними делали?
13. Был ли обряд «кормления мороза» в вашей местности? Опишите, как он совершался.
14. Было ли принято в «Сороки» качаться на качелях? Для чего?
15. Какие еще обряды существовали в день Сорока святых в вашем селе?
16. Когда отмечалось Благовещение? Считалось ли оно большим праздником в вашей местности?
17. Что обозначает праздник Благовещения?
18. Какие приметы погоды связывали с днем Благовещения?
19. Можно ли было определять летнюю погоду по дню Благовещения? Как это делалось в вашем селе?
20. Какие трудовые запреты связаны с Благовещением в вашей местности? Какую работу запрещалось исполнять?
21. Существовал ли обычай заплетать косы в Благовещение? Как он отразился в фольклоре? К кому относился этот запрет?
22. Запишите мифологические рассказы о запрете вить гнезда в день Благовещения.
23. Как поступали крестьянки с яйцами домашней птицы, снесенными в день Благовещения? Можно ли было оставлять их для выведения потомства?
24. Существовал ли в вашей местности обычай отпускать на волю птиц в день Благовещения? Кто это делал? Где брали птиц? Существовали ли особые приговоры для отпускания? Какое значение имел этот обряд?
25. Рассказывали ли в вашей местности былички о ведьмах или колдунах, которые портили скот или вредили иным способом? Когда они совершали эти действия? Запишите эти повествования.

26. Какие песни исполнялись в Благовещение? Запишите их.
27. Какие приметы предвещают раннюю весну?
28. Можно ли определить весну или летнюю погоду по прилету или поведению птиц? Какие приметы существовали в вашей местности?
29. Существовали ли приметы, основанные на наблюдениях за животными и насекомыми?
30. Какие памятные даты апреля вы можете назвать?
31. Что такое Средокрестная неделя? Существовали ли в вашей местности обряды Средокрестной недели? Какие?
32. В какие дни календаря полагалось помогать обездоленным людям в вашей местности? Сохранилась ли эта традиция?
33. Отмечают ли Вербное воскресенье в вашем селе?
34. Что делают с принесенной вербой? Куда ее ставят? Украшают ли ее?
35. Было ли принято обрядовое стегание вербой в вашей местности? Кого полагалось стегать? Кто это делал? С какой силой совершалось обрядовое стеганье? Что при этом приговаривали? Для чего исполнялось это обрядовое действие?
36. Полагалось ли в вашей местности будить людей рано утром в Вербное воскресенье?
37. Куда девали вербу, которой стегали в этот день? Хранили ее или выбрасывали? Где она хранилась?
38. Был ли обычай выгонять скотину в поле вербой веткой? Где хранили ветки до этого дня? Куда потом ее девали?
39. От чего могли предохранить хранящиеся в доме ветки вербы?
40. Отмечали ли в вашей местности Великий четверг? Когда последний раз это делалось?
41. Когда в вашей местности совершали весеннюю уборку дома и двора: в четверг перед Пасхой или в субботу?
42. В какое время дня полагалось это делать: утром или в течение всего дня?

43. Считалась ли четверговая вода лечебной? Существовал ли обычай умываться рано утром водой, набранной из реки в Великий четверг?
44. Зажигали ли в вашей местности костры в Великий четверг?
45. Был ли обычай изготавливать в Великий четверг лечебные предметы и вещества? Какие вещества считались лечебными: соль, смола, зола, деготь и другие? Как они получали чудесные свойства? Держали их в печи? Оставляли на ночь на столе? Выносили их во двор? Кто это делал?
46. Где хранили эти вещества? Кто их применял?
47. Использовали ли в вашей местности огарки «четверговых свечей»? Что с ними делали? Чертили ли в Великий четверг кресты в доме? Где их носили?
48. Для чего это делалось? Как назывались такие кресты?
49. Ставили ли крестики на лбу детей или взрослых? Для чего?
50. Какие меры принимались в Великий четверг для защиты скота от ведьм и колдуний? Запишите рассказы об этом.
51. Как можно было обнаружить или изобличить ведьму?
52. Исполнялись ли в Великий четверг обряды «кормления скота»? Чем угощали скотину? Что при этом приговаривали?
53. Какие магические действия совершались для сохранности скота? Для увеличения жирности молока?
54. Приурочивались ли к Великому четвергу гадания об урожае и личной судьбе?
55. Был ли обычай печь особые хлебцы или колобки в Великий четверг?
56. Был ли обычай кормить домового в это день? Как это делалось?
57. В какой день предпасхальной недели в вашей местности красили яйца к Пасхе? Когда готовили пасху и пекли куличи?

