

Русские Южного Урала

Традиционная культура XIX–XX веков

Русские Южного Урала

Традиционная культура XIX–XX веков

Санкт-Петербург
2018

УДК 391/394
ББК 63.529(235,55)-73
Р34

Авторы:
О. Г. Баранова, Т. А. Зимина, В. М. Кузнецов, Е. Л. Мадлевская, Е. Е. Нечвалода, О. В. Новикова, А. А. Рыбалко, Е. А. Чайко, И. И. Шангина

Ответственный научный редактор: *И. И. Шангина*

Р34 Русские Южного Урала. Традиционная культура XIX–XX веков.— СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2018 — 350 с.

Книга рассказывает о народной культуре русского населения Южного Урала — горнозаводских рабочих, оренбургских и уральских казаков, крестьян, переселившихся в этот регион в последней четверти XIX — начале XX в. Издание основано на экспедиционных материалах, собранных в 2001–2016 гг. специалистами Российского этнографического музея, Оренбургского губернаторского историко-краеведческого музея, Челябинского государственного исторического музея Южного Урала, Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН и преподавателями Челябинского государственного университета.

Читатели получат представление об организации поселений, особенностях одежды разных слоев населения, о праздниках, календарных обрядах, семейных отношениях, познакомятся с обрядами жизненного цикла. Вместе с тем узнают о том, как русские, жившие в окружении иноязычных мусульманских народов, вплоть до наших дней сохранили многие традиционные черты своей культуры.

ISBN 978–5–7937–1714–4

© Коллектив авторов, тексты, 2018
© Издательство ИПЦ СПГУТД, 2018

Содержание

Введение
— 4 —

А.А. Рыбалко. Поселения, жилые и хозяйственные постройки оренбургских казаков
— 8 —

Е.Е. Нечвалода. Одежда крестьянского и горнозаводского населения
— 22 —

О.В. Новикова. Одежда оренбургских казаков
— 48 —

И.И. Шангина. Праздники народного календаря
— 78 —

Е.А. Чайко, В.М. Кузнецов. Семья и семейные отношения
— 140 —

Е.Л. Мадлевская. Родинная обрядность
— 182 —

Т.А. Зимина. Молодежные развлечения
— 202 —

Е.Л. Мадлевская. Свадебная обрядность
— 227 —

О.Г. Баранова. Погребальная обрядность
— 305 —

Иллюстрации
— 337 —

Сведения об авторах
— 349 —

Введение

Эта книга — рассказ о традиционной культуре русского населения Южного Урала. В ней идет речь о русских Оренбургской и Челябинской областей, а также северо-восточных районов Башкортостана. По административно-территориальному делению на начало XX в. вся эта территория входила в состав Оренбургской и Уфимской губерний и частично в Уральскую область.

Формирование русского населения Южного Урала началось в конце XVI — первой половине XVII в. Первопроходцами были вольные казаки, переселившиеся сюда с волжских земель, а также стрельцы и бежавшие от крепостного гнета крестьяне центрального региона Европейской России. Крестьянская колонизация в это время сдерживалась, поскольку возникала опасность, которую создавали набеги степных полукочевников: киргиз-кайсаков (казахов), ногайцев, джунгарских калмыков и кроме того восстания башкир. Во второй половине XVII в., когда на защиту переселенцев встали оренбургские и уральские казаки, находившиеся на государственной службе, процесс заселения южноуральских земель стал оживленнее. Однако массовое расселение русских по Южному Уралу стало возможным лишь во второй половине XVIII в., когда началось его промышленное освоение: стали разрабатываться рудники, возникать медеплавильные, металлургические, железоделательные заводы. В 1745 г. здесь был построен первый медеплавильный завод, а уже в 60–70-е гг. XVIII в. здесь работало более 60 металлургических заводов. Горнодобывающие и горнообрабатывающие предприятия нуждались в рабочей силе, которая доставлялась из разных регионов Европейской России. Заводчики покупали крепостных крестьян, превращая их в масте-

ровых и работных людей. К заводу приписывали также крестьянское население окрестных сел. Крестьянское население Южного Урала пополнялось за счет стихийной колонизации, которая шла в основном из поволжских губерний и за счет помещичьих крестьян, переводимых сюда их владельцами, получившими от государства земельные наделы. Все это население находилось под защитой укрепленной пограничной линии по реке Урал, сооруженной в середине XVIII в. Она представляла собой цепь крепостей, форпостов, редутов, протянувшихся на 2500 *км*. На линии служили казаки Оренбургского казачьего войска, организованного как самостоятельное в 1748 г., но ведущего свое начало с 1574 г. Оренбургское казачье войско пополнялось донскими, уфимскими, яицкими (уральскими), самарскими казаками, отставными солдатами и беглыми сибирскими казаками. Все они были прикреплены к гарнизонам построенных крепостей[1]. Третья волна массовых крестьянских переселений на Южный Урал относится к последней четверти XIX в., когда в начале 1880-х гг. крестьяне получили возможность внести выкуп за землю, переданную им по закону 1861 г. Получив свободу передвижения, они в поисках счастливой жизни переселялись из малоземельных деревень центральных и южнорусских губерний на плодородные земли Урала.

Русское население Южного Урала окончательно сформировалось к началу XX в. Оно было очень пестрым в этнографическом отношении. Сюда переселялись люди из разных историко-этнографических зон, население которых имело свои особенности в этническом и конфессиональном отношении. Это были переселенцы с Русского Севера, берегов Средней Волги и Оки, из западнорусских и южнорусских губерний, украинцы из Малороссии и Слободской Украины, старообрядцы разных направлений и представители официального православия. Кроме того, оно было неоднородно по сословному представительству. В течение XVIII–XIX вв. здесь сложились три этносословные группы: крестьянство, казачество и горнозаводское население.

Крестьяне жили в черноземных районах Южного Урала, занимались земледелием, связанным с ним скотоводством, а также различными, в основном, домашними ремеслами. Казачество являлось военным сословием, главной обязанностью и главным занятием которого была воинская служба. Казаки охраняли восточные границы Русского государства, участвовали в походах, направленных на расширение его территории, занимались хозяйственным освоением присоединенных земель. В XIX — первой четверти XX в. они участвовали во всех войнах, которые вела Российская империя. В свободное от воинской службы время оренбургские

казаки занимались хлебопашеством на земле, предоставленной им государством за военную службу.

Главным источником существования горнозаводского населения была работа на рудниках, металлургических, медеплавильных и железоделательных заводах, а также обслуживание заводов: заготовка и перевозка леса, углежжение, транспортировка готовой продукции — извоз и сплав по рекам. Однако, мастеровые и работные имели усадебную землю, пашни, выгоны и сенокосы.

Каждая из этих групп прекрасно осознавала свое единство и свою особость по отношению к другим группами населения. Крестьяне по своей культуре и менталитету мало чем отличались от остального крестьянства России. Они считали хлебопашество, освященное словом Божьим, главным занятием на земле. Разработка же горных недр воспринималась ими как надругательство над матушкой-землей, а люди этим занимающиеся — «бесами погаными»[2].

Горнозаводское население, сплоченное общим делом: «Завоцкая служба не так как другая»,— выделяли себя как особую породу людей, обязанную своим возникновением «интересам государственным»[3]. Казаки также считали свое сообщество отличающимся от других групп уральского населения, прежде всего тем, что они служат царю и отечеству. Старинная казачья пословица говорит: «Для того казак родится, чтоб Царю и Отечеству пригодиться».

Население каждой из этих групп вело отличный от других слоев населения образ жизни, определяемый специфическими условиями их труда. Для крестьянства еще на рубеже XIX–XX вв. был характерен традиционный образ жизни, аналогичный тому, что они вели в местах своего первоначального проживания. Их одежда, обычаи, семейные и годовые обряды, праздники повторяли то, что было на родине. Поэтому фактически в каждом селе можно было видеть один из вариантов русской традиционной культуры. Хорошая сохранность традиции вероятно объяснялась стремлением подчеркнуть русскую идентичность своей группы, находящейся в инонациональной и иноконфессиональной среде, а также попыткой, опираясь на традиционные ценности, выжить в новых природных и социальных условиях. Традиционное наследие казалось им надежной опорой жизни.

Специфические условия труда горнозаводских рабочих и казачества способствовали формированию отличного от крестьянства образа жизни и своей для каждой из этих общностей культуры: «казачьей» или «горнозаводской». Очевидцы еще в 1855 г. писали: «Все мастеровые и семейства их, наружность, домашний быт, одежду, нравы, обычаи и обряды, пищу и пр. имеют совершенно

согласно с прочими мастеровыми»[4]. В то же время культура этих общностей была формой существования общерусской культуры в определенных историко-географических и социально-производственных условиях. Также как и вообще русская культура, которая впитала в себя множество традиционных компонентов. Праздники «гуляли» как у «русских положено», свадьбы справляли «по русскому обычаю», семейные отношения строились «так как надо», казачки и жены горняков носили традиционный для русских костюм и т.д.

Книга, предлагаемая вашему вниманию, — рассказ о традиционной культуре русского населения Южного Урала в XIX–XX вв. Основное внимание в ней уделено традициям, сохранившимся во второй половине XX в. Это прежде всего касается статей, посвященных обрядам жизненного и календарного цикла. Источником для исследования послужили материалы, собранные авторами статей во время экспедиций по Южному Уралу в 2002–2016 гг.

---

[1] *Агафонов О.В.* Казачьи войска в России//Часовые Отечества: Из истории казачества в России. Каталог выставки. СПб., 2006. С. 78.

[2] *Голикова С.* «Люди при заводах»: обыденная культура горнозаводского Урала XVIII — начала XX века. Екатеринбург, 2006. С. 18.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 12

А.А. Рыбалко

Поселения, жилые и хозяйственные постройки оренбургских казаков

В результате сложных исторических процессов под влиянием политических, социальных и природно-географических факторов в Оренбургском крае в конце XIX — начале XX в. сформировалась своеобразная этнокультурная ситуация. Двухвековая миграция населения на Южный Урал из различных мест России (преимущественно из Среднего Поволжья, Прикамья, Среднего Урала, Зауралья, Западной Сибири) и Украины, будучи неоднородной по своему этническому составу и социально-сословному происхождению, — явилась значительным фактором для развития этнокультурных особенностей. На формирование культурно-бытовых особенностей славянского населения в этом регионе оказали влияние традиции различных групп коренного населения, а также некоторых неславянских народов Поволжья и Приуралья.

Особо следует отметить преобладающую роль государства в колонизации Южного Урала. Создание в первой половине XVIII в. линии пограничных крепостей и Оренбургского казачьего войска было в первую очередь вызвано геополитическими интересами империи. Пограничное положение, особый сословный статус казачества наложили отпечаток на «архитектурное лицо» большинства сельских населенных пунктов Южного Урала, их планировку и даже топонимию. На планировку поселений казаков также оказало влияние и господство в архитектуре XVIII–XIX вв. регу-

лярного стиля. Собственно жилище оренбургских казаков на территории современной Челябинской области имело черты архитектурных традиций, привнесенных русскими из европейской части России (Среднего Поволжья и Волго-Камского региона), Среднего Урала и Западной Сибири. Сохранив основные черты, характеризующие этнографическую принадлежность жилища (в нашем случае средне-великорусскую) — основной строительный материал, технологию сооружения, систему обогрева жилища, декоративные украшения, планировку, оно тем не менее испытало воздействие различных факторов: ландшафта, климата и отчасти этнической составляющей населения края. Наиболее устойчивыми к изменениям оказались планировка жилища относительно печи (северно-среднерусская) и общие для всей великорусской территории мотивы и технология исполнения архаичных декоративных украшений («репейники», ромбы и т.д.), выполненные в технике глухой резьбы.

Однако, в степной зоне к началу XX в. в результате адаптации к новым условиям (дефицит леса и повышенная при сильных ветрах пожароопасность летом) произошла трансформация культурной традиции, сформированной в лесной зоне. Ландшафтно-географические условия особенно сильно сказались на сельской архитектуре южных и юго-западных районов войсковой территории (бывшие Верхнеуральский, Оренбургский, Орский уезды). Причем эти условия были усугублены воздействием человека на ландшафт (вырубка лесов). Отсутствие или острый дефицит привычного строительного материала в конце XIX — начале XX в. заставил казаков, проживавших на этих территориях, включая большую часть Новолинейного района, использовать нетрадиционные строительные материалы (камень, саман, глину, дерн, солому, камыш и т.д.). Использование новых материалов вынуждает видоизменять и строительные приемы, которые часто приходилось заимствовать у соседей (т. е. кладку фундаментов, хозяйственных построек и заборов из дикого камня) или у локальных этнографических групп в своем сословии, то есть у оренбургских казаков, выходцев с Дона, Кубани и Малороссии (сооружения из плетней, использование соломы и камыша). Важным фактором, влиявшим на эволюцию традиционного жилища, являлась городская градостроительная мода.

Жилища казаков в южных районах по многим архитектурным особенностям (преобладание пятистенка, обмазка сруба) тяготеет к сельской архитектуре Южного Приуралья и Средней Волги, формировавшихся в сходной ландшафтной зоне. Традиционная архитектура казачьих поселков, расположенных на территориях

бывшего Троицкого и Челябинского уездов (III Военный отдел), была связана с сибирской традиционной архитектурой и сохранила эту связь в дальнейшем, что выразилось на рубеже XIX — XX вв. в преобладании сибирского варианта покоеобразного двора, а также широком распространении крестовика.

Традиционная архитектура Оренбургских казаков является звеном, соединяющими традиционную архитектуру Европейской России и традиционную архитектуру русского населения Сибири.

Для крупных поселений оренбургских казаков самыми распространенными наименованиями являются «станица» и «поселок», мелкие поселения имеют названия — «хутор», «заимок» («заимка»), «выселок».

Станица — это сравнительно крупный населенный пункт, представляющий собой военно-административный центр, в котором располагалось станичное правление. Совокупность населенных пунктов и земель, объединенных таким центром, называлась «станичным юртом». Нередко понятие «станица» употребляется в значении «станичный юрт», например: поселок Амурский Варшавской станицы (т.е. Варшавского станичного юрта). Поселок — это, как правило, более мелкий населенный пункт, подчиненный станичному центру, но имеющий собственное поселковое правление.

В 1901 г. в трех военных отделах Оренбургского казачьего войска насчитывалось 48 станичных юртов и несколько тысяч различных поселений. Даже на территории Новолинейного района, занятого и освоенного казаками сравнительно поздно, на рубеже XIX–XX вв., существовало более ста населенных пунктов. В начале XX в. самым крупным из них был поселок Варненский Великопетровской станицы, в котором проживало 2785 жителей. Крупными считались станицы: Наследницкая (2259 чел.), Аландская (2103 чел.), поселки Краснинский (2300 чел.), Катенинский (2280 чел.), Арсинский (2280 чел.), Кацбахский (1834 чел.).

Топонимия населенных пунктов

Топонимия населенных пунктов данного региона отражает этноисторические процессы, протекавшие на территории Южного Урала на протяжении, по крайней мере, двух последних тысячелетий. Русские крестьяне и казаки в XVII–XIX вв. осваивали территорию с уже сформировавшейся топонимией, в основном ее сохранив. На этой территории значительный пласт составляют топонимы тюркского происхождения. Поскольку гидронимы (названия различных водных объектов) и оронимы (собственные

названия объектов рельефа местности) сохранились в основном прежние, то есть тюркские, то и часть новых поселений в своих названиях имела тюркские основы. Так, крепость Челябинская названа по урочищу «Челяби-карагай», крепости: Чебаркульская, Еткульская, Кизильская, Коельская, Миасская, Сакмарская, Таналыкская, Еманжелинская, Санарская; редуты: Каракульский, Аткульский и т.д.— свое название ведут от одноимённых рек и озёр. Другая группа топонимов обладает русскими основами, указывающими на топографические особенности местности: Каменноозерная, Краснохолмская, Россыпная; Магнитная, Степная, Грязнушенский, Увальский; Ключевская, Кособродская, Березовская, Крутоярский.

На территории Троицкого и Челябинского уездов довольно много поселков сформировалось путем разрастания заимок и выселков, располагавшихся вокруг крепостей XVIII в., носящих имена своих основателей: Синеглазовский, Фатеевский, Кайгородовский, Першинский, Коркинский, Белоусовский, Ханжинский и др.

Небольшое количество поселений XVIII в. получили свои имена в честь православных праздников, выпавших на день их основания: крепость Троицкая, станицы Воздвиженская и Пречистенская, поселок Спасский.

Во второй четверти XIX в., после сооружения Новой линии, укрепления и станицы (основанные с 1835 по 1837 г.) получили имена лиц императорской фамилии: укрепление Императорское, станица Елизаветинская, укрепление Наследника, станица Мариинская, станица Павловская и др.

Новые поселения, образованные между Старой и Новой линиями в начале 40-х гг. XIX в., в качестве названий некоторое время имели порядковые номера. В 1843 г. «номерные» новолинейные поселения получили названия мест, где российское оружие одерживало победы в XVIII — первой четверти XIX в.: станицы Березинская, Варшавская, Берлинский, Бородиновский, Браиловский, Варненский, Арсинский, Кассельский, Лейпцигский, Наваринский, Рымникский, Измаильский, Кульмский, Полоцкий, Парижский, Тарутинский, Фершампенуазский, Чесменский и т.д.

Казачьи поселки в Новолинейном районе, основанные во второй половине XIX в., как правило, получили имена в честь лиц, принимавших активное участие в освоении и управлении Оренбургским краем и Оренбургским казачьим войском: генерал-губернаторов, военных губернаторов, атаманов. Это поселки: Неплюевский, Могутовский, Углицкий, Обручевский, Катенинский, Астафьевский, Ершовский, Маслоковецкий, Толстовский и др.

В первом десятилетии XX в. во II Военном отделе, отчасти в III отделе было образовано несколько десятков населенных пунктов, возникавших в результате переселения казаков из старых поселков на свободные войсковые земли. Названия новых поселков повторяли названия мест выхода: Ново-Буранный, Ново-Аблязовский, Ново-Черноотрожский, Ново-Кондуровский, Ново-Александровский, Ново-Черкасский.

Кроме названий официальных, большинство казачьих поселений имели неофициальные названия. Во многих случаях такое название возникало в память о первоначальном месте проживания. Например, у нагайбаков: Остроленка — Сарашлы, Кассель — Килей (соответствуют названиям деревень в Белебеевском у., откуда нагайбаки были переселены в Новолинейный район), у русских: Рымник — Самара, Кацбах — Сороки (г. Сорочинск современной Оренбургской обл.), Великопетровка — Табынцы (с. Табынское в Башкирии). Причиной появления неофициального названия могли стать также прозвища жителей посёлка, основанные на каких-либо особенностях, приписываемых жителям. Например, проселок Браиловский — «Труболеты» (считалось, что в этом посёлке особенно много ведьм и колдунов), Новоалександровский (Александровка) — «Хомуты», Стрелецкий — «Горожаны» (за светлый оттенок кожи).

Планировка населенных пунктов

В ещё большей степени по сравнению с присвоением названий новым поселениям административный фактор оказывал влияние на планировку и отчасти внешний облик населенных пунктов оренбургских казаков. Государственный характер колонизации предопределил то, что места для новых поселений строго регламентировались. Решающим фактором для закладки крепостей или основания поселений в XVIII в. являлась стратегическая целесообразность, причем выбор мест для новых поселений часто осуществлялся при непосредственном участии государственных чиновников высокого ранга — «начальников края» или их ближайших сподвижников. Этим занимались И. К. Кирилов (1689–1737), В. Н. Татищев (1686–1750), И. И. Неплюев (1693–1775), А. И. Тевкелев (1674–1766), Н. Н. Бахметьев (1772–1831), П. И. Рычков (1712–1777). Так, генерал-губернатор И. И. Неплюев весной-летом 1743 г. лично выбрал месторасположение новых крепостей по реке Уй[1]. В первой половине XIX в. основание новых поселений санкционировалось на высочайшем уровне в Петербурге, а постройка их контролировалась Оренбургским военным губернатором. Оренбургский военный губернатор В. А. Перовский лично в 1836 г.

выезжал в степь в возводимые на Новой линии поселения[2]. Рекогносцировка территории и выбор места для поселений между Старой и Новой линиями в начале 40-х годов XIX в. осуществлялись под контролем военного губернатора В. А. Обручева (1793–1866) и наказного атамана Оренбургского казачьего войска графа Н. Е. Цукато (1794–1867)[3]. Непосредственная съёмка местности, составление плана и разбивка поселения осуществлялись военными и гражданскими чиновниками рангами пониже (офицерами, урядниками, при обязательном участии военных или гражданских геодезистов, топографов, землемеров). Какая-либо самодеятельность или «народная инициатива» были практически невозможны. Подобные попытки властью пресекались и карались даже в начале XVIII в. Упразднение или перенос населённых пунктов по тем или иным причинам, чаще всего из-за отсутствия в достаточном количестве хорошей воды и сенокосных угодий, санкционировались высшими чиновниками губернии[4].

Населённые пункты оренбургских казаков, все без исключения, были основаны в XVIII — начале XX в. В это время в планировании поселений господствовал регулярный стиль, распространение которого в России также носило государственный характер (указ Петра I от 7 августа 1722 г. о строении крестьянских дворов по установленному чертежу)[5]. В XIX — начале XX в. внутренняя планировка поселений регламентировалась указами императорскими («…по Высочайше утвержденным для казенных селений планам, соображаясь с правилами постановленными в 774, 777, 780, и 782 ст., т. XII, устава о благоустройстве в городах и селениях»[6]) и местного начальства; в 1843 г.— указом Оренбургского военного губернатора В. А. Обручева[7], а в начале XX в.— «особой инструкцией о распланировании посёлков», изданной войсковым хозяйственным правлением Оренбургского казачьего войска в 1904 г.[8], которые в своей основе содержали ключевые положения петровского указа 1722 г.

Поселения оренбургских казаков с регулярным планировочным решением челябинский архитектор М. П. Мочалова разделяет на три типа: 1) с незавершённой сетчатой схемой; 2) правильные сетчатые; 3) регулярные, с усложнённой планировкой[9]. Количество дворов на рубеже XIX–XX вв. в поселениях оренбургских казаков варьировалось от нескольких сотен (Нижнеувельская — 640 дворов) до нескольких десятков или менее (п. Ерофеевский — 14 дворов). Характерной чертой планировки казачьих посёлков было наличие площади-плаца, являвшегося центром общественной жизни поселения. Плац служил местом проведения войсковых смотров и строевой подготовки казаков. На площади или на главной улице

располагалось административное здание станичного или поселкового правления. Площади служили также местом проведения ярмарок. К концу XIX в. во всех крупных посёлках были построены церкви, а в посёлках с мусульманским населением мечети. Первоначально церкви чаще всего были деревянные. Впоследствии некоторые из них были заменены на каменные. Церкви располагались на площади или за посёлком, на возвышенном месте. Кроме того, в каждом посёлке имелись две (мужская и женская) казачьи школы. За посёлком относительно недалеко находились общественные запасные хлебные магазины (общественные амбары), мельницы. Удаленность их от посёлка диктовалась пожарной безопасностью. Ветряные мельницы устанавливались на открытых или возвышенных местах.

Улицы в поселках во избежание пожаров намеренно устраивали широкими, с проулками-разрывами. Ни улицы, ни усадьбы не имели зелёных насаждений по сравнению с населенными пунктами, расположенными в степной и в лесостепной зонах. По сообщениям информаторов «порядки были чистыми», то есть без деревьев и палисадников. Лишь в начале XX в. у некоторых домов, обычно офицерских, появляются палисадники с зелёными насаждениями. Наряду с зелёными насаждениями отсутствовали в казачьих усадьбах огороды и сады. Казаки посёлка Благословенного Оренбургской станицы объясняли такое положение отсутствием колодцев[10]. Обычно огороды и бахчи располагались за посёлком.

Большинство посёлков делилось на концы. Очень часто внутренняя топонимия посёлков говорит о том, кем были и откуда пришли первые поселенцы. Так, посёлок Наследницкий состоял из двух концов, один из которых назывался «Казаки», другой — «Солдаты». Внутренние топонимы сохранили историческую память о том, что при основании укрепления Наследника, туда были поселены «нижние чины № 10 Линейного Оренбургского батальона из Петропавловского и Кидышевского посёлков»[11] и солдаты линейных батальонов, переведённых в казаки[12]. Посёлок Аландский Кваркенской станицы, в котором проживали казаки русского и украинского происхождения, также делился на две части: «Хохлы» и «Кацапы». Во всех посёлках, где проживали калмыки, выделяли «Калмыцкие» концы или улицы.

Жилище и усадьба

Наиболее архаичным типом жилых построек оренбургских казаков является двухчастное жилище — изба с сенями, чаще всего их не строили вместе с домом, а пристраивали к нему после.

Такие дома сохраняются до настоящего времени, правда в небольшом количестве, почти во всех посёлках оренбургских казаков. Сооружались они из сосновых и лиственничных бревен или плах диаметром до полуметра (46–50 *см*). Для возведения дома на высоту трех метров требовалось всего 6–7 венцов. Применялся, как правило, способ рубки дома «в чашку», с выступающими концами. По многочисленным утверждениям информаторов, первый венец дома ставили на вкопанные лиственничные пни — «сохи» или обрубки бревен — «столбы». Планировка домов относится к северо-среднерусскому типу. Печь находится слева или справа от входной двери, направление устья печи и входной двери совпадают. Над входной дверью расположены полати. Крыши домов на два ската, крытые тесом.

Другим широко распространенным типом жилища оренбургских казаков являлся трехчастный (трехкамерный) дом. Вход в такое жилище устроен со стороны двора через «холодные» сени, идущие вдоль задней стены дома. «Холодные» сени переходят в «теплые», делящие дом на правую и левую половины. Дом, таким образом, имеет два жилых помещения и является соединением двух изб, связанным друг с другом в один сруб теплыми сенями. В плане дом симметричен, линия симметрии проходит через теплые сени. Дома подобного типа называют «связью». Планировка дома-«связи» на этой территории также северо-среднерусская. Челябинский историк И. В. Дегтярёв, опираясь на архивные материалы, сообщает о широком бытовании домов-«связей» в Челябинской и Миасской крепостях в XVIII в.[13]

Трёхкамерные дома могли иметь двухскатную тесовую крышу с фронтоном, зашитым горизонтально расположенными досками, с маленьким полукруглым чердачным оконцем и карнизом — «козырем» из тёса.

Появление следующего типа дома — «пятистенка» или «пятистенника», кроме распространения городской моды, часто объясняют отмиранием большой патриархальной семьи у великороссов и в том числе у оренбургских казаков[14]. В России в сельской местности пятистенок широко распространился во второй половине XIX в. Пятистенок является господствующим типом дома в селах и в наши дни. Это дом, разделенный посередине капитальной стеной, рубленной одновременно с возведением сруба. Часто разделительную стену не рубили полностью, а врубали одно или два бревна в нижние венцы и столько же в последние, верхние. Остальная большая часть «пятой» стены представляла собой дощатую перегородку. Внутренняя перегородка делила дом на «избу» и «горницу». Понятие «изба» сохранялось за той частью

дома, где находилась русская печь. Пятистенки, как правило, возводились на фундаментах из дикого камня. Сруб рубился из сосновых бревен или плах. Диаметр строевого леса — 15–20 *см*. Из лиственницы рубили по возможности только два первых венца, соприкасавшиеся с фундаментом. Многие богатые дома в казачьих станицах I, II и на юге III отделов имели «крылец-галерею» с парадным крыльцом, которое выходило непосредственно на улицу. По мнению М. П. Мочаловой, высказанному автору в частной беседе, оренбургские «крыльца-галерейки» являются вариантом туркестанского «айвана», заимствованного оренбургскими казаками. Действительно, чаще всего «крыльца-галерейки» встречаются в поселках I и II Военных отделов, казаки которых служили во 2-м и 5-м Оренбургских полках, дислоцировавшихся в Туркестанском военном округе.

Пятистенок обычно имеет невысокую, на четыре ската, крышу, у зажиточных казаков — железную, у менее состоятельных — тесовую. Повсеместное уплощение крыш связано с распространением кровельного железа. Пятистенки, как правило, расположены вдоль улицы по-сибирски. Иногда состоятельные родители строили отделяющимся сыновьям дом «на два двора». Это два пятистенка под общей крышей. Сооружение симметричное, имеет два отдельных входа, два самостоятельных комплекса хозяйственных построек. Линия симметрии проходит через капитальную стену, разделяющую дом на две равные половины. Сообщение между правой и левой частями возможно только через улицу. Внутреннюю проходную дверь не устраивали не только в сенях, но даже и во дворе. Перекрывалось такое сооружение четырехскатной, стропильной крышей. Дальнейшим развитием пятистенка в результате усложнение его планировки в горизонтальной плоскости стало появление «дома углом» и некоторых типов «шестистенка», «крестовика» и «крестовых связей».

Шестистенки — это трехкамерные дома, с расположенными в один ряд (линию) комнатами, где обитаемыми являются все три части дома, в отличие от «связи», в которой средняя часть, то есть теплые сени не жилые. Они сохранились (в небольшом количестве) в большинстве крупных посёлков до настоящего времени. После Гражданской войны и коллективизации их активно перестраивали, перевозили из посёлка в посёлок, использовали под различные учреждения.

«Дома-углом» («угловые дома», «дома глаголем», «угловые связи») распространены в южных поселках степной зоны. Формировался такой дом за счёт углового прируба к пятистенку или к шестистенку.

Дальнейшим усложнением планировки дома является «крестовик», то есть дом, разделенный на четыре части двумя пересекающимися стенами, рубленными одновременно со всем срубом. Примерной границей их распространения на юге территории является река Уй. Южнее поселков Степной станицы «крестовики» встречаются редко. Однако распространение «крестовика» в степном районе продолжалось и после Гражданской войны. Так называемые «кулацкие» дома, построенные незадолго до коллективизации, чаще всего являются крестовиками. Часто в «крестовики» перестраивали пятистенки, прирубая к существующему дому ещё две комнаты. Усложнение планировки вызвало необходимость дополнительного обогрева частей дома, удалённых от русской печи. Для этого между горницей и третьей комнатой устанавливали «голландку-барабан». У оренбургских казаков вертикальное усложнение планировки не получило широкого распространения. Единичные многоэтажные дома (двухэтажные) появляются в сельской местности лишь к концу XIX в. у зажиточных казаков как городская мода и часто сочетают жилые и торговые помещения. Местное население такие дома до настоящего времени называют «городскими». Усложнение планировки домов у оренбургских казаков шло за счёт увеличения количества помещений в горизонтальной плоскости.

Декоративные украшения

В основном украшали наличники и фриз избы. Наибольшее распространение получили два вида домовой резьбы: глухая (трехгранно- и двугранно-выемчатая, ногтевидная желобчатая) и пропильная. Основным мотивом орнамента является круг или полукруг, состоящий из радиально расходящихся лучей,— «репейник», встречаются и другие геометрические фигуры, например ромб. Подобный мотив широко распространен по всей России. На Урале он встречается повсеместно и является наиболее устойчивым признаком, характеризующим этническую принадлежность жилища. К концу XIX в. наравне с распространенным сюжетом солнечных кругов с лучами, выполненных в технике глухой резьбы, бытуют мотивы с растительным орнаментом, выполненным в технике пропильной резьбы. Форма наличников сельских домов часто копировала формы, распространенные в городах: Оренбурге, Троицке, Челябинске. С начала нашего столетия в декоративном оформлении домов зажиточных казаков стал использоваться металл: подзоры из листового железа украшали ворота, крыльца, фризы, водостоки.

Интерьер жилых построек

Традиционный интерьер без существенных изменений сохраняется до настоящего времени в сельских домах пожилых людей, особенно одиноких, а также в значительной степени в домах жителей среднего возраста. Особенную устойчивость к изменениям и модернизации сохраняет интерьер «избы» — хозяйственной части дома с русской печью, осенью часто именуемой в настоящее время «кухней» даже лицами старшего возраста.

Традиционный интерьер «избы» прямо связан с традиционной планировкой, распространенной на той или иной территории. Традиционная планировка жилища в поселках оренбургских казаков на всей территории практически без исключения северосреднерусская, то есть русская печь расположена справа или слева от входа в «избу», направление «устья» печи совпадает с входом в помещение, печное «чело» (цело) обращено к окнам, выходящим на улицу. Полати расположены над входом. «Красный угол» относительно русской печи всегда расположен по диагонали. Аналогичный тип планировки избы относительно расположения печи повсеместно распространен на смежных территориях Приуралья, в южноуральских и среднеуральских горнозаводских населенных пунктах, крестьянских селах Челябинского и Курганского Зауралья, в Западной Сибири.

Типы дворов и застройка усадеб

В населенных пунктах на территории бывшего Оренбургского казачьего войска имеют распространение несколько типов застройки дворов: в лесостепном Зауралье — западносибирский замкнутый (покоеобразный) тип. Дома и хозяйственные постройки расположены по периметру усадьбы и плотно примыкают друг к другу, без разрывов. Дом расположен вдоль улицы. В плане постройки образуют букву «П» (покой). В комплекс двора, кроме жилого дома, входят «стайки», навес-«дровяник», «завозня», амбар, летняя кухня «малуха». Бани вынесены за пределы двора и находились на берегу реки. Другой тип застройки существует в степном Зауралье: частично сомкнутый, форма постепенно развившаяся из южной «разомкнутой» в результате последовательного застраивания промежутков между постройкам. «Разомкнутый» южный тип распространен в степном Приуралье.

Комплекс хозяйственных построек у оренбургских казаков можно разделить на несколько групп. К первой группе относятся летние кухни («землянки», «избенки», «времянки», «мазанки», «малушки», «малухи»). Вторая группа построек — это помещения для хранения продуктов: амбары и погреба. Третья группа построек — помеще-

ния для содержания животных («хлевы» или «клевы», «стайки», «сараи», «курятники») и выгородки для открытого содержания скота («карды», «тырла»). Четвертая группа — помещения для хранения инвентаря, транспортных средств, сельскохозяйственных орудий («завозни» — каретные сараи, сараи, «навесы»-дровники). В последнюю, пятую, входят сооружения санитарно-гигиенического назначения: колодцы, бани, отхожие места.

Строительные материалы

Основным строительным материалом при возведении большинства построек было дерево, причем часто для строительства использовали хвойные породы — сосну и лиственницу. Эти породы широко распространены по всему Южному Уралу. Сосна тем не менее встречается чаще и заметно преобладает, поэтому большинство зданий, построенных во второй половине XIX в., сосновые. Заготовка леса в Оренбургской губернии производилась согласно «530-й статьи VIII-го тома свода законов устава Лесного». Для строительства использовался ствол дерева, из которого изготавливали бревна длиной от 5 до 10 *м*, толщина бревен колебалась от 15 до 50 *см*. Из бревен делали плахи, брусья и доски. Кроме стволов шли в дело и пни с частью корневой системы. Дома первых поселенцев-казаков Новой линии сооружены на пнях — «сохах». Неровные стволы лиственных пород деревьев для строительства жилья использовались крайне редко. Однако в Еткульском станичном юрте иногда сооружали дома из березовых стволов. В качестве строительного материала использовалась и береста. Учитывая её стойкость к гниению и хорошие водоотталкивающие свойства, бересту использовали в качестве гидроизоляции, прокладывая между срубом и оконными коробками, реже в качестве кровельного материала.

Дикий камень применяли в строительстве повсеместно, но наиболее широко — на юге, в степной зоне, в Верхнеуральском, Орском уездах, имевших дефицит строительного леса. Активно дикий камень стали использовать для строительства в конце XIX — начале XX в. Дома из камня сооружали редко, чаще его использовали для хозяйственных построек. Каменные плиты укладывали перед калиткой ворот или перед входом в дом, мостили дворы. Кирпич использовался нечасто. Временное жилье, летние кухни, бани и другие хозяйственные постройки сооружали из самана.

Самым доступным строительным материалом в сельской местности была глина. Из глины сооружали «битые печи», использовали для изготовления самана, ею обмазывали срубы домов внутри

и с наружи, а также плетневые, саманные, дерновые, каменные стены сараев, стаек, каменные фундаменты, печи. Она служила связующим материалом в каменных кладках, гидроизоляцией на крышах хозяйственных построек, заполнителем в каркасных сооружениях. Глинобитные полы были во времянках, летних кухнях и в домах небогатых казаков в степных станицах. Солому и камыш использовали в качестве кровельных материалов, а также при изготовлении самана.

Листовое железо на крышах домов появилось во второй половине XIX в., из него изготавливали декоративные украшения и водостоки. Часто кровельным материалом для крыш служил дерновый пласт. Из дерна обычно возводили те же постройки, что из самана, при этом трудовые затраты были значительно меньше, так как не требовалось изготовление саманных «кирпичей». Дерновые пласты резали лопатой в степи и возили в посёлок.

Система водоснабжения

Наличие воды было обязательным условием существования населённого пункта. Все без исключения посёлки, хутора и другие типы поселений находились вблизи рек, озёр или крупных ключей. В 1842–1843 гг. при выборе места для новой очереди новолинейных поселений это обстоятельство непременно учитывалось: указывалась характеристика водоема и качество воды. Например, места, выбранные под поселения № 10 и № 11, в будущем названные Полоцким и Новинским, наказным атаманом Оренбургского казачьего войска генерал-майором графом Н. И. Цукато оценивались следующим образом. У Полоцкого: «На речке Кайракты не в вершинах, но в середине, где впадает в нее безымянный ключ (река), плесами очень гниловатая и топкая, по словам киргизов во время зимы имеет дурной запах и в употребление не годная»; у Новинского: «Вода у самого места заселения образовалась плесом из ключей, очень хорошая, которая, по словам киргизов, в зимнее время не замерзает…»[15] Недостаток хорошей воды часто являлся причиной для переноса или упразднения поселения. Так, в Новолинейном районе в течение первых двух десятилетий после основания были перенесены на новое место или упразднены вовсе около десяти посёлков. Одной из причин этого как раз являлся крайний недостаток воды или её плохое качество[16].

Основным источником воды даже в первой половине XX в. являлась река. Если вблизи, а иногда и в самом посёлке, был крупный источник (родник), питьевую воду брали из него. Присутствие крупного хорошего источника позволяло комфортно существовать большому посёлку и при отсутствии крупной реки.

В большинстве посёлков было несколько общественных колодцев. Располагались они на улицах, перекрёстках или на плацу. Колодезные шахты крепились срубом или каменной кладкой. Копать колодцы было делом чрезвычайно ответственным, поэтому старались приглашать специалистов, делали эту работу и сами, но чаще всего «помочью». Для извлечения воды из колодцев использовали два типа приспособлений: противовес («журавль», «очеп») и вращающийся барабан («валёк»).

---

[1] *Рычков П. И.* История Оренбургская по учреждении Оренбургской губернии. Уфа, 2001. С. 165.

[2] *Рязанов А. Ф.* На стыке борьбы за степь. Очерк по истории колонизации Новолинейного района Оренбургского края.1835–1845 годы. Оренбург, 1928. С. 24.

[3] ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5273. Л. 54об.

[4] ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5273. Л. 334.

[5] *Мочалова М. П.* На полуденную сторону. Челябинск, 1978. С. 139

[6] Правила о переселении на земли Оренбургского казачьего войска казаков упраздненного Ставропольского калмыцкого войска, белопахотных солдат и солдатских малолеток. Департамент военных поселений. СПБ., 1843. С. 12.

[7] *Шитова С. Н.* Традиционные поселения и жилища башкир. Вторая половина XIX — первая четверть XX. М., 1987. С. 47.

[8] *Голубых М. Д.* Казачья деревня.М.; Л. С. 6.

[9] *Мочалова М. Н.* Ук. соч. С. 152.

[10] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.,1991. С. 61.

[11] ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 4519. Л. 1–4.

[12] ЦГИА РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 174. Л. 333.

[13] *Дегтярёв И. В.* Самое старинное селение на территории Челябинской области// Доклады к научно-краеведческой конференции в Красноармейском районе Челябинской области. Миасское-Челябинск, 1996. С. 20.

[14] *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилище и хозяйственные строения)//Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 98; Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1: Поселения и жилища. Кн. 2. Томск, 1994. С. 136.

[15] ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5273. Л. 52об.—54об.

[16] ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 5273. Л. 334.

Одежда крестьянского и горнозаводского населения

Русское население Южного Урала в XIX — начале XX в. по своему социальному положению было неоднородно: крестьяне (государственные, удельные, крепостные), горнозаводское население, казаки, особую группу составляли старообрядцы. Много русских из разных сословий проживало в городах, составляя в них абсолютное большинство населения (русские были наиболее урбанизированным этносом в регионе). Соответственно одежда русского населения Южного Урала представляла собой столь же пеструю и мозаичную картину.

Выявить характерные черты и специфические особенности традиционной одежды различных групп русского населения Южного Урала возможно благодаря наличию нескольких групп источников: 1) вещевых (предметы одежды русских Южного Урала в собраниях государственных и общественных музев, в частном хранении), 2) изобразительных (фотографии), 3) письменных (архивных и опубликованных работ XIX — XX вв.), 4) полевых этнографических материалов. По сохранившимся предметам одежды, опубликованным описаниям, фотографиям из книг и фотоархивов можно восстановить костюм середины XIX — начала XX в. и проследить его развитие. В связи с этнографической неоднородностью группы, невозможно охарактеризовать традиционную одежду русского населения на Южном Урале как явление единое и целостное, дать ее обобщенный портрет. Поэтому одежду различных социальных групп русского населения будем рассматривать и описывать отдельно.

В крестьянской среде традиции русского народного костюма сохранялись наиболее прочно. Крестьянская одежда была тесно связана со всем многовековым укладом и обычаями русской деревни. Неписанные законы говорили, что носить в будни, какую одежду необходимо надевать по воскресеньям, в престольные праздники, на свадьбу, по случаю траура.

В XIX в. крестьяне шили одежду из домотканых материалов (холстов и сукон, полусукон), сырьем для которых служили лен, конопля и овечья шерсть. Для пошива одежды производили на дому различные виды тканей: гладкий тонкий белый холст для рубах; грубые холсты для рабочей одежды (*изгребные* — самые грубые, сырьем для них были отходы вычесывания на гребушке с металлическими зубьями предварительно промятых и обтрепанных стеблей, и *пачесные* — из отходов, получаемых при повторном вычесывании растительных волокон щетинной щетью); толстый синий холст для *дубасов* (старинных сарафанов); плотный холст синего цвета в белую полоску (для штанов), тканый из перекрученных нитей на четырех цепках (ремизках); многоремизные ткани (белые для рубах и цветные для нижних юбок); пестрядь в клетку (для рабочих рубах) и в полоску (для штанов); пониточину для верхней одежды (ее ткали «по нитке»: «нитка поряная, нитка шерстяная», т.е. основа — лен, а уток — шерсть); шерстяные ткани для домашних сукон. Белую холщовую одежду деликатно украшали узорными полосками, вытканными в браной технике красными нитками. Материалы для одежды должны были заготовить женщины. Как писал о крестьянках В. П. Семенов-Тянь-Шанский (в томе, посвященном Уралу): «…самым страдным временем является для них зима с пряжей и обработкаю льна, так как в их обязанность входит одевать всю семью»[1]. Чтобы изготовить хотя бы 15 *м* ткани нужно было напрясть не менее 20 тысяч *м* пряжи, а в день даже опытная пряха могла напрясть только 300 $м^2$.

В качестве сырья использовали также и овечью шерсть. Из шерсти изготавливали сукна, катали валенки и шляпы, вязали чулки и варежки. Мех и шкуры животных шли на пошив верхней зимней одежды и шапок. Обувь шили из кож или плели из лыка. Верхнюю одежду обычно заказывали портному, который был почти в каждой деревне, или ходившим по деревням портным, которые на время выполнения заказов останавливались на постой в одном из домов. Кожаную обувь шили мастера-сапожники. Профессии

сапожника и портного были мужскими. На дому одежду шили женщины, а мужчины плели лапти.

В конце XIX в. стали активно распространяться фабричные ткани, которые использовались поначалу для шитья праздничной одежды. Но не каждая семья могла позволить себе одежду из покупных тканей. Повседневно крестьяне носили «портяное». Из самотканого полотна шилась и нательная и повседневная верхняя одежда. Для пошива праздничной одежды использовали доступные даже для небогатых домов сатин и ситец. Дорогие ткани — камлот, кашемир, шелк и др.— могли позволить себе только богатые крестьяне. В начале XX в. покупные ткани уже широко применялись для пошива одежды.

Общее устаревшее название одежды — *«лопоти», «лопотина»*. Существовало четкое разделение одежды на «*ношёвную*» (повседневную) и праздничную. Нарядная, красивая одежда обозначалась как «*бодрости*», «*бодрущая*», а старая, рваная — как «*ремги*», «*реможное*».

Одежда русских крестьян на Южном Урале и в Приуралье в XIX в. была разнообразной и отличалась порой не только по отдельным районам, но и по деревням. Различия в первую очередь объясняются тем, что русские переселенцы были выходцами из разных территорий. В пределах только бывшего Уфимского уезда проживали крестьяне, прибывшие из 30 губерний. Переселенцы сохраняли свои особенности в одежде.

Женская одежда

Север Уфимской губернии был заселен преимущественно переселенцами с севера — из Пермской и Вятской губерний. Территории, расположенные южнее Уфы, занимали крестьяне, пришедшие со Среднего Поволжья, а также из центральных и южных губерний. По этой причине в Приуралье фиксируются как северный (сарафанный), так и южный (понёвный) комплексы русского женского костюма. Основу северного комплекса составляет рубаха с сарафаном в комплекте с поясом, фартуком и определенными видами верхней одежды и головных уборов. Сарафан представлял собой длинную и широкую в подоле одежду, скрывающую фигуру женщины, с широкими проймами или лямками. Сарафаны были широко распространены не только в северных, но и в центральных губерниях России, а в южных губерниях женщины носили рубахи с поневой — поясной одеждой, состоящей из трех полотнищ шерстяной домашней клетчатой ткани черного или синего цвета.

Бытование южнорусского поневного комплекса в юго-западной части бывшей Уфимской губернии зафиксировал Е. П. Бусыгин.

Клетчатая понева из 4 полотнищ с прошвой надевалась поверх рубахи с красными поликами. Этот комплект одежды дополнял туникообразный запон. По материалам Е. П. Бусыгина, поневы в юго-западных районах Башкирии перестали носить в 70-е гг. XIX в.[3] Там же (в с. Николаевка Стерлитамакского р-на) в качестве безрукавной верхней одежды бытовала в прошлом *корсетка*. В Стерлитамакском уезде Уфимской губернии проживало много «курчан». По описанию В. М. Черемшанского, переселенцы из Тамбовской и Курской губерний «носят полосатые одноюбки — сукмянки, белые суконные зипуны, а на голове белые холщовые платки». В Тамбовской и Курской губерниях шерстяные домотканые полосатые юбки были характерны для традиционной женской одежды однодворческого населения. В тех же губерниях женщины носили верхнюю одежду из белого сукна. В комплект с полосатой юбкой входила рубаха с прямыми поликами, отложным воротником и широкими рукавами.

И все же, несмотря на локальное бытование поневного комплекса, в русском женском костюме на Южном Урале сарафанный комплекс доминировал. Именно на его основе происходило сближение изначально самобытных традиций. Уже во второй половине XIX в. В. М. Черемшанский, характеризуя русских Уфимской губернии, отмечал: «Национальный костюм русских крестьян, принадлежащих к разным ведомствам, хотя и имеет некоторые особенности, свойственные тому или другому классу, но в общих формах более или менее однообразен»[4]. Основу женского костюма русских крестьян в XIX в. на большей части территории бывшей Оренбургской губернии, как его описывает В. М. Черемшанский, составляли рубаха из белого домотканого полотна или пестряди, носимая с сарафаном из «синего крашеного холста» (вероятно, он упоминает о бытовании *дубасов* — сарафанов старинного типа) или с сарафаном из китайки, ситца. Женщины из богатых семей могли носить сарафаны из шелка. Сарафаны спереди украшались двумя продольными нашивками позумента или полос цветной ткани, между которыми «во всю длину насаживаются дутые медные пуговки». Сарафаны носили и женщины, и девочки, и старушки. Косоклинные сарафаны в западной части Уфимской губернии назывались «*навершниками*», другие названия таких сарафанов могли быть: «*клинчатник*» или «*кумашник*», «*китаешник*» (по названию материала). На северо-востоке Уфимской губернии (в русских селах 3 и 4 станов Златоустовского у.) косоклинные сарафаны из холста называли *дубасами*[5]. По сохранившимся воспоминаниям дубасами там называли сарафаны из синего или черного холста либо из понитчины (т.е. из домотканого материала, утепленного

шерстяной нитью), которые кроились без сборок, с широкими проймами (лямками) и «поуже», не такими широкими как «московские». Дубасы служили рабочей одеждой: «и молодые девки так носили и старые женщины». На праздники надевали косоклинные сарафаны из покупных материй (ситца или шелка).

Старинный косоклинный сарафан с центральным продольным швом спереди и нашитыми вдоль него пуговицами в западной части Уфимской губернии стал вытесняться «круглым» уже в середине XIX в. На северо-востоке Уфимской губернии косоклинные сарафаны встречаются а качестве основного типа до 70-х гг. XIX в. Только в последние десятилетия этого века в моду вошли сарафаны на сборках. В очерке 1877 г. В. Касимовский описал быт «кунгуряков», населяющих северную часть Уфимской губернии, где отмечал, что «женские дубасы заменились сборчатыми сарафанами ситцевыми, шерстяными и шелковыми». Но и в первые десятилетия XX в. косоклинные сарафаны на северо-востоке Уфимской губернии все еще продолжали носить. На фотографии М.А. Круковского, сделанной в 1911 г. на Урале, русская женщина облачена в косоклинный сарафан, украшенный спереди двумя широкими, нашитыми продольными полосами и пуговицами между ними. Вместе с тем в конце XIX — начале XX в. основным типом сарафана, который носили крестьянки на Южном Урале, был круглый (московский), на сборках. Материалами для прямого сарафана могли служить ситец, сатин, кашемир, набойка, реже их шили из домотканины. В богатых домах женщины носили во время праздников сарафаны из дорогих атласных и шелковых тканей. Инфоматоры еще помнят о их существовании: «Моя мама носила, у ней было много сарафанов <…> разные сарафаны были, разного цвета были старинные сарафаны: алый, желтый, синий, зеленый, красный». Сарафаны на сборках чаще всего шили из пяти полос (две были спереди и три — сзади), а потому сборки (оборы, борики) сзади были гуще. Сарафан делали с двумя лямками, которые соединялись на спинке. Лямки в западной части Уфимской губернии называли *мышки*, а в северо-восточной — *проймы*. Местами в западных районах подол сарафана мог быть украшен оборками из той же ткани.

