

<sup>31</sup> Седакова О. А. Указ. соч. С. 178. (Прим. ред.: ср. обычай забоя или дарения священнику коровы или другого домашнего животного в честь умершего члена семьи у карел и других прибалтийско-финских народов – Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел... Л., 1985. С. 96, 111).

Г. В. Любимова

**МАТЕРИАЛЫ ПО НАРОДНОМУ КАЛЕНДАРЮ  
И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ  
ВЕРХНЕГО ЕНИСЕЯ**  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI в.)

Изучение культуры относительно изолированных групп населения составляет важную часть этносоциологических исследований в целом. Особый интерес в этом отношении представляют ориентированные на сохранение традиции группы старообрядцев, проживающих в условиях инонационального и иноконфессионального окружения. Комплексное фольклорно-этнографическое исследование одной из таких групп, представленной старообрядцами часовенного согласия в Республике Тыва (Каа-Хемский кожуун), было предпринято летом 2004 г.<sup>1</sup>

Специфической особенностью культуры данной локальной группы, как показало обследование, является традиция бытования духовных стихов, которая продолжает сохраняться как в устном (в форме коллективного пения), так и в письменном (в форме рукописных стихарников или печатных изданий на старославянском языке) вариантах. Выяснилось также, что содержание характерных для местной исполнительской практики текстов охватывает чрезвычайно широкий спектр тем – от ветхозаветных библейских сюжетов («*Потом страшен приближался, / Народ видел, испужался / Гнев идет, гнев идет, гнев идет...*» и т.п.) до непосредственных откликов на современные события и явления («*Скучно жить в стране безбожной, / Где кумир и Бог подложный*» и т.п.) (Полевые материалы автора, далее – ПМА). Собранные материалы показали, что высокий статус духовных стихов в беспоповской старообрядческой среде был обусловлен не только отсутствием в ней священства и соответственно проповедей<sup>2</sup>, но так и крайней неразвитостью музыкально-художественных форм, приуроченных к обрядам календарного и жизненного циклов.

Основателями первых русских поселений на территории современной Тывы были пришедшие из Западной Сибири староверы, подавляющее

большинство которых к началу XX в. оказалось сосредоточено в Малоенисейском (ныне Каа-Хемском) районе, где они составляли 69 %, а православные – 31 % от общего количества русского населения Усинско-Урянхайского края<sup>3</sup>.

Специфика религиозной ситуации в регионе заключалась в низкой активности Православной церкви, не спешившей вести работу среди раскольников и коренного населения, поскольку для старообрядцев свобода вероисповедания гарантировалась законом, а тувинцы официально являлись китайскими подданными<sup>4</sup>. Большое количество «христиан» (самоназвание многих старообрядческих групп. – Г. Л.) приехало в Тыву из сопредельных регионов в 1950-е гг., после вхождение республики в состав РСФСР. В настоящее время местами компактного проживания старообрядцев часовенного согласия в Тыве являются скиты и поселения, расположенные в верховьях Малого Енисея (так называемое Верховье).

Наряду с земледелием в хозяйстве староверов-часовенных Тывы получили развитие такие отрасли, как животноводство, мараловодство и промыслы (в первую очередь охота и рыболовство). Присущий старообрядческим семьям дух корпоративности позволил им выжить в инокультурной среде, а созданная ими система хозяйствования оказалась адекватной местным природно-климатическим условиям. Широкое распространение получило также пустыничество, основанное на заимочной форме хозяйствования<sup>5</sup>.

Своеобразие современной ситуации заключается в том, что проблема преемственности и сохранения традиций для данной группы населения, представители которой в силу своего объективного положения выступают в роли «носителей особой религиозной философии» и «хранителей русской культуры в регионе»<sup>6</sup>, в настоящее время стоит достаточно остро. Как было отмечено на круглом столе, состоявшемся в рамках I регионального фестиваля «Певческое искусство и традиционные ремесла старообрядцев Сибири» (июль 2004 г., Кызыл), наиболее авторитетные члены местной религиозной общины являются принципиальными противниками какой бы то ни было формы проповеди, полагая, что «придет время, и человек сам обратится к вере».

Следует отметить, что по своему статусу староверы-часовенные делятся на «мирских», питающихся из общей посуды, «полумирских», отделившихся в посуде, и «соборных», т. е. состоящих в соборной братии членов общины. Каждая из указанных категорий различается по степени греховности и, соответственно, по чистоте своей «чаши». «Чистые» чашки, как считается, имеются только у соборных, соблюдающих все религиоз-

ные предписания. Все остальные, включая «оглашенных» (желающих вступить в братию) и «отлученных» («отступившихся от Бога» членов братии), рассматриваются как состоящие «в помешке», т. е. несущие на себе ту или иную степень греха. Желающих вступить в собор «ставят на правило», что означает необходимость отмолить 40 лестовок и добровольно принять на себя ряд религиозных запретов и ограничений, характер и количество которых отторгает от старой веры значительную часть современной молодежи.