Веснянки и Благовещенские песни

1

Кулик чибик,
Сядь на верейку,
Скляй конопельку!
Конопи трещат,
Воробьи пищат
У!

2

Жавороночек на завалинке
Да на приталинке, да на привалинке.
Ой, жавороночек
Да на приталинке,
Да на завалинке.

3

Птички-невелички,
Жаворонки, прилетите к нам,
Принесите нам
Лето красное.

4

Жаворонки, прилетите,
Студену зиму унесите,
Теплу весну принесите.
Зима нам надоела,
Весь хлеб у нас поела.

Ребятишки с печеными «жаворонками» бегают по улице и поют. Когда набегаются, собираются в одно место и съедают своих ржаных птиц.

5

Жеваронушки, лятитя к нам,
Няситя нам вясну- красну.
Зима надоела,
Хлеб-соль поела.

6

Жаворонушки, мои детушки,
Прилятите к нам, приняситя нам
Тепло летушко.
Нам зима надоела,
Увесь хлебец поела,
Усе сено поглотала,
Пилить дровы заставляла.

Ранней весной дети с выпеченными фигурками птиц выходили на первые проталинки (как правило, возвышенное место) и пели («кричали птиц»), подбрасывали вверх фигурки-калачи. Затем шли домой и по дороге их съедали.

7

Пусти, пусти, мати, вясну закликати.
Вясна красна на подходе.

Вясну закликати, зиму провожати.
Вясна красна на подходе.

Пташки-жаворонки, скорей прилятитя.
Вясна красна на подходе.

Скорей прилятитя, ключи приняситя.
Вясна красна на подходе.

Ключи приняситя, лето отомкнитя.
Вясна красна на подходе.

Жаркое солнце, загляни в оконце.
Вясна красна на подходе.

Дам тебе меду целую колоду.
Вясна красна на подходе.

На теплое лето, на доброе жито.
Вясна красна на подходе.

8

Возьмем хлеба с солью,
Возьмем хлеба с солью,
Весну повстречаем,
Весну повстречаем.

Весну повстречаем,
Весну повстречаем.
Зиму провожаем,
Зиму провожаем.

Весна на возочку,
Весна на возочку.
Зима на саночках,
Зима на саночках.

– Весна, где бывала?
– Весна, где бывала?
– В лесу зимовала.
– В лесу зимовала.

Краски заводила,
Краски заводила.
Землю раскрасила,
Землю раскрасила.

Кто со мною,
Кто со мною
Пашеньку пахати,
Пашеньку пахати?

Пашеньку пахати,
Пашеньку пахати,
Жито рассевати,
Жито рассевати?

9

А мы весну ждали,
А мы весну ждали.

Кудельку допряли,
Кудельку допряли.

Прилетели галки,
Прилетели галки.

Поховаем прялки,
Поховаем прялки.

Пойдем за дверью,
Пойдем за дверью

Весну сустрокати,
Весну сустрокати.

Приди, весна-красна,
Приди, весна-красна.

Принеси цветочки,
Принеси цветочки.

Мы сошьем веночки,
Мы сошьем веночки. Гу!

10

Весна-красна недалёчко,
У нас хлеба нема ни кусочка. Гу!

Зима лютая надоела,
Увесь хлебушек переела. Гу!

Потравила сенцо до былинки,
Подмела всю соломку, мякинку. Гу!

Жаворонушки, прилетите,
Весну красную принесите. Гу!

Зиму лютую прогоните,
Тепло леточко отомкните. Гу!

11

Весна-красна,
На чем пришла? Гу!
На кнутику,
На хомутику. Гу!
На сохе,
На бороне,
На кобыле вороне,
На холодной воде,
На зеленой траве.
Гу!

12

Ой, весна-красна
Недалёчко,

У нас хлеба нема
Ни кусочка... Гу!
Зима лютая
Надоела,
Увесь хлебушек
Переела... Гу!
Жаворонушки,
Прилетите,
Тепло летушко
Принесите... Гу!
Мы возьмем сошьем
По мешочку.
Мы пойдем собирать
По кусочку... Гу!
Злы собаки
Покусали,
И куски у нас
Отобрали... Гу!