Русские крестьянки в XIX — начале XX в. с сарафаном носили рубаху *рукава* с прямыми поликами. Такие рубахи имели воротстойку, глубокий разрез спереди, густые сборки вокруг ворота и широкие рукава. В старину их шили из тонкого белого домотканого льняного полотна, а в конце XIX — начале XX в.— из однотонных фабричных тканей. Нередко эти рубахи в нижней части, закрытой сарафаном, были надставлены другой тканью, чаще пестрядью[6].

В качестве нательной одежды использовали *подрубашничу* и юбку *становину*: «подрубашнича <…> она короткая была — до бедер, а потом становину надевали, а потом сарафан»[7]. Информаторы вспоминают о бытовании и коротких (до бедер), и длинных подрубашниц: «у старки были подрубашничи, они даже с рукавами были»[8]. Становины, станушки нередко шились из узорного многоремизного домотканого полотна и были надставлены в верхней части другой тканью. Использование красивых узорных тканей для нижних юбок было оправдано, так как при работе нижний край сарафана или верхней юбки подтыкали за пояс, сберегая таким образом изделия из фабричных тканей, которые очень ценились: «Берегли ситчики, загнут их вот так, так и работали, так заправят, чтобы они не марались, не рвалися». Подбирая кверху широкий подол, женщины открывали для постороннего взгляда часть нижней юбки и потому стремились шить ее также из красивых, но домотканых полотен. Нижние юбки, «придающие фигуре женщины полноту»[9], были нужны не только для красоты, но и для других утилитарных целей, в частности, для сохранения тепла. Зимой женщины могли надеть несколько нижних юбок. Для холодного времени года станушки шили из толстых полушерстяных домашних тканей.

Поверх сарафана обязательно повязывали пояс (шерстяной, бумажный или шелковый) и *запон* (фартук) из белого холста, пестряди, ситца или коленкора. Концы пояса спускали слева. Широко бытовали пояса (*поеса, поесья*), тканые на топках: квадратных дощечках с отверстиями в углах. Украшали пояс вытканными именными дарственными надписями, текстами молитв. В музеях сохранились такие праздничные шерстяные пояса «с маковками» — помпонами из шерсти на концах. Распространены были запоны без грудки, а в южных частях Уфимской губернии в начале XX в. широко бытовали и запоны «с грудинкой». Шили фартуки из сатина, а праздничные из камлота. У женщин было по несколько фартуков на будни и на праздники: «Один запон повседневно, один запон только на Христов день…». Праздничные фартуки украшались вышивкой, по нижнему краю — черным фабричным кружевом. Сатиновые по подолу вышивались крестиком, а камлотовые — тамбуром, который выполняли крючком.

Постепенно в начале XX в. старые сарафаны вытеснялись широкими и длинными прямыми юбками, собранными складками на поясе. С юбками носили не рубахи, а кофты. Кофты шили только из фабричных тканей, их носили поверх юбки. Кофты имели различный крой: они могли быть приталенными, иметь «кокетку», «камлотовые» кофты шились расклешенными, воротник

делали стоечкой или отложным, а застежку располагали как спереди, так и сзади (на спинке), рукава могли иметь довольно сложный крой. Кофты украшались кружевом, декоративными строчками. В Мензелинском уезде бывшей Уфимской губернии «широкое распространение получили кофты красного и синего цвета с застежкой на боку или спине, с глухим стоячим воротником»[10]. Комплект из юбки и кофты, сшитых из одной ткани, назывался *парочка*. Парочка была выходной, праздничной одеждой. Парочки шили к свадьбе.

Верхняя одежда. У крестьянок было несколько видов верхней одежды: *наздевка*, *пониток*, *зипун*, кафтан из черного или синего домашнего сукна, полушубок, шуба; в качестве верхней одежды встречались также *душегрея*, *борчатка*, *дейша, сак (сачок), бекеша, пальтушка.*

Повседневной верхней одеждой являлась наздевка, которая шилась в виде куртки из синей пестряди с рукавами и с запоном спереди. В прохладное время рабочей одеждой служила дейша — короткая, до бедер, куртка, простеганная и утепленная куделью. Понитки шили из понитчины. Женские понитки были не длинными, до колен и короче. Существовали различия в крое женской и мужской верхней одежды: «У женщин и мужчин по-разному сшито.— У мужчин рукав широкий, а у женщин — зауженный. У мужиков прямая спина, а у женщин сборчатая»[11]. Еще В. Касимовский отмечал, что верхнюю одежду женщин отличало наличие боров на спинке: «Кафтан такой же, как у мужчин только с борами назади». О «сборчатых» женских кафтанах писал и В.М. Черемшанский. На эту особенность неоднократно указывали информаторы. Суконные сборчатые кафтаны застегивались спереди на пуговицы.

В состав женской верхней одежды входила душегрея — короткая безрукавка, которую надевали поверх рубахи и в ней оставались в помещении, когда снимали иную верхнюю одежду. Шили душегрею из покупных темных тканей. Душегрея считалась выходной одеждой, она встречалась только в богатых домах. Зимней верхней одеждой служила «овчинная или мерлушчатая шуба — нагольная или крытая голубою китайкой, нанкой, драдедамом, и изредка шелковой материей, по бокам опушенная котиком или лисой, с лисьим или беличьим отложным воротником, а попроще, т.е. будничная шуба и без воротника»[12]. У женщин шубы были приталены, с борками, длиною до колен.

В конце XIX — начале XX в. становится популярной верхняя одежда, утепленная ватой, которую шили из покупных тканей (сатина, плиса),— пальтушка, бекеша.

Повседневной рабочей обувью крестьянок служили лапти. Их не носили только в Челябинском и местами в Троицком уездах бывшей Оренбургской губернии[13]. Широко использовались в качестве рабочей обуви также *коты*, которые шились из сыромятной кожи и имели мягкую подошву. У них не было голенища, их стягивали вокруг щиколотки шнурком, вдернутым в холщовую обшивку края (В.М. Черемшанский, упоминая о бытовании в качестве женской обуви «кожаных и суконных котов»[14], очевидно, имел в виду кожаную основу и суконные опушки/голенища этой обуви). Кожаную обувь шили из выделанных козлиных и коровьих шкур. Богатые крестьянки носили обувь на твердой подошве с небольшим каблуком: сшитые сапожниками ботинки со шнуровкой или со вставками резинок в голенище, и башмаки. Подобная кожаная обувь была очень престижной, ее надевали по праздникам и очень берегли. Популярной зимней обувью крестьянок были самокатные валенки[15], «большой редкостью» они были только в юго-западной части Уфимской губернии[16]. Обувь носили с чулками: «Зимою при лаптях и котах носят толстые шерстяные чулки, а летом при башмаках и котах нитяные»[17]. Узорные чулки вязали из цветной шерсти спицами или крючком. Женские чулки из Уфимской губернии отличались богатством и разнообразием узоров: «куколки», «вороба», «подбодрящие паны», «восьминожка», «царские кудри», «ободья» и др. Наряду с узорными, носили и одноцветные чулки.

Каких-либо заметных отличий в одежде девушек и женщин не существовало. Головной убор и прическа — это то единственное, что отличало, по наблюдению В.М. Черемшанского, одежду молодой женщины от наряда девушки. Именно головной убор и прическа отражали статус женщины. Девушки заплетали одну косу, вплетая в ее конец широкую, цветную, голубую или розовую ленту. Любопытные особенности девичьей прически у русских западной части Уфимской губернии подметил М. Колесников (автор-корреспондент «Уфимских губернских ведомостей» в 1888–1890 гг.)[18], а именно: девушки заплетают свою косу «прядями вверх», а женщины носят две косы, «плетя их непременно прядями вниз»[19]. До свадьбы девушки могли не покрывать головы. В конце XIX — начале XX в. их головным убором служил платок, который повязывали «остроконечно», то есть сложив его по диагонали и завязав концы под подбородком. На Южном Урале богатые девушки кроме платков могли иметь и роскошные девичьи уборы, украшенные вышивкой и поднизью из жемчуга и перламутра. Но подобные уборы практически не упоминаются в описаниях второй половины XIX в.— очевидно, они были очень редки.

После свадьбы женщина заплетала волосы в две косы. Косы могли укладывать вокруг головы и связывать вплетенными шнурками надо лбом или на затылке (в зависимости от длины волос). Замужние женщины могли собирать волосы в *кулышки* (это прическа из волос, зачесанных назад, заплетенных, уложенных на затылке компактно по спирали). Женщины убирали волосы под *чехлик* из ситца, а сверху на него повязывали платок. Чехлик представлял собой небольшую круглую шапочку, собиравшуюся вокруг головы шнурочком, вдернутым в подогнутый край. Повседневно голову покрывали ситцевыми платками, бедные крестьянки и старухи носили холщовые синие платки. Рабочие платки для зимы могли быть сотканы из шерстяной нити. Зимой поверх платка повязывали подшалок, а сверху — шаль. Эти уборы отличались размерами. По праздникам женщины укрывали голову и украшали покупными шелковыми косынками (*фатками*), полушалками и шалями.

Кроме платков и шалей бытовали дорогие, отделанные позументом, надевавшиеся женщинами по праздникам головные уборы — *кокошники*. Однако, они фиксировались не повсеместно. Как отмечал В.М. Черемшанский, «Молодые женщины из удельных и некоторых государственных крестьянок носят на голове по праздникам шелковые и парчевые полукокошники»[20]. Женщин в кокошниках на Южном Урале зафиксировал и М.А. Круковский. В фондах Национального музея Республики Башкортостан хранится один экземпляр подобного дорогого убора. По материалам Е.П. Бусыгина, в далеком прошлом женщины западной части Уфимской губернии носили «кокошник с закругленным верхом, слегка наклоненный вперед»[21]. На большей части Уфимской губернии к XX в. от этого женского головного убора в памяти сохранилось только название. На северо-востоке бывшей Уфимской губернии в начале XX в. «кокошником» называли шапочку-чехлик замужней женщины, которую она надевала под платок.

Праздничная одежда. В праздники женщины надевали лучшие сарафаны, поверх которых в зажиточных семьях носили «китайчатые, шелковые, штофные или парчёвые телогрейки»[22], их шили без рукавов. Нарядно одеться на праздники стремились девушки: «Праздничный девичий костюм состоит из розового „французского" сарафана, белых рукавов, „гарусного" пояса, из шерстей, как и у парней с кистями на концах, на шее борки в несколько ниток, на ногах полосатые из красных, синих и белых ниток („пряжи"), чулок и ботинки с медными подковками»[23]. В начале XX в. на

праздники надевали не только дорогие сарафаны, но и вошедшие в моду кофты и юбки из фабричных тканей, парочки.

В праздники крестьянки надевали на голову не только парчовые и шелковые кокошники, носимые в комплекте с сарафаном, но и «власники, которые обвязывают платками, а сверх платков в праздник покрывают голову шалями»[24]. В праздники носили кашемировые платки и подшалки, шелковые «риписовые» шали. Дорогие шали распускали по плечам, скалывая под подбородком. Праздничные платки и подшалки — кашемировые, шали — шелковые «риписовые». У шалей по краям была бахрома (*рясы*). Дорогие шали распускали по плечам, скалывая концы под подбородком, либо окручивали один конец вокруг шеи.

Праздничным убором в начале XX в. был *наколок* — маленькая полусферическая шапочка, надевавшаяся на прическу-кулышку. Наколок, как можно видеть на старых фотографиях, носили в комплекте с кофтами и парочками. Наколок украшался цветами, бусинами, ленточками: «Если в наколке ходит — платок можно снять, а если без наколка — замуж вышла, нельзя платок снимать.<…> Невесту как привезут, цветы снимут, наколок надевают»[25]. Наколки покупали готовые у мастериц, которые их шили. В начале XX в. в моду вошли ажурные черные косынки: «Такие косынки носили замужние женщины: раньше выйдут замуж, делали кулышку вот так, все вместе соберут, вот так завьют, а здесь надевали только на нее такую косыночку черную. Вот только на кулышку надевали. Она ажурная даже у некоторых… красивая…»[26]. Женщин в черных ажурных косынках можно видеть и на старых фотографиях.

Женщины по праздникам носили бусы из янтаря (*буски*), ожерелье из бисера (*борок*), серебряные сережки, кольца. В юго-западной части бывшей Уфимской губернии повсеместно уши украшали утиными пушками, которые обваливались в муке или золе и могли быть окрашены в красный цвет[27].

Праздничной обувью богатых крестьянок являлись кожаные башмаки либо ботинки на резинках или со шнуровкой. В Мензелинском уезде бывшей Уфимской губернии праздничной женской обувью служили *карпетки*. Они представляли собой кожаную обувь с длинными, вязанными из разноцветных ниток голенищами[28].

Мужская одежда

Комплекс мужской одежды у русских крестьян более однородный, он состоит из рубахи и штанов. Мужские рубахи шили иногда длинными, до середины бедер[29], или короткими[30]. Рубахи носились навыпуск и подпоясывались поясом. В. М. Черемшан-

ский отмечал, что у русских крестьян Южного Урала второй половины XIX в. бытовали рубахи двух типов: а) косоворотки; б) рубахи с «пришивным большим сборчатым воротом и с прорезью по середине»[31]. Разрез на мужских рубахах-косоворотках мог располагаться как с левой, так и с правой стороны[32]. Повседневные рубахи шили из домотканого полотна (льняного или посконного холста). В XIX в. В. С. Касимовский в составе мужского костюма крестьян-«кунгуряков», проживавших в северной части Уфимской губернии, упоминает «домотканые браньевые холщовые рубахи с красной оторочкой»[33]. Белые рубахи могли иметь красные ластовицы[34].

В последние десятилетия XIX в. в праздничном мужском костюме браньевые рубахи из белого холста вытесняются ситцевыми и шелковыми. В начале XX в. домотканые пестрядинные рубахи остаются в составе повседневной рабочей одежды, но на праздники мужчины надевали косоворотки из покупных тканей. В будни крестьяне носили рубахи из мелкоклетчатой (сине-красной либо красно-белой) или из полосатой (красной, синей в белую полоску) пестряди.

Праздничные мужские рубахи вышивали крестом или гладью. Вышивка украшала «*остебенья*» (воротник-стойку и планку), а также край рукава. Сохранились также воспоминания о бытовании в начале XX в. праздничных мужских рубах, изготовленных из красной ткани и имеющих сборку у горловины и широкие рукава, также сосбореные у проймы и у манжета[35].

Пояс, которым подпоясывались рубахи мог быть «нитяным, бумажным, шерстяным, а иногда и шелковым»[36]. Гарусные пояса «носили только богатые, только в церковь ходили в этом»[37].

В комплекте с рубахой надевали простые холщовые или набойчатые штаны (*порты*). Штаны шились узкими, поверх них на голень наматывались онучи. Удалось зафиксировать два варианта кроя мужских штанов. Рабочие порты шили из темной домотканины (синей или черной в белую полоску). Для шитья сине-полосатых штанов «полосушек» ткали специальный холст: «полосатая материя тчётся в четыре цепка из белых и синих ниток и поэтому бывает необыкновенно толста и плотна, и, следовательно, прочна»[38]. В праздники крестьяне надевали красные штаны из пестряди (в тонкую белую, черную полоску). В холодное время носили штаны, сшитые из домашнего пониточного сукна. Зимой под штаны надевали подштанники из толстого льняного холста. Бытовали также стеженые, утепленные куделью штаны, которые надевали для дальних зимних переездов.

Верхняя одежда. Верхняя одежда крестьян в конце XIX — начале XX в. различалась по назначению и сезонности, а также по материалам, используемым для пошива, и особенностям кроя. В состав верхней одежды входят: *зипун*, *пониток*, *шабур, чапан*, кафтан, сюртук, пиджак, *починок, шуба*, *полушубок*, *доха, ега, тулуп*. Верхняя одежда мужчин и женщин имела много общих элементов. Зипуны и понитки упоминались и в качестве мужской, и в качестве женской одежды, но при этом информаторы все же замечали, что зипуны обычно носили мужчины, а понитки — женщины.

Летней верхней одеждой служили для мужчин длинные кафтаны из синего, серого, темно-коричневого или черного домашнего сукна «со сборчатыми узкими рукавами», со сборками на талии или без них; богатые крестьяне шили кафтаны из фабричного сукна. В западной части Уфимской губернии кафтаны, зипуны, понитки и шубы имели приталенный силуэт и шились «с вырезной спинкой и борами сзади»[39]. В северо-восточной части у «кунгуряков», как уже было отмечено выше, наличие боров считалось особенностью женской верхней одежды, а у верхней одежды, которая шилась для мужчин, подол расширяли с помощью клиньев. Сохранились воспоминания о кафтанах — трехклинках, четырехклинках, шестиклинках. Бытовали и короткие кафтанчики. Края рукавов обшивали полоской кожи[40]. Кафтаны мужчины подпоясывали домотканым шерстяным кушаком. Другим видом верхней крестьянской одежды были зипуны и чапаны.

Зипуны шили из понитчины темных расцветок, они могли быть коричневыми, черными, серыми, синими. Длина зипуна была ниже колен, с изнанки его по всей длине утепляли куделью: «Был на льне сделан — простеженный куделью». Подклад был и в рукавах — «чтобы зимой ходить». Зипуны застегивали на пуговицы и подпоясывали опояской, в будни, в рабочее время, ею могла служить мочальная веревка, а во время праздников зипун опоясывали кушаком.

Чапаны также шили из темных тканей (из понитчины или домашнего сукна). Внутри чапан имел холщовый подклад. Чапаны шили длинными и широкими, чапан имел очень большой простроченный воротник, который должен был защищать в дороге от ветра. Старожилы вспоминали: «Чапан — мужская одежда, чтобы в лес ездить, на тулуп одеть». В некоторых местах на юго-западе бывшей Уфимской губернии бытовали чекмени, представлявшие собой короткие куртки (до середины бедер), сшитые из домашнего сукна[41]. Пуговицы для верхней одежды изготавливали самостоятельно из дерева, круглые, обтянутые материей или

непокрытые. Иногда вместо пуговиц на верхнюю рабочую одежду пришивали небольшие деревянные палочки.

Основной верхней одеждой в зимнее время служили овчинные шубы, полушубки (бекеши), тулупы. Их шили мехом внутрь. Зимнюю одежду подпоясывали кушаком, лишь «старики и пожилые в тулупах ходят нараспашку». Мужские шубы делали прямыми. Их шили нагольными или крытыми, покрывали материалом, качество которого зависело от достатка семьи (покупные ткани или домашнее сукно). Шубы изготавливали и из дубленых шкур. Если шубу не покрывали, то тогда окрашивали шкуры с помощью коры в черный или рыжий цвет. Шубы имели меховую опушку по вороту, краю полы, по краям рукавов.

Тулупы шили длинными и широкими, с большим воротником, которым можно было закрыться во время бурана. Их, как и шубы, покрывали сверху холстом, домашним сукном или другой тканью. Тулупы надевали в дорогу поверх шубы, запахивали, застегивали единственную пуговицу у ворота и подпоясывали кушаком. Многослойность верхних одежд зимой была вполне обычной. На шубу могли надеть тулуп, а на тулуп — чапан. С. Касимовский так описывал зимнее облачение «кунгуряка»: «Надет сверх полушубка кафтан — значит „оболокся" в сбитень»[42].

Верхняя зимняя одежда из волчьих или собачьих шкур была двух видов: доха и ега. Доха была подобна тулупу и шилась мехом внутрь. А ега считалась праздничной, выходной одеждой, ее шили мехом наружу и утепляли подкладом.

Дополняли верхнюю одежду зимой вязанные из шерсти варежки (*варьги*) и шарфы: «Были варежки, их называли „русские варежки", их делали крючком… они плотнее были, они теплее». Рукавицы шили из кожи и меха (*шубинки*). Шарфы вязали или ткали из шерстяной нити, как правило, шириной 25 *см*. Мужские кушаки, которыми подпоясывали верхнюю одежду, делали шириной около 20 *см*, а длина их могла достигать 3 *м*[43].

Повседневной обувью летом служили лапти. Лапти плели из липового лыка, у русских лаптей носок делали косого плетения. Е.П. Бусыгин зафиксировал в западной части Уфимской губернии повсеместное бытование лаптей «татарского образца» (с прямым плетением головки)[44]. В некоторых местах в Челябинском и Троицком уездах бывшей Оренбургской губернии женщины, в частности, лапти не носили. В XIX в., как заметил В.С. Касимовский, «лапти носят постоянно только бедняки, а зажиточные во время работы»[45]. Для бедняков это была единственная доступная всесезонная обувь. В межсезонье, в слякоть, лапти подшивали («уковыривали») пенькой или кожей, кроме того к лаптям крепили

деревянные колодки-подставки с выступами в нижней части (но колодки использовали не во всех регионах). Лапти носили поверх онучей и фиксировали на ноге длинными оборками; зимой «летние холщовые онучи заменяются онучами из белого толстого сукна домашнего приготовления»[46]. Праздничные лапти (у бедняков) вязали «аккуратными» (т.е. по ноге) из тоненьких лычек. Из лыка плели также и своеобразные калоши (*ступни*), которые были глубже, чем лапти и не имели обор.

Повседневная рабочая обувь из кожи — *коты* и *бахилы*. Бахилы в качестве мужской рабочей обуви носили в северной части Уфимской губернии. Они были весьма широкими и имели голенище, которое завязывалось под коленом ремешком. В. С. Касимовский так описал эту обувь: «У мужчин на ногах бахилы, то есть нечто вроде ичигов, надеваемых в коты (род женских ботинок) с онучами. Зимою на 2 или полтора аршина домотканого сукна, летом гораздо меньше»[47]. Бахилы также как и коты шились из сыромятной кожи. Повседневная рабочая обувь из кожи, подобная бахилам, в Зауралье имела иные названия: «сапоги называются чарки или бродни и делаются с длинными голенищами из красноватой кожи и перевязываются ремнем»[48].

Кожаная обувь на твердой подошве с каблуком, сшитая сапожниками, была не у всех. Ее очень берегли и надевали по праздникам. Одну пару человек мог носить всю жизнь. Как писал В. С. Касимовский, «молодые парни и богачи носят вместо бахил кунгурские сапоги, непременно величиной гораздо больше ног, на том основании, что дольше проносятся»[49]. Зажиточность крестьян кое-где привела к тому, что в последние десятилетия XIX в. «прежняя обувь, мужская и женская, коты и бахилы заменены кунгурскими сапогами с лаковыми отворотами и ботинками на высоких каблуках»[50].

Зимней рабочей обувью в северо-восточной части Уфимской губернии служили *улеги* (*миколы*) — сосборенные холщевые сапожки, утепленные куделью или шерстью. Поверх них надевали галоши или лапти. Подобную обувь в Дуванском районе Республики Башкортостан старожилы называют *улеги*, а в Мечетлинском районе — *миколы*. Для зимы катали валенки (*катанки*). Пимокаты были в каждой деревне. Приезжали зимой и мастера-котовалы из других губерний. В семье валенки были не у всех. Дети нередко по очереди надевали на улицу катаную обувь. Сохранились воспоминания о праздничных узорных валенках, украшенных вкатанными узорами, вышивкой. Их называли «писанными», «печатными», кукморскими (с «писанным» рисунком) или комаровскими (с вышитым рисунком). Их катали чаще всего из белой

шерсти, реже делали черными или серыми. «Жениху черные, невесте белые, в приданное, или если зима одевали» — крестьяне обычно играли свадьбы зимой. Праздничной обувью являлись также чесанки — другой вид валяной обуви. Они были мягкими, тонкоскатанными и носились с галошами.

Мужчины носили бороды, а волосы подстригали «в сборку». Головные уборы крестьян были разнообразны. Летом носили высокие шляпы с небольшими полями, катанные из поярковой черной шерсти. В употреблении были также суконные и войлочные шапки. В конце XIX — начале XX в. получают распространение в качестве мужских головных уборов суконные фуражки и картузы с лаковым козырьком. В южной части бывшей Уфимской губернии отмечено бытование соломенных шляп, заимствованных, очевидно, от местного украинского населения[51]. Зимой носили «теплые с меховым околышем и меховые шапки»[52]. Шапки шили не только из овчины, но также из волчьих и собачьих шкур, кроме того из лисиц, зайцев. Наибольшую распространенность имели ушанки «треухи», а также шапки «как ведерко-котелок»: «На голове зимой малахай, то есть меховая, покрытая сукном шапка с наушниками, молодые парни носят обыкновенные зимние шапки с околышками»[53]. Эти же шапки можно видеть и на фотографиях первых десятилетий XX в. Кроме упомянутых бытовали и шапки, «напоминающие татарские, с узким меховым околышком и составным матерчатым верхом»[54].

Праздничная одежда. Крестьяне в конце XIX — в начале XX в. в праздники надевали красные рубахи из ситца или шелка, зажиточные — плисовые или нанковые *шальвары* (шаровары), «некоторые в праздники надевают и жилеты — нанковые, плисовые и шерстяные, а на шее бумажный или шелковый платок»[55]. Жилеты и «пинджаки» были только у богатых крестьян. В праздники надевали вместо лаптей «сапоги в гармошку» на небольших каблуках с подковками, а кафтаны подпоясывали «бумажными» или шерстяными поясами с большими кистями на концах. Молодежь носила кафтаны по праздникам нараспашку, чтобы продемонстрировать весь праздничный наряд. Дополняли праздничный костюм молодых щеголей «белые или синие нитяные перчатки»[56]. Зимой в праздники надевали украшенные («писанные») валенки: кукморские «с мушками» или вышитые «комаровские». Праздничные шубы шились со сборками сзади, их «обшивали мехом, сафьяном, гарусным шнуром или украшали вышитым рисунком».

В прошлом в качестве похоронной одежды использовали *саван*, который представлял собой длинную рубаху (от плечей до пят),

рубаху-трапецию с длинными, широкими рукавами без обшлагов, при шитье которой соблюдались определенные правила. Саван шили из белой ткани «на живую нитку», прокладывая стежки только вперед — «от себя». Края одежды не подрубали. Косы у женщин также переплетали, заплетая их в обратную сторону. На голову надевали чепец и повязывали сверху платок либо повязывали два платка, завязывая один за ушами, а другой — под подбородком.

Одежда горнозаводского населения

На южноуральских заводах работали преимущественно переселенцы с заводов Среднего Урала, которые по происхождению были выходцами из северных губерний России. Это во многом определило бытовые и культурные традиции горнозаводского русского крестьянства[57].

Быт русского горнозаводского населения середины XIX в., в частности, Миасского завода описал священник Владимир Аманацкий. Для понимания этнографического своеобразия, в том числе и особенностей народной одежды, необходимо учитывать, что для строительства Миасского медеплавильного завода были переселены крестьяне из южных губерний: Тульской, Орловской, Пензенской.

Женская одежда

В XIX в. основной женской одеждой горнозаводского населения считались сарафан и рубаха. Бытовало два типа сарафанов: косоклинный и «круглый» (прямой). Первый представлял собой наиболее ранний вариант, который постепенно выходил из употребления. Сарафаны «с клиньями» в середине XIX в. у заводских носили уже только пожилые женщины и старушки. Прямые сарафаны шили из покупных тканей. Наряду с ситцевыми и китайчатыми бытовали сарафаны кубовые и выбойчатые.

Рабочие рубахи *рукава* у женщин были посконными, льняными и выбойчатыми, а у незамужних девушек даже повседневные рубахи нередко шились из ситца и миткаля. Верхней рабочей одеждой женского населения являлись *понитки*. В будни женщины обувались в коты, башмаки или ботинки, а бедные могли ходить даже босиком. Обувь носили с чулками, которые

в зависимости от времени года могли быть «бумажными» или шерстяными.

Девушки традиционно заплетали волосы в одну косу, украшая ее конец вплетенной широкой лентой, а женщины косы укладывали на голове и прятали их под повойником, *шашмуром*, покрывали платком и косынкой. Манеру ношения платка у заводских отметил В.М. Черемшанский: «Из заводских крестьянок как женщины, так и девушки повязываются одинаково — под губку»[58].

Праздничная одежда. Праздничные сарафаны шились из шелковых, полушелковых тканей. На праздники с сарафаном надевали рубаху *рукава* из белой батистовой кисеи, коленкора, хорошего ситца, миткаля. Ее ворот закалывали шпильками со стеклярусными «глазочками», булавками, брошками. В праздники с сарафаном надевали либо *визитку* (род плаща, который носили богатые женщины), либо *капот* со сборками (борами) на спинке, либо *бидуинку* (род душегрейки, но без сборок, их носили бедные). Капоты шили из сукна или нанки. Капоты имели отрезной и собранный у талии подол. Их носили, вдевая в рукав лишь одну руку. Зимней одеждой женщин со средним достатком были шубы с лисьими воротниками, их кроили со сборками на спинке, богатые шили шубы уже без боров (городского покроя) и с беличьим воротником, а у бедных шубы с лисьим воротником были на вате и покрыты нанкою.

Во время праздников на голову надевали платки и шали, складывая их: «Голову покрывали шелковой косынкой, свернутой в виде ленты и завязанной на затылке, или большим ковровым платком и какой-нибудь шалью, сложенной косынкою и зашпиленной за два конца у подбородка»[59].

Праздничной обувью служили цветные или черные башмаки, ботинки, а в богатых семьях в зимнее время женщины носили *карпетки*, верх которых вязали из гарусных ниток.

Женскую одежду дополняли украшения: серебряные и медные «с глазочками» кольца, перстни, сережки, а также бусы (*борки*) из горного хрусталя, янтаря, бисера. В. Аманицкий отмечал бытование ленточек-бархоток в качестве украшений, которые носили женщины из бедных семей на шее и запястье[60].

Мужская одежда

Одежда горнозаводских мужчин, как и других групп русского населения Южного Урала, шилась из домашних тканей. Ее основу составляли рубаха-косоворотка и штаны *порты* из «тяжевины», ткани, которая ткалась «в четыре нитки»[61]. Поверх портов завод-

ские надевали другие штаны — суконники, а богатые — кожаные шаровары.

Верхняя одежда. Верхняя мужская одежда была представлена такими типами как: *азямы*, *сибирки* и *сюртуки*. К повседневной летней верхней одежде относится серый или черный азям. Его шили из домашнего сукна: «Азямы — это род длинного халата на подкладе из цветного коленкора, у которого воротник стягивается в узоры, закидывается назад и „нисходит по обе стороны груди до подреберья”»[62]. Азямы не застегивались, их носили с кушаком *опояской*. Сибирки представляли собой разновидность короткого кафтана со сборками сзади и с карманами на боках. Носили их наглухо застегнутыми на роговые пуговицы или крючки. Сюртуки кроили без сборок на спинке, длиной до колен; в богатых домах их шили из фабричного сукна, а в бедных — из нанки. Носили сюртуки нараспашку или застегнутыми на пуговицы, не подпоясывая кушаком. В. Аманацкий отмечал, что заводские носили даже халаты «бухарского кроя»[63]. Иногда на рубахи надевали жилеты «с прямым воротником»[64]. Верхняя зимняя одежда также была нескольких типов: *зипун* из толстого домашнего сукна, дубленые овчинные полушубки, овчинные тулупы с большими воротниками из мерлушки. Поверх нагольных полушубков могли надеть темный азям или зипун. Полушубок с надетым поверх азямом назывался *снизкою*. Тулупы могли быть крытыми (сукном, нанкой) или оставаться нагольными.

Повседневной обувью служили *абутки* — род котов из конских кож. Эта обувь закрывала ступню по щиколотку, не имела каблуков. По верхнему краю (по воротку) абутки отделывались обшивкой из красного толстого сукна, в которую вдевался шнур *оборочка*. Этим шнурком стягивался край обуви и абутка фиксировалась на ноге. В отличие от крестьян лапти у заводских носили только самые бедные, а те, что побогаче, даже работали в сапогах. Обувь надевали на белые чулки, которые вязали из овечьей шерсти; онучи не использовались. Шерстяные чулки носили как зимой, так и летом. Зимой носили обшитые кожей валенки, «на валенки могли надевать сапоги или большие коты. Надевали также одни сапоги на два шерстяных чулка»[65].

В качестве головных уборов носили поярковые шляпы, фуражки, картузы, зимой — шапки с околышем из мерлушки или белки и с матерчатым (суконным, бархатным, плисовым) верхом либо малахай с длинными околоушными лопастями, покрытый сукном. В.М. Черемшанский отмечал одну из особенностей заводских крестьян — встречавшееся среди них выстригание волос на макушке.

Праздничная одежда. Во время праздников надевали лучшую одежду, сшитую из покупных тканей. Качество ткани зависело от богатства семьи. Праздничные рубахи-косоворотки могли быть сшиты из красного ситца, украшены белыми перламутровыми пуговицами, которые «для красоты могли нашиваться в два ряда». В комплект с рубахой-косовороткой входили штаны или шаровары из фабричного сукна, а у тех, кто победнее — из нанки. Штаны могли заправлять в сапоги, могли носить «на выпуск». Праздничный костюм дополняли тканые кушаки *доясья*, которые женщины ткали дома как для своих, так и для продажи.

Праздничную одежду хранили в сундуках в отличие от «лопоти» (так обобщенно называли повседневную «ношебную худую и добрую одеялду»), которая обычно лежала на полатях. По стенам одежду почти не вешали, настенные деревянные вешалки в домах предназначались для шапок и картузов.

Завершая обзор своеобразия одежды заводских крестьян на Южном Урале, хотелось бы отметить заметное влияние на нее традиций городского костюма, которые улавливаются как в названиях предметов одежды заводских, так и в их крое.

Одежда старообрядцев

К числу старообрядцев относились казаки, горнозаводские рабочие, купцы, священники, жители скитов, но самый значительный пласт составляли крестьяне, распределенные по различным ведомствам (государственные, удельные, заводские и помещичьи). Религиозная обособленность этого течения способствовала сохранению архаики и в духовной, и в материальной культуре. Отличия как одежды старообрядцев, так и внешнего вида в целом выступали в качестве этноконфессионального маркера. Приверженность староверов к традиционным формам одежды мотивировалась их представлениями о чистоте веры.

Наиболее подробно одежду старообрядцев Приуралья в начале XX в. описал Д. К. Зеленин в этнографических очерках о жизни и быте села Усень-Иваново Белебеевского уезда Уфимской губернии. В среде старообрядцев одежда четко различалась на мирскую и молельную («руськую одёжу»). Мирская, повседневная одежда менялась в русле общих тенденций и в начале XX в. нередко она ничем не отличалась от одежды мирян. Характерные особенности

старинной русской одежды консервировались и устойчиво сохранялись в молельной одежде старообрядцев. Наиболее контрастно различия повседневной и молельной одежды проступали в женском костюме.

Женская одежда

Обязательным элементом женского старообрядческого молельного костюма был косоклинный сарафан — «руськой сарафан», узкий в верхней части (в три полотнища) и широко расклешенный снизу; «напереди у него разрез с 12-ю пуговками, петельки для которых делаются из шнурка. Кроме того, у „руського сарафана" отличная спинка: с маленьким четырехугольником поверх боров, к которому пришиваются лямки»[66]. Еще в 70-х гг. XIX в. его шили из синего домотканного холста, но на рубеже веков — уже из ситца, в начале XX в. синие сарафаны носили только старухи. Косоклинный сарафан из холста, окрашенного в синий цвет, назывался *дубасом*. Молельные сарафаны должны были иметь строгий, темный окрас. С середины XX в. стали допустимы ткани и более ярких тонов.

«Руськой сарафан» был далеко не у всех. Он противопоставлялся «московскому», которые кроился прямым (без клиньев) и не имел разреза и пуговиц. «Руськой сарафан» носился с белой рубахой, которая в начале XX в. шилась уже из ситца. Нижнюю часть рубахи (становину) шили из домотканого холста (обычно из синего) и «с одной становиной изнашивают 2–3 рубахи»[67]. Одежду дополнял пояс, который завязывали на талии. Ходить без пояса считалось грехом. Пояс должен быть на теле с момента крещения: «Когда крестят, так крест надевают и пояс». Пояса с кистями на концах вязали в виде «веревочки» или плели «в бутылку»: «Особый способ вязки, когда клубки ниток, ровно как и самый пояс, по мере его вязки без всякий иголок, руками прямо, действительно, спускаются в бутылку».

В будние дни, направляясь в гости или на гулянье, в начале XX в. женщины носили иную одежду. В Усень-Иваново основным элементом одежды была *кофта*, широкая и длинная (почти до колен), которую шили на подкладе. Как описывал Д. К. Зеленин: «Черная шерстяная (камлотовая) кофта в талью (с выточками) — идеал усень-ивановской девицы-невесты»[68]. Под нее надевали сарафан светлых тонов. В подобной кофте нельзя было ходить в моленную. В XX в. повсеместно получает распространение *парочка*.

Специальных видов женских повседневной верхней одежды не существовало. Как и мужчины женщины носили кафтаны

и полукафтанья, которые шили из домашнего сукна или синего холста.

Девушки заплетали одну косу и могли ходить с непокрытой головой. Повседневным головным убором девушек были ситцевые платки. В прошлом девушки носили и другой, высокий головной убор — дорогие, шитые жемчугом *ленты*[69]. Замужние женщины обязательно носили шапочку-волосник *чехлушку* (*чефлик*, *сашмурку*) под которую прятали волосы. Такую чехлушку получала женщина во время венчания и носила далее всю жизнь. Поверх волосника повязывали платок или шаль. Платком закрывали лоб до бровей и скалывали его концы под подбородком. И в настоящее время старообрядки нередко подобным же образом покрывают голову платком, собираясь в церковь на службу. В некоторых местах, в частности, в северо-восточных районах Южного Урала, расправленный по плечам и спине платок фиксировался не булавкой, а завязывался под подбородком за два ближайших угла одной из своих сторон[70]. Подобным же образом повязывали платки в соседних татарских и башкирских селах. Такой способ ношения воспринимался как «татарский», потому что православные русские женщины там же повязывали на голову платок, сложенный по диагонали. «Мы по-татарски носим платок, у нас с ними одинаково».

Идеальным вариантом праздничной одежды девушки-невесты была приталенная, черная камлотовая кофта. Костюм дополнял фартук *запон*, украшенный по нижнему краю вышивкой. В старину праздничный девичий костюм венчал украшенный жемчугом высокий головной убор — лента.

Верхней праздничной одеждой для девушек являлась прямая стеженая кофта-пальто, которую шили узкой у ворота и широкой в подоле. У старух длина такой кофты была ниже колен. Она надевалась так, что концы платка оставались внутри, то есть были ею прикрыты. В таких кофтах можно было ходить в часовню.

Праздничной обувью были кожаные башмаки, которые должны быть у каждой невесты.

В качестве украшений женщины носили кольца и сережки. Кольца начинали носить в детстве, а серьги носили не все, считая это грехом.

Мужская одежда

Повседневной одеждой служили рубахи-косоворотки из ситца и холщовые синие штаны. Рубаху обязательно носили навыпуск с ремнем или поясом. Штаны заправляли в длинные белые вязанные шерстяные чулки, которые носили не только зимой, но

и летом: «Когда мужчина в кафтане, то ниже кафтана видны только эти белые чулки»[71]. В начале XX в. использовали и брюки, которые носили поверх чулок, то есть не заправленными. Брюки шили короткими, их нижние края «не доходят до высоких калош».

Верхней одеждой для мужчин служили кафтаны (длиной до щиколоток) и полукафтанья (длиной чуть ниже колен). Кафтаны как двубортные, так и однобортные кроились приталенными, с глубокой выемкой ворота и без воротника. В XX в. кафтаны перестали использовать в быту, в конце века их носили на службу только наставники общин.

Верхнюю, не приталенную мужскую одежду иногда называли *халатом*. В начале XX в. у молодых мужчин изредка в качестве рабочей одежды встречались пиджаки из домашнего сукна. Зимой носили полушубки и чапаны. Чапаны шили широкими и длинными, без сборок на спинке и с большим воротом. Их надевали поверх полушубка.

В качестве повседневной обуви мужчины и женщины использовали высокие кожаные или резиновые (для молодежи) галоши (*колоши*), плетеные лыковые *ступни*, лапти «русского» плетения, кроме того, «в дорогу (и летом, не говоря уже о зиме) надевают валенки или валеные чулки»[72]. Лапти надевали только для выполнения тяжелых работ, во время походов в лес. Бытовали только лапти русского типа. В сапогах щеголяли редко, это позволяли себе изредка лишь молодые парни.

Мужчины стриглись «в кружок», с прямым пробором «чуть левее носа», бритье усов и бороды считали ересью. Они носили фуражки, картузы или высокие войлочные шляпы с узкими полями и с «несколько вдавленным донышком». Такие шляпы являлись основным головным убором мужчин в XIX в. Как форма шляпы, так и ее особенности подчеркивали этнические различия: например, вошедшие в бытность в начале XX в. круглые сверху шляпы считались шляпами «на чувашский манер», а о шляпе совершенно иной формы, с широкими полями, говорили: «Башкирскую белую шляпу никто из усеньчан никогда не наденет»[73]. Зимой носили овчинные шапки, в том числе, хотя и не часто, в форме малахаев. Д. К. Зеленин зафиксировал бытование у староверов Усень-Иванова — «у начетчиков и стариков» — шапок сложной формы, покрытых черной тканью: круглых внизу и с четырьмя углами наверху. Четыре угла в таких шапках соотносились с четырьмя евангелистами. В начале XX в. шапки-четырехуголки были уже редки, но в прошлом, по свидетельствам старожилов, они были более распространены.

В качестве праздничной одежды у некоторых молодых мужчин встречались пиджаки — на тот момент новый элемент в составе костюма. Старики пиджаков не носили и в часовню в них не ходили.

Подводя итог изложенному, можно сделать некоторые выводы. Одежда разных групп русского населения на Южном Урале имела свои особенности. Переселенцы из разных губерний приносили свои традиции в одежде, которые устойчиво сохраняли последующие поколения, вплоть до первых десятилетий XX в. Костюм русского крестьянского населения в Башкортостане не был однороден, здесь бытовала как одежда южнорусского (поневного) комплекса, так и севернорусского (сарафанного). Различия были обусловлены историей заселения русскими Южного Урала, направлениями миграций. Эти комплексы одежды сохранялись устойчиво вплоть до начала XX в.

Традиционная одежда русских переселенцев на Южном Урале постепенно менялась в процессах взаимодействий как внутриэтнических, так и межэтнических. На южноуральских землях русские контактировали с тюркскими народами: башкирами, татарами, чувашами; с финно-угорскими: мордвой, марийцами и удмуртами; со славянскими: украинскими и белорусскими переселенцами[74]. Наибольшее влияние одежда русских оказала на одежду мордвы и украинцев. Одежда русских тоже испытала влияние иноэтничного окружения, в частности со стороны тюркских народов. Наиболее ощутимы тюркские элементы были в одежде оренбургских казаков[75]. В одежде казаков и крестьян отмечались единичные заимствования из украинского костюма.

Во второй половине XIX в.— начале XX в. русский традиционный крестьянский костюм испытывал сильнейшее влияние городской моды и фабричных товаров. Особенно оно было ощутимо в крупных селах, расположенных вблизи дорог, трактов, городов. На ярмарках продавались фабричные ткани, красители, готовые шали и платки. «Городские» элементы проникали в первую очередь в одежду состоятельных крестьян, купцов, их приказчиков и экспедиторов, и использовались они первоначально в качестве выходной, праздничной одежды. В этот период русский традиционный костюм претерпевает значительные изменения: домотканые ткани повсеместно заменялись фабричными, изменялся состав, крой, многие элементы исчезали из быта (поневы, сарафаны, поликовые рубахи, кокошники, украшения из гусиных пушков и др.), под влиянием городской моды менялись фасоны, происходило упрощение и вырождение традиционного декора, утрачивались многие прежние функции, знаковость, сужалась сфера бытования. Глу-

бокие трансформации происходили в советскую эпоху. Коллективизация разрушала быт и традиции русской деревни, деградировал и выходил из быта и народный костюм. В настоящее время продолжают свое бытование лишь отдельные элементы традиционного костюма: валенки, чесанки, платки. В селах есть мастера пимокаты, встречаются и мастера, плетущие лапти для себя (на покос) или для продажи.

---

[1] *Семенов-Тянь-Шанский В. П.* Россия. Полное географическое описание. Настольная и дорожная книга / Под ред. В. П. Семенова-Тянь-Шанского. Т. 5. СПб., 1914. С. 170.

[2] *Иванова Л. В.* Производство традиционного текстиля в южном Зауралье в конце XIX — XX в.// Национальные культуры Урала. Народная одежда и текстиль. Екатеринбург, 2006. С. 21.

[3] *Бусыгин Е. П.* Материальная культура русского населения западных районов Башкирской АССР // Географический сборник. Вып. 2. Казань, 1967. С. 109, 122.

[4] *Черемшанский В. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 222.

[5] *Нечвалода Е. Е.* Традиционная материальная культура русского населения северо-восточных районов Башкортостана. М., 2016. С. 214.

[6] *Колесников М. В.* Этнографические очерки русского населения Уфимской губернии, в его народном быту, обычаях, обрядах и пр. // «Новые» имена: историко-литературные и краеведческие исследования на Южном Урале в XIX — начале XX в. / Сост. М. И. Роднов. СПб., 2015. С. 50; *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 123.

[7] ПМА, 2012. Бекетова В. Е., 1931 г.р., с. Старобелокатай Белокатайского р-на РБ.

[8] ПМА, 2012. Бекетова Е. А., 1927 г.р., с. Старобелокатай Белокатайского р-на РБ.

[9] *Колесников М. В.* Указ. соч. С. 50.

[10] *Бусыгин Е. П.* Среднее Поволжье и Приуралье (Казанская, Симбирская, Самарская, Уфимская т Оренбургская губернии) // Крестьянская одежда населения европейской России (XIX — начало XX в.) Определитель. М., 1971. С. 218.

[11] ПМА, 2011. Кузнецова М. М., 1932 г.р., с. Лемазы, Дуванский р-н, РБ.

[12] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 224.

[13] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 225.

[14] Там же.

[15] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 225.

[16] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.

[17] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 225.

[18] *Роднов М. И.* Введение // «Новые» имена: историко-литературные и краеведческие исследования на Южном Урале в XIX — начале XX в. / Сост. М. И. Роднов. СПб., 2015. С. 9.
[19] *Колесников М. В.* Указ. соч. С. 50.
[20] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 224.
[21] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[22] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 224.
[23] *Колесников М. В.* Указ. соч. С. 50.
[24] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 224.
[25] ПМА, 2011. Балдина Е.Н, 1913 г.р., с.Метели Дуванского р-на РБ.
[26] ПМА, 2012. Седова А. Н., 1929 г.р., с. Емаши Белокатайского р-на РБ.
[27] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[28] *Бусыгин Е. П.* 1971. С. 226. Илл. 115.
[29] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[30] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 222.
[31] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 222.
[32] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[33] *Касимовский В.* Исторические очерки о Дуване (1868 г. 1877 г.). Месягутово, 1991. С. 7.
[34] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[35] ПМА, 2011. Балдина Е. Н., 1913 г.р., с. Метели Дуванского р-на РБ.
[36] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 222.
[37] ПМА, 2011. Балдина Е. Н., 1913 г.р., с. Метели Дуванского р-на РБ.
[38] *Колесников М. В.* Указ. соч. С. 49.
[39] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[40] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 223.
[41] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 124.
[42] *Касимовский В.* Указ. соч. С. 28.
[43] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 125.
[44] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 126.
[45] *Касимовский В.* Указ. соч. С. 27.
[46] *Колесников М. В.* Указ. соч. С. 50.
[47] *Касимовский В. С.* 27.
[48] *Черемшанский В.* М. Указ. соч. С. 223.
[49] *Касимовский В.* Указ. соч. С. 28.
[50] *Касимовский В.* Указ. соч. С. 7.
[51] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 126.
[52] *Черамшанский В. М.* Указ. соч. С. 222.
[53] *Касимовский В.* Указ. соч.
[54] *Бусыгин Е. П.* 1967. С. 126.
[55] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 223
[56] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 223.
[57] *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 272–275.
[58] *Черемшанский В. М.* Указ. соч. С. 225.

[59]*Мударисов Р.З.* Материальная культура и быт русского горнозаводского населения в рукописном сочинении Владимира Аманацкого// Этносы культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000. С 375.

[60] Там же.

[61] Там же.

[62] *Мударисов Р.З.* Указ. соч. С. 374.

[63] Там же.

[64] Там же.

[65] *Мударисов Р.З.* Указ. соч. С. 374

[66] *Зеленин Д.К.* Черты быта Усень-Ивановских староверов // Известия общества истории, археологии и этнографии при Казанском Университете. Т. 21. Вып. 3. 1905. С. 213.

[67] Там же.

[68] *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 214.

[69] Там же.

[70] *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002. С. 150.

[71] *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 215.

[72] Там же.

[73] Там же. С. 216.

[74] *Никонорова Е.Е., Илларионова Е.Н.* Одежда русских Башкортостана в процессах межэтнического взаимодействия // Славянский мир: история и современность. Сборник материалов круглого стола. Уфа, 2008. С. 40–48.

[75] *Новикова О.В.* Традиционная одежда оренбургского казачества в конце XIX начале XX веков// Материалы по археологии и этнографии Южного Урала: Труды музея-заповедника АРКАИМ. Челябинск, 1996.

О. В. Новикова

Одежда оренбургских казаков

Одежда всегда имела, помимо утилитарной, статусную и эстетическую функции. В связи с этим изучение традиционной одежды оренбургских казаков позволит лучше представить эстетические вкусы, психологические особенности и социальные установки, а также историю, мировоззрение и материальное положение этой специфической группы населения Южного Урала.

Здесь рассматривается только бытовая одежда казаков и казачек. Описание форменной одежды оренбургских казаков в указанный период, изучение её эволюции является предметом отдельного исследования[1] и выходит за рамки этой работы. Здесь хотелось бы остановиться лишь на том, в какой степени форменная одежда была распространена в бытовой жизни казаков. Так, М. Д. Голубых в своей книге «Казачья деревня», опирающейся на материалы поселка Тимофеевского Еткульской станицы, пишет, что казаки с начала обучения в казачьей школе и до конца жизни носили преимущественно форменную одежду — «в крестьянской одежде (домотканых штанах и рубахах) казак выполняет только черные хозяйственные работы, в остальное время он бывает в форменной одежде»[2]. Вероятно, автор несколько обобщает ситуацию, сводя всё разнообразие одежды, бытовавшей в казачьей среде, исключительно к форменной одежде и домотканой крестьянской. Также нужно обратить внимание на то, что в книге, вышедшей в 1930 г., речь идёт о 20-х гг. XX в. В это время в связи с «расказачиванием» отпала необходимость на протяжении всего срока службы казака содержать в полном порядке весь достаточно дорогой набор форменной одежды, и казаки интенсивно дона-

шивали обмундирование в повседневной жизни. Да и сам автор (М. Д. Голубых.— *О.Н.*), применительно к типам одежды, которые он относит к «казачьему наряду», пишет, что их «донашивают, но вновь не шьют»[3].