Утвержденный в качестве основополагающего принцип верности старине, когда все достижения цивилизации (радио, телевидение и пр.) рассматриваются в старообрядческом мировоззрении как средства сатанинского совращения людей, и в настоящее время во многом определяет образ жизни представителей старшего поколения. «Ощущение приблизившегося вплотную конца света», резко усилившееся у староверов-часовенных благодаря катаклизмам нашего времени, снова ставит перед ними вопрос о душепагубности всего, хоть как-то связанного с «антихристовым богоборным государством»<sup>7</sup>. Неизбежные процессы глобализации, проявляющие себя в регулярных переписях населения, обмене паспортов, введении штрихкодов на товары промышленного производства и пр., воспринимаются ими как стремление антихристовых слуг отметить каждого печатью с особым номером – наложить особое «начертание на десней руке и на челе».

Свойственные старообрядцам обостренные эсхатологические переживания заставляют их, таким образом, и в современной действительности видеть многочисленные признаки наступления «последних времен»<sup>8</sup>. Реалии XX в., в том числе совпавшая с «круглой датой» (7500 годом от сотворения мира) перестройка, расцениваются при этом как «решающий момент схватки между силами света и тьмы»<sup>9</sup>. Чутким индикатором подобных настроений выступают созданные в наши дни духовные стихи, темы которых касаются распространения всеобщего безбожия, подмены духовных ценностей материальными и, как следствие, моральной деградации большей части живущих «в миру» людей – ср.: *«С виду много блеску, славы, / И наружной красоты, / А посмотришь на уставы – / Все фальшивые цветы»*; *«У Творца не призывают / Ни в молитвах, ни в делах, / Его имя вспоминают / Лишь в ругательных словах. / Нет крещенья, погребенья, / Чего ждать нам впереди? / Нет домашнего моленья, / Крест не носят на груди...»* и т.п. Подобная ситуация рассматривается как ниспосланное Богом испытание истинно верующих в последние перед кончиной мира времена – ср.: *«А теперь для испытанья / Беды Бог послал на нас, / Чтобы мы сильней казнились, / Вера тверже была в нас. /*

*Будем, братья, молиться / Мы небесному Творцу, / Может быть, и мир стремится / Жить к последнему концу»* (ПМА).

Сфера эсхатологических переживаний современных старообрядцев распространяется не только на социально-историческую действительность, но и на природное окружение. Яркие, поистине апокалиптические картины «последних времен» в рассказах наших информантов предстают как глобального масштаба неизбежная экологическая катастрофа – ср.: *«Антихрист уже народился от девки-блудницы, но он еще не торжествует, а как восторжествует, то урожай не будет»; «Господь не даст дождя, а земля не даст плода»; «Вся вода иссохнет, золото от жара вытопится и будет блестеть вместо воды. Люди станут везде искать воду, а сама вода будет дороже золота»; и, наконец: «Земля отдаст из себя все богатства, а Господь (отдаст) человеку – весь разум»* (ПМА). Особо отметим последнее высказывание, представляющее интерес как пример осуждения могущества человеческого интеллекта, на который возлагается ответственность за современное состояние Земли.

Одним из показателей состояния традиционной культуры любой этнолокальной группы является степень сохранности традиционных обрядов. Незрелость традиционных музыкально-художественных форм, приуроченных к обрядам календарного и жизненного циклов, как уже отмечалось, обусловила исключительно высокий статус духовных стихов у старообрядцев. Именно в старообрядческой среде, подчеркивает С. Е. Никитина, духовный стих переживает свое второе рождение, делаясь «более народным по бытованию», поскольку стихи здесь поют не профессиональные исполнители, а «все, кто могут». Более того, среди беспоповских согласий духовные стихи становятся, по сути, заменой отсутствующих здесь проповедей, выполняя «функцию доведения до народного сознания основ христианского учения и христианской этики»<sup>10</sup>. Вместе с тем анализ собранных материалов показал, что в локальной традиции старообрядцев-часовенных духовные стихи функционально заместили собой не только проповеди, но и отсутствующие элементы музыкальной культуры. К сходным выводам на материалах культуры старообрядцев-поморцев пришла М. Г. Казанцева. «Духовный стих, – пишет исследовательница, – выполнял замещающую роль в традиционной музыкальной культуре старообрядцев» поморского согласия<sup>11</sup>.

Запрет на пение мирских песен и участие в мирских обрядах обусловил особую, «фольклорную» форму исполнения духовных стихов – на свадьбах, покосах, поминках, в перерывах между службами, т. е. «в те редкие минуты, когда можно было посидеть и отдохнуть»<sup>12</sup>. Наши информанты неоднократно подчеркивали, что в их вере «песни, особенно веселье, разу-

хабитые – большой грех», а «танцы с гармошкой – бесовское дело». В будни, когда пряли, «вечеровали», и в праздники, «беседно», разрешалось петь духовные стихи, однако слишком частое их исполнение также не поощрялось, поскольку считалось, что «душа при этом расслабляется и бесу легче поддается» (ПМА). Перечисленные факторы определили особое отношение старообрядцев-часовенных к традиционным формам народной культуры, прежде всего к праздникам народного календаря.