13

– Ой, весна-красна,
Ой, весна-красна,
Где ты росла?
Где ты росла,
Где ты росла,
Где ты спела?
– Я в поле росла,
На пожне зрела,
На пожне зрела,
На пожне зрела,
На корне спела.

14

– Весна-красна,
На чем пришла?
– На жердочке, на бороздочке,
На овсяном снопу,
На ржаном колоску,
Чивиль-виль, чивиль-виль,
Я в печи испечен,
Я соломой закопчен.
Шу! Шу!

(Идут встречать жаворонков)

Пекут из текста «жаворонков», наряжаются, идут за деревню, взбираются на стога соломы и поют.

15

Ой, весна-красна,
Что ты вынесла?
Ой, да люли, люли,
Что ты вынесла?
А девочкам – всем по ленточкам,
Ой, да люли, люли,
Всем по ленточкам.
Молодушкам – по дитеночку.
Ой, да люли, люли,
По дитеночку.
А старушкам – по киечачку (по тросточке).

16

Ой, весна-красна, что ты вынесла?
Ой, люли, люли, что ты вынесла?

А я вынесла коробец яиц,
Ой, люли, люли, коробец яиц.

Коробец яец и кусок сала,
Ой, люли, люли, и кусок сала.

И кусок сала, чтоб весна стала,
Ой, люли, люли, чтоб весна стала.

Ой, весна, весна, что ты принесла?
Ой, люли, люли, что ты принесла?

А я принесла красно летечко,
Ой, люли, люли красно летечко.

Красно летечко да три радости,
Ой, люли, люли, да три радости.

Добрым молодцам по конёч(и)ку,
Ой, люли, люли, по конёч(и)ку.

Красным девушкам по веноч(и)ку,
Ой, люли, люли, по веноч(и)ку.

А молодушкам по сыноч(и)ку,
Ой, люли, люли, по сыноч(и)ку.

17

Ой, весна-красна,
Тепло летичко,
Что ты вынесла?
– А я вынесла
Вашим деточкам –
По яечичку.
Молодушечкам –
По ребеночку.
А старушечкам-
По киечичку.

18

Ой, весна-к(ы)рас(ы)на, да теплая летичко,
Ой, лялё, лялё, да теплая летичко.

Что ж ты нам(ы), вес(ы)на, да ты нам(ы) принясла?
Ой, лялё, лялё, да ты нам(ы) принясла?

Девкам вяночки да с быстрочками,
Ой, лялё, лялё, да с быстрочками.

А ребятам коросты, да с прышшачками,
Ой, лялё, лялё, да с прышшачками.

19

Ой, весна, весняноч...
Весняночка.
Где моя дочка Марьяно...
Марьяночка?
Погнала бычку на рыноч...
На рыночки.
Пасися, бычку, як спяду мычк...

20

Поможи нам, Боже,
Весну зустрічати!
Весну зустрічати,
Лето гукати.
Лето гукати,
А зимочку провожати.
Зимочка – в возочку,
А летечко – в челночку.

21

Пуможи нам, Божа,
 Пуможи нам, Божа,
 А вясну загука... У! У!
 А вясну загук(ать),
 А вясну загукать.
 Теплая лета жда... У!
 Зимочка в возочку,
 Зимочка в возочку,
 Летечка в садочку – У! У!
 Зимочка, замкнися,
 Зимочка замкнися.
 Летечко, отмкнися – У! У!

*Весну кликали в апреле на Благовещенье. На улице. За-
 лезут девки на пуню (забор), на сено и весну кликают, поют,
 весну гукают.*

22

Где зима с летом встречала(ась),
 Встречалася.
 На здоровьико пытала(ась),
 Пыталася.
 Ой, здоров, здоров, тёплое лето,
 Тёплое лето.
 На здоровье-ка, лютая зима,
 Лютая зима.
 Теплое лето у садочку,
 У садочку.
 Лютая зима(й) у возу...

23

Як ударил звон благовещенский,
 А весна красна уже на дворе.

Бла(го)слови, Боже, нам весну гукать,
А весна красна уже на дворе.

Нам весну гукать, зиму провожать,
А весна красна уже на дворе.

Черна галочка вылетала к нам,
А весна красна уже на дворе.

Золоты ключи приносила нам,
А весна красна уже на дворе.

Тепло летечко отмыкала нам,
А весна красна уже на дворе.

Наледна вода разливалася,
А весна красна уже на дворе.

Наша Манечка примовлялася,
А весна красна уже на дворе.

Своей доченькой забавлялася,
А весна красна уже на дворе.