В дореволюционный период основная масса казаков вряд ли могла позволить себе интенсивно использовать официальную форменную одежду в повседневной жизни — она бытовала исключительно как праздничная и выходная одежда. В этом контексте показательна история, которую рассказали несколько информантов из села Кваркено Оренбургской области[4]. Во время периодических смотров, которые проходили на плацу посёлка, каждый казак, не вышедший в запас, должен был представить сундук с полным набором обмундирования. В одной семье у казака не хватало комплекта белья, так как казак его износил, и жена свернула и положила свою рубаху, решив, что «в сложенном то виде кто разберёт». По какой-то причине, именно у этого казака проводили тщательный осмотр обмундирования, и выяснив, что одна рубаха женская, казака заставили её надеть и водили в ней по плацу. Это произвело такое сильное впечатление на станичников, что и через сто лет историю помнили, она была записана от нескольких информаторов. По сообщениям жителей в станичном и поселковом быту форму «надевали несколько раз в году по большим праздникам», «в свят день до обеда»[5].

Безусловно же стоит согласиться с замечанием М. Д. Голубых о том, что «казаки с любовью относились к своему казачьему наряду и носили его охотно»[6]. Интересно, что приверженность к форменной одежде в казачьей среде возникла не сразу, и более того, её внедрение потребовало значительных административных усилий, вплоть до начала XIX в. оренбургские казаки воспринимали унифицированную форму как обременительную обязанность, по их мнению, нецелесообразную[7].

Также необходимо обратить внимание на то, что помимо крестьянской одежды, бытовавшей в казачьей среде как рабочей, и форменной одежды, у казаков большое распространение получила так называемая городская мещанская одежда. Об этом свидетельствует и замечание Т. М. Старикова: «Одежда казаков, конечно, исключая официальную, не имеет в себе ничего характерного, что могло бы их отличать от мещан, хотя этого и надо было бы ожидать»[8]. Это безусловно касается как мужской, так и женской одежды. Источником этого могут служить достаточно многочисленные фотографии казаков начала XX в. из музейных и частных собраний. Фотографии могли быть сделаны во время обязательной службы в полках, а также в городских фотоателье,

которые существовали в центрах Оренбургского казачьего войска, куда казаки приезжали по хозяйственным делам, по делам казачьей службы или специально для фотографирования. Для фотографирования мужчины, как правило, предстают в форменной одежде либо в выходной. Женщины и дети также одеты в свою лучшую выходную одежду. Практически все женщины на фотографиях одеты в парочки и действительно мало отличаются от мещанок. Внимательное рассмотрение фотографий позволяет выявить три типа мужской одежды. Первый тип — это собственно форменная одежда оренбургских казаков, утверждённая приказами и распоряжениями войскового начальства. Второй тип — так называемое «мещанское платье» — бытовая одежда, сшитая по адаптированной городской моде с сохранением отдельных элементов крестьянской одежды и обуви. Третий тип представлен достаточно интересными вариантами предметов одежды, которые можно назвать полувоенными или военизированными[9]. По сути, они представляют собой элементы форменной одежды, адаптированные к народной традиции, то есть предметы народной бытовой одежды (крестьянской, мещанской), дополненные форменными элементами (голубыми кантами, петлицами оренбургского казачьего войска, шинельными пуговицами и т.п.). Этот тип одежды получает развитие в указанный период в казачьей среде. Многие казаки на фотографиях представлены не в официальной форменной одежде, как принято считать, а именно, по удачному выражению М.Д. Голубых, в «казачьем наряде»[10]. «Казачий наряд» включал в себя как элементы официальной форменной одежды, так и предметы бытовой одежды, которые на первый взгляд выглядят как форменные, но они не входили в обязательный комплект обмундирования, и на военной службе их носить было запрещено.

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. одежда оренбургских казаков оказалась под сильным влиянием городской моды. Это выражалось в бытовании официальной форменной одежды как праздничной и выходной, а также в формировании особого типа мужской одежды, которая являлась бытовой одеждой, но формировалась под влиянием форменной одежды. Безусловно, сохранялись и крестьянские традиции в одежде.

Все информаторы отмечают, что среди старшего поколения весь комплекс одежды, сформировавшийся в конце XIX в., продолжал бытовать достаточно долго: по крайней мере, до конца 20-х гг. XX в., а в некоторых местах до конца 30-х гг. он полностью преобладал в сельской местности Южного Урала.

Материалы для изготовления одежды

В конце XIX — начале XX в. домашнее ткачество сохранялось до известной степени. Сообщение А. Кривощекова о том, что «сами казаки за последнее время почти совсем ничего не ткут, и только в очень редких случаях можно встретить у них „кросна" (ткацкие станки) для приготовления домашних половиков»[11],— можно считать верным только для некоторых станиц и посёлков. Так, информатор М. Н. Агапова (1910 г.р.) из станицы Кваркенской сообщает: «У нас домотканины совсем почти не носили, да и мало кто ткал». Е. П. Иващенко (1906 г.р.) из станицы Наследницкой вспоминает также, что «одежду шили в основном из покупных материалов, хотя сами и ткали, но далеко не все, не все даже и умели, да и ткали в основном половики». К. А. Михайлова (1911 г.р.) из станицы Николаевской говорит, что у них в станице «и вовсе никто не ткал, а кому нужна была домотканина на полога, мешки, заказывали полотно в поселке Александровский»[12].

А в некоторых посёлках и станицах домашнее ткачество было гораздо больше распространено. Дольше всего домашнее ткачество сохранялось в лесостепных районах (во всех посёлках Челябинской станицы, в посёлках Долгодеревенской, Миасской, Еткульской, Каратабанской, Еманжелинской, Нижнеувельской, Кособродской, Ключёвсксой и др. лесостепных станичных юртах), а быстрее исчезало в степных районах, хотя местами сохранялось и в последних. По сообщениям информаторов, ткали во всех поселках Кваркенской станицы: Кульме, Аландском, Адрианополе, в поселке Измаильском Кизильской станицы, в поселках Полоцком и Амурском Варшавской станицы, в станице Нижнеозёрной и др.

Из домотканины шили белье (нижние рубахи, юбки, кальсоны), рабочую одежду (рубахи, юбки и сарафаны, порты) и верхнюю демисезонную одежду — «кафтанишки». Так, Л. И. Неткачева (1915 г.р.) из поселка Аландский Кваркенской станицы (Оренбургская обл.) сообщает, что «работали все в самотканом, а праздничную одежду старались шить из покупного материала, но не всем это было по силам. Кто победнее, так даже и женились в домотканине»[13]. По словам А. Д. Крюковой (1913 г.р.) из поселка Измаильского Кизильской станицы, «зажиточные в самотканом не ходили, а бедные носили»[14].

Особенно широкое распространение домашнее ткачество имело, видимо, среди казаков из мордвы, нагайбаков. Русские казаки из окрестных посёлков при необходимости заказывали холсты мордовским ткачихам. В частности, М. Н. Агапова из станицы Кваркенской сообщает: «Одна сноха в нашей семье была из Бриента [где проживала мордва], так она привезла много самотканого,

и у нас ткала, и вообще в Бриенте все ткали»[15]. Все информаторы из поселка Адрианополь той же Кваркенской станицы (поселок был наполовину сформирован из мордвы, а к концу XIX — началу XX в. почти все население представляло собой смешанные русско-мордовские семьи) также сообщают, что почти вся рабочая и повседневная одежда была холщовая, только праздничную («у кого было на что») шили из покупного ситца, который брали на ярмарке в Наследницкой, а шелка и вовсе не было. Ситцевую одежду очень берегли: «Днем в праздник походишь, вечером снимешь и в сундук, наденешь чиненую»,— сообщает Е. Г. Зацепина (1912 г.р.)[16]. Также достаточно долго традиции домашнего ткачества сохранялись и среди казаков-нагайбаков, причем домотканина широко применялась для изготовления одежды, иногда и праздничной[17].

Там, где сохранялось домашнее ткачество, домоткань изготавливали из льна, конопли, шерсти. Льняные холсты имели преимущество перед конопляными, так как лён тоньше прядется, но поскольку в условиях степной зоны Южного Урала лён «не везде родится», то в степных районах большее распространение имела конопля. «Коноплё» дергали, когда семя поспевало; молотили цепами; мочили («40 дён») в озере; сушили (часто в бане), снопы возили на двор и пропускали через мялку или ногами мяли («все девчата по коридору выстроятся — лён, коноплё мнут»); чесали с помощью деревянных гребней; пряли на веретене или самопрялках; скатывали в «мочки» (мотки). Пряжу часто наматывали на большую «мотушку», которая обычно стояла прямо в избе, в углу. Потом зимой на речке, в проруби, эту пряжу «мыли», били вальками, сушили, снова мочили — и так несколько раз. Ткань ткали на горизонтальном ткацком станке с пряжным и полотняным навоем и поднёбниками (кроснами). Полученное полотно снова мыли, белили: мочили и расстилали на снег, после чего полотно приобретало белый цвет.

По сообщению М. Голубых[18], ширина домотканого полотна в поселке Тимофеевском Еткульской станицы составляла 40–45 *см*, а П. Г. Салов (1910 г.р.) вспоминает, что в поселке Амурском Варшавской станицы, значительную часть населения которого составляли украинцы, ткали холсты около 60 *см* шириной[19]. По сообщению М. Д. Голубых, «местный холст был прочен и красив»[20].

Чаще всего домоткань имела естественный цвет льняного или конопляного холста разной степени отбеливания. В некоторых поселках было распространено крашение нитей естественными красителями. По словам Е. Г. Зацепиной (1912 г.р.) из поселка Адрианополь, «холсты и нити красили травой сурчинкой», что

давало прочное окрашивание в желтый цвет, а У. Ф. Крюкова (1916 г.р.) из поселка Измаильский помнит, что в качестве жёлтого и коричневого красителя использовался мох, растущий по горам (им же красили и яйца на Пасху). Упоминают информанты и другие красители, так красный цвет получали из корней «тугосрача» — местное название кермека Гмелина связано с тем, что красный отвар корней применялся также как вяжущее средство[21].

Вероятно, в самом конце XIX — начале XX в. широкое распространение получило окрашивание холстов, растительных нитей и шерсти химическими анилиновыми красителями, которые покупали на базарах и в лавках.

Из окрашенных растительными или химическими красителями нитей ткали пестрядь (в полоску и клетку) и крашенину (однотонную цветную ткань). Узорное ткачество (бранное, выборное) среди русских казаков в рассматриваемый период находилось видимо в упадке, а кое-где практически исчезло. Многоремизное ткачество среди оренбургских казаков мало где получило распространение, исключение составляют ткани с саржевым переплетением нитей и некоторыми другими видами ткацких переплетений («ёлочка» и т.п.), которые получали на четырёх ремизках.

Кроме льняного и конопляного, изготовляли полушерстяное полотно: основная нитка льняная или конопляная и шерстяной уток. Из него шили зимние нижние юбки, мужские брюки и демисезонную одежду — кафтаны. На кафтаны, зипуны и армяки использовали домашнее сукно (сермягу) или полусукно. На стане ткали шерстяную или полушерстяную ткань с полотняным или саржевым переплетением нитей, которую затем валяли, уплотняя шерстяной уток. Шерсть использовали в основном овечью, иногда и верблюжью, которую покупали у казахов и башкир. Сукно из верблюжей шерсти называли армячиной.

Домашнее ткачество у оренбургских казаков в некоторых местах просуществовало достаточно долго. Домотканину, по словам информаторов, в некоторых населённых пунктах закончили носить «перед колхозами», да и то только потому, что в колхозах запретили сеять лен. Но, по сообщению Е. И. Арабей (1930 г.р.) из поселка Адрианопольский и А. П. Пащенко (1918 г.р.) из поселка Аландского, во время Великой Отечественной войны ткачество частично возобновилось[22]. Из домотканого холста шили кофты и юбки для работы в поле.

Однако, самым распространенным материалом для изготовления одежды в указанный период были хлопчатобумажные фабричные ткани — ситцы, сатины и т.п., которые покупали на ярмарках и в лавках. Из них шили значительную часть будничной

и праздничной одежды, а местами и рабочую одежду, и бельё. По замечанию М. Д. Голубых, «даже самый дешёвый, уступающий по своему качеству холсту, ситец казакам больше нравится, чем все домотканые материалы. Покупка ситца на рубаху каждым встречается с большой радостью»[23]. В будние дни женщины носили преимущественно ситцевые юбки и кофты из набивных тканей различных расцветок. Праздничную и выходную одежду часто шили из тонких шерстяных и полушерстяных фабричных тканей, использовали также и шелковые, и полушёлковые ткани. М. Н. Агапова из станицы Кваркенской вспоминает, что к ним в станицу приходили продавцы-китайцы («мужчины с косичками, в коротких шортах и длинных широких рубахах»), продавали шелк и обувь «больно красивую». Шелк многие брали на кофты (у них в семье у всех девок и снох шелковые кофты были), а вот обувь у китайцев не покупали, так как она никому «на лапы не лезла»[24].

Детская одежда

У оренбургского казачества в традиционном комплексе одежды специальной одежды для детей не существовало. Мальчиков до шести лет одевали в короткие штанишки и рубашонки. В тех населенных пунктах, где широкое распространение имело домашнее ткачество, детская одежда была в основном домотканой, а ситцевая одежда (рубашка-косоворотка и брючки) для детей могла быть только по большим праздникам[25]. В некоторых поселках домотканными были только нижние штаны, поверх которых надевали ситцевые. Но летом зачастую мальчики ходили и вовсе без штанов, по сведениям некоторых информантов, лет до шести, пока они не начинали ходить в школу, летом мальчики носили одну длинную рубашку[26]. К началу обучения мальчика в школе ему шили суконные штаны с лампасами, суконную гимнастерку, картуз с околышем и шапку с голубым верхом, тогда же мальчику надевали и голубые погоны[27]. В этой одежде мальчики посещали школу, ее же отчасти использовали и как выходную. Д. М. Зеленин, побывавший в 1905 г. в поселке Благословенном Оренбургской станицы, пишет, что «с раннего детства мальчики носят форменную казачью фуражку с синим околышем, иногда с кокардой казацкой или урядницкой, смотря по званию отца»[28].

Девочки носили длинные платьица или рубашки, на голове маленькие ситцевые платочки. Чем состоятельнее была семья, тем раньше девочку начинали одевать в юбку с кофточкой, но не ранее «как сумеет держать», то есть когда начнет формироваться женская фигура[29].

Летом дети чаще всего ходили босиком, хотя родители и заказывали специальные детские сапожки для мальчиков (короткие, без каблуков) и ботиночки для девочек (высокие, на шнуровке, на плоской подошве), но дети их носили только по праздникам.

В качестве верхней одежды для детей осенью и зимой служили ватные пальто («пальтушки»)[30]. В некоторых местностях мальчикам на зиму вязали штаны из шерсти, повсеместно для детей вязали шерстяные носки (девочкам — длинные чулки), варежки, шарфы. Детей обували в валенки. Зимний костюм дополнялся шерстяным платком или шалью у девочек и шапкой (папахой или ушанкой) у мальчиков. Примерно с 12-ти лет детский костюм практически ничем не отличался от костюма взрослых.

Мужская одежда

У казаков в качестве белья представлены порты и рубаха (косоворотка или с прорезью посередине) из белёного домотканого холста (иногда пестрядинного) или покупного ситца, тика. Зимние порты могли шить из полушерстяной домотканиⁱ[31]. Пестрядинные тканые порты и рубахи кое-где могли бытовать и как домашняя или рабочая одежда, преимущественно для работы в поле. Но чаще поверх портов надевали брюки с узким шагом, как правило, темного цвета или казачьи шаровары с лампасами. Наиболее распространенным типом рубахи была косоворотка с разрезом на левой или правой стороне груди. Суконные форменные косоворотки носили только по праздникам и на выход. Обычно рубахи были сшиты из фабричной хлопчатобумажной ткани — ситца, сатина и т п., праздничные могли быть сшиты из шелка. Чаще всего рубахи были однотонные, темные. Д. М. Зеленин указывает, что любимым цветом рубахи был синий[32]. В некоторых станицах и поселках (Рымникском, Полоцком, Неплюевском Варшавской станицы; Кизильском, Адрианопольском Кваркенской станицы и многих др.) была очень популярна вышивка на мужских рубахах по вороту, груди, рукавам. Вышитые рубахи чаще всего изготовлялись из белой хлопчатобумажной ткани. Преобладающим вариантом вышивки на мужских рубах были растительные мотивы, вышитые крестом чёрными и красными хлопчатобумажными нитками, этот тип вышивки появляется достаточно поздно и возникает под влиянием мещанской моды, так называемые «броккаровские узоры», тиражировавшиеся по всей России фирмами, производившими косметику. Крой косоворотки, в основном, традиционный, туникообразный, со смещённым грудным разрезом. В описываемое время верхняя рубаха-косоворотка всегда имела планку по разрезу (*приполок*), застёжку на пуговицы

и воротник-стойку. Также получили распространение косоворотки на короткой кокетке, к которой полотнища пришивались в сборку или складку. К особому предмету «казачьего наряда» относится тип рубахи, называемый «ермаковка», широко распространённый среди оренбургских, сибирских, семиреченских казаков. Ермаковка — суконная (иногда и хлопчатобумажная) рубаха с воротником-стойкой, прямым или слегка смещённым грудным разрезом, поверх которого расположен фигурный, симметричный относительно центра полочки клапан с застёжкой на пуговицы или крючки на одну или две стороны (во втором случае клапан съёмный). Клапан ермаковки часто оформлен по краю кантом приборного цвета (голубого у оренбургских казаков), также он может быть украшен декоративной машинной строчкой по всей поверхности или по периметру. Ермаковка может иметь маленькие накладные или прорезные нагрудные карманчики различной формы, также с голубым кантом по краю, часто газыри, заимствованные из форменной одежды кавказских казачьих войск. Судя по многочисленным фотографиям, ермаковка, видимо, широко бытовала как праздничная и выходная рубаха не только в домашнем быту, но и во время службы в полку. Трудно сказать был ли распространён термин «ермаковка» применительно к этому типу рубахи среди оренбургских казаков, по крайней мере ни в описаниях современников, ни в воспоминаниях информаторов он не фиксируется. Очевидно, среди оренбургских казаков этот тип рубахи считался разновидностью гимнастёрки и не имел особого названия. Кроме того, на фотографиях можно увидеть и косоворотки-косушки — суконные косоворотки с сильно смещённым, длинным, округлым грудным разрезом и приполком, уходящими почти до бокового шва рубахи, причем воротник-стойка и приполок также украшены голубыми кантами и армейскими пуговицами. Часто к ермаковке или косоворотке-косушке могут быть пришиты погоны. При этом до конца неясно, была ли ермаковка введена как официальная казачья гимнастёрка либо была исключительно бытовой одеждой.

По сведениям Д.М. Зеленина, в поселке Благословенном рубаху по малорусской привычке заправляли в шаровары[33], но в других станицах и посёлках преобладал иной вариант, когда рубаху носили поверх штанов. Рубаху повязывали поясом: тканным, иногда тканевым, вышитым или строченым[34], часто кожаным ремнём армейского типа. Под влиянием формы кавказских казачьих войск среди оренбургских казаков широко распространилась мода на кавказские наборные пояса, которые часто дополняли праздничную одежду казаков. Шаровары и штаны всегда заправ-

ляли в сапоги, которые являлись наиболее распространенным видом обуви среди казаков.

Поверх рубахи по праздникам носили форменные мундиры — казачьи чекмени с застёжкой на крючках или короткие мундиры с однобортной застёжкой на пуговицы (кителя). Довольно часто использовались теплушки — длинные, почти до колен, пиджаки на вате с глухой застежкой под горло, воротником-стойкой, их использовали на службе в полку как нестроевое обмундирование, предназначенное для ухода за лошадьми[35], в быту же они часто выступают как элемент выходной одежды. Широко бытовали различного рода пиджаки домашнего покроя. В том числе так называемые «ополченки» — вид укороченной верхней одежды из сукна с двубортной застёжкой на армейские, видимо шинельные, пуговицы. Ополченка имеет открытый отложной воротник, на который нередко нашиты петлицы Оренбургского казачьего войска[36], и внешне похожа на укороченную шинель. По сведениям М. Д. Голубых, ополченка шилась исключительно из чёрного сукна[37]. Однако, на фотографиях можно видеть как тёмные ополченки, так и довольно светлые, правда, тёмные преобладают. Видимо, именно этот тип одежды Ф. М. Стариков называет «короткое военное пальто»[38]. Ополченки являются исключительно бытовым типом одежды, сформировавшимся под влиянием форменных образцов.

В начале XX в. вошли в моду костюмы (брюки с пиджаком, иногда с жилетом), которые, по сообщению П. Н. Кожина (1910 г.р.) из поселка Рымникский, шились чаще всего к свадьбе; потом их очень берегли и надевали только по большим праздникам («в свят день до обеда»)[39]. Зачастую один костюм был на всю жизнь.

В качестве демисезонной одежды служили поддевки и кафтаны. Поддёвками называли одежду, подобную пальто городского покроя. Термины «кафтан», «зипун», «армяк» очевидно использовали для обозначения верхней одежды, преимущественно суконной, народного кроя. При этом одежда из овечьего сукна называлась зипуном или сермяжным кафтаном, из верблюжего сукна — армяком. Любой домотканый кафтан пренебрежительно называли «кафтанишка». Все виды верхней одежды подпоясывали широкими, цветными, шерстяными кушаками, концы которых свешивались сзади[40]. В станицах третьего отдела, по сведениям Ф. М. Старикова, в качестве праздничной верхней одежды употреблялись халаты, изготовлявшиеся из тонкого сукна или ковровой материи[41].

По-видимому, самым распространённым типом головного убора были казачьи фуражки с голубым околышем, изредка на фотографиях можно увидеть тёмные картузы.

Женская одежда

У женщин старинные поликовые рубахи в конце XIX — начале XX в. бытовали, в основном, как нижняя одежда (белье). Они могли быть как длинными («со становиной»), так и короткими. Рукава женской рубахи доходили до кисти руки, у девушек могли быть короче, до локтя[42]. Причем в тех местностях, где для изготовления одежды использовался домашний холст, вся рубаха либо ее становина могли быть домотканными. Кое-где такая рубаха, дополненная широкой длинной юбкой, могла использоваться как домашняя одежда.

Сарафаны в это время носили далеко не во всех станицах и поселках. В частности, информаторы из поселка Черкасинский Варшавской станицы, поселка Измаильский Кизильской станицы, станиц Николаевской, Наследницкой и многих др. не помнят сарафанов, тогда как в соседних с ними поселках: Полоцком, Амурском Варшавской станицы; Аландском, Адрианопольском, Кульмском Кваркенской станицы — сарафаны были в большей или меньшей степени распространены.

Судя по описаниям А.Г Вершининой (1917 г.р.) и С. Е. Лошкаревой (1905 г.р.) из поселка Полоцкого, а также М. Д. Ковалевской (1913 г.р.) из поселка Рымникского и др. информаторов, сарафаны, бытовавшие в среде оренбургских казачек, были на лямках, прямоклинные, нераспашные[43]. Под сарафан могли надевать не только поликовую рубаху, но и кофту городского покроя, которая могла носится и поверх сарафана. Вышитые поликовые рубахи «со становиной» называются информаторами (1900–1910-х г.р.) «старинными», и отмечается, что такие рубахи в комплексе с сарафаном в целом ряде посёлков если и носили, то только очень пожилые женщины, и всего лишь в некоторых посёлках и станицах (например в поселках станицы Кваркенской) они были распространены среди девок и женщин всех возрастов[44].

Кроме того, в некоторых станицах (преимущественно в Сакмарской) Оренбургского казачьего войска бытовали старинные распашные сарафаны «„в перекат", своеобразного покроя… в виде полукруга из трёх горизонтально сшитых полотнищ, верх спинки при этом собирается в несколько складок („боров") и „горбина" получается очень узкой (10–15 *см*). Проймы, горловина, передние полы и застёжка такого сарафана обшивались позументом»[45]. Такие сарафаны хранятся в фондах Оренбургского областного краеведческого музея и некоторых музеев Челябинской области, в том числе в Троицком районном краеведческом музее. Их изготовление относится к началу XX в. и связано со станицей Сакмарской, основанной в 1725 г. уральскими казаками. И хотя

в конце XIX в. она была передана в Оренбургское казачье войско, население Сакмарской станицы прочно сохраняло уральские казачьи традиции, в том числе и в одежде. Наряду с этим типом сарафана, в Сакмарской станице распространяется в начале XX в. «сарафанка» — сарафан на кокетке (сарафан с лифом)[46]. Такие сарафанки также представлены в музейных собраниях Оренбургской и Челябинской областей. Район бытования сарафанов среди оренбургского казачества достаточно локален и ограничивается Сакмарской станицей, что зафиксировано этнографическими экспедициями и подтверждено музейными собраниями. Однако, по сообщениям Ф. М. Старикова, старинные штофные, шёлковые и шерстяные сарафаны, по краям отороченные позументом, в конце XIX в. бытовали и в других станицах и посёлках оренбургских казаков — Павловской, Нижнеувельской, Донецкой[47]. Однако, не до конца понятно, о каких именно сарафанах идёт речь: исключительно о сарафанах «в перекат» или о других ранних типах сарафанов, например косоклинных распашных, которые, по сообщениям исследователя традиционной одежды уральских казаков С. К. Сагнаевой, наряду с сарафаном «в перекат» бытовали у уральских казаков[48], а, возможно, о тех и других. Видимо, следует считать, что сарафаны «в перекат» привнесены в среду оренбургских казаков уральскими казаками, которые в некотором количестве вошли в состав Оренбургского казачьего войска при его формировании и позже, в частности, при включении в его состав станицы Сакмарской. О распространении в некоторых посёлках старинных косоклинных сарафанов (дубасов), сшитых из холста и окрашенных кубовой краской, в качестве повседневной одежды пожилых женщин упоминает Ф. М. Стариков[49]. Наиболее распространённым, а в некоторых станицах и поселках даже единственным типом женской одежды в конце XIX — начале XX в. были кофта и юбка «городского покроя», так называемая «парочка», их шили из одинаковой или подходящей по цвету и фактуре ткани. Парочки изготавливали исключительно из тканей фабричного производства, они могли быть ситцевыми, сатиновыми, шерстяными и полушерстяными, особенно нарядными считались шёлковые. Шёлковая кофта могла составлять пару с юбкой из тонкой, подходящей по цвету шерстяной ткани.

Юбки шили очень широкими, часто из прямых полотнищ, которые на поясе собирались в складки и сборки, особенно «сборились» задние полотнища юбок. Юбки могли иметь широкие оборки по низу, иногда небольшие оборки пришивались с внутренней стороны так, чтобы имитировать нижнюю юбку, кроме того, юбку

могли отделывать горизонтальными полосами фабричного кружева по подолу. Очень популярна была отделка по подолу горизонтальными, застроченными на машинке складками через всю ширину юбки, иногда в несколько рядов.

Кофты очень обильно декорировали. Для отделки использовали фабричное кружево, шёлк (оборки, манжеты, кокетки), иногда кофты украшались аппликацией, вышивкой бисером, пайетками. Очень популярны были горизонтальные и вертикальные складки, застроченные на машинке, декоративные швы, выполненные нитками контрастного цвета. Воротник — чаще всего стойка, иногда отложной. Застёжка (в виде пуговиц, кнопок, крючков) могла располагаться сзади: сверху до низу или только сверху; могла быть потайная застёжка на левом плече и боку, вдоль бокового шва; иногда застёжка на пуговицы располагалась спереди по центру полочки. Распространены были кофты с баской. Рукава пришивались в складку («с пыжами») или без них, тогда они зауживались книзу за счёт треугольных клиньев. Рукав мог заканчиваться узким или широким манжетом, обшлагом или оборкой. Кофты в юбки не заправляли, их всегда носили навыпуск. Девушки и молодые женщины могли носить кофты приталенного силуэта, пожилые всегда носили кофты свободного покроя.

Широко бытовали передники — *запоны*, которые использовались не только в качестве домашней рабочей одежды, но и являлись непременной принадлежностью женского костюма. Видимо, передник, завязки которого обхватывали фигуру женщины, выполнял и функцию пояса. Среди оренбургских казачек бытовали, как правило, передники без грудки. Запоны подразделялись на рабочие, повседневные и праздничные. Повседневные запоны служили обычным дополнение костюма в будний день, рабочие хранились вместе со специальными рабочими кофтой, юбкой и платком в чулане и надевались на время уборки в доме или выполнения другой грязной работы, праздничные запоны дополняли нарядную одежду и надевались в праздничный день или для посещения церкви.

Старинные головные уборы — кички и кокошники — на территории Оренбургского казачьего войска в конце XIX — начале XX в. скорее всего не употреблялись. Исключение составляет станица Сакмарская, где в комплексе с уральским казачьим сарафаном вероятно бытовали и старинные сороки.

Но традиционными оставались прически казачек, которые, по сообщениям М.Ф Сизовой (1924 г.р.) из поселка Рымникский и С. Е. Лошкаревой (1905 г.р.) из поселка Полоцкий, менялись

несколько раз на протяжении жизни женщины[50]. Волосы никогда не стригли; считалось, что так «по Библии завещано». Девки носили одну косу с лентами, которых в праздничный день могло быть до трех штук (на затылке, на середине косы и на конце ее). Косу заплетали на несколько дней, «от бани до бани». Во время свадьбы волосы делили на две косы, которые завивали в шишку или укладывали вокруг головы, в 40 лет косы располагали сзади «замочком» («корзиночкой»). Замужние женщины закрывали волосы небольшим чепчиком, который информаторы чаще всего называют «повязкой», иногда «чехликом». Ф.М. Стариков также называет повязку единственным типом головного убора, сохранявшимся среди оренбургских казачек в конце XIX в.[51] Повязка могла иметь вид вязанной или плетёной сеточки, надевавшейся на шишку. Но чаще, по выражению С.Е. Лошкаревой, повязка имела вид «тюбетеечки», изготовленной из плотного материала[52], например, атласа или сатина (ярких тонов для молодых и темных для старшего возраста)[53]. Чепчик (повязка) имела плоский верх и невысокий околыш, по нижнему краю которого с внутренней стороны подшивалась кулиска, в нее вдевалась тесёмка. Околыш мог иметь разрез снизу, к нижним краям которого пришивались завязки. Тесёмка или завязки позволяли фиксировать повязку на сложенных в шишку косах. Повязки молодых женщин обильно декорировались. Повязки продолжали бытовать кое-где среди старушек до середины XX в. Поверх повязки надевали «катетку» — так оренбургские казачки называли шелковые или шерстяные тканевые платки. Катетки могли быть с кистями, вышитые узорами. В начале XX в. в моде были файшонки — которые часто называют «фальшонками» — кружевные косынки, плетённые на коклюшках из чёрных шёлковых нитей, которые покупали на ярмарках. Такие косынки закрепляли поверх повязки. Зимние вязаные пуховые платки называли шалями. Собственно «платком» назывался только белый, хлопчатобумажный, который использовали в качестве одного из элементов рабочей одежды. Катетки и платки покупали — нарядная катетка всегда была лучшим подарком, шали же все казачки умели изготавливать сами. Все информаторы сообщают, что платки завязывали чаще всего спереди, под подбородком, во время домашних или полевых работ платок мог быть завязан и сзади.

Вероятно, в ранний период головные уборы были более разнообразны. М.Д. Голубых пишет о головных уборах казачек поселка Тимофеевского, что корзинка (заплетённые волосы) «закрывается шешмурой, чепчиком и повойником. Сверху голова закрывается платком»[54]. Непонятно, описывает ли он разные головные уборы,

части одного головного убора или разные названия одного типа головного убора.

В посёлке Селезянском Еткульской станицы для обозначения женского головного убора использовался термин «кокошник», хотя по описанию этот убор не отличался от повязки[55], видимо, имеет место перенос названия с ранее бытовавшего типа головного убора. Е. А. Чайко, опираясь на данные Отчёта этнографической экспедиции в район бывших казачьих поселений на Южном Урале в 1955 г., организованной Челябинским областным музеем, и руководимой В. Е. Гусевым,— указывает, что казачки Новолинейного района в середине XIX в. носили головной убор, который состоял из чехлушки и тюлевой повязки с лентами («балгарки»). Поверх балгарки носили платок и шаль: сатиновую или кашемировую летом и суконную или шерстяную зимой[56]. Примечательно, что термины «чехлушка» и «повязка», обозначающие части этого головного убора, широко использовались в Новолинейном районе информантами (1900–1910 г.р.) для обозначения позднего типа головного убора.

Можно предположить, что термин «балгарка» производен от термина «бэргалка», его зафиксировала Е. Ф. Фурсова[57] для обозначения головного убора, который использовался во время обряда окручивания русским населением Западной Сибири. Головной убор с таким названием бытовал на территории бывшего Сузунского завода у наиболее богатых семей[58]. Название, по мнению Е. Ф. Фурсовой,— производное от немецкого слова (*«берг»* — горный) и, соответственно, должно было сформироваться в среде горнозаводского населения, где этот термин вплоть до первой трети XIX в. использовался для обозначения должностей рабочих и служащих горного ведомства. Вероятно, на территорию Новолинейного района термин попал из Приуралья, откуда были переселены казаки и включённые в их состав группы. В Приуралье он был заимствован у горнозаводского населения, и позже, утратив связь с горнозаводской средой, а значит и смысловой нагрузкой термина, «бэргалка» превратилась у казаков в «болгарку».

В качестве демисезонной одежды казачки носили шерстяные пальто, стёганные на вате, различных фасонов. Существовали такие их названия, как «пальты» и «полупальтики», а также «сак», «полусак» и «маринатка». «Саком» («сачком») называли очень длинное пальто (полы его не доходили на ¼ *м* до земли), от талии к подолу оно было очень широким, так что в его полу в холодную погоду можно было завернуть ребенка; «полусак» шился до колена; «маринатка» («меринетка») — еще короче, обязательно с карманом. «Сак», «полусак», «маринетка» шились в талию[59].

Зимняя одежда

Зимой наиболее распространенным видом мужской и женской одежды были овчинные шубы и полушубки, при этом праздничные крылись сукном или другим материалом и могли иметь меховой воротник[60], мерлушчатый у мужчин и лисий у женщин. Повседневные овчинные полушубки были нагольные, дубленые, крашенные в черный, коричневый или белый цвета. В дальнюю дорогу надевали тулупы, которые запахивали и подвязывали тканым кушаком. Зимним головным убором у мужчин чаще всего была шапка-папаха из мерлушки или каракуля, иногда ушанка из овчины. Дополняли одежду пуховые или шерстяные шарфы-самовязки, вязаные варежки, на которые сверху могли надевать овчинные рукавицы. Женщины зимой носили пуховые или шерстяные шали. Повсеместно среди оренбургских казачек было распространено на уровне домашнего производства изготовление вязаных шалей из овечьей шерсти или козьего пуха. В степных районах производство шалей и палантинов из пуха местной породы коз у оренбургского казачества носило промысловый характер и получило широкую известность под названием «оренбургский пуховый платок». Это играло существенную роль в денежных доходах семьи. Многие информанты из степных районов даже объясняют угасание домашнего ткачества в этих районах тем, что женщины были очень заняты в пуховязальном промысле, занимавшем всё свободное от сельскохозяйственных работ время, так что не оставалось времени ни на ткачество, ни на другие виды традиционно женских домашних производств («на платках мы помирали»)[61].

Обувь

Традиционная обувь оренбургских казаков в конце XIX — начале XX в. была преимущественно кожаной. Самой характерной обувью казака были сапоги. Казачки же сапоги никогда не надевали, считали «за такой же грех как надеть штаны или остричь волосы»[62]. Праздничной женской обувью являлись высокие ботинки на шнуровке, их называли «ботиночками», «венгерками», «скороходами», «полсапожками». Кроме того, нарядным видом обуви считались калоши, но они были очень дорогими и их покупку могла себе позволить только зажиточная семья. М. Г. Жёлобова (1915 г.р.) из поселка Аландский говорила, что калоши принято было покупать для старушек, как выходную обувь — в церковь ходить, а молодые женщины предпочитали ботиночки[63]. Также бытовали «черевички» — обувь с пришивной подошвой из толстой кожи и верхом из тонкой. По-видимому, они могли быть

«с подбором» (с каблуками) или в виде кожаных тапочек без каблука. Распространённым видом обуви были коты (котишки) с подошвой из сыромятной кожи, с пришивным кожаным верхом, по периметру обшитым полосой ткани, в которую продёргивался ремешок. В качестве рабочей и повседневной обуви женщины и мужчины носили ичиги (вычеги), выступцы из коровьей или свиной кожи. М. Н. Агапова (1910 г.р.) из станицы Кваркенской вспоминала, что её отец шил «сандалии» — тапочки с тесёмками[64], вероятно, в данном случае речь идёт об обуви типа поршней, а возможно это более позднее название котов.

Носить лапти в казачьей среде «не заведено было» и они почти не имели распространения, поэтому когда в колхозах во время войны стали выдавать лапти в качестве рабочей обуви, то их не носили, так как ими «никто не умел пользоваться» и ходили босиком[65]. Однако, в конце XIX — начале XX в. во многих станицах и поселках лапти использовались старушками как специальная обувь для сбора ягод и грибов, а кое-где (в Полоцком Варшавской станицы; Кульмском, Адрианопольском Кваркенской станицы; поселке Измаильском Кизильской станицы; в станице Березинской и многих поселках лесостепной зоны) лапти носили мужчины и женщины всех возрастов как рабочую обувь во дворе и в поле, но, вероятно, по поселку в лаптях ходить было не принято. И вообще, лапти считались непрестижной обувью. Даже если казаки шли в лаптях из близлежащего поселка в станичную церковь, то перед входом в церковь их снимали и обували принесенные с собой сапоги. Однако П. И. Храмков (1916 г.р.) сообщал, что в поселке Кульмском Кваркенской станицы, в лаптях и в церковь ходили, но до церкви шли в одних, а перед входом надевали чистые лапти, «которые держали специально для этого»[66].

Поскольку в этом регионе нет материала, пригодного для изготовления лаптей, то лыко привозили «с заводов», «из Башкирии» или «с Пензы» и продавали на ярмарках, а готовые лапти даже в лавках продавали. Что же касается кожаной обуви, то ее не покупали, а шили сами, кто умел, или заказывали у мастеров, которые встречались в каждом поселке.

В страдную пору в станицах Верхнеуральской, Магнитной, Карагайской носили башкирские сарыки, которые считались очень удобными для полевых работ[67].

Зимой, «по холодам», носили валенки («пимы», «катанцы») черного или белого цвета. Причем в некоторых станицах и поселках, в частности, в поселках Тимофеевском и Благословенском в валенках ходили и летом, мотивируя это тем, что в них «ноги не потеют».

Что касается металлических украшений, то их носили только женщины, причем умеренно — серьги медные, серебряные, редко золотые. Кольца, кроме обручальных, в основном серебряные, редко золотые, вероятно, были распространены не везде, браслеты русские казачки скорее всего совсем не носили. Имели распространение бусы («борки», «монисты») из стекла, бисера, декоративных камней.

Одежду шили, как правило, на машинке. Почти все казачки умели шить, но праздничную одежду старались заказать у известных в станице портных. Так что перед большими праздниками к таким портным образовывалась очередь. Сшитые к празднику вещи хранили очень бережно. Их старались стирать как можно реже и не гладили (тем более, что утюги в некоторых поселках появились только в конце 1910-х — начале 1920-х гг.), держали в специальных сундуках и в будние дни не надевали. Зимнюю одежду на лето складывали в сундуки, которые на случай пожара хранили в каменных амбарах.

Отдельно необходимо сказать об обрядовой и ритуальной одежде. Специальной одежды для календарных обрядов в рассматриваемый период уже почти не было. За исключением одежды ряженых на Святки и Масленицу, это была просто праздничная одежда, которая отличалась яркостью цвета и качеством материала, но по покрою была аналогична повседневной одежде.

Специфику сохраняла только свадебная и смертная одежда.

Свадебная одежда

Свадебная одежда представляет собой неотъемлемую часть всего комплекса традиционной одежды. Общие тенденции развития в свадебной одежде присутствуют особенно ярко в связи с её особой демонстративностью. Свадьба, безусловно, один из наиболее публичных актов в жизни семьи. Жених и невеста находятся в центре внимания общины. З. С. Шипилова (1916 г.р.) из поселка Смеловский Верхнеуральского района Челябинской области вспоминала: «Как свадьба, мы, детвора, всей толпой бежим к церкви смотреть: „Красива невеста? Красив жених?"» — и заключала: «Невесты-то красивы, конечно. Оне и всегда невесты красивы. Хоть и сейчас, хоть и раньше»[68]. В образах жениха и особенно невесты аккумулируются социальные представления о красоте, они выступают как некая квинтэссенция эстетических представлений этой социальной группы. Кроме того, в костюмах жениха и невесты в конце XIX — середине XX в. сохраняется и ряд традиционных ритуально-магических аспектов, характерных для обрядов перехода.

Предметы одежды традиционно занимали важное место в приданом невесты и кладке жениха. Приданое невесты и кладка со стороны жениха являлись существенной частью материальной основы свадьбы. В конце XIX — начале XX в. у оренбургских казаков, как повсеместно в России, приданое играло бóльшую роль, чем кладка, которая к этому времени уже практически не содержала предметов одежды и состояла в основном из денег и продуктов, покрывавших свадебные расходы.

Однако достаточно долгое время, по крайней мере до 1930-х гг., сохраняется традиция: жених обеспечивает невесту свадебной обувью. Праздничной женской обувью являлись высокие ботинки на шнуровке «с подбором» (каблуком). Шилась такая обувь у чеботарей («по мерке») и стоила достаточно дорого. А. И. Вдовина (1913 г.р.) из поселка Кирса Верхнеуральского района Челябинской области вспоминала: «Если под венцом невеста скажет „нет" — батюшка не венчает. Такое не часто, но было изредка. Мама рассказывала: двоюродную сестру просватали, у него богатые родители. Ботинки невесте дали на договор. А она под венцом „нет" сказала и прямо из церкви ушла. А он за ней бежит: „Отдай ботинки" — Она ботинки сняла и босиком ушла. Это было когда мама молодая была»[69].

Приданое являлось немаловажным мотивом в выборе невесты. «Без приданного не было никого. Хоть какое, но приданное должно быть» — сообщала Т. Л. Пашкова (1919 г.р.) из поселка Кирса Верхнеуральского района Челябинской области[70]. Кроме денег, скота, птицы, предметов домашнего обихода, в приданное обязательно входили всевозможные предметы одежды. Поэтому каждая мать с детских лет дочери начинала готовить ей приданое: полотенца, скатерти и прочие предметы текстильного убранства дома, обязательно готовили «постельное» (перины, подушки, одеяла, покрывала и т.п.). В тех местностях, где еще было распространено домашнее ткачество, старались приготовить как можно больше домашнего холста и изделий из него. В частности, количество скатертей в приданом могло доходить до 30–60 штук, так что оставалось еще и внучкам невесты[71].

Что касается предметов одежды, то фактически невеста забирала всю имеющуюся у неё одежду, но приданным считалась только новая, ранее не носимая. Особенно ценились дорогие покупные вещи. З. И. Шипилова (1916 г.р.) из поселка Смеловский Верхнеуральского района Челябинской области вспоминала: «В четверг тут у нас был базар. Вот приехал дедушка — материн отец Василий Михайлович. А там шарфики продают газовые. Мне было может 13, может 15. „Мама, дай три рубля на шарфик". Он

услышал, говорит: „Диня, чё она просит?" — „Вот шарфик захотела, есть один белый, а там розовый". Он вытащил и дал мне три рубля. Но до смерти не забуду радости-то. Побежала купила. Когда замуж выходила у меня было два шарфика газовых»[72].

Важное место в приданном занимало бельё. Состоятельные семьи «запасали» и юбки с кофтами. Из верхней одежды каждая невеста обязательно должна иметь шубу или сак, в зависимости от достатка семьи.

После просватанья родители покупали сундук, куда и складывали всю текстильную часть приданного, в том числе и предметы одежды. В доме невесты для шитья белья собирались девушки-подруги и молодые родственницы жениха, приглашенные на свадьбу[73]. В этой традиции коллективной помощи для составления приданого Г.С. Маслова видит отголоски большой древности[74].

Приданое перевозили в дом жениха в первый день свадьбы. «Вот прям первым долгом,— вспоминает Т.Л. Пашкова (1919 г.р.) из поселка Кирса Верхнеуральского района Челябинской области,— Вот сегодня к жениху везти. Вот там уж ждут. И везут постель. И когда нарядят и шторы, и скатерти, и койку, тогда уж гостей будут садить. Сундук на повозке, у кого перина, у кого подушки, всё это. Лошади все разные, кортеж-то этот. Всё это прям жениху. Всё это тащут, кричат: „Не лезет!" Им подают водки или что-ли. И когда они всё это устроют в квартире, всё привезут, всё как надо повешут, столы соберут. Тогда, пожалуйста, за столы. Хорошо было»[75].

Важную роль в предсвадебной обрядность играет взаимное одаривание родственников со стороны жениха и невесты. Здесь также использовались предметы одежды. Наиболее популярным подарком была нарядная катетка или шаль. По собщению К.Г. Гордиевских (1914 г.р.) из поселка Кирса Верхнеуральского района Челябинской области, накануне свадьбы на девичнике (первая часть которого в данном случае проводилась в виде молодёжной вечеринки) подруги прячут («воруют») невесту. Её выкупает мать жениха: отдаёт подарок — полушалок для ближайшей подруги невесты[76].

Невеста также делает подарок жениху, как правило, какой-либо собственноручно изготовленный предмет одежды: часто пуховый шарф, варежки, иногда вышитую рубаху.

Важнейшей частью свадебной одежды, безусловно, была одежда невесты, которую обеспечивали родители девушки. Вся одежда обязательно должна быть новой. Часто и сама невеста, хотя бы частично, старалась заработать на покупку ткани на свадебную одежду. З.И. Шипилова (1916 г.р.) из поселка Смеловский Верх-

неуральского района Челябинской области рассказывала: «Сходили луку лугового нарвали. В Магнитку пошли пешком, продали. Но добавила, конечно, и атласу купила. Юбку с кофтой — это венчальное платье сшила. Вот как золото есть, вот такой атлас был, красивый»[77].

Одежду невесты в конце XIX — середине XX в. старались шить по последней городской моде. Единственным образцом венчальной одежды невесты в это время были кофта и юбка, как правило, парочки, сшитые из одинаковой ткани.

Вероятно сарафаны в конце XIX — середине XX в. в среде оренбургских казаков в качестве венчальной одежды не использовали. Платье, как свадебная одежда, получило распространение довольно поздно, в сельской местности не раньше конца 1940-х — начала 1950-х гг. Исключение составляли офицерские семьи, в которых, судя по фотографиям начала XX в., невеста могла быть в белом платье и фате.

Наиболее распространённым материалом для изготовления свадебной одежды были фабричные хлопчатобумажные ткани, состоятельные казаки старались шить венчальные парочки из шёлка. Изготовление свадебной одежды из домоткани было большой редкостью и считалось проявлением крайней бедности семьи.

Венчальные парочки обязательно шили из материи светлых тонов. Самыми популярными цветами были розовый, голубой (поднебесный), белый, золотистый.

Свадебная одежда шилась, как правило, на машинке. Почти все казачки умели шить, но свадебную одежду старались заказать у известных в станице портных.

Нужно сказать, что своеобразием отличается не столько сама свадебная одежда, сколько комплекс обрядов, сопровождающих одевание невесты, описанный А. Кривощековым[78].

Невеста, одеваясь перед венчанием, разрывала свою старую «тельную» рубашку от ворота до подола и сбрасывала ее, что символизировало разрыв со своей девичьей жизнью. Потом, крестясь, надевала по очереди все предметы венчального костюма (рубашку, чулки, юбку, кофту). Причем, надевая чулки, невеста стремилась ударить ими подругу. Та, которую она заденет, по примете, должна была выйти замуж в тот же год. Последними невеста надевала новые, купленные женихом, ботинки.

Невесте распускали волосы, голову украшали белыми восковыми цветами, веночками и в некоторых местностях надевали фату («уваль»). Фату имела далеко не каждая невеста. Ее часто брали напрокат у родственников, соседей. Такое коллективное пользование фатой, по мнению Г. С. Масловой, является отголоском

далекой старины[79], хотя Кривощеков объясняет это соображением сэкономить деньги[80].

Цветы и фата украшали голову невесты только до венчания, из церкви невеста возвращалась уже без них. А за столом проводили обряд «окручивания». Свахи разделяли волосы невесты и заплетали их в две косы — кто быстрее. В одних местностях по этому действию определяли, кто первым родится: девочка (если первой закончит плетение сваха невесты) или мальчик (если сваха жениха), а в других местностях это значило, кто будет держать верх в доме — муж или жена. Две косы складывали сзади в шишку («по-бабьи») и закрепляли повязкой. Больше замужняя женщина никогда не заплетала одну косу, все женские причёски представляли собой две косы, по-разному закреплённые на голове. Причёску из одной косы, закрепленной на голове, носила в старости только старая дева никогда не бывавшая замужем. Незамужняя женщина независимо от возраста не могла носить повязку, которую впервые надевали именно на свадьбе. На свадьбу повязку шили или из того же материала, что и парочку либо из другого, более ярких цветов: красную, розовую, малиновую. Она могла быть выполнена в лоскутной технике (из ярких лоскутных ленточек).