**Старообрядческий календарь** в целом отличался, как известно, особым вниманием к христианским элементам праздников, а также повышенной строгостью ко всем языческим проявлениям народной праздничной культуры<sup>13</sup>. Указанная особенность старообрядческого календаря была в свое время отмечена П. И. Мельниковым – известным знатоком культуры и быта керженских старообрядцев: «Теперь на Керженце, – писал автор, – не помнят Ярилу, не хоронят Кострому, забыли братчины, скитская обрядность все до конца извела»<sup>14</sup>.

Специфической чертой святочного календарного цикла сибирских старообрядцев являлось своеобразное «растягивание» рождественских славлений Христа, которые не ограничивались у них одним днем Рождества, а продолжались иногда чуть ли не весь период Святков. По этой причине у кержаков, как обобщенно называли старообрядцев Сибири, отсутствовало деление святочного цикла на периоды «святых» (с Рождества до Нового года) и «страшных» (с Нового года до Крещения) вечеров, известного по календарю сибиряков-старожилов. «Все Святки святые вечера идут», – считали, к примеру, семейские Забайкалья<sup>15</sup>. Вместе с тем обследование показало, что в традиции старообрядцев-часовенных, проживающих в верховьях Малого Енисея, само хождение «христославов» на Святках считалось недопустимым и расценивалось как греховное («языческое») действие. Парадоксальным образом представления о Святках как о периоде сплошных «святых вечеров» претворились в предписания о времени проведения святочных гаданий – ср.: «Ворожили со второго дня Рождества до самого Богоявления, святые дни – это все Святки» (ПМА). Напомним, что в культуре сибиряков-старожилов ворожба всегда была приурочена к периоду «страшных» вечеров<sup>16</sup>.

Собранные материалы, таким образом, свидетельствуют о том, что тенденция к вытеснению всего «языческого» не получила последовательной реализации и в местной обрядовой практике. Так, несмотря на строгое осуждение таких «бесовских» или даже «еллинских» действий, как хождение ряжеными и ворожба, наши информанты (1950–1960-х гг. р.) оказались неплохо осведомлены о способах святочных гаданий, а также о правилах поведения во время ворожбы,

когда «положено было все (в том числе крест и пояс. – Г. Л.) с себя снять, волосы распустить и в ткань без швов завернуться, чтоб ни одного узелочка не было» (ПМА). Перечисленные условия (полное или частичное обнажение, снятие креста и пояса, распускание волос и пр.), направленные в данном случае на лишение гадающего признаков «культурного» состояния, относятся, как подчеркивает А. К. Байбурин, к ключевым элементам любого ритуала<sup>17</sup>.

Зафиксированные нами способы святочных гаданий, по всей видимости, получили в местной традиции некоторое распространение под влиянием нестарообрядческих групп русского населения. Услышанные во время гадания звуки традиционно расценивались как особые «сигналы», «вещие знаки» или закодированные «ответы» окружающего мира на заданные вопросы, которые, как правило, вращались вокруг тем замужества и будущей семейной жизни – ср.: «В баню задом-наперед по одному заходили, брали с каменки три камня и таким же образом шли к проруби. Затем камни в воду бросали и ворожили на свекра, свекровку и мужа. Считалось, чей камень зашипит, тот ворчливым будет» (ПМА).



**85-летняя жительница п. Эржей Каа-Хемского кожууна Республики Тыва  
А. А. Житникова за чтением «божественных» книг  
Фото Г. Любимовой, 2004 г.**

Гадания совершались не только на открытом воздухе. Местная молодежь нашла оригинальный способ обойти запрет на ворожбу в помещениях с иконами, собираясь на Святках в избах учителей, которым не положено было держать иконы в домах (*«Ворожили в избе без икон, у учителей!»*). В этой связи отметим, что проблема того, «до какой степени традиция может противостоять веяниям времени или же, напротив, должна принимать их ради своего сохранения», обсуждалась в рамках уже упоминавшегося фестиваля «Певческое искусство и традиционные ремесла старообрядцев Сибири». Плодотворный методологический подход к ее решению был предложен выступившей с докладом С.Е. Никитиной, считавшей, что в данном случае важна «проблема аргументации»: традиция жива до тех пор, пока существует аргументация; и наоборот, согласия распадаются тогда, когда исчерпывается система аргументов. Рассмотренный случай святочных гаданий в избах учителей как раз и является тем самым формальным аргументом, позволяющим считать локальную традицию еще не угасшей.