24

Ой, ли, ой, люли, Благовещенье.

Ой, орловски девочки,

Пириходьтя к нам.

Ой, ли, ой, люли,

Пириходьтя к нам.

Ой, да лучше будет вам.

Ой, ли, ой, люли,

Ой, да лучше будет вам.

Что у нас завтра Благовешчанья,
 Ой, ли, (в)ой, люли, Благовешчанья.
 Скопским девчонкам пирамешчанья,
 Ой, ли, (в)ой, люли, пирамешчанья.
 Скопские девчонки, пирайдитя в нам,
 Ой, ли, (в)ой, люли, пирайдитя к нам.
 Пирайдитя к нам, будя добра вам.
 А в нас мальчики – дишавой товар,
 Ой, ли, (в)ой, люли, дишавой товар.
 Что за Васячку – да(й) сноп соломы,
 Ой, ли, (в)ой, люли, да сноп соломы.
 А за Тимочку – да куль паловы,
 Ой, ли, (в)ой, люли, да куль паловы.
 А за Лёнячку – пипочка табак,
 Ой, ли, (в)ой, люли, пипочка табак.
 А за Мишачку – семеро собак,
 Ой, ли, (в)ой, люли, семеро собак.
 А за Сашочку – вуточка-крача,
 Ой, ли, (в)ой, люли, вуточка-крача.
 А за Колечку-девочка плача,
 Ой, ли, (в)ой, люли, девочка плача.

Песня круговая, хороводная. Пару выберут, посреди круга поставят, ходят кругом.

Что у нас сѣдня Благовещенье,
 Скопским девкам перемещенье.
 Скопски девки, перейдите к нам,
 Перейдите к нам, расскажите нам.
 У нас хлопчики – дешевый товар.
 Что за Колечку – сноп соломы,
 За Сережечку – мех половый,
 А за Ванечку – девку красну.

А сягодня в нас Благовещенье,
Ой, люли, люли, Благовещенье.

За сялом у нас течёт реченька,
Ой, люли, люли, течёт реченька.

Через реченьку перешел купец,
Ой, люли, люли, перешел купец.

Не торгуй, купец, дешевый товар,
Ой, люли, люли, дешевый товар.

А торгуй, купец, дорогой товар,
Ой, люли, люли, дорогой товар.

У нас дороги красны девицы,
Ой, люли, люли, красны девицы.

Наша Манечка стоит сто рублей,
Ой, люли, люли, стоит сто рублей.

А за Танечку просим тысячу,
Ой, люли, люли, просим тысячу.

А на Настеньку так и сметы нет,
Ой, люли, люли, так и сметы нет.

Что у нас сѣдни Благовещенье,
Ой, ли, ой, люли, Благовещенье.

Нашим девочкам перемещенье,
Ой, ли, ой, люли, перемещенье.

Орловски девки, переходьте к нам,
Ой, ли, ой, люли, переходьте к нам.

Переходьте к нам, будя добра вам,
Ой, ли, ой, люли, будя добра вам.

За Иванушку – куль солomuшки,
Ой, ли, ой, люли, куль солomuшки.

За Егорошку – мех полонушки,
Ой, ли, ой, люли, мех полонушки.

А за Колечку – хоть копеечку,
Ой, ли, ой, люли, хоть копеечку.

А за Федечку – красну девочку,
Ой, ли, ой, люли, красну девочку.

29

Что у нас седни Благовещенья,
Ой, ли, ой, люли, Благовеще...
Нашим девочкам перямещенья,
Ой, ли, ой, люли, перемеще...
Орловски деуки, перяходья к нам,
Ой, ли, ой, люли, перяходья...
Перяходья к нам, будя добря вам,
Ой, ли, ой, люли, будя добря...
Наши хлопчики – дешавой товар,
Ой, ли, ой, люли, дешавой товар.
Ваши девочке – по копеечке,
Ой, ли, ой, люли, по копеечке.

Ой, что сѣдни в нас Благовещенья,
 Ой, ли, ой, лю-ли, Благовещенья.
 Скобским девочкам перемешчанья,
 Ой, ли, ой, лю-ли, перемешчанья.
 Скобские девочки, перайдитя к нам,
 Ой, ли, ой, лю-ли, перайдитя к нам.
 Перайдитя к нам, будя добра вам,
 Ой, ли, ой, лю-ли, будя добра вам.
 А в нам мальчики – дишавой товар,
 Ой, ли, ой, лю-ли, дишавой товар.
 Ваши девочки – по копеечке,
 Ой, ли, ой, лю-ли, по копеечке.