Жених на свадьбе был обязательно в сапогах, как правило, в темном костюме и рубашке (белой, вышитой или светлых тонов), а если свадьба проходила в теплое время года, то просто в штанах и рубашке. Сверху повязывали длинный пояс, иногда строченый. Его могли завязать узлом или бантом либо просто обматывали вокруг талии, загибая конец пояса внутрь. Штаны заправляли в сапоги, которые считались среди казаков единственно возможной свадебной обувью жениха. Сапоги обязательно были у каждого казака: «Без сапог казаку нельзя». Традиция эта сохранялась и после революции, когда отпала необходимость обязательного обеспечения казака обмундированием для службы за счёт собственных средств. Информатор из поселка Смеловский вспоминает, что её мать «в трудное время» обменяла золотое обручальное кольцо на кожу, чтобы сшить брату сапоги к свадьбе[81].

Нужно отметить, что в конце XIX — начале XX в. в качестве свадебной одежды жених, вероятно, использовал казачью форму.

Свадебную одежду носили после торжества, по выражению М.Д. Ковалевской (1913 г.р.) из поселка Рымникского Наследницкой станицы, «как самую лучшую» по большим праздникам[82].

Большое распространение в Оренбургском казачьем войске имело поверье, что венчальное платье обладает лечебной силой,

поэтому заболевшего ребенка накрывали свадебным платьем матери, а если оно не сохранилось, то могли брать у соседей.

Информаторы объясняют это тем, что свадебная одежда невесты «освящена» священным церковным обрядом венчания.

В редких случаях свадебная одежда могла использоваться как погребальная. Если умершая была в возрасте невесты либо умерла вскоре после свадьбы или в результате первых родов, ее хоронили в подвенечном костюме, как невесту, с цветами и фатой на голове. Женщин в зрелом возрасте в свадебной одежде хоронить было не принято.

Свадебная одежда родителей жениха и невесты, гостей, свадебных чинов видимо не имела выраженной специфики. Это была просто праздничная одежда, которая отличалась яркостью цветов и качеством материала, но по покрою была аналогична повседневной одежде и соответствовала полу, возрасту и семейному положению владельца.

Отдельно следует остановиться на ритуале ряженья — обрядового перевоплощения, которое имело место обычно на второй день свадьбы. Ряженье представляло собой перевоплощение через переодевание и сопровождалось демонстративным антиповедением.

Наиболее распространённые типы ряженых на свадьбе связаны со сменой участниками обряда социальной, половозрастной, этнической, профессиональной группы. Переодевание мужчин в женщин, женщин в мужчин, в старух и стариков, представителей «чужих» этнических, сословных (барин и барыня) и профессиональных (солдат, матрос) групп достигалось с помощью различных предметов одежды. Повсеместное распространение на всей территории русских имел образ цыганки, другие этнические персонажи олицетворяли представителей «чужих», но хорошо знакомых данной территориальной группе этносов. Так, среди казаков наиболее популярными были «татары», «киргизцы», «башкирцы», и практически нет распространённых в европейской России «евреев» и «немцев». Таким образом выбирался персонаж, который воплощал для данной группы типичного представителя «чужого» этноса.

При этом редко, хотя бывало и такое, переодевание было полным (с воспроизведением всего комплекса традиционной одежды персонажа) и направленным на то, чтобы зрители могли действительно спутать, например, мужчину и женщину. Обычно это было символическое перевоплощение, которое достигалось за счет введения в костюм знаковых предметов одежды, маркировавших пол, возраст, этническую либо сословную принадлежность. Для цыганки, которой могли наряжаться как мужчины, так и женщины, это несколько цветных юбок, платков (один из которых

завязывали плотно вокруг головы, с узлом сзади), по возможности большое количество разных бус. Перевоплощение в образ «татарина», «башкира», «киргиза» достигалось с помощью импровизированной тюбетейки, нарисованных сажей усов и «киргизской бородки», платка, повязанного «по-татарски» — два конца под подбородком, два свободно вдоль спины. Перевоплощение мужчин в женщин и наоборот облегчалось тем, что свадьбы чаще всего проходили поздней осенью или зимой, а зимняя верхняя одежда мужчин и женщин мало различается. Овчинная шуба и валенки для воплощения мужчиной образа женщины дополнялись юбкой (под которую всегда надевали штаны) и платком, иногда мазали щёки свёклой, а для воплощения образа мужчины женщины надевали штаны (в которые обычно заправляли юбку) и папаху (ушанку, казачью фуражку), сажей рисовали усы, за пояс заправляли топор. Старик изображался с помощью бороды из кудели, «батожка», старуха — завязанного «по-старушечьи» платка и длинной чёрной юбки. Обращает на себя внимание отличие свадебного ряжения от святочного и масленичного. Так, в свадебном ряжении преобладают антропоморфные персонажи и почти нет зооморфных (медведей, коней, коз и т.п.), типичных для ряжения в праздники календарной обрядности. Нет и устрашающих персонажей из загробного мира — покойников, кикимор, смерти и т.п., что типично в святочных обрядах и ритуалах. Демонстрируя антиповедение, свадебные ряженые ведут себя шумно, буйно, но не агрессивно. В основном пристают к прохожим с предложением выпить бражки (кислушки), которую носят с собой, и закусить. Основная функция свадебных ряженых — исполнение «пахабных» частушек и песен фривольного содержания.

В данной связи нужно отметить, что в ряженьи принимали участие женатые мужчины и замужние женщины, как правило, среднего возраста, и никогда — незамужние девицы и неженатые парни.

Погребальная одежда

Погребальная одежда оренбургских казаков по старинной восточно-славянской традиции была преимущественно белого цвета. Хотя, по воспоминанию Е. П. Иващенко из станицы Наследницкой, у ее матери она была голубая, а А. С. Яковлева (1911 г.р.) из поселка Адрианопольский указывает, что цвет вообще не имел значения («кто какое припасет»)[83]. Смертную одежду всегда готовили заранее. Обязательно все новое. Ее старались шить из отборного домотканого полотна, там же, где домашнего ткачества уже не было — из покупного холста. По воспомина-

ниям информантов, до середины XX в. смертную одежду шили обязательно на руках.

Погребальная одежда мужчины обычно состояла из рубахи и штанов, которые могли дополняться верхней одеждой. В некоторых поселках использовали еще и саван, который как бы заменял верхнюю одежду. В некоторых станицах саванов не употребляли. Голову мужчинам не покрывали. Гробы не обивали. В гроб из досок клали богородскую траву и сверху застилали материей, на которую клали тело покойного.

Одежду умершей женщины в разных местностях могли составлять две рубахи — нижняя рубаха и верхняя, длинная, с длинными рукавами («как платье») — либо юбка и кофта. Кроме того, голову обязательно покрывали платком, а бывшей замужем женщине надевали также повязку. Без повязки хоронить считалось за грех. На ноги надевали вязаные тапочки.

Отметим, что в качестве мужской погребальной одежды, видимо, могла использоваться и казачья форма.

Итак, можно сделать вывод, что к концу XIX — началу XX в. ощущается достаточно сильное влияние городской моды. Распространение «новой моды» постепенно вытесняет старинную народную одежду. На смену традиционным принципам простого кроя приходят новые, крой усложняется: появляются вытачки, проймы, рукава с головкой и т.д., широко распространяются новые элементы, не характерные для старинной русской одежды: юбки с кофтами (которые значительно, а кое-где и полностью вытесняют сарафаны), пиджаки, пальто. Но вместе с тем и в костюме, и в быту оренбургских казаков присутствует целый ряд архаичных крестьянских элементов: бытование кое-где лаптей, прямоклинных сарафанов, распространение домашнего ткачества. Это связано с постоянным притоком крестьянства на протяжении всей истории Оренбургского казачьего войска. Но, безусловно, четко прослеживается и специфика казачьей одежды, призванной подчеркивать особый статус ее носителя: фуражка с голубым околышем, сапоги как наиболее типичный вид обуви, форма и военизированные типы бытовой одежды в качестве праздничной и выходной.

Следует сказать и о существовании восточного влияния на одежду оренбургских казаков, особенно в мужском костюме, выразившегося в бытовании шароваров, халатов, сарыков. Д. Зеленин также предполагал наличие украинского влияния на одежду оренбургского казачества[84], что проявилось в манере носить рубаху, заправляя в шаровары, и завязывать сверху широкий пояс.

Наряду с включением в традиционный костюм оренбургских казаков иноэтнических элементов одежды, шло нивелирующее русское влияние на костюм тех этнических групп, которые входили в состав Оренбургского казачьего войска (особенно, если эти группы были христианскими по вероисповеданию).

Все это еще раз подчеркивает то, что традиционная одежда и ее развитие — это лишь часть эволюции всей бытовой культуры, которая определяется и отражает экономическое положение определенной категории населения, ее социальный статус, психологические особенности, этническое окружение и природную среду обитания.

---

[1] *Кобзов В.С.* Казачья униформа XVIII — начала XX века: от традиционной самобытности к армейскому стандарту//Оренбургское казачье войско. Культура. Быт. Обычаи. Челябинск, 1996. С. 3–27; *Рыбалко А.А.* Обмундирование, амуниция, вооружение казаков-нагайбаков // Традиционная культура нагайбаков Южного Урала: Альбом. Казань, 2016. С. 88–90.

[2] *Голубых М.Д.* Казачья деревня. М.; Л., 1930. С. 215–218.

[3] Там же.

[4] ПМА, 1993 г. Чертыковцева (Коконина) Анастасия Андреевна, 1912 г.р., Дмитриева (Сгибнёва) Елизавета Прокопьевна, 1911 г.р., с. Кваркено Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[5] ПМА. Там же.

[6] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[7] *Новикова О.В., Самигулов Г.Х.* Маркеры социальных идентичностей в мужской одежде русского сельского населения Южного Урала в XVIII — начале XX века // Народный костюм в Сибири. Новосибирск, 2017. С. 275–277.

[8] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[9] *Новикова О.В.* Традиционная одежда нагайбаков в музейных собраниях Челябинской области: К вопросу о формировании локальных вариантов традиции // Крященское историческое обозрение. Научный журнал. Казань. 2016. № 1. С. 113–114.

[10] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[11] *Кривощёков А.И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник оренбургского учебного округа. Уфа. 1915. № 2. С. 58.

[12] ПМА, 1993 г. Иващенко Елизавета Петровна, 1906 г.р., с. Кваркено Кваркенского р-она Оренбургской обл., родилась и до 1929 г. проживала в с. Наследницкое Брединского р-на Челябинской обл.; Михайлова (Аксёнова) Клавдия Александровна, 1911 г.р., г. Троицк Челябинской обл., родилась и до 1942 г.проживала в с. Николаевском Варненского р-наЧелябинской обл.

[13] ПМА, 1993 г. Неткачева Любовь Ивановна, 1915 г. р., с. Аландское Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[14] ПМА, 1993 г. Крюкова Анастасия Демьяновна, 1913 г.р., с. Измайловское Кизильского р-на Челябинской обл.

[15] ПМА, 1993 г. Агапова Мария Никитична, 1910 г. р., с. Кваркено Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[16] ПМА, 1993 г. Зацепина Евдокия Григорьевна, 1912 г.р., п. Адрианопольский Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[17] *Новикова О.В.* Традиционная одежда нагайбаков в музейных собраниях Челябинской области: К вопросу о формировании локальных вариантов традиции// Крященское историческое обозрение. Казань. 2016. № 1. С. 121–125.

[18] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[19] ПМА, 1991 г. Салов Павел Григорьевич. п. Амурский Брединского р-на Челябинской обл.

[20] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[21] ПМА, 1993 г. Зацепина Евдокия Григорьевна, 1912 г.р., п. Адрианопольский Кваркенского р-на Оренбургской обл.; КрюковаУльяна Фёдоровна. 1916 г.р., с. Измайловское Кизильского р-на Челябинской обл.

[22] ПМА, 1993 г. Пащенко А.П.. 1918 г.р., с. Аландское Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[23] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[24] ПМА, 1993 г. Агапова Мария Никитична. 1910 г.р., с. Кваркено Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[25] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[26] ПМА, 1992 г. Плеханов Александр Петрович, 1906 г.р., п. Рымникский Брединского р-на Челябинской обл.

[27] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[28] *Зеленин Д.К.* У оренбургских казаков // Этнографичесое обозрение. СПб. 1905. № 4. С. 66.

[29] ПМА, 1992 г. Ковалевская Мария Дмитриевна, 1913 г.р., п. Рымникский Брединского р-на Челябинской обл.

[30] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218

[31] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[32] *Зеленин Д.К.* У оренбургских казаков // Этнографичесое обозрение. СПб. 1905. № 4. С. 66.

[33] Там же.

[34] Там же.

[35] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[36] Там же.

[37] Там же.

[38] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[39] ПМА, 1992 г. Кожин Павел Николаевич, 1910 г.р., п. Рымникский Брединского р-на Челябинской обл.

[40] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[41] Там же.

[42] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[43] ПМА, 1992 г. Вершинина Анна Ефимовна, 1917 г.р., Лошкарёва Степанида Ефимовна, 1905 г.р., п. Полоцкий Кизильского р-на Челябинской обл.; Ковалевская Мария Дмитриевна, 1913 г.р., п. Рымникский Брединского р-на Челябинской обл.

[44] ПМА, 1993 г. Чаплыгина Арина Сергеевна, 1907 г.р., Жёлобова Мария Григорьевна, 1915 г.р., с. Аландское Кваркенского р-на Оренбургской обл.; Храмков Павел Иванович 1916 г.р., п.Зеленодольск Оренбургской р-на Челябинской обл., родился и до 1929 г. проживал в п. Кульм Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[45] *Сагнаева С.К.* Повседневная традиционная одежда 5.2.2.7.// Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 1. Москва; Краснодар, 2002. С. 536.

[46] Там же.

[47] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[48] *Сагнаева С.К.* Повседневная традиционная одежда 5.2.2.7.// Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 1. Москва; Краснодар, 2002. С. 536.

[49] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[50] ПМА. Сизова Марфа Филипповна, 1924 г.р., п. Рымникский Брединского р-на Челябинской обл.; Лошкарёва Степанида Ефимовна, 1905 г.р., п. Полоцкий Кизильского р-на Челябинской обл.

[51] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[52] ПМА. Лошкарёва Степанида Ефимовна, 1905 г.р., п. Полоцкий Кизильского р-на Челябинской обл.

[53] *Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[54] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[55] ПМА, 1999 г. Букреева Мария Степановна, 1913 г.р., с. Селезян Еткульского р-на Челябинской обл.

[56] *Чайко Е.А.* Женские костюмные комплексы у русских Южного Урала в XIX — начале XX века (в границах современной Челябинской области)// Народный костюм в Сибири. Новосибирск, 2017. С. 124–128.

[57] *Фурсова Е.Ф.* Традиционная одежда русского и других восточнославянских народов юга Западной Сибири (конец XIX –первая треть XX века). Новосибирск, 2015. С. 34.

[58] Там же.

[59] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[60] *Стариков Ф. М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[61] ПМА, 1993 г. Воронова Анна Ефимовна, 1915 г.р., Глотова Мария Ивановна 1914 г.р., Чертыковцева Анастасия Андреевна, 1902 г.р., Сгибнёва Ольга Алексеевна, 1911 г.р., с. Кваркено, Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[62] ПМА, 1991 г. Чикова Федора Андреевна, 1911 г.р., п. Амурский Брединского р-на Челябинской обл.

[63] ПМА, 1993 г. Жёлобова Мария Григорьевна, 1915 г.р., с. Аландское Кваркендского р-на Челябинской обл.

[64] ПМА, 1993 г. Агапова Мария Никитична, с. Кваркено Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[65] ПМА, 1991 г. Чикова Федора Андреевна, 1911 г.р., п. Амурский Брединского р-на Челябинской обл.

[66] ПМА. Храмков Павел Иванович, 1916 г.р., п. Зеленодольск Кваркенского р-на Оренбургской обл., родился и до 1929 г. проживал в п. Кульм Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[67] *Стариков Ф. М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамён и карт. Оренбург, 1891. С. 208–212.

[68] ПМА, 2002 г. Шипилова Зинаида Степановна, 1916 г.р., п. Смеловский Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[69] ПМА, 2002 г. Вдовина Александра Ивановна, 1913 г.р., п. Кирса Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[70] ПМА, 2002 г. Пашкова Татьяна Лавреньевна, 1919 г.р., п. Кирса Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[71] *Голубых М. Д.* Указ. соч. С. 215–218.

[72] ПМА, 2002 г. Шипилова Зинаида Степановна, 1916 г.р., п. Смеловский Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[73] *Кривощёков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник оренбургского учебного округа. Уфа. 1915. № 2. С. 57.

[74] *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX –начала XX в. М., 1984. С. 18.

[75] ПМА, 2002 г. Пашкова Татьяна Лавреньевна, 1919 г.р., п. Кирса Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[76] ПМА, 2002 г. Гордиевских Клавдия Григорьевна, 1914 г.р., п. Кирса Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[77] ПМА, 2002 г. Шипилова Зинаида Степановна, 1916 г.р., п. Смеловский Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[78] *Кривощёков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник оренбургского учебного округа. Уфа. 1915. № 2. С. 57–59,68, 79.

[79] *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX –начала XX в. М., 1984. С. 18.

[80] *Кривощёков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник оренбургского учебного округа. Уфа. 1915. № 2. С. 79.

[81] ПМА. Шипилова Зинаида Степановна, 1916 г.р., п. Смеловский Верхнеуральского р-на Челябинской обл.

[82] ПМА, 1992 г. Ковалевская Мария Дмитриевна, 1913 г.р., п. Рымникский Брединский р-он Челябинской обл.

[83] ПМА, 1993 г. Иващенко Елизавета Петровна 1906 г.р., с. Кваркено Кваркенского р-на Оренбургской обл., родилась и до 1929 г. проживала в с. Наследницкое Брединского р-на Челябинской обл.; Яковлева Анна Степановна, 1911 г.р., п. Адрианопольский Кваркенского р-на Оренбургской обл.

[84] *Зеленин Д. К.* У оренбургских казаков // Этнографичесое обозрение. СПб. 1905. № 4. С. 66.

И. И. Шангина

Праздники народного календаря

Праздники составляют неотъемлемую часть народного календаря, который организует хозяйственную и бытовую практику, обрядовый цикл и верования русского народа. Народный календарь возник в очень далекие дохристианские времена в среде славян-земледельцев Восточной Европы и представлял собой свод знаний, необходимых обществу для ведения земледельческого хозяйства, фиксировал изменения, происходившие в природе и оказывавшие влияние на жизнь людей. Праздники, включенные в народный календарь, отмечали наиболее важные природно-астрономические явления: зимнее и летнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие, за которыми следовала смена времен года. День зимнего солнцестояния отмечали Святками, день весеннего равноденствия — Масленицей, весенний расцвет природы — Семиком и Русалиями, день летнего солнцестояния — Купальскими празднествами, осеннего равноденствия — праздниками сбора урожая. Эти языческие празднества были своего рода подведением итогов каждого из этапов жизни природы и людей и в то же время подготовкой к следующему этапу. Все это осуществлялось благодаря множеству обрядов, магических ритуалов, жертвоприношений, совершая их, люди благодарили силы природы за помощь и просили обеспечить урожай, приплод скота и благополучие семей.

С принятием в конце X в. христианства произошло слияние древнерусского аграрного календаря с церковным календарем — святцами, в них за днями годового цикла были закреплены церковные праздники, посвященные чествованию святых и зна-

чительным событиям священной истории. Святцы послужили основой, на которую хорошо лег аграрный календарь. Языческие праздники слились с христианскими: праздник зимнего солнцестояния совпал с Рождеством Христовым, Пасха — с древними весенними праздниками, Семик — с Троицей, праздник Ивана Купала — с Рождеством Иоанна Крестителя, осенние праздники урожая — с днями, посвященными Спасителю, Успенью и Рождеству Богородицы. При этом оставались фактически неизменными языческие жертвоприношения и магические ритуалы, которые должны были обеспечить обильный урожай, приплод скота, благополучие семей.

Календарные праздники, как и народный календарь, за многие столетия своего существования не оставались неизменными: могли переосмысляться, трансформироваться, отдельные элементы могли исчезать, появляться новые. При этом возникало множество локальных вариантов празднования. Они продолжали жить у русских почти до наших дней. Однако, постепенно происходила утрата мифологического содержания обрядов и ритуалов, составлявших основу праздничного сценария. Это объяснялось постепенным исчезновением старого землепользования и старых способов производства сельскохозяйственной продукции, а также изменением мировоззрения людей. Древние обряды и магические ритуалы превратились в веселую игру. В советское время в 1920-е гг. в результате начатой государством борьбы с традиционным бытовым укладом календарные праздники стали выходить из обихода. До наших дней дошли лишь их отдельные эпизоды.

Русские Южного Урала, переселившиеся сюда в XVIII — начале XX в. из разных регионов Российской империи, отмечали календарные праздники подобно тому, как это делали на месте своего первоначального проживания. Поэтому складывается очень пестрая картина: здесь можно обнаружить праздничные традиции населения южнорусских, поволжских и центральных областей Европейской России, а также традиции украинские праздников.

Зимние праздники

Зима, по народным представлениям, была временем, когда природа «умирала», «засыпала», а земля «отдыхала» до наступления весеннего тепла. В разных регионах России началом зимы

считалось разное время. В одних местах зима «приходила» в день Кузьмы и Демьяна (1/14 ноября): «Кузьма-Демьян с гвоздем мосты гвоздит»; в других — «С Сергия зима начинается, а с Матрены устанавливается» (то есть с 25 сентября /8 октября и с 26 сентября/9 октября); третьи полагали, что зима начинается со дня памяти свт. Николая Мирликийского (6/19 декабря). На Южном Урале считали, что зима наступает после праздника Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября). Уральский казак из села Иртек Оренбургской области говорил: «Этот праздник все знают, после него наступает зима»[1]. Праздник Покрова Богородицы, установленный в память о явлении Богородицы у стен осажденного сарацинами Царьграда, был на Южном Урале первым праздником — предвестником зимы. В тот день, как считалось, земля в первый раз покрывается снегом, после чего и приходит зима.

В некоторых селах Оренбургской области в Покров день полагалось молиться «новому лету». У Бога просили, чтобы на влажную землю выпало много снега, чтобы весной была влага для посевов, говорили: «Когда влага есть и снег есть, тогда и урожай будет»[2].

Покров день на Урале считался девичьим праздником. В Челябинской области девушки собирались своим «курмышем» — компанией — и устраивали трапезу, главным блюдом которой были гуси и утки. Парней старались на эту вечёрку не пускать. В Оренбургской области происходили гулянья девушек по селу. Жительница села Никольского нам рассказывала: «Вот, раньше молодежь на Покров водила танок. Вот, надевают атласные юбки, все красные, как жар горят. И рука за руку, в руку платочек, и за руку, у меня платочек, у тебя платочек. И через всю улицу протягивается, и песни. И прям с Хохлатчины [так называлась часть села] и до конца, из конца в конец, например, из Хохлатчины в Оторвановку, а энти оттудова, и вот так весь день танок и водили. Вели друг друга, рука за руку, и твой и мой платочек — ты за один конец, я за другой, так вот и шла. Шли, как улицу перетянули, поперек улицы, за всю улицу, в одного человека, как в шеренгу. Одеты в красные юбки и красные кофты. А платки белые, но у кого может и шелковые, красные»[3].

С Покрова дня начинались вечёрки (посиделки, беседы) и свадьбы. Девушки в ночь на Покров просили: «Покров, Покров, покрой земелюшку белым, белым снежком, а мою головушку золотым венцом»[4].

После Покрова дня в русских селах Южного Урала праздников фактически не было. В селах игрались свадьбы, участвовали в которых, как правило, все жители села. В Рождественский пост, начинавшийся 15/28 ноября, больших празднеств проводить не

полагалось. В эти дни только скромно отмечался Никола Зимний — день памяти свт. Николая Мирликийского (Николая Чудотворца, Николая Угодника), 6/19 декабря, особо почитаемого русскими.

Основная зимняя обрядность была приурочена ко дню зимнего солнцестояния, которое приходится на самый короткий день в году и самую длинную ночь, когда высота подъема солнца на небосклоне является самой низкой. Это происходит обычно 21 или 22 декабря. С этого числа ночь постепенно сокращается, а день становится длиннее. Русские с глубокой древности расценивали это астрономическое событие как возрождение и как начало перехода от старого к новому, солнечному году, переходу от тьмы к свету. Ко дню зимнего солнцестояния церковью был приурочен праздник в честь рождения Иисуса Христа — Рождество Христово (25 декабря/ 7 января), которому церковь предлагала поклоняться как «Солнцу правды». Эти две важные вехи в жизни природы и людей, соединяясь и переплетаясь друг с другом, отмечали двухнедельными празднествами, называвшимися Святки.

Святки

Святки длились с Рождества Христова до Крещения Господня (с 25 декабря/7 января до 6/19 января) и начинались вечером в рождественский сочельник, когда на небе появлялась первая звезда — символ той, что известила волхвов о рождении Спасителя. Эти двухнедельные празднества были наиболее значимыми в народном календаре и характеризовались большим количеством обрядов, магических действий, запретов. Их исполнение должно было обеспечить людям на целый год счастливую жизнь, дать знания о будущем, предохранить от возможных невзгод и несчастий, защитить от нечистой силы.

Празднества и магические ритуалы проводились по преимуществу в вечернее и ночное время. День был занят обычной работой, и лишь наступление темноты заставляло людей отложить будничные дела. В праздничном веселье обычно была занята молодежь: подростки, парни и девушки, молодые замужние женщины и женатые мужчины. Старшее поколение участвовало в роли зрителей молодежных развлечений.

Большинство обрядов и магических действий начинались уже в рождественский сочельник.

Семейная трапеза сочельника. Рождественский сочельник отмечался на Южном Урале, как и по всей России, семейной трапезой, которая, по народным представлениям, повторяла трапезу Святого семейства после рождения Иисуса Христа.

На столе стояла постная пища: блины с медом, пироги с грибами, картошкой и крупой, каша. Обязательными блюдами были кутья и узвар. По старинному поверью, распространенному среди русских Южного Урала, в этом застолье принимали участие не только живые, но и умершие члены семьи — «родители», которых Бог выпускал на землю, чтобы и они порадовались рождению Иисуса Христа. Общая трапеза скрепляла сакральный союз предков и потомков, была своеобразным жертвоприношением предкам в обмен на блага, которые они могли дать живым.

Рождественские костры. Вечером в сочельник или утром в Рождество на Южном Урале около каждого дома полагалось зажигать костры — пурыны. Это обрядовое действие называлось «ножки греть родителям».

На каждом дворе зажигали небольшой костер из соломы, в который для святости бросали кусочек ладана и огарок свечи, принесенной из церкви. По поверьям, это делалось для того, чтобы «согреть ножки умершим», приходившим из «иного мира» на землю. При этом на каждом дворе костер разжигали для предков своей семьи. Пока солома горела, хозяева дома вместе с детьми, молча, стояли у костра, вспоминая своих умерших. Иногда хозяин дома говорил: «Мама, папа, няня, дядя, мы тебе ножки греем»[5].

В станицах оренбургских казаков считалось, что костры жгут для того, чтобы «обогреть Иисуса Христа». Это объяснялось тем, что Христос родился в зимнюю стужу, ему холодно на небе, и чтобы он не замерз совсем, «Ему горящими кострами посылают тепло на небо»[6]. Этот обычай сохранился до наших дней в некоторых селах Оренбургского, Понамаревского и Шарлыкского районов Оренбургской области, но в более ранние времена он был известен во многих селах Южного Урала. Кроме того, в прошлом он был характерен не только для русских Южного Урала, но и для крестьян многих сел южнорусского региона, а также Самарской и Астраханской губерний. Обычай зажигания костров накануне Рождества объясняется особым состоянием астрономического года — зимним солнцеворотом. Костры являлись своего рода знаком возрождения солнца после длительной зимы[7].

Рождественская кутья. Среди старинных обрядовых действий, исполнявшихся в сочельник в некоторых селах Южного Урала, сохранился также обычай разносить по домам родственников кутью. В наши дни это было зафиксировано в казачьих селах Кардаилове и Дедуровке Оренбургской губернии, население которых составляли обрусевшие украинцы. Кутью в старину делали

из распаренных зерен пшеницы с добавлением меда и распаренных сушеных ягод. Пожилая женщина из села Сергиевка Первомайского района Оренбургской области с удовольствием вспоминала приготовление кутьи: «Пшеницу толкли в ступе. И деревянный был толкач. И вот кладут, мочут пшеницу, немножко смачивают, потом ее толкут, и шкурочка от нее отскакивает, а остается светлае, светлае пшеничка такая — ободратая она. Очень хорошая. Когда ее потолкут, то немножко обжарят. Обжарят, а потом варить. Вот ее поставят с водичкой варить, а потом кладут туда масла… И она распаривается. Разваривается и каждая пшеничка отдельно. И вкусная она такая»[8]. В наши дни ее делают из риса с изюмом. Узвар приготавливали из сушеных ягод, распаренных с медом в печи. Кутья и узвар — блюда ритуальные. Их символика сводится к представлениям о вечном возрождении жизни через смерть, что обусловлено смыслом ингредиентов, их составляющих. В народных верованиях, зерно и ягоды — символ жизни, потому что они ежегодно ее воссоздают и умножают. Мед же дает пчела — «божья угодница».

Кутью разносили по домам как дети, так и взрослые. Первые это делали в середине дня. Войдя в дом, они говорили: «Тятька, мамка прислали кутью кусковать» или «Вот, кушайте кутью». За это детям дарили булочки, печенье, ватрушки. Взрослые приходили ближе к вечеру, их радостно встречали и приглашали за стол. Появление родственников с кутьей считалось большой честью для семьи, указывало на добрые отношения и уважение к ним. В христианском осмыслении обычай приносить кутью в дома родственников уподоблялся дарам волхвов Святому семейству в день появления на земле младенца Христа. В народной же среде обычай угощать родственников кутьей оброс легендами христианского содержания. В далекие времена, рассказывается в одном и из старинных уральских преданий, правители-язычники, чтобы досадить христианам перед Рождеством, во время строгого поста окропили всю их еду, кроме зерен пшеницы, кровью. Эту еду уже нельзя было есть, потому что она из постной превратилась в скоромную. Тогда было решено смешать пшеницу с медом, и таким образом поддержать свои силы, истощенные длительным постом.

Ритуальные обходы домов. Характерной чертой святочной обрядности были ритуальные обходы сельских домов группами детей, молодежи, молодых мужчин и женщин с праздничными поздравлениями и пожеланиями семейного и хозяйственного благополучия. Они проводились в канун Рождества, в Рождество, накануне Нового года. В селах и станицах Южного Урала, насе-

ление которых составляли переселенцы из разных местностей Российской империи, эти обходы были очень разнообразны по форме. Здесь «Славили Христа», «колядовали» «кликали Авсень», «щедровали», «играли Маланку».

Ритуал «Славления Христа» был известен не только на Южном Урале, но и во всей России. Он был введен в народный быт во второй половине XVII в. в правление царя Алексея Михайловича и воспроизводил эпизод евангельского предания о приходе к колыбели новорожденного Иисуса волхвов, ведомых вифлеемской звездой. Славельщики — дети, парни и девушки, объединившись в небольшие группы, обходили с поздравлениями дома односельчан.

В некоторых местах Южного Урала, например в городе Миньяре Челябинской области, по воспоминаниям местных жителей, славельщики несли на длинном шесте «рождественскую звезду». Ее делали из соломы, бумаги или деревянного обруча, обтянутого бумагой, с длинными лучами-лучинками. Славельщики подходили к дому, стучали в окно и после приглашения хозяев проходили в передний угол комнаты, молились перед иконами и хором произносили рождественский тропарь. Молитва заканчивалась словами: «С Рождеством, с праздничком!» Если славельщиками были дети, то после тропаря пели поздравительные песенки:

Малые детки,
Ломали ветки,
В ограду бросали,
Христа поздравляли.
Христос народился,
Вразень [враг] свалился.
Поздравляем с Рождеством,
С Христом, с Праздничком![9]

Многие из песенок содержали просьбу о награде за поздравления и угрозу за отказ:

Здрасьте, хозяин с хозяюшкой!
Со всей семьей-семеюшкой,
С праздничком вас, с Рождеством Христовым –
Славите, славите, вы меня не знаете.
Зачем я пришел? — За сырчиком,
За копеечкой, за пирожком.
Не дадите пирожка, я корову за рога,
Возьму корову за рога, телушку за хвост
И уведу их в колхоз…[10]

Взрослые славельщики могли также прочитать кондак праздника: «Дева днесь пресущественного рождает» или исполнить

духовные стихи, в которых в сжатой форме передавались события, связанные с рождением Иисуса. В селе Дедуровке Оренбургской области, например, пели такой стих:

Христос Спаситель в полночь родился,
И в яслях бедных он поместился.
Вот нам везде звезда сияла,
Христос родился, всех возвещая.
Вот свод небесный вдруг растворился,
В вертепе тесном свет появился,
И ангелы с небес слетели,
Славу Вышнюю Христу воспели.
В вертеп приходят цари и князи,
Христу приносят драгие дары.
И на колени тут они пали,
С великим страхом молиться стали.
Стояли долго, Христу молились
И святой верой тут озарились.
Озари нас верой света,
Даруй нам многие лета.
Многие лета, многие лета[11].

Славельщикам обычно давали деньги, печенье, ватрушки, а также кокурки и сырчики. Кокурки — любимое лакомство уральских и оренбургских казаков — представляли собой небольшие сдобные хлебцы из белой муки с яйцом внутри. Сырчики — небольшие замороженные шарики из творога, сметаны и сахара. Поздравители с благодарностью принимали дары, складывали в мешок и вечером устраивали себе маленькое пиршество. По русским представлениям, подарки, которые люди делали славельщикам, это дар не столько им, сколько Богу и Божьей Матери. Пожилая женщина из села Нижняя Павловка объясняла: «Давать надо обязательно, потому что Иисус Христос родился, чтобы доходило до нее, до Божьей Матери, до Сына. Вот поэтому давали. Подавание — это для Бога». Причем считалось, что этот дар обеспечит благополучие дому в наступающем году[12]. Этот христианский по своему происхождению ритуал впитал в себя за многовековую историю множество магических действий, направленных на благополучие людей в наступающем, солнечном году. Так, например, чтобы «овечки велись, скотинка велась», славельщиков сажали на овчинную шубу, а «чтобы гуси водились» — на пуховую подушку, а чтобы земля давала хороший урожай, славельщики «посевали избы». Они приносили с собой зерно и после молитвы и песен бросали его в передний угол со словами: «Сею, вею, посеваю, вам добра желаю. Налево — жито, чтобы были закрома, направо — пшеницу, чтобы дети у вас родились»[13].

В некоторых селах это магическое действие выполнялось в день Василия Великого (1/14 января). Однако песенка с пожеланием хороших урожаев и скота оставалась прежней:

Сею-вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, с животом,
С пашеничкой, с овсецом.
Ты, хозяин-мужичок,
Полезай в сундучок,
Доставай пятачок
Нам на орешки,
Нам на потешки,
Здравствуй, хозяин с хозяюшкой[14].

В селе Кардаилово пели: «На счастье, на здоровье, на Новый год, роды, Бог, пшеницу, горох, чечевицу, всяку кошеницу, дай детей копыцу, чтоб один за одного брались, да и на пичь дрались. Здравствуйте, с праздником! С Новым годом! С новым счастьем!»[15]

Крестьяне прекрасно понимали и понимают в наши дни смысловое содержание этого обрядового действия: «А посевали под Новый год, чтобы урожай был хороший», «Чтоб урожай был, в доме — добро, в поле — зерно, и посевают зерном — пшеница, ячмень, просо, у кого чё есть»[16]. Зерно разбросанное славельщиками и поздравителями считалось святым, его собирали и первым бросали в землю во время сева.

Обряд колядования совершался обычно в первую половину Святок: навечере Рождества, в первые два дня Рождества, а иногда под Новый год. Рано утром колядовать отправлялись дети, по пять-шесть человек в группе, затем парни и девушки, молодожены. О своем появлении под окном колядующие сообщали словами: «Разрешите покликать коляду!» Хозяева выходили на улицу и тогда колядующие начинали исполнять песни-колядки, в которых обещали хозяевам видимо-невидимо благополучия. Колядка заканчивалась просьбами о подарках за добрые пожелания:

Колядушка колядовала,
Под окошечком стояла.
Что ты, тетка, наварила,
Что ты, тетка, напекла,
Неси, тетка, до окна,
Неколи ждаты,
Замерзли пяты[17].

Среди колядок были и песни, которые носили христианизированный оттенок:

А в поле, поле
Сам Господь ходил.
Дева Мария снопы носыла,
Бога просыла:
«Уроды, Боже,
А уроды, Боже,
В поле — зерном,
В доме — добром»[18].

В казачьих селах Дедуровке, Кардаилове, Студеном Оренбургской области, где жили обрусевшие украинцы, бытовали также и религиозные колядки, в основе которых лежало Священное Писание, легендарные рассказы об Иисусе Христе, Богородице. Они были широко распространены на Украине, а их источником там являлись различные печатные издания — «Богогласники», «Сборники благоговейных песен», издававшиеся в XVIII в. и в более позднее время.

Одним из вариантов русских колядок был Авсень/таусень, усень. «Кликали Авсень» в канун Нового года. Свое название он получил благодаря припеву песен, которые исполняли обходчики под окнами дома. Эти песни были широко распространены в центральных и среднерусских губерниях Европейской России, а также в Поволжье и попали в Оренбургскую губернию вместе с переселенцами[19]. В основном, это были песни-просьбы, включающие требование обрядового подаяния: «Таусень, таусень, баюсень, кишки и желудки»[20].

«Щедрование» было распространено в селах Дедуровке, Кардаилове, Студеном Оренбургской области, население которых состояло в основном из обрусевших украинцев. Щедрование проводилось вечером накануне Нового года, а главными его участниками были девушки и молодые женщины. Подойдя к окошку дома, они спрашивали хозяйку: «Тётка, вам пощедровать?» После разрешения: «Пощедруй!» — начинали исполнять песенки-щедривки. В них, также как и в колядках, звучали пожелания благополучия дому, просьба о подарках и угроза в адрес хозяев, если они оказались скупыми. Характерной особенностью щедривок было включение в них христианских мотивов:

Как под Новый год
Ходил сам Господь,
А за ним, за ним Дева Мария.
Дева Мария Бога просила:
«Уроди, Боже, жито, пшеницу,
Всяку пашницу».
С Новым годом, дорогие хозяева!

***

Щедровичка щедровала,
До оконца припадала,
Что ты, тётка, напекла,
Неси мне до окна[21].

Обряд «щедрования» на Новый год был, вероятно, перенесен на Южный Урал украинскими переселенцами. В прошлом он был широко распространен в селах Украины, Воронежской и Курской губерний.

Украинские корни имел и новогодний обряд «Маланка», зафиксированный в селах с обрусевшим украинским населением Оренбургской области. Своим названием он обязан св. Мелании, день памяти которой отмечается 31 декабря /13 января. Группы девушек вечером 31 декабря обходили дома, среди них была нарядно одетая девушка с веночком на голове, которую называли Маланкой. О ней рассказывали так: «Платье такое хорошенькое оденут и веночек на голову. Ну, вот как невеста она ходит». Девушки подходили к дому и спрашивали: «Можно вам Меланку спеть?» — «Заходите». В доме они поздравляли хозяев с Новым годом, пели, плясали, за что получали деньги, пироги, платки, и отправлялись в другой дом[22]. «Маланка» — это обряд, хорошо известный на всей территории Украины, от Карпат до Слобожанщины. Однако на Украине «Маланка» — более яркое зрелище. Там обряд представлял собой карнавал, центральным персонажем которого была Маланка — парень, переодетый в женскую одежду. Остальные парни изображали различных животных: козу, журавля, медведя, быка, коня; представителей потусторонних сил: черта, смерть; «чужих»: попа, жандарма, еврея, турка, цыгана. В сопровождении музыкантов они ходили всю ночь по селу, распевая под окном каждого дома ритуальную песню Маланку-надднестрянку. Изначальная функция этого обрядового действия — заклинательно-магическая. С помощью слов, песен, танцев стремились обеспечить в Новом году урожай, здоровье, благополучие[23].

Все эти святочные обходы домов явление очень древнее. Документы XVI–XVII вв. сохранили сведения о русских святочных обрядах, перечисляя их довольно подробно. В грамоте царя Алексея Михайловича написано: «Ведомо нам учинилося, что на Москве, наперед сего в Кремле, в Китае, и в Белом, и в земляных городах, и за городом, и по переулкам, и в черных, и в Ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечере Рождества Христова кликали многие люди Коляду и Усень»[24].

Ряженье. Святочные развлечения на Южном Урале, как и во всех русских селах России, включали в себя ряженье. Оно суще-

ствовало здесь в двух формах: «страшные бесовские ряженые» — шиликуны, горбунцы, и «красивые, хорошие ряженые» — наряженки, нарядихи. По словам А. И. Кривощекова, у оренбургских казаков обычно слово «ряженье» не употреблялось. Они говорили: «Идем маскироваться» или «Идем слушаться»[25].

«Страшные бесовские ряженые» появлялись на сельских улицах в «страшные вечера», то есть во вторую неделю святочных празднеств, когда, по поверью, в «нашем мире» бесчинствовала нечистая сила. «Бесовских ряженых» изображали парни и молодые мужчины. Они одевались в старую, рваную одежду, которую здесь называли «махры», «махрястая одежда», также в вывороченные мехом наружу шубы, переодевались в женскую одежду или превращались в барана, прикрепив на шапку бараньи рога, в быка, натянув на себя бычью шкуру. Лица обычно мазали сажей или прикрывали масками, вырезанными из бумаги. Судя по поздним материалам, на Южном Урале не знали традиционного для восточных славян ряженья козой или журавлем.

Главной задачей горбунцов/шиликунов было развлечь, посмешить и напугать народ, оставаясь при этом не узнанными. В. Касимовский, живший в конце XIX — начале XX в., писал: «Горбунцы-шиликуны бегают большими толпами по домам и улицам и наводят страх на малых детей»[26]. Казачка из села Нижняя Павловка Оренбургского района рассказывала этнографам: «В Святки и пугали, и шубу выворачивали, и сажей мазались. Ну вот, он вынарядится, шубу вывернет и наденет какие-нибудь рога, привяжут их к голове и идут пугать»[27]. Очевидец из села Донского Сакмарского района Оренбургской области, наш современник, вспоминал свое детство: «Бывало, середку из тыквы вырежут, только корка останется. В корочке глаза проделают, будто это голова, рот вырежут, потом зажгут свечку и в середину поставят. И в Святки с этой головой по деревне ходят, в окно ее выставляют. Все пугались: „Кто это такой, с огненными глазами?”»[28]

Ряженые не только бегали по ночам по всему селу, но и заскакивали в дома: «И вот они ввалятся, и давай плясать, и снегом кидаются <…> Подадут им по рюмочке браги, они попляшут <…> ну, и уйдут, хлопнут дверью, целая ватага ходила». Особенно ряженые любили развлекать молодежь, веселившуюся на посиделках: «Нарядятся там, махров всяких на себя навздевают, лицо закроют и идут, чтобы не узнали, кто пришел. Пляшут, играют, поют. Они напляшутся, набегаются. Да пойдут в другую поседку»[29]. (Следует отметить, что на Южном Урале нами не были замечены игры ряженых: в покойника, в брак, в свадьбу и т.д., бытовавшие достаточно долго в других русских регионах.)

Развлечения шиликунов/горбунцов считались еще в недалеком прошлом делом греховным. Снять грех можно было в Крещенье Господне, окунувшись в «ердань» — прорубь с освященной водой.

«Красивые наряжонки» ходили по дворам, начиная с третьего дня Рождества и по Васильев день (1/14 января), то есть в первую неделю Святок, которую обычно называли «хорошими/красивыми Святками». Этот обычай был известен главным образом в казачьих селах Оренбургской губернии. Его участниками были девушки, одетые в широкие, яркие юбки, с накинутыми на плечи старинными шалями и кружевными накидками, закрывавшими голову и лицо[30]. За яркие одежды, широкие юбки их часто называли цыганками или турчанками. Собравшись группой в пять-десять человек, в сопровождении парня с гармонью, переодетого в женский костюм или изображавшего смерть с косой, или охранника с кнутом, они шли по селу от одного дома к другому с песнями и плясками, заходили обычно в те дома, где жили парни — потенциальные женихи. Участница такого развлечения из казачьей станицы Черноречье Оренбургской области говорила нам: «Турчанками мы ходили по дворам по всей деревне, у кого парни есть. Ходили к кавалерам в избы. К девчатам мы не ходили, только к кавалерам». Подойдя к дому стучали в окно: «Можно святошникам зайти?» — «Можно!» Переступив порог зала, то есть комнаты, девушки начинали петь, плясать, гадать по руке и просить, как настоящие цыганки, «позолотить ручку»[31]. Самым главным удовольствием для турчанок/цыганок было увидеть, что хозяева их не узнают. К концу веселья девушки раскрывали тайну — показывали лица. Все радовались; угощали орехами, семечками, горохом.

Гадания. Святки считались на Южном Урале, как и по всей России, временем, особенно подходящим для гадания, так как, по распространенному поверью, в эти две недели можно было легко установить контакт с потусторонними силами, через посредничество которых и пытались узнать будущее. Во время этого контакта, как считалось, человек получал особые знаки, в которых и была зашифрована его будущая судьба и которые он должен был правильно истолковать. Для того чтобы связь состоялась, необходимо было выбрать правильное время и место. В Святки в качестве правильного времени рассматривали кануны Рождества Христова, Васильева дня и Крещения Господня. Гадать нужно было в полночь, когда, по поверьям, враждебные людям потусторонние силы проявляют особенную активность. В дневное время и особенно в праздники гадать не рекомендовалось, так как вся

нечистая сила исчезала, испугавшись звона колоколов и церковной службы.

Правильными местами для гадания считались заброшенные дома, бани, овины, хлева, подполья, чердаки, то есть места обитания нечистой силы. Кроме того гадать можно было на пороге избы, около печи, на перекрестке дорог, около колодца, проруби, на меже, в местах, где, по поверью, проходит граница между «нашим» и «чужим» миром.

Содержанием и целью гаданий было стремление получить ответы на вопросы о жизни, здоровье и смерти членов семьи, о погоде, урожае, приплоде скота. Однако, на Южном Урале особенно широко были распространены девичьи гадания на брачную тему. При гадании о замужестве девушки пытались узнать имя будущего мужа, его внешний облик, характер, возраст, материальное положение, а также выяснить, как сложится семейная жизнь, кто из супругов дольше проживет, сколько будет детей и пр.

Способы ворожбы, как называли гадания жительницы Южного Урала, отличались удивительным многообразием. Для того чтобы получить знак судьбы, проводили множество различных действий: бросали валенки за забор, вытаскивали камешки из проруби, обвязывали ленточкой жерди забора, слушали звуки на перекрестке дорог, клали под подушку ключи, гребни, смотрели в зеркало, ловили в хлеву овец, кормили куриц зерном, жгли бумагу и т.п. Знаки судьбы, полученные с помощью сверхъестественных сил, нужно было правильно истолковать. Толкования тех или иных звуков, гадательных предметов передавалось от одной женщины к другой на протяжении нескольких столетий. Многие из них были хорошо известны русским не только Южного Урала, но и других регионов страны.

В уральских селах многие гадания были основаны на толковании звуков. В селе Селезяни Еткульского района Челябинской области, например, девушки, чтобы узнать характер будущей свекрови, брали в бане, топившейся по-чёрному, горячий камень и бросали его в прорубь. Считалось, что если камень в холодной воде сильно зашипел, «то свекровка, значит, будет ворчливая, злая такая, а если возьмем камень, бросим туда, а он не шипит, значит, свекровка хорошая будет»[32]. Ворожба строилась также на толковании внешнего вида предмета. Если достать со дна реки камушек и посмотреть, гладкий он или шершавый, то можно узнать каков будет жених — красивый или рябой. Если ночью отправиться в хлев и оторвать у овцы пучок шерсти, то можно определить цвет волос будущего жениха. Многие уральские гадания были основаны на символике предметов, таких, например, как ключ,

кольцо, зерно, уголь. На пол ставили три тарелки: одна — с водой и кольцом, вторая — с пшеницей, третья — с углем. Приносили петуха и смотрели, к какой из тарелок он подойдет первой. Если он попьет воду, где лежит кольцо, то гадающую ждет замужество, если будет клевать пшеницу — ее ожидает богатство, если уголь — жених будет кузнецом. Ключ в гаданиях «открывал доступ» к невесте. Ложась спать, девушка клала под подушку ключ, а рядом ставила сделанный из щепочек «колодец» и говорила: «Суженый-ряженый, приходи ко мне ужинать» или «Суженый-ряженый, приходи ко мне коня поить». Ключ «открывал вход» к спящей девушке будущему жениху[33].

Отношение современных русских жителей Южного Урала к гаданиям разное. Большинство лиц старшего возраста, с одной стороны, считают ворожбу своего рода игрой: «Мы так играем. Это всё шутка, игра», а с другой стороны, приводят примеры сбывшихся гаданий. Пожилая женщина из села Донского Сакмарского района Оренбургской области рассказывала, что ее сестра нагадала себе суженного: «Некрасивого, такого корявого… Может это совпадение было, но было всё именно так. Уж такой у нее жених был, что мать её говорит: „Дочка, вот меня бы он позвал — я бы век не пошла за него, а ты зачем идешь?" — „Это моя судьба!" Вот так и вышла она за него». Некоторые из наших информантов считают, что гадания сбываются, аргументируя это историями из своей жизни. Пожилая женщина из села Каратабан Еткульского района Челябинской области рассказывала, как в юности она гадала на жениха: поставила блюдце с водой и кольцом, блюдце с пшеницей и блюдце с углем, пустила на пол петуха и курицу со словами: «Скажите мне, какая моя судьба?» Петух сразу же взлетел на божницу и его долго не могли поймать, а курица топталась по полу. Когда петуха поймали и опустили на пол, он стал сначала клевать кольцо, а потом пшеницу, а курица топталась, ничего не ела. Женщина истолковала поведение птиц применительно к своей судьбе: «И вот так судьба моя, действительно, сложилась. Вышла я за хорошего парня, а потом нашлась такая женщина, колдовка, хоть сейчас уже не веруют в это, но у них поколение было ихнее, знающих. И вот она меня сначала отвернула, а потом его приколдовала. И вот мы потом шесть раз сходились и расходились. Как вот петух улетал от меня, вот так и муж уходил. А пшеницу клевал — это значит муж будет богатый. Если в кольцо клюет, значит выйдешь замуж. И я вот вышла — он не бедный был, а так средне жили, в наше время уже богатых не было, там уж раскулачили всех, уже колхозы были»[34]. Следует отметить, что наши информанты редко упоминали о том, что при гадании устанавливается связь с нечи-

стой силой. Это обычно встречалось лишь в рассказах о ворожбе на жениха с зеркалом и свечей. Представление о том, что гадание грех, сохранялось только в старообрядческих селах. Старообрядка из села Архиповки Сакмарского района Оренбургской губернии говорила нам: « Кто гадает — это грех. Гадание с чертом связано»[35], а жительница села Никольское того же района считала: «Гадание большой грех. Господь — он не велит загадывать. Загаданное не бывает, что Господь даст, то и будет»[36].