Также под влиянием иных групп русского населения некоторое, хотя далеко не повсеместное, распространение в календарно-праздничной культуре старообрядцев в 1960–1980-е гг. получили обычаи ряженья и новогодних «посеваний». Функции «посевальщиков», как и в других старообрядческих традициях, могли при этом выполнять сами ряженые<sup>18</sup>, которых называли *«наряжунчиками»*, поскольку они наряжались *«в мужиков»*, *«пожарниками»*, а также *«мазались брюквой и помадой»* (ПМА). Допустимая на Святках инверсия принятых норм и правил поведения имела иногда гротескные формы (*«К наставнику даже зашли как-то раз посеять!»*). Отметим характерную оговорку информантов о том, что подобные действия совершали только *«мирские»*.

Редуцированные формы масленичной обрядности, как показало исследование, включали в себя неперенное устройство снежных гор и «проводы» самой Масленицы. Все это совершалось втайне от старших (*«крадче»*), со ссылкой на то, что *«Масленку все равно проводить-то надо!»*. Сами «проводы» заключались в том, что зажженную лучину ставили на санки и спускали с горы. В последние годы, отмечают респонденты, местные ребяташки изготавливают на Масленицу соломенное чучело.

Главным праздником календарного года, безусловно, остается Пасха (*«Пасха – самый главный праздник. В соборе на Пасху очень много народу бывает, туго, негде поместиться»*). В местной традиции, по словам наших респондентов, *«куличи на Пасху не стряпают и в моленную святить не носят»*, поскольку эти действия расцениваются как «языческие». В то

же время ритуальным символом праздника, знаком возрождающейся жизни здесь, как и повсюду, являются окрашенные и освященные яйца, которые в течение целого года хранятся возле икон.

Важное место в пасхальной обрядности занимает посещение кладбища с приношением на могилы яиц, орехов и другой ритуальной пищи. (*«Всю пасхальную неделю ходят в собор молиться. На могилки идут в четверг, пятницу или в субботу. На кладбище стихеру поют «Христос воскрес», угощают друг друга и христосуются.»*)

Как и другие группы старообрядцев<sup>19</sup>, местные староверы-часовенные полагают, что «Страшный суд будет тогда, когда Пасха с Благовещением совпадут» – ср.: *«Иисус Богородице так и сказал: «Когда твой и мой праздники совпадут, тогда Страшный суд будет». Это когда Богородица спросила: «Сыне мой любезный, когда ты сойдешь судом?», он ей ответил: «Мати моя родная, не даю я вразумети временное лето ангелам даже. И тебе не скажу, а скажу так: когда будет твой день и мой день, тогда я сойду судом», – так он ей и сказал»* (ПМА).

О приуроченных к Троице обрядах наши информанты смогли рассказать лишь то, что в свое время сообщили им родители, проживавшие ранее в других краях – ср.: *«Мама рассказывала, на Троицу березу ленточками наряжали, круговые песни в улице водили, «Александровскую березу» пели. Это страшно великий грех был. Песни петь – грех, за это на поклоны ставят. Березу потом разряжали, а с цветков венки плели и в воду бросали»* (ПМА). В местной традиции подобной обрядовой практики не зафиксировано.

«Вешные» и летние даты народного календаря, судя по высказываниям наших собеседников, до сих пор воспринимаются ими как определенные вехи сельхозработ или вегетативных циклов: *«в Георгиев день на конях работать нельзя»*; *«до Николы на огороде надо все отсадить успеть»*; *«с Петрова дня клубнику лесную берут»*; *«до Ильина дня горох нельзя есть»* и т.п. В то же время в местной традиции сохраняется определенная «специализация» христианских святых, которым молятся в случае тех или иных бедствий: *«от змей Георгию молитву читают. Николае святителю от хищников и от злого человека молятся»* и т.п. Особых приуроченных к «осенним» праздникам обрядовых действий наши респонденты назвать не смогли.

Что касается **окациональных обрядов**, не имеющих определенной календарной приуроченности, отметим действия, которые, по словам информантов, совершались при пожаре и в случае, когда долгое время не могли найти утопленника – ср.: *«Неопалимой Купине молятся, когда утопленника найти не могут – тогда эту икону по воде пускают, она поплывет и станет кружить там, где он лежит. Помню, когда пожар*

был, с этой иконой вокруг амбара обошли, жар прекратился, и огонь потушили» (ПМА).

Особое отношение к предметам религиозного культа проявляется также в представлениях об «извещающих» иконах, способных, как считается, предвещать грядущие беды и несчастья – ср.: *«Когда советская власть наступала, у меня одна икона расщепилась. Она тогда еще тенькать стала, протяжно так, как перед войной»* (записано от Евгении Васильевны Некрасовой, 1928 г.р., Сизим). Сохраняющиеся запреты фотографировать иконы, лестовки, подручники и прочее «божество» объясняются тем, что в противном случае указанные предметы *«молиться не будут»*, т. е. лишатся неких своих «божественных» качеств (ПМА). В то же время представлений о «явленных» иконах, связанных обычно с почитанием природных святынь (камней, родников или деревьев), в местной традиции зафиксировать не удалось.