Ой, люли, люли, Благовещенье,
 Ой, люли, люли, Благовещенье,
 Нашим девочкам перемещенья,
 Нашим девочкам перемещенья.
 У нас девочки –
 Дорогой товар.
 С того края перяйдитя к нам.
 У нас мальчики –
 Дешавой товар.
 У нас мальчики –
 Дешавой товар.
 А за девочку дай копеечку,
 А за мальчика – красну девочку.

Информанты

1. Шпилева Мария Анисимовна, 1916 г. р. Род. в Тюменской обл. В Мотыгино с 1940 г. Записали в п. Мотыгино в 1985 г. Новоселова Н.А., Барихин В., Ульянкина С., Фоноарх. КГПУ, пл. ЕИ-20/1985.
2. Рукосуева Анна Ефимовна, 1920 г. р. Род. в Тамбовской обл., в Сибирь переехала в 1924 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. Арх. КГПУ, колл. 22, п. 16, с. 32.
3. Рукосуева Анна Ефимовна, 1920 г. р. Род. в Тамбовской обл., в Сибирь переехала в 1924 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. Арх. КГПУ, колл. 22, п. 16, с. 32.
4. Трясина Татьяна Степановна, 1913 г. р. Род. в д. Огур Балахтинского р-на. Записала в 1975 в д. Огур Забелинская Н. Арх. КГПУ, колл. 12, п. 8, с. 3.
5. Произведение предоставлено Шульпековым Н.А. Исполнитель Садохин Н.П., 1937 г. р., род. в Краснотуранске. Записала в 1993 г. в Краснотуранске Садохина М.Н.
6. Произведение предоставлено Шульпековым Н.А. Исполнитель Садохин Н.П., 1937 г. р., род. в Краснотуранске. Записала в 1993 г. в Краснотуранске Садохина М.Н.
7. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Грищенко А.А., 1896 г. р., в Сибирь переехала с родителями в начале 30-х годов из Смоленской губ. Записал в 1984 г. в г. Назарово Скопцов К.М.
8. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнители Макаренко М.Н., 1925 г. р., Захарова Н.А., 1958 г. р. Записал в 1995 г. в с. Анцирь Канского р-на Скопцов К.М.
9. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Горновская В.И., 1914 г. р. Записал в 1977 г. в д. Петровка Дзержинского р-на Скопцов К.М.
10. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Кулева А.Ф., 1911 г. р. Записал в 1976 г. в с. Тасеево Скопцов К.М.
11. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнители Макаренко М.Н., 1925 г. р., Захарова Н.А., 1958 г. р. Записал в 1995 г. в с. Анцирь Канского р-на Скопцов К.М.

12. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Васильев А.П., 1929 г. р. Записал в 1974 г. в д. Петровка Дзержинского р-на Скопцов К.М.
13. Трифонова Евдокия Владимировна, 1824 г.р. Род. в д. Фаначет Тасеевского р-на. В пос. Бирилюссы живет с 1942 г. Записали в 1988 г. в пос. Бирилюссы Новоселова Н.А., Степанова С., Мальцева М. Фоноарх. КГПУ, пл. Н1-13/1988.
14. Канаева Мария Кирилловна, 1920 г.р. Род. в с. Александровка Рыбинского р-на. Записала в 1975 г. в с. Александровка Новоселова Н.А. Арх. КГПУ, колл. 3, п. 8, с. 2.
15. Галич Матрена Афанасьевна, 1918 г. р. Род. в д. Данилки Тасеевского р-на. Родители смоленские; Плохих Мария тихоновна, 1927 г.р. Род. в д. Данилки, родители орловские, в Сибирь приехали в молодост. Записали в 1991 году в Данилках Новоселова Н.А., Васильев В. Фоноарх. КГПУ, пл. Д2-2/1991.
16. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнители Цыпкина Н.И., 1908 г.р.; Цыпкина М.К., 1912 г. р. Записал в 1978 г. в п. Рассвет Канского р-на Скопцов К.М.
17. Бурмакина Зинаида Ивановна, 1925 г.р. Род. в Смоленской губ. В Сибири с 1927 г. Записали в 1991 г. в Сухово Тасеевского р-на Новоселова Н.А., Васильев В. Фоноарх. КГПУ, пл. И1-2/1991.
18. Произведение предоставлено Шульпековым Н.А. Исполнитель Солдатенкова Мария Евсеевна, 1908 г.р.; Род. в Смоленской губ. Записал в п. Красный завод Шульпеков Н.А.
19. Байкова Ольга Романовна, 1922 г.р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Белоруссии; Касьяненко Мария Дмитриевна, 1928 г.р. Род. в д. Ивановка. Записали в Ивановке в 1988 г. Пашенко С.. Портнова О. Арх КГПУ, колл. 31, п.14, л.10.
20. Новолаева Евгения Артемьевна, 1911 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на. Записали в д. Орловка в 1990 г. Маланкина Н., Сурикова Н. Фоноарх. КГПУ У2-5/1990.
21. Минкина Вера Павловна, 1930 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на, родители из Белоруссии; Гудилина Пелагея Васильевна, 1921 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на; Ковалева Анна Кузьминична, 1918 г. р. Род. в д. Орловка Би-