Обряды последнего дня Святок. Святки заканчивались в день Крещения Господня (6/19 января) после великого водосвятия, в ходе которого «Божественным наитием» освящается вода. Великое водосвятие совершается два раза: накануне Крещения после вечерни на естественном водоеме — озере, реке, роднике, колодце; и в день праздника в храме после литургии. Водосвятие было установлено в память о крещении Иисуса Христа в водах реки Иордан Иоанном Предтечей. В селах Южного Урала освящение воды в реках было главным событием последнего дня Святок.

К водосвятию на источнике начинали готовиться с крещенского сочельника: вырубали прорубь в виде креста, устраивали из ледяных глыб подобие аналоя, рядом иногда водружали деревянный крест. Прорубь называли обычно «ердань» — в воспоминание о крещение Иисуса Христа в водах реки Иордан. К проруби шли крестным ходом во главе со священником, с иконами и хоругвями. Священник проводил молебен, в конце которого три раза опускал в прорубь крест, насылая на воду благословение Божье.

В советское время, когда многие храмы на Южном Урале были закрыты, вместо священника воду освящала пожилая, глубоко верующая и уважаемая в селе женщина. Это делали на реке или роднике, а часто и просто в ведре воды, набранной из уличной колонки. По словам казачки из села Донского Оренбургской области, это делали так: «Распятьё мачут в воду, свечки зажигают, четыре по посудине, ну, и у иконушки зажигают, канун [канон — молитословие в честь праздника] читают»[37].

Сельские жители однако были убеждены, что если даже никто воду не святит, она все равно в первые три дня Крещения — святая, где бы она не находилась: в реке и в озере, в колодце и в виде снега на крыше дома или в водопроводной колонке. По поверьям, ее в этот день «освящает сам Господь», так как в эти три дня «Христос везде».

В селах и станицах Южного Урала, как и по всей России, существовал обычай купаться в проруби сразу после ее освящения. Считалось, что купание в «ердани» делает человека крепким и здо-

ровым, избавляет от болезней, снимает грехи. Особенно необходимо оно было для тех, кто «бегал в Святки страшными ряжеными». «Кто наряжается в святки,— говорили оренбуржцы,— тому надо обязательно купаться… Смыть надо всю эту чертовщину. Это у нас говорили в селе… Раньше родители говорили, что наряжались, то надо было обязательно в речку»[38]. Обычай купания в проруби, исчезнувший в советское время, возродился на Южном Урале в последние пятнадцать лет, превратившись однако из обрядового действия в зимнее развлечение.

Крещенской водой многие хозяева до сих пор кропят дом, двор, хозяйственные постройки, домашних животных и птиц. По сохранившимся представлениям, это делается с очистительными целями. Пожилая женщина из села Селезян рассказывала: «Святую воду брали обязательно, и потом, когда принесут эту воду, везде дом опрыскивали, начиная с переднего угла, в каждый, в общем, сколько углов есть в доме, каждый угол надо опрыскивать. Ну, как вроде это освятить чистой водой дом. Все, что вроде бы накопилось,— это же в году только один раз бывает,— все, что за один год накопилось, освятить»[39]. Кроме того, наши современницы считают также, что это надо делать для благополучия дома и здоровья, находящихся в нем людей и животных: «Принесем эту святую воду, вот этой святой водой пойти и в сараях везде попрыскать, и в доме все покропить этой водой, и в курятник, и напоить скот этой святой. Эта вроде святая, святая вода всем здоровья придает»[40].

До сих пор сохранился обычай рисования в этот день крестов на оконных рамах и дверях жилого помещения, хозяйственных построек, бань. Местные жительницы до сих пор объясняют это стремлением оградить дом, воду колодцев от нечистой силы или, по словам старообрядцев, от «бесовского посещения»[41].

Мясоед

Сразу же после Крещения начинался рождественский мясоед, который длился до Масленицы. Он назывался так потому, что в этот зимний месяц кололи скот, и в каждом доме на столе было много мясной еды. Мясоед был главным в году свадебным сезоном, поскольку это время было свободно от сельскохозяйственных работ и имелось много хорошей еды, чтобы устроить свадебный пир «на славу». Каждый день этого месяца в станицах и селах играли свадьбы, участниками и зрителями которых были фактически все жители села или станицы. Молодожены и сосватанные пары катались по воскресеньям и праздничным дням на лошадях, показывая себя гуляющим по улице односельчанам. Последнее воскресенье перед Масленицей называлось заговенье. В этот день

в старину во всех домах варили огромное количество пельменей, которые семья съедала за ужином. Хозяйка дома, подкладывая в общую миску новые порции пельменей, приговаривала: «Кушайте, кушайте досыта — ведь завтра уже пельмешков не дадут, наедайтесь на весь пост»[42]. Разговление мясными пельменями было у казаков, по выражению А. И. Кривощёкова, «давнишним, освященным веками обычаем, свято соблюдающимся и доныне»[43]. В казачьих станицах этот обычай сохранялся еще после Отечественной войны. Казачка из села Рассыпное Оренбургской области вспоминала: «Вот заговенье — это на пельмени зовут».

Масленица

Масленица (Масляна, Масляная, Маслицкая неделя, Сырная неделя) считалась большим праздником. Она отмечалась за 56 дней до Пасхи и маркировала в народном календаре границу между зимой и весной. Это был традиционный праздник, его широко отмечали все русские в течение недели, однако, самыми важными были дни, начиная с четверга по воскресенье. В дохристианские времена Масленица была приурочена к дням весеннего равноденствия и отмечалась во второй половине марта. После появления в христианском календаре праздника Св. Пасхи и предшествующего ей Великого поста языческая Масленица была отодвинута на более раннее время, на период со второй половины февраля до второй половины марта.

На Южном Урале Масленица была любимым празднеством во всех селах, горнозаводских поселках, казачьих станицах. Ф. М. Стариков, оренбургский краевед, в 1891 г. писал: «Масленица — самый разгульный зимний праздник, справлявшийся повсеместно, и в нем участвуют все, без различия пола и возраста»[44]. Наши современники также вспоминают Масленицу как любимый праздник: «У нас, казаков, самый лучший праздник был — это Масляна, и при колхозе это было, и единолично, как это при казаках было, и до перестройки при советской власти устраивали Масляну. Только не называли Масляна, а называли „Проводы русской зимы”»[45]. О том, что Масленица праздновалась и празднуется во многих селах Южного Урала до сих пор, говорили и другие наши информанты. Житель горнозаводского города Нязепетровска Челябинской области рассказывал: «Масленицу и раньше праздновали и сейчас празднуют, наверное, никогда она не перетухала»[46].

В XIX — начале XX в. на Южном Урале, как и во многих других русских регионах России, наиболее заметными эпизодами Масленицы были обильные застолья, катание на лошадях, запряженных

в сани, чествование молодоженов, карнавальные шествия ряженых, разжигание костров, кулачные бои и игра «Взятие снежного городка».

Застолья. Характерной чертой Масленицы на Южном Урале аналогично всей России в прошлом были обильные застолья с блинами. Ф.М. Черемшанский, рассказывая в середине XIX в. о жителях Оренбургской губернии, отмечал: «К Масленице обыкновенно в каждом доме делаются огромные запасы разных разностей: пива, вина, съестных припасов — и в это время пьют и едят напропалую. Старики, пожилые и молодые мужчины, женщины ходят из двора во двор — с утра до поздней ночи — и угощаются до пресыщения»[47]. Вплоть до конца 1930-х гг. обильные застолья с блинами, пирогами, булочками, различными блюдами из творога, яиц, масла, а также с пивом, брагой, вином; постоянная еда с раннего утра до позднего вечера званых и незваных гостей были главной особенностью Масленицы, смыслом праздничного времяпрепровождения. Уральцы объясняли необходимость обильных застолий стремлением наесться на весь длительный Великий пост с его судной пищей. Однако корни этого обычая лежали, как считают ученые, в древних, еще языческих представлениях о том, что изобилие пищи в момент весеннего пробуждения природы обеспечивает изобилие и богатство, стимулирует плодородие полей и тем самым становится залогом сытой жизни в течение всего года.

Во второй половине XX в., как отмечали наши корреспонденты, масленичные застолья с гостями продолжались, хотя и не столь обильные как в прежние времена. Вот как они проходили в селе Киндели Оренбургской области в 1960-е гг.: «Сидят у самовара, блины обязательно стоят, пирог с рыбой испекут. Я сегодня тебя позвала, завтра — ты меня, послезавтра — ещё кто-нибудь, и всю неделю вот так, сколько человек, вот так сидят, рюмочку поставит, по рюмочке выпьют, поют, поют, опять чайку попьют. <…> Обязательно делали лапшевник или пшенник. Кашу пшенную сварит, а потом на сковородку положит её, яйцами заливают, в печку ставят, а потом её так режут, на стол ставят, сливками заливают. Вот пирог, блины, самовар там, рыбу. Вот там, целый день и сидят, а уж блины — это обязательно, раз Масленица, то блины и самовар конечно»[48]. В наши дни столь длительных застолий уже не существует. Однако на Масленицу фактически в каждом доме пекут блины, которыми угощают зашедших в дом родственников. Пожилая женщина из Нижнего Уфалея Челябинской области рассказывала: «Я в Масленицу очень много блинов

пеку. Мне кажется, что многие тут Масленицу справляют. Верят, не верят, но какая-то искорка ведь есть или может быть обычай остался от родителей, поэтому справляют — блины пекут. Маслену неделю справляют»[49].

Катание на лошадях. Уральцы старшего поколения, вспоминая Масленицу или передавая рассказы родителей, с удовольствием также рассказывают о катании на лошадях, запряженных в сани. «На лошадях катались, украшали их, даже вот несколько лет тому назад это было, я помню. А сейчас лошадей не стало. А то лошадь вся в бубенчиках, навешают, и кто сидит там, в кошёвке, в гармони играют, орут песни»,— с ностальгией рассказывала нам пожилая женщина из городского поселка Миньяр Челябинской области[50]. Катание в разных селах начиналось обычно в четверг или в пятницу и длилось до субботы или до полудня воскресенья. В сани обычно запрягали пару жеребцов, дуги которых украшали ленточками, обматывали полотенцами или платками, в гриву вплетали ленточки, на шею вешали бубенцы. В сани, вмещавшие от шести до семи человек, клали сено или солому, покрывали сверху «конёвкой» — покрывалом из плотной ткани или половиками. Вот, например, как описывали нам масленичный выезд в селе Краснохолм Оренбургской области: «Лошади все украшены на Масляну цветами. Цветы делали с бумаги. А сбруя была такая: хомут и шлея там желтенькие, такие бляшки наделанные. А лошади, передние ноги, обвязывали белым. Она бежит, „белоногая" называется. А санки-то да ковры, штоб с санок свисали»[51]. Катания проводились как в своем селе, так и в соседних селах, расстояние до которых иногда равнялось 20–30 *км*. У оренбургских и уральских казаков составлялось расписание катаний по поселкам, входившим в состав станицы. Последний день катаний происходил в самой станице и собирал катающихся из всех поселков.

Катание начиналось утром и длилось обычно три-четыре часа. Оно проходило по главной улице села и вокруг него, рядами, по две-три повозки в ряду, в определенном ритме. Участниками катания были семейные пары с взрослыми детьми. Женатые пары катались обычно недолго. Передав лошадей сыновьям, они отправлялись в дома родственников, где их ждало праздничное застолье. Парням, получившим лошадей, полагалось приглашать для катания девушек, стоявших небольшими группами около домов. В селе Архиповка Оренбургской области женщины рассказывали нам об этом так: «Лошадей украшали, на дуги вешали ленты. Лошадь покрывали вышитыми кошмами… Это вот на Масленицу, девок катать. Вот ребята запрягают своих жеребцов,

у отца с матерью берут, и подъезжают. Ага! щас мы с тобой ждем наших кавалеров. Приезжают. И мы вот, 3–4 подруги, садимся в возок, и с колокольчиком»[52]. Если же парень катал в санях только одну девушку, то это было знаком для всех, что он собирается к ней посвататься или уже посватался. Некоторые парни, посадив свою невесту в сани, устраивали друг с другом гонки, чтобы продемонстрировать перед ней и всеми односельчанами, насколько хороши их лошади, считающимися главным после зерна богатством дома.

В воскресенье или в субботу, когда катания заканчивались, парням полагалось «Масленицу заметать» — кататься на санях «шиворот-навыворот», то есть в противоположную сторону по сравнению с тем, как катались все эти дни. «Выметали Масленицу» вениками, привязанными к задку саней и волочившимися по снегу.

Чествование молодоженов. Во время масленичных катаний на Южном Урале существовал также обычай представления сельскому сообществу просватанных девушек и молодоженов, вступивших в брак в осенний и зимний мясоед. Девушка, просватанная на зимнем мясоеде, тихо сидела «всем на показ» в быстро мчащихся санях, а ее подруги, стоя рядом с ней, громко пели и плясали, сообщая всем, что едет невеста. Молодоженам, полагалось кататься спокойно и с достоинством, кланяясь всем приветствовавшим их людям. Каждый из односельчан мог их остановить и поздравить. За санями иногда бежали зрители с криками: «Вот молодая, вот молодая». В пятницу же масляной недели молодожены, накатавшись, отправлялись к матери молодой, где толпилось множество народа, желавшего на них посмотреть. В последний день Масленицы молодоженам полагалось объезжать всю родню, где их обязательно угощали.

Интересное катание молодушек устраивалось в станице Краснинской Челябинской области в 1920-е гг. Все молодушки «хорошо, красиво одетые, в цветных платках, поверх пальто завязаных» садятся верхом на лошадей и едут ровными рядами по центральной улице станицы, распевая казачью песню:

Вдоль до по бережку,
Вдоль до по крутому,
По желту песку,
До по сыпучему.
Ой, до люли — люли
До по сыпучему.
Мы пойдем, братцы,
Да во Казань — гору,

Во Казань — гору,
Да во Россеюшку.
Все споженимся,
Ой, да люли — люли,
Все споженимся.
Мы возьмем, братцы,
Да сел Воршатских,
Да сел солдатских,
Ой, да люли — люли,
Да сел солдатских[53].

Традиция выставления на показ молодоженов, предъявление их обществу была общерусской[54]. Также был широко распространен обычай «солить молодоженов», зафиксированный нами во многих селах Оренбургской и Челябинской областей. После того как заканчивались катания, молодоженов вытаскивали из саней и, несмотря на их сопротивление, валили в сугроб и закидывали снегом под общий радостный смех присутствовавших. В поселке Краснинском «солили молодоженов» еще в первое десятилетие XXI в. Информант рассказывала: «Да в прошлом годе свадьба как раз была, так их потом в Масленицу в снегу наваляли»[55]. Смысл этого обычая был давно забыт. В конце XX — начале XXI в. это масленичное действие рассматривалось как веселая игра: «Это игра такая», «так положено», «весело». В далеком же прошлом этот ритуал носил очистительный и испытательный характер.

Кроме обычая чествования на Масленице молодоженов в некоторых селах Южного Урала был известен обычай осуждения молодежи, не вступившей в брак в положенное время. В некоторых селах Оренбургской и Челябинской областей родителям парня или девушки, «пересидевшим свой возраст», вешали на шею «колодку» — бревно или пест от ступы и заставляли их в таком виде ходить по селу. Снимали колодку только после получения выкупа. Наши информанты, рассказавшие нам как это проходило лет десять тому назад в селе Краснохолм Оренбургской области, воспринимали этот обычай как шутку, забавное развлечение[56]. Однако, в более раннее время в XIX — начале XX в. этот обычай рассматривался как наказание родителям, не сумевшим выполнить свой долг: женить парня или отдать дочь замуж. Вмешательство односельчан в семейные дела объяснялось тем, что, по поверью, безбрачие молодежи могло оказать вредное влияние на природу, привести к неурожаю и другим бедам[57]. Наряду с этим на Урале был известен и магический способ прекращения безбрачия «засидевшихся парней и девушек». Во время масленичного катания в сани к парню, не сумевшего сосватать себе во время мясоеда не-

весту или к девушке, отказавшей в сватовстве нескольким парням, сажали соломенное чучело. Считалось, что после катания с такой «брачной парой», девушка выйдет замуж, а парень женится[58].

Катание с гор. Любимым развлечением парней и девушек на Масленице было катание на санках с гор. Для этого на крутом берегу реки или озера из снега устраивалась «катушка» — горка высотой около 2–3 *м* со спуском вниз, к ровной площадке — току на льду водоема. Снег на катушке разравнивался и заливался водой. Горку, спуск и ток огораживали небольшими елочками, вешали фонарики, флажки, благодаря которым она приобретала праздничный вид. Катание начиналось обычно в среду: утром на катушку приходили дети, а во второй половине дня часам к четырем-пяти сюда собиралась молодежь с санками и ледянками — досками, тазиками, старыми невысокими корзинками, дно которых было покрыто толстым слоем льда. Парни катались обычно на санках, а большинство девушек на досках-ледянках. Главной забавой парней было вытащить во время движения из-под девушки доску, чтобы она кувырком катилась вниз под радостный хохот присутствующих. Внизу же спуска на девушку наваливалась толпа молодежи и получалась большая куча мала, из которой раздавался смех, визги и радостные крики. Каждый парень считал своим долгом покатать девушку на санках. Она садилась к нему на колени вполоборота, и санки с большой скоростью мчались к реке. Для парней же особым шиком считалось съехать с катушки «вперегонки». Это происходило так. Несколько парней становились друг за другом, придерживая санки с левой стороны. По сигналу они разбегались по спуску и на его середине быстро садились в сани. Если кто-то не успевал впрыгнуть в санки, то на него наезжал следующий за ними кательщик. Санки летели с большой скоростью, и требовалось большое уменье и ловкость, чтобы не сорваться со спуска и не натолкнуться на вал снега, огораживающий ток. По словам А. И. Кривощекова: «Неудержимый хохот, раскрасневшиеся, весело оживленные лица, шум и треск быстро несущихся саней, гик парней и взвизгивание катящихся девиц — вот общая картина казачьей катушки»[59].

Для детей на льду реки или озера ставилась еще «круглая катушка». В лед вбивали толстый столб высотой около полутора метров. На него надевалось горизонтально к земле тележное колесо, на которое закрепляли с двух противоположных сторон две жерди: толстую и длинную, с привязанными на ее конце санками, и короткую. Желающий покататься садился на санки, несколько человек брались за короткую жердь и начинали крутить колесо,

которое приводило в движение санки. Катание с гор на Масленицу было известно во всех селах и станицах Южного Урала. Память об этом веселом времяпрепровождении молодежи сохранилось до сих пор, хотя сами катушки исчезли к началу 1950-х гг.

Кулачные бои. Одним из масленичных развлечений мужчин были кулачные бои, называвшиеся в селах «кулачками». Их проводили обычно вечером в четверг, пятницу, субботу или утром в воскресенье. Битва происходила между двумя партиями — представителями разных концов одного и того же села. Её участниками были парни и мужчины не старше 60 лет. От обычной драки она отличалась тем, что бойцы сражались только кулаками. Использование палок, кольев, тростей, кастетов, ножей было категорически запрещено. Бойцы обычно встречались на мосту, в логу или на пустыре, на границе между двумя концами одного села. Битву обычно начинали подростки 12–13 лет. Потом в нее включались парни постарше. Как рассказывал участник таких «кулачков» из села Софиевка Оренбургской области: «Пошли старшее и выше… ну, а сигнал какой: „Начнём шуметь?" — „Давай, пошли". И бились только в рукопашную. Ни у ково ножей нет. Вот маленькие дерутся, а постаршее постепенно вливаются: потом побольше заходят, побольше… А маленькие, где уж им — они уходят, а тут уже мужчины»[60]. Победителем считали ту партию, которой удалось отогнать противника на 200–300 *м* от первоначальной границы. Судя по воспоминаниям стариков, «кулачки» были только до Великой Отечественной войны. По словам нашего информанта, в послевоенное время их уже не устраивали, потому что «и так за четыре года навоевались». Обычай масленичных кулачных боев, как считают этнографы, очень давний. В языческие времена это было ритуальной игрой, символизировавшей борьбу двух начал (добра и зла, зимы и лета), которая совершалась обычно на рубеже календарных сезонов.

Взятие снежного городка. В казачьих станицах и поселках в XIX — первой четверти XX в. во время Масленицы была очень популярна военно-спортивная игра «Взятие снежного городка». Она проходила в последний день Масленицы и собирала множество зрителей. Накануне воскресенья на церковной площади станицы или на пустыре за околицей строился из снега городок. Он представлял собой сооружение, формой напоминающее стог сена с острой вершиной, высотой до 6 *м*, а в диаметре у основания от 2 до 3 *м*. Стенки городка примерно на две трети высоты были совершенно гладкие, без каких-либо даже самых маленьких

уступов. На острой вершине развевался флаг. Городок окружала крепостная стена из снега высотой от 1,5 до 2 *м*. Это была главная крепость, ее осаждали и защищали взрослые молодые казаки. На некотором расстоянии от нее строился такой же городок, но меньших размеров, который должны были взять штурмом подростки-казачата. Яркое описание сражения за городок дали оренбургские краеведы: Н. Ф. Савичев, наблюдавший «Взятие снежного городка» в 1860-е гг.[61], и А. И. Кривощёков, свидетель игры, проходившей в первом десятилетии XX в.[62] По их словам, участники игры были поделены на два войска: одно должно было защищать крепость, другое — брать ее штурмом. Игра начиналась с шествия участников состязания, разодетых турецкими пашами, арабами, рыцарями. Они ехали верхом на конях в стройном боевом порядке с развевающимися знаменами и шашками наголо. Во главе воинства на красивом коне ехал генерал, по словам Н. Ф. Савичева, он был «в эполетах, очень искусно сплетенных из соломы, в звездах и орденах из фольги, в ленте из розовой бумаги (в которую завертывают чай); старая аудиторская шляпа с плюмажем собственного изделия покрывает голову героя. Позади генерала ехал знаменщик, который нес полковое знамя — пестрый платок, прикрепленный к пике»[63]. За конными всадниками пешим строем шли казачата, вооруженные острыми колышками, с помощью которых они должны будут забраться на городок. Воинство разбивалось на две партии: защитники крепости и штурмующие ее. Защитники отправлялись за «крепостные стены», где у них стояла старинная медная пушка, были ружья, стрелявшие холостыми патронами, и «снежные снаряды». На вершине городка сидел, свесив ноги и ухватившись за древко флага, «сам турецкий паша» в пестром бухарском халате, в белой «чалме» из полотенца, намотанного вокруг шапки, наблюдая за действиями противника. Штурм начинался по сигналу трубача. Штурмующие бежали к крепости, стараясь пробить брешь в «крепостной стене». Защитники стреляли из пушки и ружей, кидали в нападавших комья снега, сталкивали со стен. Если стены крепости удавалось разрушить, то начиналась главная часть битвы: штурм городка. Казаки лезли по крутым гладким стенам городка, чтобы захватить знамя, развевающееся на вершине. Для этого использовались заостренные палки, которые втыкали в стены, чтобы можно было, ухватившись за них, подтянуться на руках. Одновременно носком сапога делали в стене отверстие, чтобы иметь возможность поставить ногу. Подъем был труден — стенки городка ровные и гладкие — казаки скользили вниз, падали, поднимались, снова лезли, стараясь добраться до вершины. Игра заканчивалась, когда

удавалось захватить знамя и с позором прогнать «турецкого пашу».

После небольшого перерыва зрители отправлялись смотреть на «Взятие снежного городка» казачатами. Краевед Ф.Т. Стариков описал детский вариант «Взятия снежного городка» так: «Каждый старается первым взобраться на вершину городка, где уже стоит поселковый казначей с призами и гостинцами. Однако здесь ребят ожидает искушение. Едва они облепили город, едва столпились у его подножья, как сверху на них посыпался целый дождь конфет и пряников. Это казначей сладкими пустяками смущает детские души. Многие бросились подбирать, но этим моментом воспользовались более опытные и с удвоенной энергией принялись работать руками и ногами, взбираясь все выше и выше к главной цели. Наконец, голова одного показалась над площадкой городка, и через секунду сюда вскочил малыш и с сияющим от восторга лицом протянул руку к казначею: „Пожалуйте, первый приз!" Представление окончено. Все покидают площадь. Впереди с песней едут казаки, которые взяли городок, за ними также с песней идут казачата, окружённые толпой и чувствующие себя героями»[64]. По мнению ученых, эта военная игра была распространена еще в XVIII в. Особой популярностью она пользовалась в городах и больших селах Сибири среди служилых людей. От них она, вероятно, попала и на Южный Урал к оренбургским и уральским казакам[65]. В 1920-е гг. «Взятие снежного городка» осталось только игрой для подростков[66]. В наши дни жители казачьих станиц уже не помнят об этой зимней игре.

Скачки и джигитовка. В Масленицу у оренбургских и уральских казаков устраивались обычно скачки на лошадях, состязания по владению шашками и пиками, а также джигитовка. Обычно состязания проходили рано утром перед «Взятием снежного городка»[67]. Для скачек устраивали круг около 3 *км* в окружности, обведенный разноцветными флажками. Скачка, в которой принимало участие 20–30 всадников, начиналась по сигналу трубача, затем следовала команда: «Шагом, марш», за ней «Рысью, марш» и, наконец, раздавался сигнал: «В карьер, марш, марш!» Победителя скачек встречали радостные крики зрителей.

После скачек устраивались состязания, в которых надо было показать умение брать препятствия, владеть шашкой и пикой. На дороге расставляли несколько барьеров и чучел в рост человека, сделанных из лозы и соломы. Всадники должны были взять препятствия на всем скаку: пронзить пикой чучело, после этого необходимо было отрубить шашкой голову чучела. Затем приступали

к джигитовке. Самым простым трюком считался такой: казак на полном скаку за три-четыре минуты, держась за луку седла, спрыгивал на землю и снова вскакивал в седло. Кроме этого трюка было и множество других, например «ножницы», когда всадник на полном скаку переворачивался в седле, оказавшись лицом к хвосту лошади, а затем возвращался в первоначальную позицию. Однако самым сложным номером джигитовки был заключительный, называвшийся «доставание земли». Всадник на полном скаку должен был наклониться из седла вниз головой так, чтобы рукой достать до земли. Иногда этот трюк усложнялся. Всадник должен был не просто дотронуться до земли, но схватить с земли брошенные зрителями небольшие узелки с деньгами.

Шествие ряженых. Характерной чертой масленичной обрядности на Южном Урале было шествие ряженых — своеобразный карнавал, участники которого разыгрывали небольшие театрализованные сценки. Шествие особенно характерно было для казаков и горнозаводских рабочих. Карнавал проходил в субботу или воскресенье масленичной недели и представлял собой яркое зрелище, собиравшее множество народа, как участников, так и зрителей. Считалось, что карнавалом провожали Масленицу.

Описаний карнавалов второй полвины XIX в.— начала XX в. сохранилось довольно мало, но они дают возможность оценить их как яркое зрелище, полное выдумки и веселья. Вот, например, как описывает корреспондент Уральских войсковых ведомостей Н. Ф. Савичев (1820–1885) карнавальное шествие казаков в середине XIX в. Судя по рассказу, во главе карнавального шествия двигался корабль. Он был устроен из нескольких саней, соединенных широкими подмостками, на которых находились музыканты и ряженые — «разные маски», которые пели и веселились. В центре подмостков возвышалась мачта, к которой было прикреплено колесо. На колесе стоял мужчина, одетый в старинный женский костюм и головной убор. Он размахивал широкими рукавами в такт музыке. По словам корреспондента, «эта фигура олицетворяла собой праздник Масленицы». За «кораблем» двигалась огромная толпа пеших и конных людей[68]. Народная фантазия отличалась изобретательностью и богатством в придумывании карнавальных развлечений. В некоторых станицах уральских казаков, основным занятием которых было рыболовство, карнавальная сценка представляла собой ловлю рыбы. Два рыбацких челна привязывали к хвостам двух лошадей. В каждом челне сидели по одному старику — харюшке. Они, погоняя лошадей и одновременно раскидывая по земле ярыгу — плавную сеть, изображали

ловлю рыбы. Один из молодых казаков, наряженный горбуном, бросался в сеть, изображая осетра. Он барахтался, кричал, делая вид, что не может из нее выбраться

Другим вариантом маленького карнавального спектакля был такой. На дровнях, запряженных быком, ехали казаки, переодетые стариком и старухой. Старуха — это Масленица, которая живет в ладу со своим мужем стариком. Другая старуха сидела верхом на быке, который вез дровни, и изображала свекровь, которая старалась поссорить «любезную чету»[69]. Все тексты этих маленьких спектаклей были импровизацией актеров, а их остроумие зависело от таланта исполнителя. Судя по этой довольно скудной информации, ряженными в карнавалах были по преимуществу мужчины. Парни, девушки, женщины были зрителями.

Шествия ряженых, разыгрывавших такие небольшие сценки, были еще в конце 1960-х гг. О них рассказывали фольклористам и этнографам местные жители. Так, в 1979 г. в поселке Каленый Чапаевского района Уральской области сообщали о том, как на Масленице запрягали в сани верблюда, ставили на них будару (лодку). Мужчины садились в будару и принимались «грести» веслами, а женщина садилась на верблюда, погоняя его идти вперед. Все заканчивалось тем, что мужчины опрокидывали сани вместе с бударой, вызывая смех зрителей[70]. Довольно много записей масленичного ряженья было сделано во время экспедиций Российского этнографического музея в Челябинскую и Оренбургскую области в 2002–2012 гг. Казачка из села Арси Нагайбакского Челябинской области рассказывала, что на санях, запряженных лошадьми, делали площадку из досок, на которой сидели люди и делали «кто чё могли»: кто дрова пилил, кто прял на самопрялке, и при этом распевали песни под гармонь[71]. В старинной казачьей станице Рассыпная Илекского района Оренбургской области молодые женщины, надев на себя вывороченные мехом наружу шубы, катались по станице, распевая песни, в долбленом корыте, запряженном верблюдами. В станице Болдырево Ташлинского района Оренбургской области женщины, нарядившись цыганками и надев на себя шубы мехом наружу, катались с песнями на санях, где кипел самовар. Шествия ряженых устраивались и в горнозаводских поселках, основанных в конце XVIII в. В городе Нязепетровске, например, можно было наблюдать такую сценку. Женщина, одетая «в татарскую униформу, копейки какие-то были пришиты», садилась в сани, между ног ставила лукошко, в лукошко сажала петуха, пила брагу и поила ею петуха: «Сама брагу пьет, петуху подает. Петух во всю пьёт»[72]. Однако, в 1960-е гг. таких сценок было уже довольно мало. По улицам «провожали Масленицу»

ряженые в цыгана, милиционера, медведя, надевали старинные юбки, лица мазали сажей и с шутками проходили по селу. После чего заходили в дома, где уже было приготовлено застолье. Следует заметить, что ряжеными ходили в отличие от более раннего времени, в основном, женщины.

Такое глумление над Масленицей во время ее проводов воспринимается нашими современниками как забавное развлечение — «смеха ради». Однако, в древности оно представляло собой магическое действие, направленное на обеспечение своей безопасности от вредоносного для природы и людей начала: зимы и смерти. Предполагалось, что насмешка над силами зла поможет человеку быстрее от них избавиться.

Костры. Еще одной формой проводов Масленицы на Южном Урале было зажигание пурыны — костров — в последний день масляной недели**.** Информант из села Кардаилово говорил нам: «Вот, костры в тот день жгли — Маслену провожали». Разведение костра во многих уральских селах часто называлось «жечь Масленицу», а иногда «жечь блины» — символ Масленицы: «Блины жгут — это Масленицу жгут».

В некоторых районах Южного Урала костры были общесельскими. Их устраивала молодежь на высоком берегу реки или на сельской площади. Костер складывали из дров, которые собирали по всему селу, и обязательно добавляли солому. Информант из села Нижняя Павловка Оренбургского района рассказывал: «В Масленицу обязательно костёр жгли посреди улицы, тогда солому таскали, называли эту солому „объедки", а сейчас болоны жгут машинные, их приготовляет братва [подростки, молодёжь мужского пола], поставят, зажгут, и они горят всю ночь. А молодёжь вокруг бегает, толкается, веселится, кидает друг в друга снегом. Прыгает через костёр, кто умеет, хулиганят. Это в последний день Масленицы костёр жгли. Всё было и сейчас есть»[73]. В селе Тюлюк Катав-Ивановского района Челябинской области: «Жгли костры, жгли. За селом, вот, кругом жгли, натаскают дров… <…> Стоят у костра, стоят, пляшут, гармонь играет, во и все. Песни всякие пели, и пригудки, и долгие, всякие пели»[74].

Однако на Южном Урале были больше распространены, судя по нашим материалам, так называемые семейные костры. Каждая семья зажигала свою пурыну на огороде или у ворот дома. Топливом была обычно солома, которую называли объедки, то есть остатки, что осталось к весне от подстилки скоту.

Наряду с разжиганием костра в каждом доме делали также одно или несколько чучел из соломы. Они могли быть большими

или маленькими и выглядеть по-разному. Это могла быть большая кукла из жерди с перекладиной, на которую намотана солома. Наиболее яркое описание масленичной куклы было сделано информантом из села Нижняя Павловка Оренбургской области. По его словам, «шили комбинезон, половину красный, половину белый <…> набивали соломой его, на палку. На голову надевали ведро. Сейчас надевают чё, а раньше ведро надевали; белым материалом обделают „лицо": доска, а суды [наверх] она вострым делалась. И вот эту доску — белым [обматывали], рисовали глаза, нос рисовали — всё углем, топили которым печку»[75]. Наряду с большим чучелом делали также маленькие куколки из соломы: «сверху, здесь перевязана, а там пошире — капушечкой», которые отдавали детям.

Большое чучело ставили на улице у ворот, а маленькими куколками играли дети. В Мирошкино Оренбургской области рассказывали: «Сделают из снопа прям как человека и на Масленицу пацаны сделают нам куклы. Мы таскаем по всему селу эту куклу, и мы таскаем, пацаны, ребятёшки. Которые ребятёшки у нас отымут, зароют. Это всю Масленицу этих кукол таскают»[76].

Вечером, когда разжигали костер, бросали в него и чучело, стоявшее у ворот, и маленьких куколок. Вокруг костра бегали дети, пели и плясали собравшиеся гости, бросали в него оставшиеся от застолья блины. Молодежь прыгала через костер. «Чучело сожгли, костер потух, гости разошлись» — Масленица закончилась. На следующий день начинался Великий пост, который длился 49 дней и заканчивался перед главным христианским праздником — Св. Пасхой.

Весенние праздники

Весенний период народного календаря начинался около дня весеннего равноденствия, которое приходилось на 21 марта. Это было время, когда, по народным представлениям, природа пробуждалась от долгого зимнего сна. К признакам весны относили прилет птиц, появление животных, прячущихся на зиму, снеготаяние, капель, подтаивание земли вокруг деревьев, появление первой зелени. В весеннее время проводилось много обрядов, которые отмечали начало весны, ее середину и завершение ве-

сеннего времени. Все они были посвящены весеннему возрождению природы.

Обряды начала весны

Начало весны приходилось на март — начало апреля месяца. Обряды, которые в это время проводились, были направлены на встречу весны, заботу о будущем урожае и благополучии людей.

Сороки. Обряд встречи весны в селах Южного Урала проводили в день памяти Сорока мучеников (9/22 марта), который обычно называли «Сороками». В этот день пекли из теста птичек, называя их жаворонками (жавороночками, жаворяточками), изредка — куликами, а в песнях — жавороночками, перепелочками/перепелушками, жаворонушками, воробушками. Считалось, что их изготовление будет способствовать прилету птиц, вслед за которыми и должна придти весна. Пожилая женщина из села Студёное Оренбургской области говорила: «22 марта жаворонки прилетают. Вот и пекём».

Жаворонков в начале XX в. выпекали из пресного пшеничного теста без добавления масла или какой-либо другой сдобы, объясняя это запретом на скоромное в Великий пост, на время которого приходились Сороки. В последние десятилетия XX в., как и в наши дни, в тесто добавляют простоквашу, масло или маргарин, а также растопленное сало, мотивируя это тем, что «сдобненькие, мягенькие» жаворонки больше нравятся детям. Способов формовки из теста птичек было несколько. Сначала делали овальную лепешку, с одного конца которой оставляли немного нераскатанного теста, а из него делали головку птички с острым носиком. Хвостик вытягивали с противоположной от головки стороны. По бокам ножом наносили на тесто черточки, изображавшие перья на крылышках птицы. Можно был сформовать жаворонков и по другому: свернуть тесто в короткие валики — «стёжечки», переплести их жгутом и прилепить на его противоположные концы головку и хвостик, а затем сделать по сторонам жгута косые нарезки — крылышки. Глаза жаворонкам делали из ягод калины, зерен гречихи и проса, изюма или кусочка конфеты. В казачьем селе Бородинское Оренбургской области на спину птичке прилепляли гнездышко с яичками: «Сзади сделают ей как гнездышко. Яички ей накатают, гребечошка сделают, в глазки гречку воткнут»[77]. Перед посадкой жаворонков в печь их обсыпали мелко наколотой карамелью, поливали водой с сахаром или медом, чтобы птичка имела блестящую поверхность.

Жаворонков обычно давали детям. Они, выбежав на улицу, поднимались на какое-нибудь высокое место: крышу сарая, повети

или дома, на забор и, размахивая жаворонком, громко кричали. Считалось, что жаворонки, услышав крики детей, ускорят свой прилет.

Призывы жаворонков могли совершать также в виде специальных, утвержденных традицией, рифмованных закличек, в которых раскрывался смысл обряда: «Жаворонки прилетите к нам, красно летичко [красну вёсну] принесите нам». Некоторые из них имели более развернутый текст, в котором шли жалобы на зиму с ее невзгодами:

Жаворонушки! Мои матушки!
Прилетите к нам! Весну принесите!
Солнца яркого, дождя теплого!
Травки зеленой, хлебушка мягкого!
Жавороночки! Прилетите к нам!
Принесите нам весну-красну.
Весна красная, на чем пришла?
На сохе, на бороне, на кривой лошади.
Нам зима надоела, весь корм поела,
Всю солому пожрала![78]

***

Живор, живор, живоронки,
Прилетите, красно лето принесите,
А зиму-то унесите,
Нам зима-то уж надоела,
Все сено поела,
Ручки, ножки познобила,
Скотинушку поморила.
Весь хлеб поела,
Все сусечки подмела,
Сама по миру пошла[79].

Поверье о том, что жаворонки приносят весну, сохранялось среди уральцев почти до наших дней. В селе Григорьевка Оренбургской области старая бабушка приказывала своей внучке: «Пеки, чтобы жаворонки позавали весну-красну… На сарай, бывало, залезем и кричим. Уже почти взрослые были, а надо так сделать, чтобы весна пришла». В селе Бородинске той же области бабушка, давая внукам жаворонков, наставляла: «Идите, кричите шибче, чтоб вас жавороночки слышали. Прилетят, значит, и лето быстро придет».

В Сороки жаворонков использовали также и в ритуале поминания усопших предков. Этот день в русской традиции считался поминальным днем, одним из череды весенних поминовений усопших предков. В казачьих селах со старообрядческим населением жаворонков давали детям в качестве «милостыньки». По

поверью, милостыня, поданная ребенку, быстрее дойдет до усопших предков, которые будут довольны заботой о них, проявленной живыми потомками. Обряд встречи весны с жаворонками, бытовавший в селах Южного Урала, имел много общего с обрядами у русских в селах Верхнего и Среднего Поволжья. Это не случайно, так как известно, что в XVIII — начале XIX в. заселение русскими Оренбургской губернии шло в основном из Волго–Окского междуречья и Среднего Поволжья. В то же время следует отметить, что оренбургский вариант ритуальных действий с жаворонками менее ярок, чем в селах Окско-Поволжской зоны[80].

Средокрестие. Вслед за Сороками во многих селах Южного Урала отмечался особым ритуалом день, называвшийся Средокрестие. Так называлась среда на Крестопоклонной неделе Великого поста, когда заканчивалась первая половина поста — «пост ломался». Этот день был для всех знаком того, что пост близится к концу, что по селам «идет» весна, что скоро можно приступать к пахоте и севу. Символом дня были хлебцы из пресного и дрожжевого теста в форме четырехконечного креста с равными сторонами. В старину эти хлебцы хранили до весенних полевых работ, во время пахоты их, разломав на мелкие кусочки, запахивали в землю, а во время сева разбрасывали вместе с зерном по полю. Однако во второй половине XXв. хлебцы использовались только для гадания о судьбе. Их выпекали по числу членов семьи и дватри для поминовения усопших предков. В них запекали какие-либо мелкие предметы, символизировавшие «судьбу» человека: кольцо, монетку, зерно, уголь, щепочку, тряпочку и пр. Женщина из села Соболево Оренбургской области рассказывала: «Денюшки — значит ты богатый будешь. Если пшеничка — значит ты будешь хлебосол, всегда у тебя хлеб будет, будешь сеять хлеб, а уж щепочка попадется — нехорошо, умрешь»[81]. Утром блюдо с крестами ставили на стол и предлагали каждому взять по хлебцу и узнать «свой крест», то есть свою судьбу. При этом считалось, что каждый человек должен по примеру Иисуса Христа «его достойно нести». Обычай выпекать в этот день кресты был отзвуком церковного ритуала Крестопоклонного воскресенья, во время которого Животворящий Крест Господень выносили на середину храма, чтобы все постящиеся могли ему поклониться и укрепить свои духовные силы.

Вербное воскресенье. К праздникам, отмечающим весеннее возрождение природы, относится и любимый праздник русских людей Вербное воскресенье. Он отмечается за неделю до Пасхи

и значится в церковном календаре как праздник Входа Господня в Иерусалим. В основе обрядов этого дня лежат народные представления о плодоносящих, целебных и магически-охранных свойствах вербы. Верба символизировала быстрый рост, здоровье, жизненную силу и плодородие, защищала от стихийных бедствий, нечистой силы и болезней[82].

На Южном Урале, как и по всей России, существовал обычай: рано утром, придя из церкви, будить детей, ударяя их ветками вербы и приговаривая: «Верба хлёст, бей до слез, до красненьких яичек», то есть до Пасхи[83]. По поверью, это придавало им здоровье и силу. Взрослых ударяли по спине с приговором: «Верба хлёст, бей до слез, чтобы тебе не болеть, не болеть, не болеть!» — якобы излечивали от болей в пояснице, кроме того почка вербы, съеденная сразу после освящения, изгоняла из человека любую болезнь[84].

По народным поверьям, верба также защищала скот от гибели. Ее обычно втыкали под матицу в хлеву; подгоняли коров ветками вербы, когда их в первый раз весной выгоняли на пастбище, считая это надежным средством защиты от волков, медведей и лешего. Женщины объясняли: «Вот когда первый раз вгоняешь коровушку, и вот этой вербочкой ее постукиваешь. И вербочку эту потом подтыкали, где стоит коровушка в загоне — туда ее подтыкали — скоту, чтобы верба эта сохраняла коровушку»[85].

Считалось также, что верба дает скоту плодовитость. Хозяйка, отправляя на пастьбу овец, приговаривала, постукивая вербой: «Две пойди, а на лето три приди»[86].

В народе считали, что верба хорошо защищает дом от врагов и нечистой силы, поэтому ее ветки вставляли в божницу, втыкали в дверной косяк и оконные рамы: «Вербочку надо вставить во входной двери, чтобы она как оберег», а также верили, что она предохраняет дом от пожара. Верба на божнице стояла в течение года до следующего Вербного воскресенья, когда приносили свежие ветки. Старые полагалось сжечь: «Так, это должны делать все, потому что это освященное, не должно это топтаться и валяться, где придется, надо сжечь»[87].

В наши дни на Южном Урале в Вербное воскресение многие приносят вербу в дом, а в некоторых селах еще и сохраняются обычаи, с ней связанные. В поселке Нижний Уфалей Челябинской области нам говорили: «У нас ещё в Вербное воскресенье вербы обязательно ставят. Желательно вербу взять из церкви или принести свою на службу, освященную принести в дом. Вербу обязательно ставят. Съесть почку обязательно и веточкой вербы друг дружку по спине стучат, постягать надо, чтобы было здоровье. Это здесь, просто есть сейчас»[88].

Пасха — праздник середины весны

Главным праздником середины весны была Пасха, самый большой христианский праздник, Светлое Христово Воскресение, «праздник всех праздников», «торжество всех торжеств». По народным представлениям, Пасха открывала для человека и природы вход в новую, возрожденную жизнь. Она воспринималась как день всеобщей радости и обновления. Уральцы говорили: «Хороший это праздник Пасха, красивый». Этот праздник не имеет постоянной даты и отмечается в первое воскресенье после первого полнолуния, наступающего за днем весеннего равноденствия. Пасха празднуется восемь дней: с воскресенья до следующего воскресенья, называемого Антипасха (Фомино воскресенье, Красная горка). Празднование приходится на период с 22 марта/ 4 апреля по 26 апреля/ 8 мая. В наши дни Пасха празднуется только один день — воскресенье. Все жители Южного Урала считают необходимым отпраздновать этот день.

По словам нашего информанта: «Пасху праздновали у нас и сейчас празднуем. Вот, пока я жива, то буду праздновать и дети мои будут праздновать»[89]. До сих пор в одном из уральских сел сохранилось поверье, что если не праздновать Пасху, то будет плохой урожай.

Представление о Пасхе как дне обновления нашло свое воплощение в пасхальном обычае обновлять свой дом перед Пасхой, надевать в этот день новую одежду, употреблять новую пищу и т.д. А. И. Кривощеков, рассказывая в начале XX в. о праздниках оренбургских казаков, писал: «В каждом доме, богатом и бедном, с особой заботливостью готовятся к встрече Светлого праздника: комнаты моют, белют, очищают; на столах стелют чистые скатерти, на полах новые половики домашнего изготовления»[90]. Эта традиция на Урале сохранялась почти до наших дней. Пожилая женщина из села Никольское Оренбургской области рассказывала: «Перед Пасхой обязательно убирали все: потолки мыли, тогда ведь у всех стены скобленные были, стены скоблили, всевсе, чтобы чисто было… А печку и голландку белили»[91]. В селе Арси рассказывали так: «Пасха в воскресенье была, должны были постирать в четверг, чистый он назывался, прибрать всё… В бане помоются, и вот всё, чтобы перестирать, чтоб грязное белье не оставалось. А в Пасху снаряжаемся тогда, у кого что есть. В Пасху, ну, как вот мы пока небольшие были — нам платья, девчонкам, мальчишкам — штанишки, рубашонку нову обязательно. И вот нам мама покойница давала, сейчас же платки зовем, а раньше кокетками называли… И вот, в Пасху, в первый день дает нам новую кокетку-то: которые вышиты были, которые были с цвета-

ми, ну всякие были… Первый-то день в новых ходили, а потом — другие, на другой день»[92].

Пасха русскими Южного Урала воспринималась как день всеобщей радости. Радуются не только люди, но и растения, животные, по словам одной из женщин, радуется ей даже солнце: «Вот и солнце радо! Это вот, говорят, солнце играет. Радо-радёхонько»[93].

В ночь на этот светлый праздник, как правило, никто не спал: шли в церковь, в молельные дома, молились дома, если церковь была далеко. Краевед А. И. Кривощеков писал: «В ночь под светлый праздник все взрослое население бодрствует. Любители украшают церковь разноцветными фонарями. Артиллеристы хлопочут у старой медной пушки: укрепляют ее на крестовинах вместо лафета, размеривают порох… Наконец, все готово: зажженные фонари размещены при входе и вокруг церкви, красиво выделяясь в темноте ночи. Двенадцать часов. Заблестел в темноте зажженный фитиль, и громко ахнула пушка. Почти одновременно с нею громко прозвучал первый удар колокола и беспрерывною волною полились радостные, веселые звуки»[94].

Пасхальная пища. В обрядности праздника значительное место уделялось и уделяется сейчас скоромной пасхальной пище, особым пасхальным блюдам и разговлению после Великого поста. На Южном Урале, как и по всей России, к пасхальным блюдам относились крашеные яйца, кулич из пшеничного теста, паска (пасха) из творога.

Яйца в пасхальной мифологии Южного Урала прочно связываются с воскресением Иисуса Христа. В одной из легенд, рассказанных в селе Крестовка Оренбургской области, говорится: «Мама нам рассказывала, что жиды бегут и просят у мать-Марии: „Дай нам, пожалуйста, крашеное яичко”. Она говорит: “Скажите, Христос воскресе, тогда дам” И вот она им все не давала, пока они не сказали: „Христос воскресе”. И он воскрес!»[95] На Южном Урале яйца предпочитали окрашивать в красный цвет, потому что, по словам пожилой женщины из селе Каратабан Челябинской области: «Иисуса Христа терзали и он пролил кровь»[96]. Красный цвет получали при окрашивании яиц отваром луковой шелухи. Для того чтобы яйца были «рябенькие» в этот отвар с шелухой добавляли подсолнечное масло или мелко нарезанные кусочки стеариновой свечки. Яйца можно было окрасить и в зеленый цвет с помощью листьев березы, в желтый — травой серпух или травой солонец. По словам оренбуржцев, «Прямо траву ставишь в кипяток и кладешь туда яички — все ровненькие, такие хорошенькие,

лучше, чем лушными шкурками»[97]. В наши дни яйца окрашивают также покупными пищевыми красителями или оклеивают картинками: «Покупают в магазинах листочки… там то крестик, то Боженька какая, маленькие такие наклейки»[98].

Яйца в старину красили обычно в Страстной четверг или в Страстную субботу, которую называли красильной. В наши дни этих правил не придерживаются, красят тогда, когда есть время, но чаще в субботу.