Более развитые формы семейно-брачной обрядности в традиционно-бытовой культуре староверов-часовенных также были обусловлены сочетанием христианских богослужебных и дохристианских, языческих, по сути, элементов и верований.

**Роды и крещение.** Обычно роды, по словам информантов, происходили *«в избе, в бане, в стайке, на пашне или на покосе»*, поскольку беременность не считалась «уважительной причиной» для освобождения женщины от повседневных трудов и забот. Сам процесс родов обозначался глаголом *«заболеть»*. И в наши дни женщины не любят рожать в роддоме, поскольку *«боятся СПИДом заразиться»* или *«измиришиться»*. Последнее опасение до сих пор актуально для состоящих в соборной братии женщин, которые стремятся до минимума ограничить контакты с «антихристовым миром» – ср.: *«Сама я несколько раз в больнице рожала. Бывало, измиришусь, потом прощения попрошу – и снова в братию вступаю»* (ПМА).

Несмотря на то что Библия предписывает женщине рожать детей в муках, в реальной жизни роды всегда старались облегчить – ср.: *«...помогали ей, чтоб скорее родила, бражки давали или водки стопочку. Выпьет – и не чувствует, как родит»* (ПМА). Считалось также, что роженицу, которая долгое время не могла разрешиться от бремени, подвергли «порче» – *«с замка напоили»*, т. е. дали ей выпить воды, в которой находился замкнутый на ключ замок. В этом случае следовало отомкнуть замок, положить его в воду и снова напоить роженицу этой водой. Помимо этого, при затяжных родах *«искали человека, который сам быстро родился, и вели к роженице, чтобы роды ускорились»* (ПМА).

Детское место после родов обычно заворачивали в какую-нибудь ткань и закапывали в подполье. Причинение ущерба последу, по представлениям

респондентов, могло негативно сказаться как на ребенке и его матери, так и на самой колдунье: *«Одна свекровка, – сообщила нам баба Шура (Александра Анфилофьевна Житникова, 1920 г.р.), известная в Эржее лекарка и повитуха, – не любила свою невестку. Взяла у нее после родов послед, набила в него толченого стекла и закопала – чтобы та померла. А у самой потом как начало в животе колоть! Пришлось отрывать послед и промывать все до последнего стеклычка. Потом его снова закопали, и только тогда боль в животе у свекровки утихла».*

Как и во многих других традициях, крещение младенцев у местных старообрядцев происходило на восьмой от рождения день. Летом наставник крестил ребенка в проточной речной воде, в Енисее, а зимой – дома, в специальной купели, причем воду для этого не грели. Родители на крещении, как правило, не присутствовали. В качестве крестной могла выступать старшая сестра при условии отсутствия у нее на тот момент месячных. В противном случае *«она ни в храм заходить, ни свечу держать, ни иконы поновлять не могла»* (ПМА).

После крещения воду выливали в речку или под мост, а на самого ребенка сразу надевали поясок и крестик. При выборе имени руководствовались правилом, согласно которому мальчика можно было называть по святцам только *«вперед от даты рождения»*, а девочку – *«и вперед, и назад»*. По этой причине девочку называли еще *«поползухой»*.

Количество детей в семье определялось принципом «сколько Бог даст», а прерывание беременности всегда расценивалось как «богоязычный грех». Употребление в настоящее время противозачаточных средств считается *«еще большим грехом, чем аборт»*, поскольку *«когда зельем заедают, чтоб детей не было, тогда не знают, сколько детей могло бы родиться, а когда аборт делают – точно знают»* (ПМА).

Тема абортов нашла отражение в современных духовных стихах. В одном из рукописных стихарников, принадлежащем матери шестерых детей, Дарье Давыдовне Килиной (1966 г.р., Сизим), нами был обнаружен текст, составленный от имени загубленного в утробе младенца – ср.: *«Меня бедного сгубила / И родиться не дала, / Лишила ты меня могилы, / В своей утробе погребла... / Лишила ты меня крещенья, / Имя мне не нарекла, / Лишила рая наслажденья, / На вечну муку обрекла... / Что ты на меня озлилась, / Кровь мою ты пролила, / Мою ты душу погубила, / Свет увидеть не дала»* и т.п. Заключительные строфы не оставляют грешной матери ни малейшей надежды на спасение (*«Ты не найдешь себе покоя, / И вечно будешь ты страдать»*) и призывают добрых людей *«собратиться заодно»*, чтобы не возликовало *«адское дно»*.

Отношение к добрачным связям в старообрядческой среде остается крайне негативным («у нас, христиан, девкам без мужа не заведено рожать»), а оптимальной моделью семейных отношений считается патриархальная («жена мужа должна почитать, как на церкви крест»). Местная традиция запрещает браки между родственниками до восьмого колена. При заключении браков с инаковерующими наставник перекрещивает будущего мужа или жену в реке.