- рилюсского р-на, родители из Могилева. Записали в 1989 г. в д. Орловка Бирилюсского р-на Багович Е., Черникова О. Фоноарх. КГПУ 26-5/1989.
22. Ступуль Матрёна Павловна, 1921 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Могилевщины; Власова Марфа Артемовна, 1930 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Могилевщины. Записали в 1989 г. в д. Ивановка Бирилюсского р-на Новоселова Н.А., Колесников А., Пантина О. Фоноарх. КГПУ, пл. 166-4/1989.
 23. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Царенко М.Д., 1910 г. р. Записал в 1975 г. в с. Решеты Нижне-Ингашского р-на Скопцов К.М.
 24. Григорьева Ольга Лазаревна, 1928 г. р. Род. в с. Большой Улуй. Записали в 1991 г. в с. Большой Улуй Вельямидова М., Козлова Ю. Фоноарх. КГПУ, пл. 186-6/1991.
 25. Ступуль Матрёна Павловна, 1921 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Могилевщины; Власова Марфа Артемовна, 1930 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Могилевщины. Записали в 1989 г. в д. Ивановка Бирилюсского р-на Новоселова Н.А., Колесников А., Пантина О. Фоноарх. КГПУ, пл. 166-7/1989.
 26. Ляхова Федосья Алексеевна, 1920 г. р. Род. в п. Бирилюссы. Записали в 1988 г. в п. Бирилюссы Багович Е., Черникова О. Арх. КГПУ, колл. 31, п. 4, с. 23.
 27. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнитель Царенко М.Д., 1910 г. р. Записал в 1975 г. в с. Решеты Нижне-Ингашского р-на Скопцов К.М.
 28. Произведение предоставлено Скопцовым К.М. Исполнители Беспалко Н.Е., 1913 г. р.; Новолаева Е.А., 1921 г. р. Записал в 1980 г. в д. Орловка Бирилюсского р-на Скопцов К.М.
 29. Минкина Вера Павловна, 1930 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на, родители из Белоруссии; Гудилина Пелагея Васильевна, 1921 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на; Ковалева Анна Кузьминична, 1918 г. р. Род. в д. Орловка Бирилюсского р-на, родители из Могилева. Записали в 1989 г. в д. Орловка Бирилюсского р-на Багович Е., Черникова О. Фоноарх. КГПУ 26-7/1989.

30. Власова Марфа Артемовна, 1930 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Могилевщины; Воротынская Татьяна Спиридоновна, 1928 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на. Записали в 1990 г. в д. Ивановка Коноплева А., Стороженко Н. Фоноарх. КГПУ, пл. П1-2/1990.
31. Байкова Ольга Романовна, 1922 г. р. Род. в д. Ивановка Бирилюсского р-на, родители из Белоруссии, записали в 1988 г. в с. Новобирилюсы Новоселова Н.А., Портнова О, Фоноарх. КГПУ, пл. Л2-15/1988.

Научное издание

РАННИЙ ПЕРИОД ПРИЕНИСЕЙСКОЙ ВЕСНЫ
В ОБРЯДАХ, ТРУДЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Проблема специфики регионального календаря
и семантики обрядовых действий

Монография

Электронное издание

В авторской редакции

Верстка *Н.С. Хасанишина*

660049, Красноярск, ул. А. Лебедевой, 89.
Редакционно-издательский отдел КГПУ,
т. 217-17-52, 217-17-82

Подготовлено к изданию 25.05.15.

Формат 60x84 1/16.

Усл. печ. л. 15,0