Куличи, которые в некоторых селах Южного Урала назывались паски/пасхи, пекли в «куличную» пятницу из сдобного кислого пшеничного теста. Они были круглыми и довольно высокими, украшенными сверху вылепленными из теста цветочками, птичками или крестом. Пожилая женщина из города Миньяр Челябинской области рассказывала: «Тесто сдобное ставишь, туда изюм, масло сливочное, муку берешь белую, хорошую, дрожжи, в формочку кладешь, а здесь, вот такой вот, из теста крестик. А сверху его кто как украшает — кто конфетами кругленькими, кто собьет яичко с сахаром — белой глазурью покроет»[99]. Форма кулича повторяла форму артоса — хлеба в виде большой просфоры с крестом наверху, который стоял в церкви всю Светлую пасхальную неделю и символизировал невидимое присутствие Иисуса Христа. В последние годы в селах Южного Урала вместо того, чтобы выпекать кулич дома, стали покупать его в магазинах.

Пасха из творога (сыр) в старину делалась в каждом доме. Рецепты ее приготовления были очень разнообразны. Обычно ее делали из творога, большого количества яиц, сметаны и сливочного масла с добавлением сахара и изюма. Пасха имела форму пирамиды и была очень плотной, такой, что ее можно было резать ножом на тонкие пластинки. В наши дни ее мало кто делает, а многие даже не знают, что это такое.

Яйца, кулич и пасху полагалось освятить в церкви вечером в субботу или в воскресенье после литургии, у старообрядцев — в молельном доме. В советское время, когда большинство церквей было закрыто, эту ритуальную еду ставили с вечера на божницу, считалось, что утром она будет уже святой. Кроме того, яйца святили верующие женщины, хорошо знавшие молитвы.

Придя из церкви, одно-два яйца и кусок кулича ставили на божницу. Яйцо лежало там до следующей Пасхи, а кулич — до Красной горки. В Красную горку его съедали или, мелко искрошив, отдавали курам. Яйцо же можно было спустить вниз по реке или как кулич отдать птицам. В некоторых селах Оренбургской области яйцо и кулич, простоявшие всю Светлую неделю на божнице,

подавали как милостыньку верующим людям, чтобы они «родителей и всех умерших помянули».

В старину освященному яйцу и куличу приписывалась особая магическая сила плодородия, плодовитости, а также оберегная сила. Творожная же пасха рассматривалась как символ чистоты, новизны и белизны. В настоящее время эти представления уже не имеют распространения в быту, сохраняется лишь вера в святость яйца и вера в то, что оно предохраняет дом от пожара, а брошенное в огонь, его прекращает.

По распространенному среди православных людей России обычаю, первая пасхальная трапеза, знаменовавшая окончание Великого поста и переход к скоромной пище, начиналась с подачи на стол освященных яиц, куличей и творожной пасхи. По уральским представлениям, за столом в это время должна была присутствовать вся семья, что рассматривалось как залог ее целостности в течение года.

Сначала хозяин дома каждому давал по яйцу, потом по куску кулича, а затем по порции творожной пасхи. В старину существовал обычай у оренбургских казаков, описанный А. И. Кривощековым: «По возвращении от обедни вся семья от мала до велика уже на ногах. Христосуются друг с другом, а затем чинно размещаются за столом. Все ждут начала. Старший в семье — дед или отец — берет яйцо и со словами: „Христос воскресе", разрезает его на несколько частей, по числу членов семьи и затем каждому дает по одной частичке. Обычай разговляться со времен седой старины. Затем обычно кулич, сыр, а потом обычно чай со свежими шаньгами»[100]. Любопытно, что этот обычай в некоторых селах Южного Урала сохранился вплоть до конца 1960-х гг. В поселке Нижний Уфалей нам рассказывали: «У нас дома была традиция: все одним яйцом разговлялись. Мама делила яйцо на девять частей, нас девять в семье было, и всем давала по маленькой доле. Все мы от одного яйца съедали, а потом уж по одному яйцу каждому полагалось»[101]. В народной традиции такая раздача ритуальной пасхальной еды всем членам семьи, сидящим за одним столом, рассматривалась как передача каждому человеку его доли (индивидуальной судьбы) из общей доли, судьбы семьи. Это было связано с представлением, распространенным среди русских Южного Урала, что Пасха — это праздник, определяющий жизнь семьи на год. В этот день, как считалось, «Бог счастье делит». После того как все разговелись ритуальной едой, на стол подавалась большая миска пельменей, а после нее чай со сдобными булочками, шаньгами и пирогами. В наши дни торжественная пасхальная трапеза бывает не во

всех семьях. Однако яйца и кулич всегда присутствуют на столе во время приема пищи.

Поминовение предков. Пасха и вся Пасхальная неделя были временем, когда, по народным представлениям, необходимо было поминать усопших предков. Это объяснялось широко распространенным поверьем, что в канун Пасхи Господь открывает рай и ад и выпускает с «того света» души умерших, чтобы они могли посетить дома потомков и отпраздновать свою Пасху — Пасху мертвых. Души усопших пребывают на земле целую неделю, идут в церковь, заходят в дома своих потомков, где их ждет угощение. В «свой мир» они уходят во вторник Фоминой недели. Вера в появление на земле душ умерших была характерна и для русских Южного Урала. Особенно хорошо она сохранилась у старообрядческого населения Оренбургской области. Пожилая женщина из поселка Мирошкино рассказывала нам в 2003 г.: «В первый день Пасхи мертвые приходят в дома. Мы их не видим… а ждем. И они за стол вместе с нами садятся и для них вроде все готовят. Положат ложки на стол, кладут стакан воды, ложка и кутья — все это для умерших, которые пришли»[102]. Ей вторит женщина из села Первая Григорьевка: «На Пасху раньше умерших распускали… Они ходят тут, все ограды распускаются [раскрываются]… вот, на Пасху все умершие приходят. Как говорили наши родители, под Пасху нельзя закрывать двери и окна ставнями, они приходят. На стол под Пасху на угольнике [столик под божницей] у меня всегда стоят для них и яйца, и печенье, и конфеты»[103].

Считалось, что в Пасху надо обязательно ходить на кладбище «христосоваться с родителями». Это надо сделать потому, что усопшие предки хотят разделить со своими потомками великую радость по поводу победы Иисуса Христа над смертью. Они ждут их у ворот кладбища или у своих могил: «Идем на могилки и там встречают они. <…> Встречать ходим, там служим, и они вроде радуются — родные»[104]. Подойдя к воротам, надо сказать: «Христос воскресе!» и услышать в ответ «прям из земли: „Воистину воскресе”»[105]. Христосование с предками происходило так. По обе стороны могильного холмика становилось по одному человеку. Один катил по земле яйцо к другому, говоря: «Христос воскресе», тот подхватывал его, и со словами: «Воистину воскресе», отправлял яйцо к первому. Это проделывалось три раза, после чего полагалось поцеловаться.

Поминовение предков в Пасхальную неделю противоречило церковному канону, так как было несовместимо с радостью по поводу воскресения Христа. В церковном календаре для помина-

ния усопших был выделен специальный день — вторник на Фоминой неделе, называвшийся Радоница[106]. Уральцы, несмотря на увещевания священников, не могли отказаться от посещения кладбища в Пасху. Они считали, что не имеют права огорчать предков — родителей, которые ждут их именно в этот день. Выход из этого положения был найден. Люди стали ходить «на могилки» и в Пасху, и в Радоницу. При этом Радоница рассматривалась как проводы умерших в места их вечного упокоения. Обычай посещать кладбища в Пасху сохранился до наших дней. Женщина из села Нижняя Павловка Оренбургской области в 2006 г. говорила нам: «Это праздник, всемирный праздник, надо радоваться всем, а мы идет на могилки — это неправильно. Батюшки говорят, но люди никак не поймут, что это праздник „Христос воскрес"... Зачем идти в этот день туда. Для этого есть Родительская... А сейчас ведь море народа. Нельзя на Пасху ходить, а люди все равно идут, да еще вино распивают там. Это грех непростительный»[107].

Обрядовый обход дворов. В первый день Пасхи сразу после литургии и семейной трапезы дети, собравшись в небольшие группы, отправлялись по дворам односельчан с поздравлениями и благопожеланиями. В старину дети, приходя в дом, поздравляли его хозяев словами: «Христос воскресе!», читали пасхальную песню: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав», желали хозяевам дома благополучия в грядущем году. В благодарность за поздравления и благопожелания ребятам давали яйца. По старинным поверьям, приход детей с благопожеланиями обеспечивал дому удачу в хозяйственных делах. В наши дни на Южном Урале детские пасхальные обходы домов сохраняются, хотя и утратили некоторые свои черты. Дети не знают пасхальной песни, которую раньше всегда исполняли перед иконами, теперь звучит только формула: «Христос воскресе», получая ответ: «Воистину воскресе», ждут дара, при этом в качестве дара предполагается не только крашеное яйцо, как раньше, но и конфеты, печенье. Казачка из села Арси Челябинской области рассказывала: «Сейчас вот заходят:„Здравствуйте! С праздником! Христос Воскрес!" — „Воистину Воскрес!" Я и конфеток даю, и печенье, и яички. Все дают. Только деньги не дают в Пасху[108]. Следует заметить, что ритуал сохранялся и в годы советской власти, хотя он и находился под запретом.

Пасхальные костры. В горнозаводских поселках Южного Урала — Миньяре, Нязепетровске, окрестных и окружающих их сел — был распространен обычай пасхальных костров. Этот ритуал

встречался у русских очень редко. Он больше известен на русско-белорусском и русско-украинском пограничье[109].

Пасхальные костры в Челябинской области были общесельские, то есть такие, что устраивали все вместе жители села или отдельных частей большого поселка. Костер складывали из хвороста и старых ненужных вещей, как правило, на высоких горах, чтобы его было видно на большом расстоянии. После окончания заутрени к костру собирались все жители, пели, плясали, прыгали через костер, стреляли из ружей. Обычай зажигать костры в пасхальную ночь сохранялся в Миньяре и Нязепетровске очень долго, так же как и стрельба из ружей. Это существовало еще в 2000–2006 гг. Информатор из села Биянка, расположенного недалеко от Миньяра, нам рассказывала: «На Пасху вот костры жгут. По всем горам. У нас там в Биянке сколько гор есть, и на всех горах горели костры. Заранее готовили хворост. Жгли в субботу под Пасху. И тут вот [в Миньяре] жгут: вот я видела, жгли на Ягодной горе. А Бьянки вообще были кругом в кострах»[110]. Однако в наши дни костер перестал быть местом общего сбора жителей села. Сейчас это когда-то ритуальное действо превратилось в молодежное развлечение: парни жгут автомобильные шины и стреляют из ружей. В старину считалось, что костры жгут для того, чтобы «поднять» из мертвых Иисуса Христа, чтобы согреть апостолов, которые сидели около убитого Христа; чтобы увидеть Господа и попросить у него помощи, чтобы заслужить отпущение грехов[111]. В настоящее время мало кто даже из старых людей знает смысл этого пасхального обычая. Одна женщина нам сказала, что это «вроде чертей сгоняют».

Пасхальные развлечения. Празднование Пасхи, как и любого праздника, предполагало множество развлечений: хождения в гости, уличные гулянья, пение песен, пляски, игры и т.п. Ф.М. Черемшанский в середине XIX в. описал типичную картину праздничного дня у русского населения Оренбургской губернии: «Повсеместно девушки летом в послеобеденное время собираются играть в хороводы, а во время Св. Пасхи качаться на качелях и катать яйца; кроме того, обыкновенную их игру составляют горелки или «разлуки», «коршун» и т.п., а молодые парни играют между собой в мяч [в лапту], в карты, в чушки, в свайку… Молодые и пожилые женщины собираются около домов — посидеть на завалинке и потолковать о том о сем; с ними разделяют беседу и мужички-старички, а другие хлебосольствуют, ходят по гостям и тянут хмельное. Это самое обыкновенное препровождение времени у сельских поселенцев»[112]. Наряду с такими обычными праздниц-

ными развлечениями были и специальные пасхальные: это игры с крашеными яйцами и качели.

Качели сооружали парни и молодые мужчины накануне Пасхи. Их устанавливали обычно на церковной площади или пустыре. Если село было большое, то ставилось несколько качелей, каждые в своей части села. Они назывались «козловые качели», «козлы», и представляли собой высокие, до 5 *м* козлы с прочным бревном наверху, на которое надето два кольца из веток березы или тальника. В кольца пропущены толстые веревки, на сгиб которых положена короткая, до 60 *см*, доска, если качели ставятся для одиночного катания, или более длинная, если качаются два человека. Между козел посредине становятся два парня, которые держат в руках вожжи, идущие поперек живота сидящего на качелях. Сидящий на качелях с силой отталкивается ногами от земли и взлетает вверх, возвращаясь же вниз, он наталкивается на вожжи, которые толкают его опять вверх. На качелях качались в основном девушки, парни же их раскачивали. Качаться, как говорили оренбургские казаки, «надо так, чтобы дух захватило и в голову ударило». Около качелей собиралось обычно много народу. Они были своего рода центром пасхального гулянья, как катальная горка на Масленице. Во время качания пели частушки, которые принято называть качальными припевками. В Нижнем Уфалее Челябинской области нам рассказывали: «Мы качались и пели песни. <…> Просто всякие пели, частушки пели. Мы пели: „На качелюшке качались,//Под качелюшкой вода.//Белу юбку замарала, //Мать по жопке надрала”,— что-то там дальше про милого, забыла я уж. Пели»[113]. В начале XX в., по словам А. И. Кривощекова, был обычай, по которому «кто-нибудь из стоящих рядом с качелями берет хворостину и стучит качающегося по спине с требованием: „Сказывай невесту /жениха”»[114]. Качели стояли до Вознесенья, а потом их разбирали до следующей Пасхи. В наши дни пасхальных качелей уже не ставят. По словам женщины (1937 г. р.) из города Нязепетровска Челябинской области: «Раньше ставили качели, а теперь все это отошло. Когда я росла, в детстве, были качели, и качались, падали, а выросла, уж не было»[115].

Игры с пасхальными яйцами. Игры с пасхальными яйцами на Южном Урале были самым распространенным пасхальным развлечением молодежи, мужчин и женщин, детей. Они начинались со второго дня Пасхи и продолжались до Вознесения или Троицы. Местом для их проведения могла быть площадь около церкви, улица, поляна за околицей — все, что подходило для небольшой компании детей, парней, девушек, мужчин и женщин. Играли

как яйцами, крашенными к Пасхе, но не освященными в церкви, так и теми, которые красили к Фомину воскресенью, Радонице, Вознесенью, Троице.

Основной игрой считалось битье пасхальных яиц: двое играющих, каждый зажав в кулаке по яйцу, должны были одновременно ударить яйцом по яйцу. Тот, чье яйцо оставалось целым, забирал яйцо соперника. В такую игру можно было играть дома или встретив знакомого на улице: «Это вот идешь. У каждого в кармане яйцо. Идет кто-нибудь. Ага! Стукнешься, разбил, забираешь. Не разбил, отдаешь»[116]. Дети любили играть с яйцами «в подкучки». Из опилок насыпали несколько кучек, в одну-две прятали по яйцу. Игрок должен был угадать, в какой кучке оно спрятано. Если угадал, забирал яйцо себе. Яйца использовали также при игре в карты. На стол ставили тарелку с крашеными яйцами и всем сидящим за столом раздавали по три карты. Яйцо получал тот, у кого оказывалась самая старшая карта. Однако, игра в карты, хотя и была довольно широко распространена, но считалась особенно в среде старообрядцев грехом.

Другим способом игры было катание яиц. На Южном Урале эта игра имела много вариантов. Одним из самых известных было катание яиц с невысокой горки или деревянного лотка. На земле расставлялись полукругом на некотором расстоянии друг от друга яйца. После чего один из игроков спускал вниз с горки или лотка «каток» — плоский, овальной формы мячик из тряпок, набитый опилками. Если мячик сбивал лежащие внизу яйца, то игрок забирал их себе и продолжал игру до тех пор, пока не промахивался. После чего в игру вступал следующий человек. Другим вариантом катания яиц была игра, в ходе которой надо было так прокатить яйцо, чтобы оно попало в одну из лунок, выкопанных в земле на расстоянии двадцати шагов от игрока.

Игры с пасхальными яйцами были известны в русских селах Южного Урала еще в начале 1970-х гг. В наши дни сохранилось только битье яиц во время праздничного застолья.

Семик-Троица — праздник завершения весны

Весенний цикл праздников завершался празднованием Семика-Троицы. Семик — древний языческий праздник, отмечается в четверг седьмой недели после Пасхи. В старину он играл важную роль в весенней обрядности, и как полагают этнографы, был связан с поминовением усопших предков. В начале XVII в. в обрядовую практику был введен христианский праздник Св. Троицы, установленный в память о триединстве Бога: Бога-Отца, Бога-Сына, Бога-Святого Духа. Он отмечался на пятидесятый день после

Пасхи. В народном календаре эти два праздника слились в единый весенний праздник Семик-Троица. Русские Южного Урала считали Троицу главным после Пасхи весенним праздником, который длится три дня: с воскресенья по вторник или с субботы по понедельник. Это несколько противоречит церковным правилам, по которым праздник происходит в два дня: в воскресенье — «во славу Пресвятой Троицы», в понедельник — «во славу Духа Пресвятого». Его христианская основа большинству людей второй половины XX в. была малопонятна. В селе Студеное Оренбургской области все думали, что в Троицу «празднуются трое святых», имена которых не могли вспомнить. Людьми, жившими в XX в., Троица ассоциировалась прежде всего с радостью от близкого прихода лета, с растительностью, достигающей к этому времени своего расцвета. Нам рассказывали в селе Студеном Оренбургской области: «В этот день всё украшали, ломали ветки, ходили в лес. Полы вымоем, душички нарвем, пол весь устелём душичкой, веток понатаскаем, наломаем, с деревьев веток наломаем: весь двор, ворота, все в комнате, везде ветки, все зелено, вот так Троицу встречали»[117].

На протяжении сотен лет в эти дни во всех русских селах проводились общенародные гулянья и совершалось множество обрядов, связанных с почитанием растительности: деревьев, трав, цветов, достигавших к этому времени своего расцвета.

Гулянья. Во второй половине XX в. и в первое десятилетие XXI в. в селах Южного Урала, как и в других русских регионах страны, в троицкое воскресенье проходили большие гулянья жителей. В них участвовали семейные люди и молодежь, гулявшая отдельно от них и по-своему. Троицкие гулянья проводились обычно вне села: на лесной поляне, на лугу, вблизи реки или озера.

Семейные люди собирались компаниями, в старину их составляли в основном родственники, а в наши дни соседи, и отправлялись в лес, захватив с собой еду для троицкой трапезы. На лугу расстилали скатерть и раскладывали привезенные с собой кушанья, расставляли стаканы для пива и кваса. Жительница поселка Нижний Уфалей рассказывала: «Троица отмечается народными гуляньями и раньше отмечалась в коммунистическое время. Выходили целыми кварталами на лужок, на речку Уфалейку, на Плашту [реку], просто на полянку на солнышко выходили, собирались все соседи, пироги брали, пироги обязательно были в угощении. Старались сделать стол праздничным. Все это упаковывалось в сумки, детей, как правило, брали с собой, то есть выходили семьями, компаниями»[118]. Если выехать за село не получалось,

то гулянье с трапезой устраивалось на дворе. В землю вкапывали березку (или осокорь), ставили под нее стол, за которым пировали с пришедшими соседями, которые приносили для общей трапезы еду «кто что мог, но обязательно пироги». Это называлось «ссыпаться на Троицу». По словам местных жителей, на таких гуляньях много пели, плясали под гармошку: «Все распевали. На Троицу раньше песни всякие пели. Все голосистые были. Вообще всякие песни пели, а как плясали!»[119]

Парни и девушки во второй половине XX в. гуляли вместе. Женщины, родившиеся в 1930-е гг., вспоминали: «В Троицу не только девчата собирались, но и ребята приходили с балалайками, на луга ходили… Сядем все порядочком, поем, цветы в венки совьем и придем обратно, и мальчики ходили. Мальчишек много у нас было»[120]. Однако, вплоть до конца 1950-х — начала 1960-х гг. в некоторых селах сохранялись гулянья только девушек, характерные для троицких гуляний XIX в. Пожилая женщина (1937 г. р.) из села Каратабан Еткульского района Челябинской области рассказывала: «Когда наше время было, когда я еще молодая была, девушки обязательно собирались. Берешь гитару, балалайку, гармонь, наряжаешься в красивые платья, конечно в „атласники" больше, тогда „атласники" считались богатым платьем, чем ярче, тем наряднее вроде. Ну, платки тоже атласные надеваешь. И вот выходили и там в лесу играли всякими играми, танцевали»[121].

В старинных казачьих селах Оренбургской области во второй половине XX в. существовал своеобразный обычай троицкого девичьего гулянья, который назывался Семик. Его участницами были девочки-подростки и даже «девчонки маненькие». Праздновали Семик своим «курмышем», то есть своей девичьей компанией из 4–16 человек. «Семиковали» обычно в сарае, стоявшем в усадьбе одной из девочек, который накануне Троицы убирали, даже белили стены и потолок, украшали ветвями осокора, березы, пол застилали травой и садились пировать: пили сладкий напиток из солодки, ели пироги, яичницу, творог, а также веселились, играли. Пожилая женщина из села Сергиевка Первомайского района Оренбургской области, вспоминая свое детство, так об этом рассказывала: «На Троицу ссыпались мы. Вот, слушай. Значит, как Троица, мы еще девченёшками были, у кого какой-нибудь чулан там. Мы его убираем, все делаем, белить там надо или чего там, ну убираем. Идем вон в лесок, где роднички-то, там ломам ветки, притаскиваем, все убираем, а на Троицу собираемся: ну по два яичка, по ложечке сметаны или сливок, яичницу жарили, солодку заранее соберем, вот, мы его нарвем, нам бузу сварят, как квас, сладкий. Вот эта буза у нас, и значит, мы собираемся на

Троицу и всё за стол, садимся, ну хлеба там и кто чего принесет, и вот эту бузу разливаем, яичницу жарим, и вот празднуем, а кругом у нас душица лежит, пахнет. Мы празднуем»[122].

Мальчикам на Семик приходить не полагалось. Девочки старались сохранять место его проведения в тайне. Ребята собирались своей ватажкой: «Ай-дате, посмотрим, пойдем», и отправлялись на поиски девочек. Однако, если им удавалось найти место проведения Семика, девочки их в сарай не пускали, потому что это «девичье празднество».

Украшение зеленью храмов и домов. Древние обычаи и обряды почитания растительности также были известны в русских селах Южного Урала. Это, прежде всего, обычай украшать ветками деревьев, травой и цветами помещения храмов и домов, хозяйственные постройки, изгороди, колодцы. Обычно для этого брали ветви березы — наиболее почитаемого русскими дерева. Однако в тех местах, где березы не росли, использовали ветки осокора — серебристого тополя, а также черемухи, крушины (по местному — курушатника), калины, шиповника, которые в это время года цвели и распространяли приятный запах. Крушину в Оренбуржье часто называли «троишные цветы», «троица». Можно было ломать ветки и других деревьев — вяза, дуба. Только нельзя было приносить в деревню тальник (иву), который считался в Оренбуржье нечистым деревом, так как, по уральскому поверью, на нем «когда-то девушка удушилась, на талах повисла»[123]. Ветки втыкали в оконные рамы, в дверные косяки, в матицу, ставили на божницу, украшали ими ограды домов, хозяйственные постройки. В церкви обычно кроме веток, украшавших окна и иконы, ставили срубленные молодые березки. На пол в церквях и домах настилали траву, обычно чабрец (тимьян), называвшийся на Южном Урале богородской травой, а также душицу, мяту, ландыши и «всякое разноцветие травы». По словам казачки из села Черноречье Оренбургской области, «от этого радость в доме была». В некоторых оренбургских селах бытовал очень древний обычай брать с собой в церковь маленький букетик цветов и во время праздничной литургии немного над ним поплакать, чтобы во время роста хлебов был столь необходимый им дождь.

Зелень в домах и храмах полагалось сохранять три дня. После чего их нужно было уничтожить как любой другой «святой» предмет: бросить в огонь, в воду или закинуть на крышу дома, как говорили, «поближе к Богу». «Нетоптанную» траву собирали с пола и хранили на чердаке. Если в доме кто-нибудь умирал, ею набивали подушку, которую клали в гроб под голову умершего.

Ритуал «Завивания березки». С культом растительности связан и девичий ритуал «Завивания, заламывания березки», известный в старину фактически во всех селах Южного Урала. Он состоял в том, что в Семик девушки гурьбой отправлялись в лес, выбирали там красивую березку и связывали ее ветви в венки, слегка их надламывая. Каждая девушка «заламывала» несколько веночков на себя и на своих родных для того, чтобы узнать свою и их судьбу. В Троицу все тем же «курмышем», то есть компанией, отправлялись смотреть — завяли листья на веночках или остались свежими. Если завяли, то человека, на которого был завит венок, ждет печальная судьба, а если листья оставались свежими, то его жизнь будет радостной и счастливой. «Заламывание» березок сопровождалось обычно трапезой, состоявшей из кваса или пивного сусла, крашеных в зеленый или желтый цвет яиц, яичницы, творога, пирогов, и сопровождалось пением песен. В XIX в., особенно в первой его половине, девушки пели специальные троицкие песни. Однако, к началу XX в. они вышли из девичьего репертуара и их заменили частушки. Самой известной из них, бытовавшей в разных вариантах во всех уральских селах была такая: «Скоро, девки, Троица,/ Зеленым лес покроется,/ Скоро миленький приедет,/ Сердце успокоится».

В Троицу после трапезы девушки плели венки из цветов, трав и веток, надевали их на голову и с пением отправлялись к реке или озеру. Там они, загадав желание, бросали венок в воду: «Плыви, плыви веночек, прибудь на бережочек, или на правый, или на левый, но только, чтобы сбылось»[124]. Считалось, что если венок плыл по реке, то жизнь девушки будет долгой и счастливой, если пристал к берегу — она выйдет замуж, если утонул, девушка скоро умрет. На реку приходили парни, и начиналось праздничное гулянье. Пожилая женщина из заимки (деревни) около Нижнего Уфалея, вспоминая свою юность, пришедшуюся на конец 1950 — начало 1960-х гг., рассказывала: «У нас на заимке очень весело было: мы венки плели, в четверг всегда заламывали березу, загадывали желание и завязывали узелок. В Троицу приходили и смотрели. Если желание исполнится, то листики не завянут, а если нет — то листики завянут. Это мы очень часто делали. Это в четверг делали, веточки между собой завязывали на березе, узелочком сделаешь, и листики не должны завянуть. Мы, конечно, страшно верили в это, заламывали»[125]. Это воспоминание нашей современницы в 2008 г. мало чем отличается от описаний, сделанных в 1859 г. оренбургским краеведом Ф.М. Черемшанским[126], а в 1915 г. краеведом А.И. Кривощековым. «В былое время,— писал в своей статье А.И. Кривощеков,— лет

30–40 назад, казачья молодежь завивала венки обычно в Семик, в четверг перед Троицыным днем, а в этот последний день шла с ними на речку или озеро и бросала их в воду. В последнее время этот обычай перенесен уже на Троицу, когда девушки и парни после обедни отправляются в ближайшую березовую рощу. В гуще деревьев, на зеленой траве, разодетая в яркие костюмы молодежь располагается огромною толпою в несколько кругов. Под звуки гармоники идут танцы, несутся песни, но уже общего характера: прежних, обрядовых не осталось и следа. Затем девушки завивают из веток березы венки, надевают на голову и всею массою, с песнями, двигаются к реке, обычно на мост, и отсюда бросают их в воду. Во многих местах парни приходят в рощу с заряженными пистолетами (старинными) и во время завивки стреляют из них несколько раз в воздух; стрельба продолжается и на мосту, и во время бросания венков. Существует [поверье], что если брошенный в воду венок потонет — девушка умрет в этот год. Если поплывет по течению — будет здорова, но если в первый момент он двинется, хотя бы несколько против воды, значит, девушка непременно выйдет замуж»[127].

В основе всех этих обычаев лежали древние представления о том, что весенняя зелень к Семику-Троице приобретает особую магическую силу, которую можно и нужно использовать в своих целях. Люди верили, что травы и деревья могут способствовать увеличению плодородия почв, урожайности культурных растений, плодовитости домашнего скота, благополучию и здоровью людей, что с их помощью можно защититься от пагубного влияния злых сил, от грозы, молнии и пожара, угадать судьбу. Трапеза под березой в давние времена могла рассматриваться как жертвоприношение священному дереву. Постепенная утрата древних верований в силу весенней зелени привела к почти полному исчезновению этих обычаев в наши дни. «Завивание березы» и гадание на венках ушло в прошлое уже в начале 1950-х гг. Обычай застилать пол травами и цветами исчез чуть позже, в конце 1960-х — 1970-е гг., когда, по словам уральцев, стали «жить хорошо, культурно — на полы паласы стелить»[128]. Несколько лучше сохранился обычай украшать дом ветками деревьев, но он стал не таким ярким как раньше. Сейчас в Троицу ставят перед божницей или на стол две-три веточки березы, которые после того как завянут, выбрасываются.

Наряду с этими обычаями, в селах Южного Урала вплоть до 1960-х гг. бытовали в форме веселой девичьей игры два обряда, которые, по мнению этнографов, в древности символизировали «проводы весны»[129]. Это обряды «Вождение березки» и «Проводы русалки».

«Вождение березки». Этот обряд был распространен среди потомков переселенцев из центральнорусских и поволжских областей, где он был широко известен еще XIX в. Эта девичья игра начиналась в Семик: девушки шли в лес и выбирали там небольшую красивую березку (или осокорь), под которой устраивали трапезу. В Троицу ее срубали, и украсив ленточками, платками, лоскутками, цветами, вносили с пением в село. Во главе процессии шла самая бойкая или самая красивая девушка с березкой в руках, а за ней, держась за ветви березы или привязанные к ней ленточки, шествовали остальные участницы. В селе березку с пением «водили» по всем улицам, а затем «отправляли» на речку. Там ее «раздевали», то есть снимали все украшения, и бросали в воду.

«Вождение березки», по мнению ученых, был обрядом, в котором разыгрывался весенний цикл жизни природы: «рождение весны» — березку срубали и украшали, «жизнь весны » — березку «водили» по селу, «смерть» –березку бросали в воду. Уничтожение березки символизировало конец весны, завершение вегетационного периода, после которого наступало лето.

«Проводы русалки». Этот обряд был отмечен экспедицией в селах Софиевка Пономаревского района и Первая Григорьевка Сакмарского района Оренбургской области[130]. По древнейшим представлениям, русалки — растительные духи, покровители цветущих полей ржи и пшеницы — появляются в коноплях и пшеничных полях, на берегах рек и озер, в березовых рощах в Семик-Троицу. Считалось, что они охраняли посевы и способствовали урожайности полей. В Петровское заговенье, следующее за Троицей, они уходили на «свое место» — на «тот свет», откуда и приходили на землю. Это событие и изображали девушки и женщины в игре «Проводы русалки». Игра представляла собой процессию женщин во главе с «русалкой» — одетой в лохмотья женщиной с распущенными волосами, закрывавшими лицо. Она двигались по селу в сторону хлебных полей с шумом, криками, стуком в печную заслонку и косу. Житель села Софиевка вспоминал, что в детстве он видел как «провожали» русалку: «Русалку провожали всем селом. Я видел. Вот соберутся гурьбой, уберутся: кто в лохмотья, кто в чё. И одна изображает русалку, а те идут. Русалка тоже с распущенными волосами и оденет чё-нибудь поинтересней, какое-нибудь рванье оденет. А остальные идут с ней вместе. <…> А гонят ее по улице в конец, в каждый конец села. Конешно, каждый конец свою русалку провожает. <…> Это называлось у нас „проводы русалки", провожают русалку»[131]. «Русалку» выпроваживали обычно на хлебное поле, где с нее снимали лохмотья

и разбрасывали их по полю. Это должно было, по поверью, повысить урожай хлебов.

По мнению этнографов, русалка в мифологических представлениях древности была таким же календарным символом, как и березка, а ее проводы завершали весенний календарный цикл[132].

Поминовение усопших. На троицкие празднества приходится также день поминовения усопших предков. Этим днем была Троицкая (Духовская, Родительская) суббота, официально установленная православной церковью и принятая в народной культуре. Русские Южного Урала считали этот день «самым главным днем для похода на кладбище»[133]. По народным поверьям, в Семик-Троицу на землю возвращались предки, где и пребывали в течение некоторого времени. Они ждали, как считалось, своих живых потомков на кладбище у своих могил. Жительница города Миньяра Челябинской области объясняла: «Я в эту субботу всегда хожу на кладбище потому, что в эту субботу нас ждут там наши родители»[134]. В некоторых селах поминовение всех усопших родителей было перенесено на Троицкое воскресенье, а суббота предназначалась для уборки могил: «Вот в субботу ходят — красят, цветы там навешают, венки, везде, наверное, кладбища такие нарядные»[135]. На кладбище в этот день приходили раньше, приходят и в наши дни фактически все жители села. Семья собирается у могил своих родственников, здоровается с умершими и приступает к трапезе, в которой, как считается до сих пор, участвуют и умершие. Жительница Миньяра нам рассказывала: «На кладбище несут, у кого чего есть, пироги несут, и печено несут, и варено несут. Кто чего. И вино, кто пьет на кладбище, кто не пьёт»[136]. После окончания трапезы прощаются с умершими и уходят, оставляя на могилах кусочки еды и яйца, окрашенные в зеленый или желтый цвет листьями березы. Некоторые особо верующие люди приглашают священника для совершения чина литии или сами читают молитвы за упокой души умершего. Так поминали и поминают «чистых покойников», то есть тех, кто «изжил свой век», умер своей смертью, был похоронен в соответствии с христианскими правилами и получил успокоение в потустороннем мире.

«Нечистых покойников» (самоубийц, опойц, умерших без крещения), лишенных христианского погребения, поминать по церковным правилам не полагается. Однако еще в старину их поминовение было обязательной чертой весенних поминовений умерших. Оно было необходимо, как считалось, для того, чтобы «нечистые покойники», не взятые на небо за свой грех, нашли успокоение. Их

поминали в старину обычно в Семик или после того дня, когда, по поверью, души предков покинули землю и вернулись на «тот свет».

В наши дни, однако, в Троицкую субботу стали поминать одновременно и усопших предков, и самоубийц. В то же время некоторые пожилые люди помнят о том, что самоубийцы — покойники особые, их нужно поминать в Троицу отдельно от усопших предков. В селе Кардаилово Оренбургской области, где основное поминовение предков проходило в Радоницу, нам объясняли: «В Троицкую субботу должно ходить к тем, у кого задушился, у кого повесился. Вот такие несчастные случаи. Вот тем людям в Троицу надо идти на могилки»[137]. Однако, почти повсюду считалось, что лучше на кладбище не ходить, а подать за упокой их грешной души милостыньку: «Под Троицу милостыньку подают обычно, кто удушился. Вот таким вот, подают. Эта милостынька, говорят, вроде бы их выручает от большого греха: булочку, конфетку, свечку»[138].

Обычай весеннего поминовения всех усопших в Троицкую субботу является продолжением поминовений, начатых в Святки и продолженных в пасхальные дни. Троицкие поминовения получили значительно больший размах, чем январские и пасхальные, потому что для крестьянина-земледельца весна является тем временем, от которого зависел будущий урожай. Благоприятные условия: много солнца и влаги, необходимые в это время для роста и колошения ржи и пшеницы — могли дать людям, как считалось, умершие предки, находившиеся рядом с божествами в «ином мире». Однако, этот дар можно было получить лишь в том случае, если потомки будут проявлять уважение к усопшим, то есть посещать кладбища, устраивать трапезы на могилах, оставлять для умерших еду, крашеные яйца — символ воскресения и воссоздания жизни, проводить панихиды по усопшим в церквях, читать молитвы на могилах.

Духов день. Это второй день празднования Св. Троицы, он считался в селах Южного Урала днем именин земли. Жители города Миньяра Челябинской области рассказывали: «В Духов день земля именинница. В этот день все можно делать, говорили старые люди, а кто его знает почему. В Духов день я и сейчас не копаю. Большинство этого придерживаются. Землю трогать нельзя…»[139] Однако, фактически никто не мог объяснить, почему в этот день надо отказаться от работы на земле и почему земля как человек имеет день именин. В большинстве случаев люди объясняли необходимость «праздновать именины земли» тем, что так положено издавна: «Раз положено, значит положено. Раз сказали, что нельзя,

значит нельзя». Иногда говорили, что трогать землю в этот день — плохая примета.

Мифологические представления о земле как о женщине, всеобщей Матери, кормилице, которая «живых питает, а мертвых к себе принимает», давно ушли в прошлое. Однако крестьяне, для которых земля много веков была кормилицей, сохранили в памяти, что в весенний день надо проявить уважение к Матери-земле, дающей людям благополучие. Пожилая женщина нам сказала: «Кто-то ведь бывает именинник в свой день. Так и она, наверное, земля. Земля нас кормит. Если бы не земля, то как бы мы тут; все посажено в огороде — и картошка, и сено с земли»[140].

Летние праздники

Лето, по народным представлениям, наступало после завершения весеннего цикла празднеств и длилось до конца июля. Его пик приходился на день летнего солнцестояния (21 июня), когда солнце высоко стоит над горизонтом, когда день самый длинный в году, а ночь самая короткая. Лето считалось временем расцвета природы и вегетативного подъема. На это время года приходилось два больших праздника: Иван Купала и Петров день.

Иван Купала

Основным летним праздником народного календаря был день Ивана Купала, совпадающий с христианским праздником Рождества Иоанна Предтечи (24 июня/7 июля). В селах Южного Урала этот праздник называли Иван Купала (Иван Купан, Иван Купальный, Иван Травник). Уральцы объясняли народное название праздника тем, что «именно в этот день Иоанн крестил, купал Иисуса в Иордане. Вот этот день и называется Иван Купан»[141].

В русской традиции Иван Купала считался днем полного расцвета природы, когда растворяются небеса и земля, «играет» солнце, «говорят» животные и растения, обнажаются клады и пр. Его обрядность представляла собой сложный комплекс ритуалов: сбор трав и цветов, хождение к воде, купание и обливание водой, разжигание костров, пение и пляски, эротические игры молодежи.

В селах Южного Урала во второй половине XX в. весь этот сложный комплекс оказался забытым и по всей вероятности в более давние времена, чем в XX в. Единственно, что сохранилось почти

до наших дней, это обычай обливания друг друга водой. Он здесь превратился в главный знак праздника: «Иванов день — летний праздник, особо не отмечают, только друг друга купают, обливают, брызгают»[142]. Водой раньше поливали всех, кто оказывался на улице: и старых, и молодых. В наши дни этим забавляются обычно подростки. По поверью, обливаться надо было для того, чтобы не было засухи. Нам рассказывали: «В этот день обливаются, поливаются, пока дождь не пойдет»; «И взрослые обливаются, если засуха. Еще специально даже бабушка говорила: „Обливаться надо, засуха, растения-то не растут, обливаться надо"». Считалось, что вода в ночь на Ивана Купала становится «благословенной». Казачка из села Краснинское Челябинской области говорила своей соседке: «Катерина, ты сегодня в полночь вставай и иди к колонке, будет вода как в Крещенье…»[143]

В селах сохранились также смутные воспоминания о том, что в этот день надо собирать травы, которые приобретают к этому времени лечебные свойства, и рвать в полночь папоротник.

В поселке Кардаилово Оренбургской области, населенном потомками казаков-украинцев, в день Ивана Купала делали Маренку: девушки срубали небольшое деревце-лесину, обычно цветущую крушину, вешали на него веночки, цветы и ленты, вносили в село, вкапывали в землю, а потом вокруг него танцевали, пели песни. К вечеру парни забирали деревце и бросали его в воду. Деревце называли Маренкой. Этот купальский обычай повторяет троицкий — «Вождение березки», который совершали в Троицу. Купальские и троицкие обряды в культуре украинцев и русских часто перекликались.

Петров день

Петров день (Петры и Павлы, Петровки) — народное название дня памяти первоверховных ап. Петра и Павла, отмечаемого 29 июня/12 июля. Этот праздник следовал непосредственно за днем Ивана Купала и, как предполагают этнографы, составлял с ним в давние времена единый цикл празднеств в честь летнего солнцестояния. В русском народном календаре он был одним из ключевых праздников летнего цикла. Это было время расцвета природы, пик вегетации растений. В то же время после Петрова дня в природе начинались изменения, свидетельствующие о грядущем наступлении осени. Это проявлялось прежде всего в сокращении светового дня. «Петр и Павел день убавил» — говорит русская пословица. В Оренбургской области замечали: «Вот как Петров день пришед — половина лета прошла. С Петры и Павлы день пошел на убыль»[144].

В селах Южного Урала Петров день считался большим праздником, в который запрещено работать. Старообрядка из села Беловка Оренбургской области рассказывала: «Петров день — это праздник. Если праздник, то не велят работать. Баушка мне, бывало, говорила: „Наська! Не стирай, эту воду будешь пить на том свете!”»[145]. Однако массовых гуляний, обильных трапез, как это было принято в большие праздники, здесь не происходило. Пожилая женщина из села Яман Оренбургской области говорила: «Был праздник Петры и Павлы, и всё, а чтоб как-то отмечали не помню. Тоже мы не работаем. Пришли бабушки, мы помолились и все»[146].

Петров день знаменателен тем, что с него начинался сенокос, в степных районах начиналась жатва пшеницы, снимался повсюду запрет на сбор земляники. Сенокос длился две недели и заканчивался ко дню иконы Казанской Божьей Матери (8/21 июля). После его окончания устраивалось празднество. Жительница города Нязепетровска рассказывала: «Когда сенокосная пора заканчивается, то столы расставляются где-то на улице. Ну, вот обычно у нас тут три дома, то ставили всегда здесь столы и праздновали, что страда кончилась, отстрадались»[147].

Примечательной особенностью Петровок было приготовление пирожков с земляникой, которую собирали первый раз накануне праздника: «Раньше народ первую ягоду срывали с 11-го на 12-е. Вот, 11-го срывали, клубнику вот допустим, лесную. А 12-го — уже обязательно с этой ягодой пирожкам быть на столе… Вот, это Петров день и называется»[148]. В Оренбургской области нам рассказывали, что с Петрова дня можно было сватать девушек: «С Петрова дня гонят девок со двора»[149].

Осенние праздники

В народном календаре осенью называли период завершения роста растений и угасания природы. Обрядов в эти дни было мало. Осень характеризуется главным образом приметами, описывающими изменения в природе и хозяйственной жизни людей.

Ильин день

Первым днем осени в народном календаре Южного Урала считался Ильин день (20 июля/2 августа) — день памяти ветхозаветного пророка Илии, жившего, как говорит ветхозаветное предание, в Израильском царстве за девять веков до рождения

Иисуса Христа. В селах говорили: «Илья Пророк — лето уволок. Уже все, лето кончилося»[150]. Люди замечали, что с этого дня менялась погода: начинались утренние и вечерние холода, хотя днем бывало еще жарко, вода становилась холодной и не пригодной для купания. Уральцы говорили: «Всё. Боженька ледышку спустил в воду»[151].

Ильин день был, по мнению уральцев, «грозным, очень грозным» праздником. В этот день всегда происходило что-нибудь страшное: гроза, пожар из-за молнии, ливень, вихрь, срывавший крыши с домов, развеивавший стога сена. В Нижнем Уфалее Челябинской области нам говорили: «Илья Пророк обязательно себя проявит. В этот день ждешь обычно грозы, то есть ждешь чего-то грозного»[152]. Это ожидание, по словам уральцев, всегда оправдывалось. Казачка из поселка Краснинский Челябинской области рассказывала: «Целое лето не было дождя. В Ильин день, ой, как я только вышла за ворота! Как он грохнул. Как гром грохнул. Господи! Вода идет стеной, добежала до машины, поехали, все в воде. Вот какой Илья был! За всё лето не было дождя, а тут вот»[153]. Для защиты от гроз, ливневых дождей и вихрей в старину проводили молебны в церквях, часовнях и старообрядческих молельнях. Кроме того, чтобы не разгневать грозное божество, в «его праздник» устанавливался запрет на работу: запрещалась косьба, уборка и вывоз сена, всякая домашняя работа. Даже в наши дни считается, что работа в Ильин день может привести к беде: «Илья накажет, кто будет в этот день работать»[154]; «Если сено в Ильин день мечешь, оно сгорит от молнии»[155]. В селах Челябинской и Оренбургской областей бытует множество рассказов о наказании Ильей Пророком нарушителей запрета. Пожилая женщина из поселка Арси Челябинской области рассказывала: «Мы поехали с сыном убирать сено в Ильин день. И убрали, и всё! А Бог то не велел. Все сено промочило, и буря поднялась и содрало все на свете. И все. С того дня я сыну сказала: „Не делай ничего. Не коси, не строгай, ничего не делай". Строгий такой день»[156].

Спасы

Осенними праздниками на Южном Урале считались также Спасы — три праздника во имя Иисуса Христа — Спасителя. Первый Спас (1/14 августа) на Южном Урале назывался Медовым, Второй Спас (6/19 августа) — Яблочным, а у Третьего Спаса (16/29 августа) особого названия не было, он просто назывался Третий Спас. Все они, по мнению уральцев, указывали на приближение зимы: «Первый Спас — готовь рукавицы про запас», «Третий Спас — тулуп про запас».

Эти праздники были для людей вехами начала уборки разных плодов земли: овощей и фруктов. В Медовый Спас полагалось брать у пчел взятку, приступать к огородным работам: убирать лук и чеснок. В Яблочный Спас наступало время собирать яблоки и виноград, убирать свеклу и морковь. В Третий Спас начинали уборку бахчевых культур, капусты, картофеля, собирали помидоры и огурцы. Мед и все эти овощи и фрукты сначала надо было обязательно освятить в церкви или, как говорили, «отнести Христу», а потом уже употреблять в пищу[157]. Использование их до освящения считалось большим грехом и грозило Божьим наказанием. В поселке Сакмары Оренбургской области считалось, например, что если мать умерших детей будет есть яблоки до Яблочного Спаса, то у нее «в горле вырастет шишка», а дети не получат на «том свете» ни одного яблочка[158].

Успенье Пресвятой Богородицы (15/28 августа) и Рождество Пресвятой Богородицы (8/21 сентября) — два осенних праздника, установленных в память о земной жизни Божьей Матери. Рождество Пресвятой Богородицы было приурочено ко дню осеннего равноденствия. Эти праздники во второй половине XX в. на Южном Урале праздновались только в церкви. Большая часть уральцев, по нашим сведениям, помнила о том, что это большие праздники, которые надо «блюсти». Однако каких- либо поверий и примет, связанных с этими днями, в обследованных нами селах не сохранилось. Продолжал бытовать только обычай в Успенье Божьей матери (Ильин день, Спасы) поминать на кладбище плодами нового урожая всех усопших предков. Нам рассказывали: «Вот помню хорошо: это были первые бобы, первый горох, первая красная помидорка, морковка — все овощи несли туда, поминали овощами. Несли на кладбище, поминки подавали, на могилки ложили»[159]. Эти подношения были жертвоприношением умершим предкам в знак благодарности за хороший урожай.

Воздвиженье

Последним большим праздником осени было Воздвиженье Честного Креста Господня (14/27 сентября). Он был установлен церковью в память обретения св. равноапостольной Еленой в 326 г. креста, на котором был распят Иисус Христос. Уральцы не считали этот день каким-то большим, особым праздником: «Это праздник и праздник, ничего особенного не делали»[160]. Он запомнился нашим современникам из-за исчезновения змей, которые в ожидании зимы впадали в спячку. Традиционное объяснение этому явлению было таким: «В Воздвиженье змеи хотят прятаться, а Бог им не дает, хочет, чтобы их убили»[161].

Таким образом, праздничный календарь русского населения Южного Урала, известный нам по записям второй половины XIX — первой четверти XX в., а также по современным экспедиционным материалам,— имел общерусскую основу. Его особенностью являлось то, что он включал в себя множество локальных вариантов, характерных для разных регионов расселения русского народа. Появившиеся здесь одновременно с переселенцами в XVIII — начале XX в., они не успели сложиться в единую южноуральскую локальную традицию. В народном календаре Южного Урала можно обнаружить обряды, ритуалы и магические действия, характерные для традиционных праздников русских в Поволжье, центральном, южнорусском, западнорусском регионах Европейской России, а также западных районов Сибири.

Праздничные традиции на Южном Урале сохранялись значительно дольше, чем в других местностях России. Так, еще в середине XIX в. многие из старинных обрядов и ритуалов были «живыми» в народном быту. Это было обусловлено, вероятно, стремлением русских, попавших в иноэтничную и иноконфессиональную среду, сохранить свою идентичность. Однако, уже в 1920–1930-е гг. в результате изменений жизненных условий они стали постепенно трансформироваться и забываться.

Во второй половине XX в. в селах Южного Урала праздники народного календаря предстали перед изучавшими их этнографами в сильно упрощенном виде. Многие обрядовые действия, утратив в глазах людей смысл, исчезли, другие превратились в праздничное развлечение или детскую игру и только некоторые из них еще выполнялись в силу традиции: «так бабушка делала и мне велела».

В первое десятилетие XXI в. старинные праздники с их обрядами помнили только представители старшего поколения, получившие представления о них от родителей или в детстве принимавшие в них участие. Из старинных ритуалов, воспроизводящихся в наши дни, можно отметить святочный ритуал «Славления Христа», пасхальные обходы дворов детьми, пасхальную трапезу с куличом и крашеными яйцами, а также поминовение всех усопших предков в Пасхальном и Троицком цикле празднеств.

---

[1] Традиционные праздники русского населения Южного Урала (Челябинская и Оренбургская обл.) Материалы полевых исследований. Челябинск, 2012. С. 51.

[2] Традиционные праздники русского населения Южного Урала.С.52–53.

[3] Там же. С. 52.