Традиционный сценарий *свадебного обряда* включал в себя такие этапы, как «просватанье», «девишник» и «бранье», происходившие в доме невесты, а также «браченье», «окручиванье» и «столы» в доме жениха.

Сватами обычно выступали жених и его отец. Статус просватанной девушки подчеркивался не только изменениями ее внешнего облика, но и особенностями поведения, к важнейшим из которых следует отнести ограничения в передвижении<sup>20</sup>. Не случайно указанный период в жизни девушки имел общерусское название «сидеть в невестах», а в местной традиции назывался «сидеть в цветах». Около недели до браченья и мирской свадьбы подруги помогали невесте готовить «сряду», при этом в комплект приданого входили не только простыни, сарафаны и полотенца, но и предметы культа – подручники и лестовки. Помимо этого, «девки невесте цветы на голову шили из ленточек и гумажек цветных, она всю неделю в цветах сидела»; «невесте на девишнике цветки надеют, она в них неделю потом ходит» и т.п. (ПМА) «Цветами» у староверов-часовенных назывался, таким образом, своеобразный головной убор – «венец» (ср. общерусское название «девя красота». – Г. Л.), выполненный из присборенных спереди и распущенных сзади ленточек, которые после свадьбы невеста дарила подругам и сестрам.

Перед заключением брака совершалось бранье, во время которого происходила продажа косы невесты. Идея выкупа косы, считает И. М. Денисова, возникла с установлением жесткой патрилокальности брака, когда в силу взаимного наложения двух «переходов» (в новый социальный статус и новый родовой коллектив) особенно актуализировалась идея условной смерти девушки, а представления о «девичьей душе» неразрывно слились с понятием «родовой души»<sup>21</sup>. По этой причине акт продажи косы совершался, как правило, при непосредственном участии мужчины из рода невесты, чаще всего – ее брата. В местной традиции невестину косу также продавал брат, особого прозвища для которого здесь не было – ср.: «Косу продают накануне вечером, перед тем как брачить, в доме невесты. Брат невесты сидит и плеточкой постукивает. Плетка эта ленточкой обвита, цветами и бисером украшена, а сам он приговаривает: «Без монеты косы нету...» – это он сундук продает с приданым, а

*женихов брат или дружка выкупает»; «Брату моему всего три года было, старших-то братьев у меня не было. Помню, тятя ему волосы взъерошил, он сидит, плеточкой стучит, жениха стращает!».* Когда нужная сумма для выкупа косы (рублей тридцать) набиралась, жених должен был опередить подругу невесты, накрыв стакан с бражкой белым платком. *«Если жених не успеет, то ему снова приходится выкупать косу – ставить стакан, класть деньги и дарить подружек конфетами»* (ПМА).

Приданое невесты («*ящик с постелей, скатертями и полотенцами*») в местной традиции называлось «*глухим возом*». Невестина родня перевозила глухой воз на санях в дом жениха. Переезд невесты к жениху, как и повсюду, считался одним из наиболее опасных этапов свадебного ритуала. Именно в этот период, по словам информантов, колдуны чаще всего могли «испортить свадьбу». Если подобное все же случалось, то тогда *«шли за лекарем, чтобы он колдуна укротил»*.

Сам переезд обставлялся дополнительными испытаниями для партии жениха – ср.: *«Когда невесту к жениху везли, парнишки ворота в ее доме закрывали, дорогу бревнами перегораживали, – бутылку таким образом вымогали. Невесту поэтому иногда ночью старались отвезти, незаметно»*<sup>22</sup>.

Переезд в дом жениха предвлял собой новый этап свадебного ритуала – браченье, заменявшее у старообрядцев-часовенных венчание в церкви – ср.: *«После бранья невесту в дом жениха забирают, благославляют там, брачат»* (ПМА).

Само браченье продолжалось «*всю ночь*» либо совершалось в 5–6 часов утра. Родители благословляли жениха «*Распятием*», а невесту – «*Богородицей*». Руководил всем наставник, который спрашивал жениха с невестой волей ли идут или нет. *«Когда брачили, невеста с женихом свечи в руках держали, а сами на полотенце льняном стояли, касаясь его лишь пальцами ног, чтоб воск на пол не капал. Рядом стояли свахи с дружкой. Невеста жениху в ноги кланялась, а он ей в пояс»* (ПМА).

После заключения брака (благословения) происходило окручивание невесты: *«Свахи вели невесту в соседнее помещение, где она переодевалась в приготовленную свекровью одежду – сарафан, рукава, шамишуру, платок и полушалок кашемировый»*. Во время окручивания «*женихова сваха плела правую косу, а невестина – левую*». Возвратившись к жениху, невеста должна была поздороваться с ним, к примеру: *«Здорово живешь, Георгий!»*. Самого жениха при этом спрашивали: *«Узнаешь ли?»* (она ведь изменилась!), на что он отвечал: *«Здорово живешь, Анна!»* (ПМА). Подробной символизации представлений о «честности» или «нечестности» невесты (в том числе ритуальных действий с подвенечной рубахой) в местной традиции не зафиксировано.

На следующий день устраивали «столы», причем для мирских – отдельно. За брачным столом положено было выпить три чары браги – черную, приготовленную «с голубики», и красную – «с кислицы». Следующий после столов день назывался «пельмени», а последний – «блины».

На заключительном этапе свадьбы положено было дарить молодым подарки, бросая их, гости должны были кричать: «*Невестин верх!*», «*Женихов верх!*». Последний, самый богатый, подарок должен был исходить от родни жениха – ср.: «*Я на свадьбе сына жеребца молодым подарила, ну, после такого подарка никто уже не кричал*». Как и в других традициях, невеста при этом мела «сор», а родня обсуждала ее достоинства – ср.: «*После пельменев солому и деньги на сор бросали, а невеста убирала все. Если невеста честная – родители к стаканам букеты цветов из бумаги прилепляли*». Иногда на обычай «мести сор» накладывался обычай «тушить пожар», который возлагался на родителей жениха – ср.: «*В конце свадьбы тушат пожар – сани с сеном в избу привезут и грозятся поджечь, а свекры бражкой тушат, всех угощают. Невеста при этом сор метет*» (ПМА).

Особое **отношение к смерти** в культуре старообрядцев определяет весь образ жизни человека, особенно на заключительном ее этапе. Многие миряне мечтали окончить свои дни в монастыре или по крайней мере подойти к последнему рубежу своей жизни в качестве членов соборной братии<sup>23</sup>. Принадлежность к собору рассматривается, таким образом, как необходимое условие спасения. Внешним проявлением решения вступить в собор в настоящее время является отказ от получения пенсий, а для работающих женщин – от детских пособий, поскольку ни пенсии, ни пособия (в отличие от зарплаты) не расцениваются как «заработанные деньги». Как сообщили нам в Сизимском сельсовете, некоторые пожилые люди сами просят не записывать их в похозяйственные книги, чтобы после смерти «нигде не числиться» и «не проходить по бумагам». С этой целью они обычно пишут заявление: «*Прошу приостановить мне выплату пенсий*» с такого-то числа, не раскрывая истинных причин подобного решения. С представлениями о том, что каждому человеку отмерен свой «век», связано также отношение представителей старшего поколения к официальной медицине, успехи которой, как считается, «дают человеку искусственное, а не истинное здоровье»<sup>24</sup>.

**Погребальные обряды.** Смертную одежду и гроб (*домовину*) принято было готовить заранее – ср.: «*К смерти всю сряду готовят – рубаху холцевую, саван шьют, носки крючком вяжут*» (ПМА). Сама одежда должна была отвечать определенным требованиям: быть изготовлена из домотканого холста, сшита без единого узла и только «*вперед иголкой*». Сделанную «*из кедры*» домовину застилали изнутри «*сухим березовым листом*».

Умершего обмывали, надевали рубаху, саван, а также носки или «*портяночки*» на ноги. Женщинам повязывали на голову платок, при этом «*волосы гребешком не расчесывали, а только приглаживали щепочкой*». На лоб клали «*венчик*» с молитвой «*Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас*». Поверх савана особой повязкой трижды крест-накрест обвивали тело. Такая повязка называлась «*пеленой*» и изготавливалась из специальных «*святильных*» нитей – ср.: «*Святильны завязочки из трех льняных ниточек прядут. Лен для них должен сушиться не в бане, а на солнце. Такие завязочки еще на гайтан идут, на пояс и на фитили для свечек*» (ПМА).

При обмывании покойник должен был лежать «*головой к иконам*», а как молиться начнут, его ногами поворачивали, «*чтоб он на иконы смотрел*». Для обмывания, обычно «*брали с реки воду и две большие картофелины или брюковки с вычищенными серединками*». В одну из них до половины наливали речной воды, а в другую отжимали воду, когда все «*плети и суставы*» обмывали. После обмывания воду выливали в реку, куда бросали и брюкву с картошкой. Иногда использованные для обмывания овощи скармливали скоту. После обмывания умершего несли в собор, где читали над ним молебен и служили панихиду.

Могилу обычно копали «*сродники*» покойного. Хоронили на третий день, причем похоронить старались до 12 часов дня. Впереди идущей на кладбище процессии несли намогильный крест, следом – крышку от гроба, а затем – домовину на вафельных полотенцах. Покойника клали в могилу ногами к востоку. «*А то на Страшном суде как вставать будут?*» – пояснила одна из собеседниц. После погребения сорок дней читали Сорокоуст, для чего нанимали специальных людей.