[4] Там же. С. 51.
[5] Там же. С. 72.
[6] *Голубых М.Д.* Казачья деревня. М.; Л., 1930. С. 226.
[7] *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды// Русские /Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.,1997. С. 621.
[8] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 75.
[9] Там же. С. 56.
[10] Там же. С. 61.
[11] Там же. С. 70.
[12] Там же. С. 63, 71.
[13] Там же. С. 67.
[14] Там же. С. 97.
[15] Там же. С. 94.
[16] Там же. С. 99,100.
[17] Там же. С. 104.
[18] Там же. С. 100.
[19] *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков. Тр. ИЭ. Нов.серия. Т. 40. М., 1957. С. 117.
[20] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 112–113.
[21] Там же. С. 98.
[22] Там же. С. 98–99.
[23] *Курочкин А.В.* Календарные обычаи и обряды //Украинцы. М., 2000. С. 406–407.
[24] *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.//Очерки истории народных верований. М., 1957. С. 116.
[25] *Кривощеков А.И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков// Вестник Оренбургского учебного округа. Вып.5. Уфа, 1915. С. 194.
[26] *Касимовский В.* Этнографический очерк села Дувана Уфимской губернии Златоустовского уезда. Дуван, 1991. С. 22.
[27] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 101.
[28] Там же. С. 109.
[29] Там же. С. 108.
[30] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 81.
[31] Там же. С. 101–102.
[32] Там же. С. 85.
[33] Там же. С. 109.
[34] Там же. С. 85.
[35] Там же. С. 108.
[36] Там же. С. 112.
[37] Там же. С. 137.
[38] Там же. С. 132.
[39] Там же. С. 121.
[40] Там же. С. 129.
[41] Там же. С. 121.
[42]. *Кривощёков А.И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа. № 5. Уфа, 1915. С. 201.

[43] *Кривощеков А. И.* Указ. соч. С. 201.

[44] *Стариков Ф. М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты. Оренбург, 1891. С. 219.

[45] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 163–164.

[46] Там же. С. 149.

[47] *Черемшанский Ф. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 209.

[48] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 169–170.

[49] Там же. С. 150.

[50] Там же. С. 141.

[51] Там же. С. 159–160.

[52] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 140. Л. 7.

[53] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 142.

[54] *Агапкина Т. А.* Мифо-поэтичекие основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М.,2002.С.248; *Соколова В. К.* Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. XIX — начало XX в. М.,1979. С. 41; *Морозов ИА., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. М.,1993. С. 262.

[55] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 141.

[56] Там же. С. 160.

[57] *Агапкина Т. А.* Ук. соч. С. 209 -.220; *Соколова В.* К. Указ. соч. С. 54, 56; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 136–137.

[58] *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала: Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1. Народный календарь. Екатеринбург, 2000. С. 107.

[59] *Кривощёков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа. № 5. Уфа, 1915. С. 203.

[60] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 166–167.

[61] *Савичев Н. Ф.* Увеселения в Уральском войске// Уральские войсковые ведомости. № 32.1868.

[62] *Кривощёков А. И.* Указ. соч. С 207–209.

[63] *Савичев. Н. Ф.* Увеселения в Уральском войске // Уральские войсковые ведомости. № 32. 1868. С. 52.

[64] *Стариков Ф. М.* Историко-статистический очерк оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков. Оренбург, 1891. С. 219–220.

[65] *Соколова В. К.*. Указ. соч. С. 52; *Красножёнова М.* В. «Взятие снежного городка» в Енисейской губернии// Сибирская живая старина. Иркутск, 1924. Вып. 2.

[66] *Голубых М.* Казачья деревня. М.; Л., 1930. С. 226.

[67] *Стариков Ф. М.* Историко-статистический очерк оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских

казаков. Оренбург, 1891; *Кривощёков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа. № 5. Уфа, 1915. С 207–209.

[68] *Савичев Н. Ф.* Увеселения в Уральском войске// Уральские войсковые ведомости. № 31. 1868. С. 54.

[69] *Савичев Н. Ф.* Увеселения в Уральском войске//Уральские войсковые ведомости. № 32. 1868. С. 32.

[70] *Щербанов Н. М.* Фольклорно-этнографическая тематика в «Уральских войсковых ведомостях». Публикации Н. Ф. Савичева за 1867–1885 г.//Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Тр. ИЭ.Нов.серия. Том. 110. Вып. IX. С. 610.

[71] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 148.

[72] Там же. С. 148.

[73] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 15.

[74] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 211. Л. 5.

[75] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 81.

[76] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 161.

[77] Там же. С. 182.

[78] Там же. С. 179.

[79] Там же. С. 176.

[80] *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000. С. 271.

[81] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 184.

[82] *Толстой Н. И., Усачева В. В.* Верба //Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 333–336; *Толстой Н. И.* Вербное воскресенье// Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 336–338.

[83] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 191.

[84] Там же. С. 193.

[85] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 190.

[86] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 189.

[87] Там же. С. 192.

[88] Там же. С. 193.

[89] Там же. С. 210.

[90] *Кривощеков А. И.* Указ. соч. Вып.7. С. 225.

[91] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 225.

[92] Там же. С. 211.

[93] Там же. С. 220.

[94] *Кривощеков А. И.* Указ. соч. Вып. 7. С. 225.

[95] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 217.

[96] Там же. С. 207,220.

[97] Там же. С. 220.

[98] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 200.
[99] Там же.
[100] *Кривощеков А. И.* Указ. соч. Вып. 7. С. 225.
[101] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 215.
[102] Там же. С. 227.
[103] Там же. С. 232.
[104] Там же. С. 233.
[105] Там же. С. 224.
[106] Заупокойное богослужение. Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. Б/м 1994 С. 93 (репринт).
[107] Традиционные праздники русского населения Южного Урала.С.213.
[108] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 222. .Л.130.
[109] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 689.
[110] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 201–202.
[111] *Агапкина Т. А.* Костер// Славянские древности Т. 2. М., 1999 С. 621.
[112] *Черемшанский Ф. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 205.
[113] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 215.
[114] *Кривощеков А. И.* Указ. соч. Вып.7. С. 225.
[115] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 213.
[116] Там же. С. 221.
[117] АРЭМ. Ф.10. ОП.1. Д. 167. Л. 59об.
[118] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 253.
[119] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 43–44.
[120] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.167. Л. 40.
[121] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 247.
[122] Там же. С. 265.
[123] Там же. С. 266.
[124] Там же. С. 263–264.
[125] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 252.
[126] *Черемшанский Ф. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 205.
[127] *Кривощеков А. И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков//Вестник Оренбургского учебного округа № 5 С. 193
[128] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 258.

[129] *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 611–612; 632–634.

[130] В прошлом обряд был широко известен в южнорусских селах, в частности в Рязанской, потомки которых заселяли эти два села. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.,1989. С. 216–217.

[131] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 267.

[132] *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 632–633.

[133] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 241.

[134] Там же.

[135] Там же.

[136] Там же. С. 242.

[137] Там же. С. 252.

[138] Там же. С. 257.

[139] Там же. С. 276.

[140] Там же. С. 277.

[141] Там же. С. 285.

[142] Там же.

[143] Там же. С. 280.

[144] Там же. С. 293.

[145] Там же. С. 289.

[146] Там же. С. 288.

[147] Там же. С. 289.

[148] Там же. С. 288.

[149] Там же. С. 289.

[150] Там же.С. 291.

[151] Там же. С. 293.

[152] Там же. С. 293.

[153] Там же. С. 291.

[154] Там же. С. 293.

[155] Там же. С. 292.

[156] Там же. С. 292.

[157] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 296.

[158] Там же. С. 297,298.

[159] Там же. С. 291.

[160] Там же. С. 50.

[161] Там же. С. 50.

Семья и семейные отношения

Традиционная культура русского крестьянства заложила господствующие образцы нравственных ценностей русского народа. В её основе лежал многовековой опыт и народное православие. В системе традиционных ценностей семья занимала одно из центральных мест, её роль признавалась главенствующей в материальном и нравственном благополучии человека. Это представление о семье отразилось в многочисленных русских народных пословицах и поговорках: «В семье и каша гуще», «Семейный горшок всегда кипит», «Семья воюет, а одинокий горюет», «Две головешки лучше курятся». Считалось, что каждому человеку предначертано вступить в брак и продолжить свой род-племя. Статус законного брак приобретал вследствие церковного венчания и осуществления традиционного свадебного ритуала, протяженного во времени, с обязательным участием родных жениха и невесты, а также всего местного сообщества — девушек, молодых женатых пар, соседок и соседей. Регламентация внутрисемейных взаимоотношений со стороны государства и закона исторически сводилась лишь к нескольким нормам: до революции к правилу, обязывающему жену повиноваться мужу, детей — родителям. Эти нормы, хотя и основанные на традиционных представлениях, не исчерпывали всего многообразия отношений, возникающих в области семейного быта, для их регулирования существовали неписанные правила, передающиеся от поколения к поколению. В их основе лежали образцы семейной жизни русской патриархальной семьи.

Брак

В соответствии с общерусской традицией население Южного Урала сохраняло аналогичное отношение к браку — как необходимому этапу жизненного пути. Выходили замуж, женились довольно рано. Так, в 1862 г. в станице Долгодеревенской не замужем были только четыре девицы 20-ти и старше лет; неженатыми в 20 лет и старше — пятеро парней. Как отмечал М.Д. Голубых, у казаков было принято женить сыновей до поступления на службу, не женили сыновей до военной службы только в очень бедных семьях и к тому же имевших избыток рабочих рук в хозяйстве[1]. Первой заботой возвратившихся со службы холостых казаков было «приискание невест». Деревенские девушки пренебрегали такими «старыми» женихами, ставя их в один ряд с вдовцами, и если шли за них замуж, то с большой неохотой. Зато парни, оставшиеся дома по семейному положению или «за излишком» (призыву подлежало чуть более 1/3 призывного возраста), старались жениться в первый же мясоед[2]. В среде горнозаводских рабочих ранние браки стимулировались заводской администрацией. С 18 лет мужчина считался «полным работником», с этого возраста он имел право получать провиант из казны на себя и свою жену; на дочь родители прекращали получать провиант с 15 лет, считалось, что с этого времени провиант на нее должен выделяться мужу[3]. Традиция раннего вступления в брак существовала на Южном Урале довольно долго, она сохранялась и после того как законодательно брачный возраст для женщин был повышен до 18 лет (1926 г.). Так, жительница села Тюлюк (1920 г.р.) вспоминает о себе: «Я первый раз в 35 году замуж, наверное, вышла. Я молоденькая выскочила… Он только из армии пришел, познакомились, я замуж-то и пошла. Ну-ка, солдат хороший… Мы не венчались, мы не регистрированы были — я же несовершеннолетняя [была], меня нельзя было регистрировать. А тут прожили. Ладно… Кабы не война. То бы жили»[4]. Жительница села Меседа (1938 г.р.) сообщила, что ее мама вышла замуж в 15 лет. По ее же наблюдению: «Раньше в деревнях-то не учились. Они все, сколько было их, 4 класса закончили и замуж выходят»[5]. О большом числе браков среди лиц моложе 18 лет сообщали газеты советского времени: «Во всех населенных пунктах района и „даже" в районном центре участились браки несовершеннолетних. Даже председатель Месединского сельсовета тов. Филимонов выдал замуж свою дочь, которой едва исполнилось 15 лет». «Хуже того,— сообщается в другой заметке,— что на таких несовершеннолетних женятся ребята 17–18 лет. 18-летний юноша Брюханников женился на 15-летней Бабушкиной. Затем еще двое, можно сказать, маль-

чуганы „усватали" таких малолетних девушек. Подобных фактов много…»[6]

До революции представители различных сословных групп не роднились между собой. Казаки Тимофеевского поселка, писал М. Д. Голубых, считали себя образованными, развитыми, а разночинцев, «мужиков» (крестьян) — вялыми, неповоротливыми. Поэтому, когда изредка какой-нибудь казак женился на разночинке, то все соседи приговаривали: «„Неужели ему не удалось найти казачки?" Иногда даже казаки презрительно называли крестьян крупой, а те их, в свою очередь,— кошмой. После революции казаки стали выдавать замуж за разночинцев своих дочерей, но парней продолжали женить исключительно на казачках»[7]. О предпочтении среди казаков браков с представителями своего сословия свидетельствуют материалы Оренбуржья. По информации из Сакмарского района родители не приветствовали браки дочерей с наемными работниками: «Чтоб за наемных замуж выходить — боже упаси, нет. Там ты и не дружила, и нет ничего. Родители познакомят. На ком женят или отдадут»[8]. Обычно принято было выбирать невест в своем или соседнем селении. Д. К. Зеленин отмечал, что у казаков поселка Благословенного были часты родственные связи с казаками соседских поселков Нежинки и Островки[9]. Казаки Тимофеевского поселка старались вступать в брак с теми, чьи предки переселились в Оренбургское казачье войско так же из Курской губернии; Шумаковский и Томинский поселки долгое время были почти единственными поставщиками женихов и невест для тимофеевских жителей[10]. Е. Трофимов писал об активном обмене невестами и женихами между заводскими поселками Рудным и Катавкой, Меседой, Первухой, Тюлюком, Петропавловкой[11].

Разница в возрасте мужа и жены заметно различалась в зависимости от сословия. У казаков, по данным посемейных списков, пары, где муж старше жены, составляли немногим более половины (52% случаев), в остальных случаях их возраст или совпадал (16%) или жена была старше мужа (32%)[12]. В соответствии с посемейными списками Челябинских мещан: муж был старше жены — 75% всех браков; возраст мужа и жены совпадал — 17% браков; и лишь в 8% браков жена была старше мужа[13]. У купцов: муж был старше жены — 94% браков[14]. Пары, где муж был старше жены на 1–5 лет, встречались чаще всего: у казаков — 37% всех браков; у мещан — 58% всех браков; у купцов — 36% всех браков. Разница в возрасте 6–9 лет составляла: 6% всех браков у казаков; 8% браков у мещан; 29% всех браков у купцов. Браков с разницей в возрасте между мужем и женой в 10 лет и старше было больше, такие браки со-

ставляли: 9% всех браков у казаков; 10% всех браков у мещан; 29% всех браков у купцов. Среди казаков и мещан большинство браков с большой разницей в возрасте между мужем и женой были повторными для мужа. Если в браке жена была старше мужа, то разница составляла не более 5 лет для всех сословий. У казаков доля таких браков была самой значительной — 28% всех браков. Пары, где жена была старше мужа на 6 и более лет, были очень редки для всех сословий.

До революции в повторные браки вступали, как правило, после смерти супруга (или супруги). По российскому законодательству люди старше 80 лет не имели права вступать в брак[15]. Жениться (выходить замуж) в преклонном возрасте было не принято в народной среде, в большей степени это правило распространялось на женщин. Так, среди казаков станицы Долгодеревенской, вдовцов было 13 человек, большинство из них (77%) — старше 60 лет. Все они жили одним домом с сыновьями и возглавляли семейство (за исключением двух, одиноко живущих). Вдов было почти в 2,5 раза больше, чем вдовцов. Среди вдов доля лиц преклонного возраста (старше 60 лет) была меньше чем у мужчин (37%), очень много вдов было в возрасте от 40 до 60 лет, вдов моложе 40 лет было 15%. Очевидно, повторные браки у женщин старше 40–45 лет не были широко распространены. Овдовевшие женщины продолжали жить в семье свекра. Одинокие вдовы объединялись с родственниками для совместного ведения хозяйства. Так, в посемейных списках казаков можно встретить семьи, состоящие из племянника и тетки-вдовы, свояка и свояченицы-вдовы и т.д. Подобные семьи и сегодня встречаются в сельской местности Южного Урала. Так, один из информантов (1929 г.р.) из села Тюлюк объяснил, что после смерти жены взял в дом троюродную сестру для помощи по хозяйству: «Хозяйство вести, не мощной трясти. Мне 80 лет, а я хозяйство держу»[16]. На том же основании сельские жительницы объясняли повторные браки в пожилом возрасте стремлением приобрести помощника в ведении хозяйства: «Мужики возьмут старух, да и хочут на них прокатиться. А они много могут? <…> К старикам идут, чтобы помощь по хозяйству получить, а их запрягают»[17]. После снятия ограничения на совершение развода между супругами, в повторные браки стали вступать разведенные. В 1930-е гг. браки с разведенными составляли приблизительно половину повторных браков[18]. Так, отец информанта, овдовев, сменил трех жен: «У меня мать умерла, [мне] не было пяти лет, росла с четырьмя матерями, трех матерей папашка еще брал. <…> Одну взял — засеря, не убирает в избе, другую взял, его надо, нас [детей] не

надо. Ну, что, а третью взял, слава Богу, долго с ей — 26 лет они прожили с папашкой-то»[19].

Развод

Развод между супругами в соответствии с российским законодательством был очень сложен, а обстоятельства, которые могли послужить его причиной, ограничены. Однако в народной среде осуществлялся гражданский развод, он негласно санкционировался общиной. Так, в 1887 г. казачка поселка Баландинского Олимпиада Иванова Смолина обратилась в суд с жалобой на свекра. Из разбирательства становится ясно, что казачка не живет с мужем, потому что тот прогнал ее из дома и не желает ее возвращения[20]. Веской причиной для развода считалось отсутствие детей после нескольких лет совместной жизни. При таких разводах жениться повторно было нельзя, но бывшие супруги имели право жить отдельно. Муж оставался дома, а жена уходила со двора. После развода муж не был обязан содержать жену[21].

В народной среде незаконное сожитие считалось поруганием христианской веры, поскольку существовало представление о святости венца. Не венчанный брак был довольно редким явлением, хотя число таких браков со временем росло в определенной среде. В 1881 г. Р.Г. Игнатьев писал: «Нигде нет таких нарушений супружеской верности, как среди горнозаводского населения вообще, казенных и бывших владельческих. В Оренбургской, Уфимской и Пермской губернии жены бросают мужей, мужья — жен, открыто живут с посторонними гулеванами и гулеванками»[22]. Приведем еще одно наблюдение: «В слободе Куртамыш, жители которой по своему образу жизни приближались к мещанам, сравнительно часто встречаются нарушения супружеской верности и оставления одним из супругов другой половины, а также факты открытого незаконного сожительства»[23]. В целом, к незаконному сожительству относились с подозрением. На женщину-полюбовницу падала основная доля ответственности за оскорбление святости брака. Так, 9 марта 1886 г. в Еткульский станичный суд обратилась казачка поселка Сухоруковского Анна Михайловна с жалобой на солдатку Анну Андрееву Оборину в нанесении побоев и «расстройстве супружеской жизни». По приговору суда обвиняемую подвергли аресту при станичном правлении на шесть дней «с употреблением на общественные работы»[24]. Осуждению подлежало даже намерение внести раздор в отношения мужа и жены. Так, 16 января 1866 г. в Еткульский станичный суд обратилась крестьянка Екатерина Шаховская из поселка Еманжелинского Еткульской станицы с жалобой на казачку того же

поселка Анисью Гавриловну Печеркину. Последняя обвинялась в желании «сделать супружеские разлучи». Сведения о намерении Печеркиной подтвердила девица Анна Андреевна Сазонова. Суд постановил подвергнуть разлучницу аресту при станичном правлении сроком на семь дней и взыскать с нее штраф в размере трех рублей в пользу А. А. Сазоновой (за двойной вызов в суд)[25]. В соответствии с народными представлениями, в подобных случаях могли использоваться и магические средства. Так известно, что в деревне Корчажной Челябинского уезда в случае, если молодой не любит свою жену, приглашали знахарку. Она посыпала порог дома «наговоренной» золой и потом проводила через него молодого так, чтобы он ничего не знал. После этого молодого вели в баню и парили от 3 до 12 раз[26].

Численность семьи

Одной из важнейших характеристик семьи считается ее численность. Во второй половине XIX в. семьи отличались многочисленностью. Так, по данным за 1862 г. средняя численность казачьей семьи в станице Долгодеревенской и близлежащих селах составляла 7,2 человека. На семьи из 7–21 человек приходилось больше половины всех семей (55%); на семьи по 4–6 человек было приблизительно 28%; семьи из 2–3 человек составляли чуть более 10%; семьи одиночек — 7,5%[27]. В 1877 г. на один двор в Оренбургском казачьем войске приходилось в среднем 6,1 жителей, в 1887 г.— 5,8 жителей[28]. По данным Первой Всероссийской переписи населения (1897 г.) населенность двора в Оренбургской губернии была 5,2 души обоего пола[29]. В первой половине — середине XX в. средний размер семьи на Урале колебался в пределах 4-х человек; в 1926 г.— 4,1 человека[30]; в 1939 г.— 4,3 человека[31]; после Великой Отечественной войны (1949 г.) в сельской местности Челябинской области — 2,8–3,6 человек; в 1954 г.— 3,4–3,7 человек[32]. По воспоминанию жительницы села Муратовка (Ашинский р-он) в 1950-е гг. было «в семьях по 12–15 человек, меньше 7–8 не было»[33]. Согласно этнографической информации, полученной в начале 1950-х гг. семьи состояли «обычно из 4–5 человек, и иногда из 9–10 человек, хотя раньше в одной семье было 12–16 человек, а иногда 20–22»[34].

Структура семьи

Семья с одним и тем же количественным показателем могла иметь разную структуру. Например, семья из 5 человек могла быть простой, из двух поколений (родители с детьми) или трех поколений (родители, их сын с женой и ребенком; вдовый роди-

тель, сын с женой и двумя детьми). Она также могла быть неразделенной отцовской (один родитель, двое сыновей с женами) или братской семьей (двое женатых братьев, один из них с ребенком). О составе большой семьи дает представление песня Оренбургских казаков:

Выдал меня батюшка не в малую семью,
в несогласную,
Еще свекор со свекровушкой, четыре деверька,
Четыре деверька, две золовушки,
да две тетушки.
Как свекор говорит: «К нам медведицу ведут»,
Свекровушка говорит: «К нам косулю ведут»,
Золовушка говорит: «К нам — лютую змею»,
А тетушки говорят: «К нам неряху ведут».
Муж на лавке сидит, на жену косо глядит[35].

На начальных этапах заселения края основное количество семей приходилась на простые одно- и двухпоколенные семьи[36]. В дальнейшем развитие семьи происходило путем усложнения структуры и увеличения численности. В 1862 г. среди семей Оренбургских казаков простые семьи составляли 53%, большие семьи — 47%. Преобладали семьи из 3-х поколений (более 50% всех семей), около 3% приходилось на 4-хпоколенные семьи, более 33% на 2-хпоколенные (среди них было много больших, братских семей), около 14% семей составляли однопоколенные семьи[37].

Большое число неразделенных семей, а также 3-х и 4-хпоколенных простых семей объясняется условиями жизни и хозяйствования населения. Так, в собранных во второй половине XIX в. С. Пономаревым воспоминаниях «стариков» указывается, что «отдельно жительствовать» было «неспособно», «вот все родственники и ютились под одной крышей». Многие семьи поселялись на заимках, где, по свидетельству тех же стариков, «надо было больше народа, чтобы приглядеть за скотом, за курами, чтобы оборониться от волков, отгрестись от снега в снежную зиму, караулить лошадей в отгонном табуне, поспеть в пашню и страду, которая быстро начинается и оканчивается. Всякий захожий человек принимался с радостью. Работник становился членом семьи, приемыш делался сыном, взрослый человек роднился или братался с первоначальными заимщиками. Жили под одной кровлей, работали и харчились вместе. Всякое новое заведение шло в общее пользование, как и все заработки[38].

Согласно посемейным спискам казаков за 1862 г., среди больших семей братских было почти столько же, сколько отцовских[39]. Это означает, что семьи не распадались после смерти большака-отца,

сыновья часто продолжали жить в одном доме и вести хозяйство сообща. После смерти большака на его место, как правило, заступал старший сын. Обязанности большака могли перейти и на вдову, «если она смыслила в полевом хозяйстве»[40]. Приведем воспоминание информанта, казачки (1925 г.р.) о семье своего деда: «Дедушкина мама <…> в 35 лет осталась вдовой. [У нее] было 4 сына и дочь была, и [она] сверховодила все земли, очень много было земли. Она команду давала… И давала распорядок…»[41] Об этом же свидетельствуют информанты применительно к более позднему времени, 1950-м гг.: «Когда я замуж вышла, мы со свекровкой жили, она одна осталась. Главой семьи считалась свекровь <…> подсказывала. Потом уж муж стал. Главу семьи хозяином называют»[42].

У городских жителей во второй половине XIX в. преобладающей формой семьи была малая, 2–3-хпоколенная семья. Так, лишь 5% семей челябинских мещан приходилось на большие семьи. В соответствии с проведенными нами подсчетами, более 60% всех, как мещанских, так и купеческих семей в Челябинске были 2-хпоколенными; около 30% семей мещан и 14% семей купцов составляли 3-хпоколенные семьи; 8% семей мещан и более 25% семей купцов состояли из одного поколения (чаще всего это пожилые пары или одиночки)[43].

Выдел семьи из состава большой неразделенной семьи — один из неизбежных этапов ее развития. У казаков существовала практика получения разрешения у общества на семейный раздел. Так, в 1876 г. поселковый сход поселка Селезянского Еткульской станицы, «выслушав словесное заявление казака Белкова, что он сына своего Григория желает отделить в свое домохозяйство, так как у Белкова остается еще два сына — Иван и Михаил — оба казаки», постановил: «Считать по посемейному списку Григория от отца отдельным хозяйством»[44]. Сельский сход учитывал экономические интересы общины. Известен случай (1886 г.), когда жители поселка Каратабанского на своем сходе постановили отменить раздел семьи казака этого поселка Тимофея Кузнецова, который отделил своего сына Василия, чтобы избегнуть всех расходов по отправлению его на действительную службу, поскольку подготовить к службе казака в таком случае была обязана община[45].

Многие исследователи семейного быта отрицательно оценивали разделы больших семей, поскольку, по их мнению, дробились земельные наделы, имущество семьи, ослаблялся ее трудовой потенциал. Наблюдавший семейные разделы С. Пономарев замечал, что семейная ячейка начинала быстро распадаться, если большак был слишком расточителен. То же самое происходило,

и когда большак был снохачем, так как «обласканная сноха гонит всех сношельниц, чтобы завладеть семейным добром»[46]. Расхожей причиной семейных разделов считали «бабьи ссоры». У казаков существовала даже примета: если две женщины вытрутся одним полотенцем, то обязательно поссорятся[47]. При отсутствии земельного голода на Южном Урале возможной причиной разделов было изменение условий хозяйствования и накопление в семействах ресурсов, достаточных для осуществления разделов. Это позволяло семьям компенсировать сокращение рабочих рук (нанимать работников, покупать механизмы для обработки земли и т.п.).

Вступление в брак не приводило к автоматическому выделению новой семьи и возникновению нового домохозяйства. По крайней мере в течение первой половины — середины XX в. было принято, чтобы молодые после свадьбы жили в доме свекра и свекрови и вели хозяйство сообща. По данным М. Д. Голубых, у казаков женатые сыновья жили с отцом несколько лет. Они не уходили из хозяйства отца до возвращения с военной службы, бывали случаи, когда в одной семье было пять женатых братьев. В 1920-е гг. стремление выделить сыновей в отдельное хозяйство у казаков стало правилом: «Обычно каждый старался сделать так, чтобы при своей жизни приготовить для всех детей новые дома, и считался счастливцем такой старик, которому удалось при жизни отделить всех детей»[48]. Вместе с тем встречались случаи длительного существования больших семей. М. Д. Голубых описал две семьи в Тимофеевском поселке, где отцы жили с тремя женатыми сыновьями, в одной из них были правнуки.

По наблюдению этнографов, в 1950-е гг. женившихся сыновей отделяли от родительской семьи через год-два после свадьбы, когда им выстраивали отдельный дом. Так, житель села Александровка вспоминает: «Мы в 46-м женились, после войны. У родителей жили, потом ушли. Дом был на пять окошек, две комнаты большие были, мы в одне, оне в другой»[49]. Часть информантов в качестве причины совместного проживания отмечают отсутствие своего дома: «Жили мы у свекрови, пять лет жили с родителями… У нас уже два сына было, мы отделились. Потом мы купили избушечку»[50]; «Я выходила замуж <…> занавес повесили, мы за занавесом спали, никто нас не видал… Сколько мы [жили вместе], ну, Санька уже родился, Саньке уж, год, наверное, был, потом мы на квартиру [ушли жить]»[51].

Также долго сохранялся обычай, когда престарелые родители оставались «доживать» с младшим сыном. Так, по рассказам информанта (1925 г.р.), ее дед, младший сын в семье, после отделения старших братьев остался в доме матери: «Вот, четыре

снохи было… Очень дружно жили. Потом начали отделяться. Сначала старший сын отделился: „Мамаша,— говорит,— у меня своя семья, мне нужен свой дом. Я сам хочу быть хозяином". Построили себе дом, отделился. (Затем второй, третий) <…> Последний хотел после третьего отделиться, а мамаша ему говорит: „Нет, сынок, ты последний, ты будешь меня докармливать"»[52]. Приведем другой случай. По словам жительницы Н-Уфалея, ее отцу, младшему в семье, не достался родительский дом, так как он женился на бедной девушке вопреки воле своих родителей, «а последнему [сыну],— по словам рассказчицы,— как правило, достается дом. <…> И ему купили дом [другой]. Отдельно мы жили, а средний [сын] в доме-то остался»[53]. По архивным данным, иногда предусмотрительные и расчетливые старики, оставаясь жить у младшего сына, оставляли ему большую часть имущества с таким расчетом, чтобы потрафить сыну, приобрести еще больше почета и уважения[54].

Принято считать, что у горнозаводского населения Урала малая семья развивалась со второй половины XIX в.[55] Однако по этнографическим данным, большие семьи были довольно широко распространены в горнозаводской части Южного Урала еще в середине XX в. По воспоминанию жительницы села Тюлюк, «раньше семьями жили. Я вышла — девятой была. Четыре деверя было только, старики: свекор со свекровью, да отец с матерью еще были. <…> Вот один еще деверь женился, еще сноха была. Мы на полу спали, а другие молодые — на кровати, деревянные кровати были тогда. Дедушка с бабушкой, они <…> сами по себе. Мы как поженились, другой брат женился. У нас двухэтажный дом был, их вниз отделили. Отделали там все, выбелили, их внизу, стариков, отделили»[56]. Другая сообщает, что в 1950 г. «пришла в семью мужа одиннадцатой — мать, сестра [мужа], две снохи, у брата трое детей [было], золовка с сыном восемь лет. Четыре женщины в одном доме. Жили одним хозяйством»[57]. В первой половине 1950-х гг. местные жители причину дробления большого семейства видели в запрете держать в одном семейном хозяйстве более одной коровы: «Сейчас нельзя держать больше одной коровы. А с одной коровой большой семье прожить трудно». Наблюдатель далее замечает, что родственные семьи «часто живут в одном доме, но имеют разные хозяйства»[58]. Вспоминает житель села Александровка (1925 г.р.): «Мы отделились [от родителей], тогда вроде стал я хозяин. Мы когда отделились, хозяйствовали вместе. И скотина вместе была. Была у него корова и у нас корова, и косили вместе»[59]. Приведем еще одно воспоминание: «В колхозе раз в год давали деньги. Уборочная пройдет, в конце декабря — начале января

отчетное собрание, после отчетного на второй день деньги дают… Мать говорила: „После отчетного дом купим, если денег не будет хватать, пшенички продадим”. Но продавать не пришлось… Рожь, пшеницу на трудодни давали, тонну зерна получали, очень хорошее… Если лишнее, ездили на базар, продавали… Корова тогда стоила 250–300 рублей. Отделили в отдельный дом, чтобы корову купить, чтобы молока детям больше было. Сначала брата отделили, потом и нас на другой год. Разделили дом, прорубили двери, стали считаться, на две семьи. Стало две коровы. Работали сообща. Стали покос давать каждому, косили по очереди»[60]. Деление больших семейств на самом деле отчасти имело фиктивный характер. Информанты подчеркивают факт общего ведения хозяйства после раздела семьи и главенствующую роль родителей в общей хозяйственной деятельности.

Взаимоотношения в семье

Русской семье была свойственна традиционно сложившаяся система внутрисемейных взаимоотношений, преемственность которой прослеживается для семей отличных по структуре и типу.

Одной из ее черт было главенство старшего мужчины в семье (большака, мужа, отца), что выражалось в фактически принадлежащему ему праву на управление хозяйством. Так, главе большой неразделенной семьи (большаку) принадлежала неоспоримая, авторитарная, очень широкая власть, причем сфера ее применения была строго определена традицией. С. Пономарев в 1887 г. описал жизнь больших неразделенных семей у оренбургских казаков. По его замечанию, «большачество» передавалось не по выбору и признанию, а по летам и старейшинству[61]. Большацкое звание являлось почетным. Он представлял семью на сходе и при сборе повинностей, его свидетельство в волостном суде имело больший вес, чем слово младших членов семьи. Большаку присваивалось право решать важнейшие вопросы семейной жизни. Договоры, отдача в заработки, женитьба сыновей и внуков, выдача дочерей замуж — все это было нераздельным правом большака[62]. С. Пономарев даже приводил случаи, когда «выберут сына, а волостью правит его отец-старик: сын-от, хоть и волостной старшина, а пикнуть не смеет супротив родителя»[63]. Неоспоримое главенство старшего мужчины в семье сохранялось довольно долго. Так, информатор (1920 г.р.) отмечала, что когда она вышла замуж в большую семью в 1937 г. «главой семьи свекр был. Без него — нет, чай не попьешь! Скажет: „Погодите, успеем”. Раньше, Боже упаси! В переднем углу уж всегда хозяин, хозяйка садятся, рядом — семья»[64]. Мужские работы в большой семье распределялись боль-

шаком. Если работников в семье было много, то одни члены работали на пашне весной, другие — в страду и третьи — осенью, или же в страдное время все объединялись вместе[65].

Все домочадцы выполняли волю домовладыки. Выстраивая отношения с другими семьями, священником, старостой, с урядниками, члены семейства действовали через старшего. Отец семейства имел право наказания взрослых членов семьи. К примеру, по словам жительницы села Сергиевка Оренбургского района, дед применил физическое наказание к внучке, которая сбежала от мужа после свадьбы: «Назначили свадьбу, отгуляли и привезли [к мужу]! Она вздумала уйти от него [вроде он росточку небольшого] — там отец [её] подхватил, бабушка, было, заступилась: „Дед, Аленочка пришла!" — „Чего она пришла?" — „Да ну его, сморчка, не хочет она с ним жить!" — „А, не хочет!" — принес холудинку, как ввалил три раза на той печке [она сидела на печи] — она с печки, да к мужу. Больше не уходила»[66]. Неоправданная жестокость осуждалась. Так, в документах станичного суда Долгодеревенской станицы отложилось дело по жалобе казака А. С. Подкорытова на жестокое обращение свекрови и свекра с его дочерью. Казак сообщил суду, что «выданная им в замужество родная дочь его Елена Александровна по мужу Заварухина, часто… приносит жалобу, что свекр ее, казак Константин Заварухин и жена его Василиса Борисовна постоянно наносят ей обиды и к тому настраивают и мужа ее и даже иногда не дают к пропитанию ея никакой пищи». «Спрошенные судом» свекр и свекровь не сознались. Однако, «на спрос суда целое общество поселка» показало, что «Заварухины сноху свою частовременно изнуряют. Сноха Константину [еще одна] Наталья Ефимовна показала, что при ней свекровь их наносила Елене обиды, и даже сорвала с нее шаль». Суд постановил наказать казака Константина Заварухина штрафом в размере трех рублей серебром в пользу общественной суммы, а жену его, «как более растлившую семейную жизнь, держать при станичном правлении 6 суток»[67].

Все зарабатываемые членами семьи средства, в том числе доход с заработков сыновней, отряжаемых главой семьи на работы на стороне, доход, получаемый семьей от земледелия,— не делились, а составляли общую сумму в казне у домохозяина и поступали в его распоряжение. Без ведома отца никто не мог вести самостоятельных хозяйственных операций. Показателен случай, рассказанный жительницей города Усть-Катава (1919 г.р.). Она вышла замуж в село Александровка в большую семью, где вместе с ней проживали еще три снохи. Однажды, свекр отправил её с мужем продать зерно. За зерно они выручили сумму гораздо большую чем та, на которую

рассчитывал домохозяин да и они сами, поэтому одну из денежных купюр решили спрятать в сарае за балкой. Однако, некоторое время спустя ими овладел такой страх, что отец узнает об их поступке, и они решили покаяться — «пали в ноги» и отдали купюру. В 1920-е гг. в некоторых казачьих семьях отец разрешал сыновьям помимо общесемейных средств иметь свои, которыми каждый сын мог распоряжаться по своему усмотрению. С этой целью отец позволял сыновьям, кроме общего посева, иметь небольшой (0,5–1 *га*) собственный посев или держать одну свою корову[68].

По наблюдению С. Пономарева, на Урале старики были очень крепки, поэтому до глубокой старости домовладыка не покидал сохи, сам работал наряду с домочадцами. Подсчеты данных из посемейных списков казаков за 1862 г. показывают, что у казаков средний возраст главы семейства составлял 48 лет, при этом глав семей старше 70 лет было только 6%, старше 60 лет — 22%, остальные были моложе. Когда отец становился слаб, то оставался только распорядителем хозяйства. Часто глава семьи со времени женитьбы старшего сына брал на себя лишь «стариковскую работу». Так, по некоторым сведениям, хозяин дома с 40 лет начинал отпускать бороду и отращивать усы и уже сам не работал[69]. Если старик-большак лично не работал, он переезжал на кобыле с одного поля на другое, присматривал за работой других, привозил обеды на наделы. Наряжал на работу наемных работников и сам нанимал их на разводках (местах найма). Если он сам был не в состоянии стать на полосу, то возил хлеб к селу, в скирды или на гумно. Зимой он же принимал подряды на доставку дров, леса, камня, соли и т.п. [70] По свидетельству информанта (1937 г.р.), из города Катав–Ивановска «со стариками советовались, [они] работали до смерти, 75 лет — с граблями. [Старики] были законодателями, когда косить, когда что делать, когда картошку копать, 13 сентября — нельзя, надо с 14-го [копать], косить с Казанской, 21 июля— трава осеменялась»[71].

Выстроенная в русской семье иерархия определяла подчиненность младших членов семьи старшим, а также строгую регламентацию поведения младших членов семьи. Так, в казачьей песне перечисляются «заботушки молодушки», только что вышедшей замуж молодой снохи:

Как молодушка живет первый год замужем,
Первая заботушка — свекр и свекровушка,
Вторая — деверь и золовушка,
Третья заботушка — по утру рано вставать,
Четвертая заботушка — муж — удала голова[72].

Снохи называли свекровь «мамашей», свекра — «папашей» (а своих родителей — «маменькой» и «тятенькой»)[73]. В соответствии с установленным в семьях порядком невестки подчинялись свекрови (большухе). От отношения свекрови во многом зависело положение невестки в семье: «Кабы знала я, девчоночки,// где мне замужем бывать,//пособила бы свекровушке//капусту поливать»,— поется в частушке[74]. Во многом зависимость связана с тем, что свекровь исполняла роль хозяйки дома, распределяла домашние работы. Так, по словам информанта (1920 г.р.): «Свекровь скажет: вот это тебе, а это тебе. Свою работу знал каждый. Я как встаю — сразу же за работу. Воды натаскать, дров принести или, если я постарше была той снохи, так и доила коров… телят поила маленьких. Я уж знаю свою работу. Она — свою работу. Она по избе там, в избе. Ей куда сходить — в магазин, да чё ли. Каждому свое дело. Не ругались николи. Раньше — спаси Бог. Свекровь только взглянет вот эдак на тебя — догадаешься, побежала уж. Дедушка с бабушкой (родители свекра) они уж не ввязывались. Они сами по себе»[75]. У казачек в Тимофеевском поселке женские работы в семье обычно разделялись следующим образом. Если, к примеру, в семье были три снохи и несколько детей, то работу между ними свекровь распределяла так: одна сноха — стряпка, другая — скотница и третья — гуляка[76]. Самой трудной работой считалась работа стряпки, женщины при первом удобном случае работу у печки передавали другим. Стряпка должна была печь хлеб, готовить пищу для всей семьи и кормить всех членов семейства. Скотница была занята уходом за скотом. Меньше всех работала «гуляка». Она только прибирала в комнатах, а остальное время отдыхала и только в крайнем случае, по своему желанию, могла немного помочь в выполнении работ другим снохам. Каждая из снох выполняла ту или иную работу в течение одной недели, потом переходила на вторую, третью работу и т.д. Приведем рассказ информанта из села Муратовка (1930 г.р.): «Вставали в пять утра. Каждый день квашня. Мать заводила вечером. Месили снохи. Пекли по 8 булок. Нынче квашня, завтра сдобнушки, кокурки»[77]. На особом положении находилась молодая сноха. В первые недели после свадьбы она никакой работы, кроме уборки комнат, не выполняла, и в течение одного года ее освобождали от печения хлебов и приготовления пищи[78]. Во время покоса и уборки хлеба все снохи, за исключением стряпки, уезжали в поле, и тогда все работы по хозяйству выполнялись только стряпкой. Свекровь, если была здорова, то наравне со снохами выполняла часть домашней работы. Из воспоминаний жительницы Нязепетровска: «После женитьбы наша мама называла свою свекровь „мамонька”.

Мамонька вела хозяйство: ставила квашню, пекла хлеб, готовила еду»[79]. По словам информанта из поселка Тюлюк, «свекровь свое дело делала у печи, варила, готовила обед <…> хлеб пекла хороший. На неделю испекчет, если не хватает, снова затевает, опять свеженького пекёт. А я на дворе убиралась со скотиной, воды носила»[80]. Обычно свекровь осуществляла присмотр за детьми в страду. Приведем свидетельство, относящееся к периоду конца 1950-х гг.: «В покос с ребятишками свекровь оставалась. Уходили на работу с восходом солнца, с закатом возвращались»[81].

Свекровь следила за своевременным и добросовестным исполнением работ. По воспоминанию жительницы села Александровка, «свекровь сердитая была. Рычагом (кочергой) гоняла. Три снохи в одном дому [было]. Одна испекла хлеб, [тот] расплылся, [свекровь] взяла и каравай приложила вместо печной заслонки» — «выставила на позор»[82]. Справедливость в отношении снох, равномерное распределение обязанностей между женщинами соблюдались, очевидно, не всегда. Говорили: «Свекровь — чужая кровь»[83]. Так, жительница деревни Александровка в 1953 г. сообщала, что как только вышла замуж, свекровь «пошла на отдых»: «Мы 30 лет живем, так до этого года я ей белье стирала. На покос мне идти, мне же печку топить, приду, пол сама вымою, а она, как красная девица». По словам наблюдателя, свекровь, еще «крепкая старуха», действительно, почти ничего не делала по хозяйству, хотя ежедневно ходила к отдельно живущему сыну 67-ми лет топить печь, доить корову, прибирать дом[84].

Сложность взаимоотношений, зависимое положение невестки от свекрови и других членов семьи — излюбленный сюжет русского фольклора: «Песни пой, пока поется.//Замуж выйдешь — не петь.// Попадет свекровка злая — // Станешь песни забывать»[85]. В фольклоре замужество определяется как жизнь в не родном доме, на чужой стороне:

Калина с малиной
Рано расцвела.
Да ту пору — времечко
Мать дочь родила.
С умом не собралася,
Замуж отдала
Во чужую сторонушку,
В дальние края.
Чужая сторонушка
Без ветра сушит,
Чужи отец с матерью
Без вины бранят,
Посылают меня, девицу,

В холод за водой.
Нейду я, девица,
В сад за водой,
Зябнут мои ноженьки
На снежке стоять,
Прищипало рученьки
Ведрышки держать.
У родимой маменьки
Я три года не была[86].

Свекровь могла повлиять на отношение сына к невестке, способствовать сплочению его семьи или, наоборот, внести раздор. Так, информант из села Березинка (1930 г.р.) пересказала воспоминания своего деда, которому довелось жить в большой семье (семья состояла из четырех женатых братьев, сестры и их матери — вдовы). По ее словам, однажды «бабушка (мать дедушкина) заметила, что сноха (жена старшего из четырех братьев) невеселая. У нее была своя комната, она туда [ее] вызвала: „Ну, рассказывай, почему невеселая" — „У меня Ваня изменяет <…> встает и уходит к другой…" Утром собрались все за столом, стол длинный, большой. Первая начинает кушать бабушка, ну, дедушкина мама. Она берет ложку, а этот старший сын сидел рядом, потом следующий сын. Вот таким образом и сидели. Она берет ложку, обычно как, отхлебнула из чашки, и тогда все есть начали. „Она,— говорит (дедушка),— берет ложку, я <…> сижу в уголке со своей [женой] Ольгой Васильевной, она берет ложку, не в чашку протягивает руку-то, а ложкой-то как даст ему по лбу, тут такой звон. Все между собой так переглянулись" — „Ой, мам, за что меня?" — „Иди ко мне в комнату". Он встал, положил ложку и пошел к ней в комнату, ну, где она богу молилась. Все она там ему прочистила, как следует, наверное. Кушать он не стал и в обед не сел. Она его после этого отругала, говорит: „Всё, хватит". И после этого как рукой сняло. <…> И повеселела Дуняша, и никогда со снохами не ругались»[87].

Несправедливое отношении свекрови к невестке нередкий сюжет народных песен: «Вся семеюшка спит,// Одна матерь не спит, //Своего сына учит: //Ой, сын, ты мой сын,// Дитя милое.// Чего водочку не пьешь, //Молоду жену не бьешь? //А зачем ее бить?// Она все может робить: //Хоть шить, хоть мыть, // Хоть со мной поговорить, //Хоть жать, хоть вязать, //Хоть со мною полежать»[88]. Невестки зачастую именно свекровь считали виновницей семейного раздора. Так, казачка Еткульской станицы Анна Сухорукова подала в суд жалобу о нанесении ей сильных ударов нагайкой по спине не только на своего мужа, но и на свекровь[89]. Представление о праве свекрови вмешиваться в отношения между сыном и невесткой

сохранялось довольно долго. Так, в 1936 г. колхозница У. Брюханчикова внесла предложение в «постановление о запрете абортов»: «Я бы хотела, чтобы при разводах были налажены взыскания на лиц, способствующих разводам и многоженству, также как при абортах. В моей жизни получилось именно так. Мой муж Брюхинчиков В., бригадир тракторной бригады, кандидат партии развелся со мной по науськиванию свекрови. Его брата <…> их мать подстрекает на четвертый развод»[90]. В этнографических материалах экспедиции В. Е. Гусева неоднократно встречаются подобные сюжеты, упоминается некий Любимов, у которого мать перебирала снох[91]. Также сообщается о разведенке Марусе Шубиной, 20 лет, которая в 17 лет вышла замуж, но ушла из дома свекрови к матери, когда муж служил в армии, потому что свекровь стала к ней плохо относиться, «довела до того, что по стенке ходила». «Когда муж пришел из армии, стал звать жену к себе, но отделяться от матери не захотел»[92]. Жительница поселка Арси (1927 г.р.) рассказала, что ее жених пришел из армии «уже с женой, а свекрови, вот, мамаша раньше звали, не понравилась она. [Он] отправил [ее] и пришел ко мне [свататься]»[93].

До революции почти в каждой казачьей семье можно было встретить снох, которые проводили мужей на армейскую службу:

У двора, у двора казачьего,
У крыльца, у крыльца шеломчатого
Молодой казак тут коня седлал,
Молодая женушка коня держала,
Коня держала, слёзно плакала:
«Ты талан ли талан, участь горькая!
Как бы знала я про то, ведала,
Просидела как бы в девушках,
Прослыла бы во невестушках!»[94]

Таких женщин у казаков называли «армейками». Было принято, чтобы армейка в отсутствие мужа-казака воспитывала детей и выполняла работы в хозяйстве свекра. Так, известен случай, когда свекор подал жалобу в суд на свою невестку, жену призванного на действительную службу казака, за то, что она ушла к своему отцу и жила у него 6 недель. Истец «вовсе не желал, чтобы его сноха шаталась по подворьям», так как он снарядил сына на службу на собственные средства[95]. По наблюдению Д. К. Зеленина, у казаков поселка Благословенного, напротив, не осуждалось, если жена вместе со своими детьми переходила жить в дом своего отца в случае ухода мужа на службу[96]. Армеек обычно не обременяли тяжелыми работами в доме свекра, по мнению наблюдателя, не столько из чувства гуманности, сколько из желания завоевать симпатии от-

сутствующего сына[97]. В горнозаводской зоне Южного Урала таких женщин называли солдатками. Даже в 1950-е гг. здесь было принято, чтобы в случае длительного отсутствия мужа (служба в армии, отъезд на заработки) сноха жила в доме свекрови. Так, в 1953 г. А. И. Шубина (1929 г.р.) — «солдатка» из села Тюлюк жила в доме его матери[98]. По данным экспедиции В. Е. Гусева, в 1950-е гг. солдатки не имели права гулять, ходить в клуб, в кино. К примеру, солдаткой называли жительницу села Тюлюк Валю Сырцову — «ее мужа забрали в армию на 3 месяца. Она не ходила в клуб, в кино, сидела дома „с ребенком своей матери"». «Так,— заключает автор сообщения,— принято во всех семьях. И ни у кого не вызывает удивления или возражения. Молодые женщины сразу же погружаются с головой в домашнее хозяйство, часто перестают работать в артели. Если женщина вела себя иначе, то быстро расходится с мужем, ему такая не нужна (Тася Цапова, 21 год)»[99].

Для русской семьи была характерна подчиненность жены мужу. Традиционно муж считался хозяином своей жены. Самовольный уход жены из семьи считался недопустимым, даже если причиной его было плохое отношение. 4 февраля 1886 г. Еткульский станичный суд разбирал заявление казака Трофима Васильева Борисова. По словам заявителя, жена его Екатерина два месяца назад скрылась из дома. После долгих розысков он нашел ее в Еманжелинском поселке у родственника. Суд обязал доставить Екатерину обратно к мужу, а также постановил «ублаготворить» Трофима Борисова за проведенные им в розысках 10 дней «с лошадью» за счет «пристанодержателя»[100].