По умершим отмечали «*третины*», «*девятины*», «*сорочины*» и «*годинины*». На поминках подавали кутью (распаренную пшеницу с медом), кисель, компот, уху, окрошку без мяса и рыбные пироги. Поминальную еду готовили специальные женщины, одна из которых, «*мастериха*», украшала стол. Поминки, по словам информантов, всегда бывали обильные. Причитать по покойнику, особенно по жене или по мужу, считалось «*за грех*» – ср.: «*...в нашей христианской вере это запрещено*».

Рассмотренные элементы календарной и семейно-брачной обрядности староверов-часовенных обнаруживают значительное количество совпадений с обрядовыми элементами иных локальных традиций, что говорит о неоднородном по своему происхождению составе данной группы старообрядческого населения. В то же время приведенные мате-

риалы позволяют подтвердить высказанный ранее тезис о том, что проблема преемственности и сохранения традиций для данной группы старообрядцев как носителей особой религиозной философии и хранителей русской культуры в регионе стоит сегодня достаточно остро. Причина указанного положения заключается не только в общих процессах модернизации и унификации современной жизни, неизбежно затрагивающих самые отдаленные и изолированные «от мира» старообрядческие поселения. Главная проблема состоит в отсутствии специальных каналов для целенаправленной передачи традиции, а также в огромном количестве запретов и ограничений, отторгающих от нее большую часть современной молодежи.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 04-01-00469.

<sup>2</sup> *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 50.

<sup>3</sup> *Стороженко А. А.* Старообрядчество Тувы во второй половине XIX – первой четверти XX вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кызыл, 2004. С. 15–16.

<sup>4</sup> *Дацьишен В. Г.* Православие в Усинско-Урянхайском крае во 2-й половине XIX – начале XX вв. // *Религиоведение.* 2004. № 2. С. 31.

<sup>5</sup> *Стороженко А. А.* Указ. соч. С. 18, 20.

<sup>6</sup> Там же. С. 3.

<sup>7</sup> *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII – XX вв. // *Проблемы творчества и общественного сознания.* М., 2002. С. 419 и др.

<sup>8</sup> Аналогичные эсхатологические переживания характерны для представителей коренных народов Сибири. Так, по наблюдениям В.М. Кулемзина, старшее поколение современного хантыйского общества живет в ожидании «конца света», поскольку «у него очень распространены так называемые милленаристские настроения (от лат. mille – тысяча), согласно которым каждую тысячу – две тысячи лет активизируются сатанинские силы, приводящие к Всемирному потопу». Актуализация подобных представлений, считает автор, связана «с быстрой деформацией традиционной культуры вследствие промышленного освоения территории». (*Кулемзин В. М.* К вопросу о совместимости традиционного и современного в мировоззрении коренных народов Сибири // *Коренные народы Сибири: проблемы истории, этнографии, лингвистики: Матер. регион. науч.-практ. конф.* Томск, 2004. С. 19).

<sup>9</sup> *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Указ. соч. С. 419, 423.

<sup>10</sup> *Никитина С. Е.* Указ. соч. С. 48, 50.

<sup>11</sup> *Казанцева М. Г.* Духовные стихи в старообрядческой и православной традиции Урала // *Материалы сайта [www.religion.russ.ru](http://www.religion.russ.ru).*

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX вв. Новосибирск, 2004. С. 207.

<sup>14</sup> Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. М., 1977. Т. 2. С. 371.

<sup>15</sup> Любимова Г. В. Некоторые особенности святочного цикла народного календаря семейских Забайкалья // История, культура и язык старообрядцев Забайкалья. Улан-Удэ, 2000. С. 52.

<sup>16</sup> Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 85.

<sup>17</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 124–125.

<sup>18</sup> Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 100.

<sup>19</sup> Там же. С. 152.

<sup>20</sup> Байбурин А. К. Указ. соч. С. 66.

<sup>21</sup> Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 58, 84.

<sup>22</sup> О ритуальном значении молодежных бесчинств на свадьбе см.: Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 90–93.

<sup>23</sup> Многих мирян перед смертью увозили в монастырь, и, когда они умирали, «считалось, что человек спасся. Если кто-то сподобился скончаться в монастыре – это уже была радость для всей родни, к этому стремились все» (см.: Мурашова Н.С. Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 204–205).

<sup>24</sup> Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Указ. соч. С. 424.

*Е. Ф. Фурсова, М. В. Васеха*

## **ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГРУППАХ РУССКО-ФИНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ «КУРГАНОВ» И БЕЛОРУССКИХ «МОСКАЛЕЙ» В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в. В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Стабильность семьи, которая является основной микроячейкой в воспроизводстве этноса, обеспечивается внутриэтническими браками, передачей социокультурных ценностей новому поколению. В данной работе ставятся проблемы межкультурных взаимодействий и степени устойчивости элементов семейно-свадебной обрядности в старообрядческих группах русско-финского происхождения – «курганов» среднего Приобья и старообрядцев-«кержаков» верховьев р. Тары первой трети XX в. Обе группы проживают на территории современной Новосибир-