В общерусской традиции существовало устойчивое преставление о недостаточной разумности женщины и ее неполноценности в качестве хозяйственной единицы. По описанию М. Д. Голубых, в Тимофеевском поселке женщина единолично решений не принимала, «советуясь» с мужем, причем его совет являлся для нее непреложным законом. По его же наблюдению женщина не могла продать из хозяйства без разрешения мужа даже 7–8 *кг* картофеля или 1 *м* холста. При этом, если к казаку кто-нибудь приходил по делу, то он ничего определенного пришедшему не говорил, обязательно отвечал: «Зайди после, посоветуюсь с женой, тогда и решу». Но на самом деле муж советовался с женой редко, а чаще только ставил ее в известность о том, что намерен предпринять, принимая решение единолично[101]. Вместе с тем у горнозаводских крестьян и казаков отмечалась большая самостоятельность женщин. До революции в горнозаводской семье авторитет матери-хозяйки был очень высок в силу занятости мужа на заводских работах. У казаков муж много времени проводил вне дома. По замечанию С. По-

номарева, казачка значительную часть жизни «живет без надзора. Ее муж в степи, на службе. Она же правит всем домом»[102]. М.Д. Голубых приводил в пример несколько семейств, где руководящую роль играла хозяйка. Женщины смотрели «под каблуком у бабы»[103]. На Южном Урале женщины выполняли некоторые работы, традиционно считавшиеся мужскими. В поселке Рымник, «когда казаки были в поле, бабы и дрова рубили, и всё [другое делали]»[104]. В поселке Тимофеевском, по словам М.Д. Голубых, женщины не посылались только для вспашки и бороньбы земли да для пилки дров, а все остальные работы выполняли наравне с мужчинами, постепенно «приучили женщин к тому, что они наравне с мужчинами принимали участие в молотьбе хлебов и уборке покосов»[105]. У горнозаводских крестьян Троицкого уезда женщины работали в поле почти наравне с мужчинами, участвуя в посеве яровых и бороновании, они первые начинали жатву, а после им помогали и мужчины. Женщины сгребали и копнили сено. Во время работы на частных золотых приисках они возили песок и промывали его на ручных станках[106]. По воспоминанию жительницы села Березинка (1930 г.р.), ее мама была «настоящая казачка», «все лежало на ее плечах… Мама горячая была… Мама уходила, сенокосила… Сено косила сама, от мужика не зависела, а мужик психует, что она впереди его уйдет, когда начнет косить сено. И жара такая стоит, это немыслимо косить сено»[107]. Жены не были лишены права голоса в семье. Так, жительница Брединского района со слов ее деда — казака — рассказала, что до революции он «пробовал верблюдов держать. Купил верблюдиху, привел, она оверблюдилась, а потом <…> братик был у мамы маленький, узнал, что верблюды плеваться могут, ну, он в верблюда плюнул, а тот, как плюнет, он [братик] пришел, плачет. А Ольга Васильевна [жена деда] говорит: „Нет, не надо нам верблюда. В ребенка будут плевать всякой пакостью”». После этого дед, по словам информанта, «аннулировал этих верблюдов»[108]. Приведем рассказ другого информанта: «Вот я тебе говорю: „Мы зятя взяли”. Он партийный был. Ему велели убрать иконы. А жена [ему] сказала: „Я занавеску сошью и повешу [чтобы их не было видно], а он Ленина принес и хотел повесить [там, где были иконы] и скандалить стали. „Я разойдусь,— она говорит,— если ты Ленина поставишь [вместо икон]. Я вот повешу занавеску, вот ты и ставь куда хошь Ленина”»[109].

Согласно общепринятым представлениям, к жене, как существу априори менее разумному (по разуму выше ребенка, но ниже мужчины), можно было применить силу «ради учения». Существовала поговорка: «Сколочена посуда два века живет». Так, в 1952 г. 92-хлетняя жительница села Александровка Катавского района

отметила, что «раньше баб поленьями били обязательно. Это такой порядок был и законно»[110]. Женщина терпела «поучения» даже живя в не венчанном браке[111]. Однако, в то же самое время семейные раздоры осуждались, «буйство» мужа и отца вредило репутации его и отдельных членов семьи, могло, к примеру, послужить причиной отказа жениху при высватывании невесты. Так, по воспоминаю информанта Миньяр (1930 г.р.), ей не разрешили выйти замуж за любимого парня, мотивировав отказ тем, что «у того отец пьяница, буйный, самовары из окошка летели. Да ты за кого пойдешь?»[112] Поэтому, казаки например, наружно всегда старались показать, что в семье живут дружно. У них ругать жену при людях или бить было не принято. Если муж был недоволен поведением жены, то ругал ее наедине так, чтобы этого не слышали соседи и остальные члены семьи[113]. По наблюдению Р.Г. Игнатьева, если же муж «воспитывал жену» при людях, никто не считал вправе вступится,— дело семейное[114]. Обычно родственники или соседи вмешивались в семейные раздоры в исключительных случаях. Практика невмешательства сохранялась и в советское время. Так, в конце 1920-х гг. женщины-активистки отмечали, что милиционеры «при случае драки (в семье) не идут на защиту женщин»[115].

Приведем материалы нескольких судебных разбирательств по заявлениям женщин. 9 марта 1886 г. в Еткульский станичный суд обратилась казачка поселка Сухоруковского Анна Михайловна Сухорукова с жалобой на мужа Никанора Васильева Сухорукова за нанесение ей побоев. Врач Вятковский освидетельствовал Анну, нашел на спине «сильно нанесенные нагайкой удары», счел их «при повторении вредными ко здоровью». Вызванные жители поселка встали на сторону Никанора и одобрили его поведение. Судьи отметили, что Анна «имеет в себе дурной характер и подает на себя явное при суде неповиновение». Иск был оставлен без удовлетворения, суд и общественное мнение оправдали побои женщины для укрощения ее «дурного характера»[116]. Показательно также решение суда по жалобе казачки Парасковьи Павловны Бухариной из поселка Еткульского на своего мужа урядника Осипа Тихоновича Бухарина. Истица просила о «взыскании с мужа по закону» за то, что он «занимается любострастием со снохой своей, женой родного сына Настасьей Яковлевной Бухариной, из-за чего содержит ее в общесожитии, кроме того, согнал [жену] из дому своего». «Спрошенный» в суде казак с обвинениями не согласился и сообщил, что жена отлучилась из дома самовольно, о чем он ранее заявил поселковому атаману и «сей последний ссылку Бухарина подтвердил». Жители поселка поведение урядника Бухарина одобрили, а «жену его Прасковью не одобряют»,

ибо она, по мнению соседей, «не делает послушания противу мужа своего». Суд решил «казаку Бухарину за несправедливый извет, а также выслушивание неприличностей присудить, что ничем не доказывается». Жену его «в пример других» держать при станичном правлении под арестом трое суток «со внушением, дабы она на будущий раз от сказанных несправедливых изветов воздерживалась»[117]. В Долгодеревенском станичном суде рассматривалась жалоба тещи на зятя. По ее словам, находясь в доме зятя, она стала свидетелем того, как зять бьет ее дочь, вступилась: «Зачем он делает буйство в семейной жизни». В ответ на это, зять «бросил [бить] жену и нанес ей побои» сначала дома, а затем на улице. Спрошенные соседи показали, что видели заявительницу на улице лежащей, но чтобы ее бил зять не видели. Сам казак Тарасов показал, он был «выпимши», сидел за столом во время ужина, произнес матерное слово между разговоров с женой, а теща начала делать упреки. Он вывел ее, «дабы она не могла являться в чужой дом со своими наставлениями». Побоев не наносил. Суд факт побоев, а также заявительницу пострадавшей не признал, но сделал казаку строгий выговор, чтобы в будущий раз «обращался с родными хладнокровно»[118].

Из последнего документа очевидно, что станичный суд и общественное мнение не признали право тещи на вмешательство в дела семьи зятя. Любопытно, что Осип Тихонович Бухарин не считал уход жены из дома делом семейным: он ставит в известность поселкового атамана о незаконном поведении жены (ушла из дома). Обращает на себя внимание и то, что женщины привлекают третью сторону (суд, общество) для оказания влияния на мужа (зятя) и изменения его поведения в семье. Подобная практика (обращения жен с жалобами на поведение мужей) сохранялась довольно долго, в советский период по заявлению женщин происходили разбирательства с мужьями в парткомах и трудовых коллективах. Решения выносились, как правило, в пользу жен, что стимулировало их еще большую активность. Хоть и редко, попадались такие женщины, что не только не давали себя в обиду, но подчас и сами могли побить мужа[119].

Муж считался кормильцем жены по своему состоянию. В содержании жены каждый супруг стремился не отстать от «ровни». Так, по свидетельству внучки зажиточного казака из села Березинка, жена его дедушки Ольга Васильевна была «жалована». Дед говорил, что она умела жать серпом, но он нанимал на жатву работников — «ее жалел. Жена всё, хозяйка, ее называли хозяйкой, она наряжалась, каждое воскресенье в церковь в Троицк ездила, лошадь выездная была и кошевка для этого дня. Поехала, как

захотела помолиться, в главную церковь. В свою-то она ходила по праздникам, а туда ездила уже вроде как на показ»[120]. Представление о муже — кормильце жены и детей — было довольно устойчиво. В XX в., когда в промышленных целях стал широко использоваться женский труд, муж продолжался считаться кормильцем семьи. Так, в 1950 г. исполком Симского станционного совета рассмотрел заявление от «гражданки Трифоновой с просьбой о вспашке огорода ввиду болезни и малых детей». Совет в просьбе отказал, потому что «у гражданки есть муж» и постановил «обязать мужа посадить картошку»[121]. Этим же представлением, отчасти, объясняется и более высокий заработок мужчин в советское время. Так, в 1953 г. заработная плата в бондарном цехе промысловой артели села Тюлюк составляла 500–600 рублей у мужчин и 300 рублей у женщин[122]. Представление о муже — кормильце жены и семьи — связывалось с традицией отдавать жене весь заработок, установленный еще с дореволюционного времени в семьях горнозаводских рабочих[123] и сохранявшейся в советский период. Так, на вопрос, кто в семье распоряжался деньгами, одна из информантов ответила: «Женщины. У нас женщины, что не говори. Если ему надо на что-то, я, пожалуйста, даю. Так-то всегда женщина. Деньги у нас всегда в одном месте были. Но факт тот, что без разрешения никогда не брал»[124].

Важная черта русской семьи — относительная экономическая независимость женщин. Приданое в русской семье традиционно считалось собственностью жены, его было принято передавать по женской линии. После смерти жены, не имевшей дочерей, ее приданое отвозили в «родство её», а не оставляли мужу. Приданое нельзя было продать без согласия жены или отнять у нее. Так, в 1887 г. казачка поселка Баландинского Олимпиада Иванова Смолина обратилась с иском об удержании свекром приданого, заявив, что ее муж дурно обращался с ней, потом совсем прогнал из дома с тем, чтобы она более к нему не возвращалась. Исполнив желание мужа, заявительница от него ушла, но свекор ее имущества не отдал, мотивируя поступок расходами на свадьбу. «Но, как известно,— писала О. Смолина,— свадебные расходы, каковых я с них не требую, делаются с обоих сторон одинаковые». Суд постановил возвратить приданое[125]. К невестке с богатым приданым лучше относились в семье мужа. Приведем свидетельство жительницы села Шемаха: «У нас невеста сама готовит все… Я ткала себе, как называется дерюга такая. Полотенца сами ткали. Ну, хоть не много, но все у меня было. Машинка была у меня швейная, я машину взяла [в приданое], мама на низ [сундука] положила… Туто-ка раньше мыла не было, золой мылися. А у меня отец куда-

то съездил, я даже не помню, откелева он привез много мыла, мешок даже, и мне этого мыла наклали. И вот когда я вышла замуж, свадьбу-то отыграли, свекровь и говорит: „Саня, надо баню истопить. Стираться будем… Ты там золки-то положь,— в котел такой — наклади и горячей водой залей". А я думаю: „На что мне эта [зола]?" Я ей и сказала: „На что мне?" Ну, я и вытаскиваю мыло, кладу две печатки сразу на стол. Она перепугалася, схватила подол и сразу к соседке, к тете Дуне. Прибежала и говорит: „Ой, Дуняшка, у молодой-то мыло есть, <…> у ей все есть, она девка заботливая"»[126].

Женщины самостоятельно распоряжались приданым. У Оренбургских казаков, когда невестки приносили в качестве приданого деньги, то могли на них арендовать несколько десятин земли и нанимать рабочих. В таком случае доходами они же распоряжались по собственному усмотрению, без вмешательства домохозяина[127]. Скотина, полученная в приданое, считалась собственностью невестки. Телок из приданого оплачивался на поскотине невесткой самостоятельно. В некоторых местах (в крестьянских местностях, где сена было мало и оно считалось дорогим) приплод от скотины невестки считался семейным на том основании, что «невестина скотинка ест семейное сено». У казаков земли под пастбища было много, поэтому приплод считался невесткиным, так как «скотинка сама себе сено заробила»[128].

Чтобы заработать на приданое, девушкам разрешалось уходить на заработки. Их не удерживали ни родители, ни большаки — деды, дядья и т.п. Иногда и сам большак отправлял девок снопы вязать, жать, сено сгребать и т.п. Девушки нанимались мыть и чистить шерсть, полоть на огородах, копать картофель и пр. В поселке Аландском девушки из бедных семей летом нанимались месить кизяк[129]. В поселке Арси девушки вязали на заказ шали: «Ох, девчата… Вязали мы, все-от вязали… Шали вязали все, большинство паутинки вязали. Вот я сколько шалей перевязала, тогда в люди бралась. Что я буду плясать что ли [на вечорках]… мне вязать надо»[130]. Жительница Шемахи (1919 г.р.) подчеркивает, что приданое себе «сама заробила»: «Я в колхозе когда работала, я и хлеба заробила, я и гороху заробила, и меду заробила. Отец это мне все смолол, на муку переделал, я со своим хлебом вышла. Три мешка муки вынесла, и гороху мешок намололи на кисель. Простыни мне потом отец купил — золото сдавали. <…> Отец меня забрал и сам пошел [искать золото]. И золота натыкалися [мы] маленько… И это золото взял [отец], сдал и простынь мне купил»[131].

У казаков огороды считались одним из первых бабьих промыслов. Хотя бахчи, капуста, подсолнечники представляли общесе-

мейное имущество, огурцы обычно делили по грядкам. Невестки на собственные деньги нанимали посторонних возить навоз или, попросив у «отца» (большака) лошадь, сами удобряли свои грядки. С них они имели полное право продавать продукты, особенно это было заведено близ города. Женщины могли распоряжаться частью подсолнечника, выделенного на «грызение». В станице Татищевской женщины садили отдельно и капусту. Сами же, по двое, отправлялись продавать ее на базар. Выручку обыкновенно делили поровну сразу после продажи[132]. Женщины имели доход с шерсти овец. Всю собранную шерсть они мыли вместе, и потом ею распоряжались большухи, «большие бабы», вместе с шерстью они отдавали на руки женщинам «каждого венца» лен и пряжу по количеству душ. Каждая женщина из своего пайка сама вязала мужу и детям варежки и чулки. Покупать такие вещи на базаре, по словам стариков, «срамотой считалось встарь»[133]. Остатки шерсти женщина могла продавать даже без особого позволения мужа, который не всегда мог вмешиваться в ее дела.

У женщин существовали и другие источники доходов. Например, в Городище многие женщины брали на дом на заказ пряжу от других. Некоторые даже собирали для этого у себя женщин-работниц и заводили постоянные светелки, становясь заправительницами небольшой артели. Иногда женщины отправлялись на работы «в чужие люди». У казачек это было принято в меньшей степени. Казачка считала постыдством наняться к постороннему. Для казачки уйти в город, в кухарки,— это срам, который висел над головой долгое время, и истинная казачка предпочитала голодать, чем пойти в услужение[134]. Это подтверждал и Р.Г. Игнатьев: «И доселе мы не слыхали, чтобы казачка сделалась содержанкой»[135].

Отец

Традиционно ключевой фигурой в семье считался отец, его статус был очень высок и сочетал в себе совокупность прав по отношению к детям, а также обязанности по жизнеобеспечению семьи. Отец не пестовал детей, считалось, что он должен поставить себя в семье так, чтобы дети его «боялись», из тех соображений, что мать может избаловать ребенка. На отце лежала ответственность за воспитание ребенка, вместе с тем в обязанности отца входило наказание детей. Отец мог и за уши подергать, и за волосы потянуть, и прутом выпороть ребенка «для его вразумления». Однако, отцу не полагалось наказывать сгоряча. Отцовское наказание, как правило, было редким и запоминалось на всю жизнь. Если мать порой была не в состоянии унять детвору, то она непременно говорила: «Постойте, отец придет с поля, пожалуюсь ему, он вам

даст баню»[136]. Отцу принадлежало право принимать решения в ответственные моменты жизни детей: о выдаче замуж дочери, женитьбе сына, выделении сына из семьи и пр. Выбор отцом жениха для дочери — один из распространенных сюжетов русских народных песен, в том числе песен оренбургских казаков:

Женихи были приезжие:
Из Москвы были приказчики,
Из Уфы были торговщики.
Что не отдал меня тятенька
Ни за князя, ни за барина,
Запросватал меня, свет родной,
За того вора-разбойника[137].

Особая роль отца в решении о замужестве дочери или женитьбе сына также подчеркивается в частушках, исполнявшихся на Южном Урале: «Меня сватали, не отдали// В семейку к милому.//Видно, я не надоела// Папеньке родимому». В некоторых из них акцентируется внимание на регламентации отцом самого факта вступления детей в брачный возраст: «Тятенька обидел,//сапоги больши купил,// сапоги больши купил,// чтоб я к девкам не ходил.» или «Я у тятеньки просила// Все суконного плата.// И принес родимый тятенька// ременного кнута».

Отец обучал сыновей, выступал их наставником в работе. У казаков отец приучал сыновей ездить верхом на лошади. Пока ребенок еще не мог держаться на лошади, отец его возил с собой, посадив впереди себя. Дальше начинал садить уже одного. Уцепившись «как клещ» и прижавшись к спине лошади, мальчуган ездил на водопой, причем отец шел рядом с ним, ухватив коня под уздцы. Если ребенок видел, что отец намеревался поехать верхом, он с плачем просил взять и его с собой. Благодаря этому мальчик-казачонок уже в семь лет становился смелым, лихим наездником, а в десять уже скакал, как взрослый. Об этом писал А. И. Кривощеков: «Мчится в карьер казачья лошадка, а на ея спине, стоя, упершись в хребет босыми ногами, с лихим гиком, несется казачонок. Горе ему, если упадет; не в том беда, что ушибется, а в том, что упал — стыд перед всем и засмеют, „бабой" назовут, скажут: „какой казачонок, коли с лошади пал!"»[138] В подражание отцам мальчики-казачата с раннего детства носили форменную казацкую фуражку с синим околышем, а иногда и с кокардой, в зависимости от звания отца — казацкой или урядницкой. Рубашки тоже носили большей частью синие, под цвет формы[139]. По воспоминаниям некоторых информантов, отцы иногда прово-

дили с детьми досуг — «вечером отец собирал, играл на гармони, заставлял плясать, старинные песни пел»[140].

Заботясь о прокормлении и обеспечении семьи, отец выполнял работы, требовавшие большой физической силы: полевые, заготовку сена и дров, ломку камня и др. Также у него было много работы «по дому»: «Ну, как скотина, дрова — все его»[141]. На Южном Урале практически все категории мужского населения сочетали трудовую нагрузку в семье с «казёнными обязанностями»: у казаков — это несение службы, у горнозаводского населения — работа на заводе, заготовка древесного угля, извоз и др. Все это приводило к трудовому перенапряжению мужчин. Так, по словам жительницы села Александровка, в семье «зажиточных староверов» (они «уголь возили») мужчины не успевали разуваться на ночь, «в лаптях ложились, утром за скотиной [уберет], в 3–4 утра опять едет [на работу]»[142]. Владевшие ремеслом мужчины для заработка работали по найму. Так, у информанта «отец плотник хороший был, он все делал из дерева. Дома строил. Возьмет какого человека в селе — двое, а хозяин там помогает»[143].

Родители (особенно отец) выступали заступниками детей. После выхода дочери замуж, отец считался вправе защищать ее интересы. Если сноха терпела в семье мужа лишения, ее родители приезжали к свекру, урезонивали его и его жену. Свекор и свекровь, зная, что за сноху в случае нужды могут заступиться ее родители, считались с ней.

Мать

Главным предназначением женщины считалось материнство. В общерусской традиции существовала целая система мер, направленных на то, чтобы женщины рожали детей в браке, замужество женщины в глазах общества являлось обязательным условием для рождения ребенка. Если случался «грех», его старались покрыть венцом. По свидетельству священника станицы Наследницкой Д. Мухина, за время его службы (1854–1869 гг.) всего лишь четыре девицы, вышедшие замуж, родили ранее определенного времени[144]. Появление незаконнорожденных детей было не частым явлением. Традиционные представления в отношении внебрачных рождений были весьма устойчивыми. Так, в середине XX в. в селах Челябинской области «многие колхозники» считали, «что для женщины или девушки, не имеющей мужа, материнство — позор»[145]. Несмотря на предосудительное отношение к внебрачным рождениям, их стало больше после Великой Отечественной войны, когда в силу нехватки мужчин, многие женщины не могли вступить в брак. Так, жительница села Шемахи,

родившая после войны внебрачного ребенка, на вопрос, осуждали ли появление незаконнорожденных детей, ответила: «И сейчас осуждают»[146].

Семья до середины XX в. сохраняла установку на многодетность. Об этом свидетельствуют материалы статистики[147], а также этнографические данные. Так, по материалам Оренбургской области, в начале — первой половине XX в. «в семьях рождалось в среднем от 6 до 12 детей, а умирало в период от рождения до подросткового возраста от одного до четырех. В Ташлинском районе жительница рассказала, что у нее было 18 родов, другая сообщила, что у ее прабабушки было 37 детей (она рожала и двойняшек, и тройняшек, и четверню), и все остались живы»[148]. Люди 1920–1940-х гг. рождения, как правило, сами росли в многодетных семьях и вырастили много детей. Приведем несколько свидетельств информантов: «Семья была большая с матерью, у матери нас сколько было? — Ну, я двенадцатая у матери, последняя самая» (п. Революционный, Первомайский р-н; 1927 г.р.); «У мамы шестеро детей было, седьмой родился. Мать после родов умерла»[149] (с.Меседа Ашинского р-на); «У Большакова Степана Филипповича было 5 сыновей, 2 дочки и 40 внуков»[150] (с.Бедярыш Катав-Ивановского р-на). По словам информанта, женщины «тогда рожали много: сколько Бог дает, столько и было детей» у них (с. Еременка, Сакмарский р-н; 1929 г.р.)[151]. Жительницы Южного Урала объясняют рождение большого числа детей тем, что было не принято ограничивать рождаемость: «Раньше-то не делали абортов, ведь все на виду были»; также они оправдывают запрет государства на ограничение рождаемости: «И рожали тогда, у нас вот тут по краю только, у всех по шесть [детей было] — строго же было, очень строго. Людей-то, людей-то надо было после войны[152] (с.Палкино Чебаркульского р-на). Многодетность предполагала рождение детей у женщины на протяжении долгих лет. Так, информант из села Шемаха сообщила: «Родители пожилые были, меня [мама] на 50-м году, поди, родила, после меня еще были двое»[153]. Она же вспоминает другую многодетную женщину, представительницу уже своего поколения: «Были случаи, вспоминаю, ему [ребенку] 5 лет, сидят [женщины на лавочке], он бежит, айда, задерет кофточку-то… ей было 50 лет, матери-то »[154].

По народным представлениям мать должна была не только родить, но и выкормить, и вырастить ребенка. Так, в песне казаков-оренбуржцев перечисляются благодеяния матери в отношении выращенного ею сына:

Как тещенька мила по совету,
Как женушка мила по привету,

А как ты мне мила, милая мамынька, мила
по рождению.
Как ты, милая мамынька, во чреве носила,
Как ты, милая мамынька, скорбела, болела,
Как от солнышка, от дождичка меня закрывала,
От ветра, от вихря меня защищала.
Не укрыла меня, мамынька, только от службы царской,
государской[155].

По этнографическим данным до середины XX в. (за исключением периода Великой Отечественной войны) большое число замужних женщин на Южном Урале оставались домохозяйками: «Домохозяйками работали, потому что дети были, скотина была»[156]. Так, по словам жительницы села Шемаха, ее мама «не работала, всю жизнь, она дома была, домохозяйка. Раньше при колхозе маленько работала в огородной бригаде в войну, а так она никогда не работала нигде»[157]. Как правило, замужние женщины устраивались работать в случае большой нужды либо оставшись вдовой.

В первые годы жизни дети находились под опекой матери. Мать ухаживала за детьми, пела песни, рассказывала сказки: «Я вот, как она родилась [дочка], держу ее на руках, пою ей песню, не знаю, понимает ли или нет. Сказки начала рассказывать вообще не знаю, с какого возраста»[158]. Девочкам матери делали кукол, обычно «тряпичные куколки, ручки и ножки из тряпочек, может даже длинное платье, и из шерсти волос был сделан, из овечьей шерсти. Мама пришивала, нарисует ей что-нибудь, и играйте»[159]. Матери следили, чтобы дети не гуляли допоздна, не убегали на чужую улицу, самовольно «не лазали» в огород: детей «не пускали в огород-то», «мать огурчиков нарвет, бобов в подол, принесет, высыпет на стол: „Ешьте”»[160]. Негласной обязанностью матери было поддержание согласия в семье. По словам М. Д. Голубых, иной раз отец узнавал о шалостях детей не от матери, а от соседей. Мать редко наказывала детей, а если и накажет слегка, так тотчас же и приласкает. По его же наблюдению, если сын начинал курить, то он никогда не просил денег на табак у отца, а только у матери. Мать, как правило, давала деньги, но приказывала сыну не показываться отцу с табаком на глаза. Поэтому уже после Гражданской войны парни и даже некоторые женатые казаки в возрасте 20–25 лет, а то и 40 лет стеснялись курить при отце[161]. Приведем воспоминание жительницы Н-Уфалея: «У нас отец строгий был. Бывало летом девять-десять часов пойдет, скотину там попоит да чего, и ворота на полку [закроет]: „Давайте спать”. Ну, чего же, мне 16 лет, но чего де я спать-то лягу, время 9 часов. А мама-то не родная, так-то была славная, скажет: „Сейчас он ляжет и уснет,

а ты ступай". Я говорю: „А обратно-то я как?" — „Да я тебя укараулю и пущу". Ага, и правда. Подушку… на окошко положит и вот прикорнет, на скамейке сидит… Мы с Ванюшей идем, она услышит. Пойдет, дверь откроет… И вот припасет обязательно <…> крынка молока на столе и хлеб»[162]. По народным представлениям, родная мать оставалась самым близким человеком на протяжении всей жизни, ее отсутствие воспринималось как невосполнимая утрата: «Маменька неродная –// Похлебочка холодная.// Кабы родная была,// Щей горячих налила».

Бабушка и дедушка

Бабушка и дедушка занимали положение старших родителей. Так, одна из жительниц вспоминает, что ухаживать за грудным ребенком ей помогала свекровь: «Я молоденька была. Какая я мать? Свекр тоже хороший был, жалел меня, знаешь как — где покачает, где чего»[163]. Принято было оставлять маленьких детей с бабушками в страду, когда все работоспособные члены семьи находились на полевых работах: «Вот снохи на заимке жили, и вот мать оставалась с детьми, бабушка наша <…> она была подслеповата»[164].

Особо значимой роль бабушки становилась для ухода за ребенком, в случае если мать была работающей. По словам жительницы села Меседа, ей «свекровь [помогала], она рядом жила. Она. Хотя и мама… Оне обе работали, помогали сколь могли. А как нам давали [отпуск] — то, вот пол месяца у меня Людмиле было, я пошла на работу. Нянчился у меня, отец-то после войны инвалид 2-й группы был, вот шинель его висит до сих пор, дак там на ней живого места нет — все везде расстреляно, вот он сидел с ней. Довожу до ихового дома <…> все — отец выходит, салазки забирает, я пошла на работу»[165]. В прошлом работающая мать из Н-Уфалея также «оставляла детей на бабушку»: «По сменам работали. С утра и с четырех. Мы вместе с ним [мужем] работали. Дети с бабушкой оставались. В садик их не водила. Не знаю почему, не водила»[166].

Когда дети подрастали, бабушка и дедушка приобщали их к своему прошлому, пытаясь транслировать собственный опыт, представления о жизни, ценностные установки (в их числе религиозные). Так, информант вспоминает, что зимой даже не играла в куклы, потому что любила с дедушкой сидеть на печи и слушать его рассказы о прожитой жизни: «С дедушкой на печи [сидела], слушала его „басни", а он все рассказывал, да так интересно говорил. Сказки мне рассказывал, что помнил наизусть. Ну, он приходскую школу закончил, он читал много книг и мне рассказывал»[167]. Очень часто, если ребенок оставался сиротой, его растили и воспитывали бабушка и дедушка. Так, другой информант вспо-

минает, что она «годовалая осталась от матери, двух годов от отца». Ее вырастила «бабушка отцова»[168]. Дедушка и бабушка наравне с родителями приобщали подросших детей к труду. Бабушка обучала девочек прясть, вышивать, вязать. Дедушка обучал мальчиков мужским премудростям. Так, информант, выросший в семье без отца и деда, рассказал, что научался отбивать косу, подглядев у мужиков, так как дома его этому никто не научил. Дедушка и бабушка были наставниками детей при выполнении совместных работ. Например, в семье жительницы Н-Уфалея, дед лапти плел на продажу, а дети к этим лаптям из конопли оборки плели[169].

Дети

В русской семье дети, как младшие члены семьи, были в подчинении и послушании у родителей, не должны были идти против их власти или «наносить родителям грубостей», а последние должны были давать своим детям «хорошее наставление» и обращаться с ними мягко и вежливо[170]. Выросшие дети традиционно считались кормильцами состарившихся родителей. Так, 3 февраля 1886 г. Еткульский станичный суд рассмотрел жалобу казачки Авдотьи Корниловны Савастьяновой на своего сына. В заявлении она сообщала «о непочтении ее с мужем» их сыном Иваном Васильевым Савастьяновым. Суд обязал сына давать своим родителям «все нужное и необходимое по закону»[171]. Общество со всей строгостью возлагало обязанность заботиться о стариках на выросших детей. Жительница города Нязепетровска воспоминает случай, произошедший в конце 1920-х гг.: «Ефим Окунев оставил мать на заимке и привозил ей туда еду. Была зима, он долго не приезжал. Все, что было, его мать подобрала. Недалеко от заимки была татарская деревня Елдашки, она туда пошла и замерзла. Татары откопали, узнали, приехала милиция, сына осудили на 10 лет»[172]. В первой половине XX в. традиционное представление об обязанности детей содержать престарелых родителей было внесено в семейный кодекс (1926 г.) в качестве законодательной нормы. В соответствии с нормой на содержание престарелых родителей позволялось взыскивать с детей до 1/3 их заработка. В практике народных судов эта норма широко применялась. Так, по архивным данным в 1950 г. одним из народных судов (Челябинская обл.) были присуждены алименты на содержание престарелых родителей «по 100 рублей ежемесячно при зарплате ответчика (сына) 250 рублей»[173].

Обязательной чертой жизни ребенка в семье было приобщение к хозяйственной деятельности семьи. Детей приучали к работе постепенно, с раннего детства. По наблюдению С. Пономарева,

сообразно участию «малолеток» в труде, им платили гостинцами, покупая платки, сарафаны, башмаки и т.п.[174] Приблизительно с 7 лет ребенок находился в семье на положении младшего труженика, выполнял работы по силам и возрасту. Так, жительница Н-Уфалея заметила, что ее дети всегда «слушалися, что скажу, слушаются. Лет десять было [дочери]: „Помой посуду",— ну, что она там намоет. Сына-то: „Ну-ка принеси полешко". Он пойдет, принесет»[175]. Ребенок выступал помощником в совместной работе с родителями. Типичным примером является участие детей в заготовке сена на зиму. Дети гребли, свозили сено на волокушах и даже косили. Так, жительница Н-Уфалея вспоминает: «Дети косили у нас. Юрка начал девяти лет. У меня, например, была восьмерка коса, у мужиков девятка–десятка, их в магазине покупали, у малышей шестерка. Бывало, ткнет нос [косы] в землю, а все равно силится. Косить всей семьей ездили, дети оставались только, которые маленькие»[176]. Житель Нязепетровска помогал родителям свозить сено: «Да, помню еще перед школой, копна наставят, копёшек, как сказать… тут, там, там вот. Отец начинает в этом месте стог заводить, стог делает, мечет сено, а я верхом на, тут волокуши такие, березки срублены и копенница — верёвка большая, длинная, толстая. Он меня отправляет: „Айда к матери". Мать у копны там, у копен. Я подъезжаю, лошадь ставлю. Она раз, прицепит: „Айда к отцу"… Маленько подправляю, верхом [на лошади], и туда, отец там отцепляет, дёргает <…> он вилы возьмет, лошадь дернет, копна осталась у него. Он начинает метать, а я за следующей. Надо копен девять, до десяти привезти, получится стог воза на три конских сена. Потом его переваживаю домой. Машины-то не было»[177]. Подростки пасли лошадей в ночном: «Нас пацанов [отправят], кто-нибудь старший поедет, коней-то много держали. Значит, мы, ребятишки, на ночь вечером уедешь, в поле ночуешь там, у костерка, а утром домой едешь»[178].

Детям поручали самостоятельную работу. По словам жительницы села Березинка, ее дедушка возил припасы на заимку: «Было ему 6 лет, его посадили, сказали езжай, вези там на заимку что-то. Он ехал, видит блестит [что-то], <…> невозможно ослепляет глаза. [Он подумал]: „Если я сейчас слезу, то я на нее [лошадь] не залезу [потом]". Ему лет шесть было. Нужно было задание выполнить или наказ»[179]. Жительница деревни Палкино Чебаркульского района рассказывала, что ее мама на телеге возила на продажу глиняные горшки: «В Увелку возили. Мама рассказывала: „Накладут ей полную телегу",— и она возила туда одна — страшно было, всякие латки, кувшины»[180]. Дети помогали в ведении домашнего хозяйства. Они выполняли разовые поручения, а также

имели постоянные обязанности в семье. Так, жительница села Березинка вспоминает: «В 50-е годы почему-то была такая жара. И только у болотцев камыши оставались. Заставляли детей серпами жать камыш. Корову-то надо кормить, камыш жали»[181]. По воспоминанию жительницы села Тюлюк (1920 г.р.), когда она была «небольшая», «лет 12 мне [было] <…> я все дома делала и с поросятами управлялась»[182].

Значительное место в жизни детей занимали игры. Взрослые относились к детским играм со всей серьезностью, зачастую отец, дедушка или старший брат изготавливали для игр инвентарь. Так, зимой заливали или сооружали ледяную горку (там, где не было естественных горок). Для катания с них сооружали лотки. «Сделают нам из дерева дощечки кругом, мы коровий помет на них накладывали. Он застынет, обливаем водой, потом скоблим, чтобы шишек не было, потом еще раз обливаем, чтобы было гладенько. Вот на них и катались. Лотки назывались»[183]. Среди мальчиков были популярны коллективные игры, основанные на противоборстве, требующие ловкости и силы. Мальчики играли в чижа, лапту и др., в горнозаводских районах Южного Урала — в лапоть: водящий с лаптем на веревке должен был догнать группу убежавших вперед ребят и стукнуть кого-нибудь лаптем. По словам информатора, игра была настолько азартной, что «даже бегали в другой квартал, на другую улицу». Игры мальчиков и девочек были направлены на освоение своей будущей роли в обществе. Так, по наблюдению А. И. Кривощекова, казачонок беспечно отдавался своим удалым играм, устраивал коней, сабли, ружья, пики из прутьев и пр. Девочки-казачки почти не принимали участия в играх с мальчиками. «Эта особенность,— писал А. И. Кривощеков,— чрезвычайно резко выделяется среди казачьих детей»[184]. Он находил этому единственно психологическое объяснение, по поговорке: «Казаковать и воевать — не бабье дело». Вот почему мальчики с раннего детства держались вообще особняком и глядели на девочку, что называется, «сверху вниз», как на низшее существо — бабу. Конечно, такой взгляд прививался и поддерживался взрослыми, отдававшими преимущество казакам-мальчуганам и иронически относящимся к девочкам. Даже матери, для которых, без сомнения, все дети равны, и те свои симпатии отдавали сыновьям — «поильцам-кормильцам, царским слугам». Нередко можно было слышать, как женщина мать, имеющая одних дочерей, сокрушенно говорила: «Дает же Бог людям сыновей, а у меня все девчонки; видно, прогневался Бог»[185]. До революции иметь сына было выгодно еще и потому, что по достижении 17-летнего возраста на него выделяли земельный надел[186].

Игры девочек не носили того буйно-удалого характера, как игры мальчиков, в них была видна серьезная домовитость и деловитость, намечавшие дальнейшую жизнь и заботы. Девочка устраивала свой дом, хозяйство, возилась с куклами, водила их в гости, угощала, доила коров, пасла их и т.д. В теплую летнюю погоду девочки играли со своими куклами во дворе. Около крыльца, где-нибудь в углу, устраивалась клетка, вероятно, от слова «клеть» — горница, изба. На камешках помещалось 4 доски — лавки, в виде четырехугольника. Клетка была чисто выметена внутри, прибрана и усыпана желтым песком. На одной из лавок, приткнутой к стене, были чинно рассажены куклы. Это ее гости, с которыми девочка вела нескончаемые беседы, задавая им вопросы, и сама же на них отвечая. Обычною игрою была свадьба: девочка сватала куклу за такого же, сшитого из тряпок молодого человека. Собирала невесту к венцу, готовила приданое, затем угощала молодых и ходила к ним в гости, перемещая их на другую лавку. Для встречи гостей хозяйка заботливо хлопотала. Прежде всего, было необходимо приготовить кушанья. Хозяйка бежала к реке или в ближайший овраг за красной глиной, которая и служила тестом. В каком-нибудь осколке горшка глину густо разводили с водой и начинали печь хлебы: тут были и булки, и калачи, и пироги, и разное сдобное печенье самых причудливых форм. Из той же глины приготовлялись горшки, чашки, тарелки, словом,— вся необходимая посуда. Наполненная кушаньями, она размещалась на передней лавке, изображавшей стол. В особую чашку наливалось молоко, приготовляемое следующим способом: девочка брала два куска обыкновенного обожженного красного кирпича, терла один кусок о другой, и получавшаяся от трения пыль-песок становилась коровьим молоком; при этом кирпичи назывались коровами, а сама эта манипуляция — доением. Игры в клетки среди девочек были распространены довольно долго. Приведем воспоминания информанта (1958 г.р.): «В клетки играли. У одной там, дом, например. А другая в магазине торгует, аптека тоже у нас была. Покупали друг у друга. Денежки делали. С фантиков накрутим конфет. Денежки, бумажку резали. А еще было так: двадцатик переведешь простым карандашом на бумагу, вырежешь»[187].

Родня

По замечанию одной из жительниц, родственные связи поддерживались до седьмого колена[188]. С родней, как правило, выстраивались особые отношения. Среди родственников была принята взаимопомощь. Нарушение этого неписаного правила осуждалось обществом. Так, 11 декабря 1900 г. в Долгодеревенский станичный

суд поступило заявление от казака Умевского поселка Павла Ивановича Зырянова. В заявлении он сообщил, что живя отдельным хозяйством, помог отцу женить своего младшего брата и выдать замуж двух сестер — на три «отцовские свадьбы убивал 47 рублей». Когда же ему самому «доводила судьба выдавать своих двух дочерей в замужество, отец не стал отвечать [тем же]». Суд посчитал требование сына об ответной помощи справедливым[189]. С родственниками было принято советоваться в ответственные моменты жизни, каковым традиционно считались выдача замуж или женитьба детей. Приведем рассказ жительницы Оренбуржья: «Вот приезжают к нам сватать, я ничего не знаю <…> сам [жених] и двое с ним… Спрашивают: „Где мать с отцом?" Говорю: „Папаня в правлении. Мамака стряпает".— „Ну, иди, позови". Они начали там разговаривать <…> мама… сказала: „Всех родных соберу, посоветуемся, вот тогда и скажем [ответ]" <…> Я говорю: „Не пойду [за него замуж], он другую сватал". А потом через два часа родные все сошлись. Они мне сказали: „Не тебе-тко жених! Первое твое счастье".— У нас одиннадцать детей было…— „Вас три девки, вам одёжу надо",— а где мы возьмем? Бедное время было.— „Это твое счастье, выходи!" И всё — отдали»[190].

Из числа родственников обычно выбирали восприемников для крещения, их еще называли кумом и кумой. По данным информантов, часто снохи в большой семье звали друг друга «кума», а братьев мужа — «кум», поскольку крестили друг у друга детей[191]. Близких знакомых в кумовья приглашали только, если не было родственников. Существовала примета: если наступишь кому-нибудь на ногу — будешь ему кумом[192]. Семья крестника относилась к его восприемникам весьма уважительно. Наряду с родителями крестные отец и мать благословляли жениха и невесту на свадьбе и выполняли в свадебном обряде почетные функции свахи, тысяцкого. До некоторой степени это учитывалось еще при выборе крестных. В крестные охотно звали молодых с тем, чтобы они в не старые еще годы могли женить своих крестников.

На крестных родителей смотрели как на духовных наставников, им полагалось следить за религиозным просвещением, учить молитвам и грамоте. Многие информанты высказывались в том духе, что «крестная» оставалась «самым близким человеком для дитя. Она опекала своего крестника, дарила подарки, очень часто посещала. Даже помогала растить. Это большое дело было»[193]. Крестные чувствовали духовную ответственность за поступки своих крестников перед Богом. В связи с этим любопытны материалы судебного разбирательства в Еткульском станичном суде. 12 августа 1865 г. туда обратился казак Карабаильской станицы

Филипп Нехорошков с жалобой на своих братьев Григория и Дмитрия, которых обвинял за то, что они «обругали» и нанесли побои его дочерям. Во время судебного разбирательства выяснилось, что старшая из девушек Аграфена была «родной крестницей» Григория. Григорий и Дмитрий хотели «унять» своих племянниц — запретить им без родителей принимать у себя в доме гулянки. Аграфена стала «противуречить» своему дяде Григорию и он применил к ней телесное наказание. В его глазах основанием для назидания и последующего наказания послужило то, что Аграфена была его крестницей. Суд посчитал обращение Григория с крестницей излишне жестоким, приговорил «выдержать [Григория] под арестом», несмотря на то что братья, по убеждению их матери, уже заключили между собой мировую[194]. Во многих случаях дяди и тети относились к племянникам лояльнее родителей, оказывали поддержку в трудных жизненных ситуациях. Так, по воспоминаниям жительницы Миньяра: «Ее отец счел не подходящим ухажера, однажды сказал: „Чтобы с нём больше не была. Домой не приходи, если будешь с нём". Я говорю: „Ладно",— сама собралась и пошла [гулять с этим ухажером]. Домой после не пришла. Рядом тятин брат жил, я туда [отправилась]…— день, ночь, вторую ночь, третью [жила]… Это в июле было, в аккурат — покос»[195].

Было принято праздники и семейный досуг проводить преимущественно в кругу родственников. Прежде всего, родные съезжались на престольные праздники. Так, к примеру, в Каратабан в престольный праздник (Петров день) «родные съезжались отовсюду — из Потапова приедут, из Соколовки приедут, может еще дальше, где родные живут. Вот они приезжают все сюда на службу. А когда кончится служба, то они идут по родственникам, по своим… Помню, вот такая стопочка была маленькая, кругленькая, так вот по этой стопочке нальют, да подадут… Ну, песен, конечно, много пели, прибауток много»[196]. По воспоминаниям информантов, в Рождество «ходили, гуляли с родными. Родных у отца было много, много… Он уж больно певучий был. Он запевает у стола. А вот тетки, матерные сестры, тоже все поют, и кажный праздник. У нас если собралися, посидели, пошли во второй двор, здесь посидели — пошли в третий двор… В простые дни раньше не пили, этого не было»[197]. По некоторым наблюдениям, в эпоху запрета религии в Рождество и Пасху дети обходили преимущественно дворы родственников: «Мы-то в войну бегали и после войны… Да и ведь не разрешали тогда, ведь коммунистическая партия тогда была, и мы с двоюродной сестрой вставали <…> Рано надо было вставать, чтобы еще не рассветало, чтобы оббежать всех родственников. К чужим не ходили <…> тогда к родственникам ходили.

И вот встаем, идем, мороз по дороге, приходим в этот край ко своему дяде двоюродному. У него хозяйка была, она значит, уже лампа горит, раньше электричества не было, лампы были. Она уже постелила шубу на стулья. И говорит: „Девчонки, садитеся, чтобы овечки у нас вились". Мы садимся. Она уж пельмени с мясом сварила, чтобы горяченького поели и дальше пошли. И вот мы оббегаем, даже не рассветавши надо домой придти»[198]. В семьях было также принято проводить совместный досуг в будние дни: «Вечером приходили мужья с работы, женщины большинство не работали. Вот. Поедят они там, и — по посиделкам. Приходили на посиделки. Вот я помню, и родня у нас всякая. Роднились все. Вот и сватья, и со сватьей, и свои родные, вот, там сестры, братья. Мужики сидели в одной стороне, курили, женщины сидели другой кучкой, разговаривали. А мы [дети] сидели, обычно, в это время на печах. Сидим и слушаем. Мужики на диван садились»[199]. Таким образом, семья и родство традиционно оставались сферой наиболее близких доверительных отношений между людьми.

Конец XIX — первая половина XX в.— период глобальных изменений в жизни русского народа. Так как в силу особой специфики область брака, семьи, внутрисемейных взаимоотношений с трудом поддавалась регламентации со стороны государственных структур, на протяжении этого времени семья оставалась наиболее консервативным элементом общественной структуры, в целом сохранив многие традиционно сложившиеся черты.

Для этой работы важную роль сыграли материалы и публикации непосредственных наблюдателей народной жизни на Южном Урале. К их числу относятся: корреспондент «Северного вестника», чиновник переселенческого ведомства С. Н. Пономарев; инспектор школ города Троицка, председатель Войскового круга А. И. Кривощеков; краевед М. Д. Голубых, который в 1926 г. пять месяцев безвыездно провел в поселке Тимофеевском Челябинского уезда, изучая жизнь казаков по заданию Челябинского окружного комитета; классик русской этнографии Д. К. Зеленин, в 1905 г. после месячного пребывания в казачьем поселке Благословенном под Оренбургом оставил работу о быте казаков этого поселка; бытописатель жизни горнозаводского населения Р. Г. Игнатьев; советский фольклорист В. Е. Гусев, в 1947–1953 гг. предпринявший несколько экспедиций для изучения горнозаводского населения Южного Урала. Здесь также широко используются опубликованные и архивные сведения, собранные в 2000–2012 гг. в Оренбургской и Челябинской областях в ходе этнографического изучения народной жизни. Обращение к архивным материалам, в частности, посемейным спискам казаков, купцов и мещан позволило полу-

чить представление о составе и численности семей, возрасте вступления в брак, числе детей; документы станичных и волостных судов помогли очертить отдельные стороны внутрисемейных взаимоотношений.

---

[1] *Голубых М.Д.* Казачья деревня. М., Л., 1930. С. 190.

[2] *Завьялов А.* Свадебные обряды казаков Челябинского уезда. // Оренбургский край. 1894. № 220.

[3] *Игнатьев Р.Ф.* Миасский завод // Сборник статистических, исторических и археологических сведений по бывшей Оренбургской и нынешней Уфимской губернии/ Под ред. Н. Гурвича. Уфа, 1868. С. 79.

[4] Архив Музея археологии и этнографии ЧелГУ (АМАиЭЧ). Тетр. 10. Л. 14 (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).

[5] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 38 (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).

[6] Авангард. 6 марта, 26мая 1937 г.

[7] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 191.

[8] Материалы по этнографии. Т.V. Обряды жизненного цикла русского населения Оренбуржья. (Материалы полевых исследований 2002–2006 гг.) СПб., 2013. С. 96. (С. Архиповка, Сакмарский р-н).

[9] *Зеленин Д.К.* У оренбургских казаков // Этнографическое обозрение. 1905. № 4. С. 56.

[10] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 191.

[11] *Трофимов Е.* Быт, обычаи и обряды старого Бакала // Челябинский рабочий.

[12] Здесь и далее посчитано по: «Посемейные списки Оренбургского казачьего полка № 10 служащим и отставным штаб и обер офицерам, заурядчиновникам, урядникам, казакам малолеткам и вдовам». 1862. И-7. Оп.1. Д. 21. Л. 1–42.

[13] Здесь и далее посчитано по: «О составлении посемейного списка мещан» (1892–1897) ОГАЧО. И-3. Оп. 1. Д. 261. Л. 5–70; И-78. Оп. 1. Л. 113.

[14] Здесь и далее посчитано по: «Список Челябинских купцов, не объявивших капитал». 1905. ОГАЧО. И-3. Оп. 1. Д. 819. Л.4(об)-20; «Список купцов объявивших капитал». 1874. И-3. Оп. 1. Д. 108. Л.2(об)-3.

[15] *Гончаров Ю.М.* Городская семья Сибири второй половины XIX — начала XX в. Барнаул, 2002. С. 46.

[16] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 24 об. (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).

[17] ЧОКМ. Ф. (документов). Оп. 4. Ед. хр. 289. Л.8.

[18] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности: Катавский и Миньярский районы Челябинской области во второй половине 1920-х — 1950- е годы. Челябинск, 2014.С. 70.

[19] АМАиЭЧ. Тетр 12. Л. 11 (с. Арси Нагайбакского р-на).

[20] ГАЧО. Ф.И-8. Оп.1. Д. 68.

[21] *Безгин В.Б.* Крестьянская повседневность. (Традиции конца XIX — начала XX века). М.; Тамбов, 2004. С. 120.

[22] *Игнатьев Р.Г.* Обряды при свадьбах у бывших казенных горнозаводских крестьян Троицкого уезда// Оренбургские губернские ведомости. 1881. № 43.

[23] *Чернавский Н.М.* Слобода Куртамыш.// Оренбургские епархиальные ведомости. 1897. № 3. С. 138.

[24] ОГАЧО. Ф.12. Оп.1. Д. 1. Л.92.

[25] ОГАЧО. Ф. И.-12. Оп. 1. Д. 1. Л. 92.

[26] *Афанасьев И.* Домашний быт деревни Корчажной Карасинской волости, Челябинского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914. № 4. С. 183.

[27] Посчитано по: ОГАЧО. Ф. И-7. Оп.1. Д.21. Л. 1–42.

[28] *Кузнецов В.М.* Семейный быт русского населения Южного Урала во второй половине XIX — начале XX в. Дис. канд. ист. наук. Екатеринбург, 1999. С. 105.

[29] Россия. Полное географическое описание нашего Отечества/ Под ред. В.П. Семенова-Тяншанского. Т. 5. Урал и Приуралье. М., 1992. С. 166.

[30] Предварительные итоги Всесоюзной переписи населения 1926 года по Уральской области: справ. по округам, районам и сельсоветам Урал. Обл. Свердловск, 1927. С. 43–45.

[31] Посчитано по: Всесоюзная перепись населения СССР 1939 года. Уральский регион. С. 233.

[32] Посчитано по: ОГАЧО. Ф. Р-485. Оп. 17. Д. 161. Л. 35, 26; Ф. Р-485. Оп. 17. Д. 239. Л. 58, 82.

[33] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 12 (с. Муратовка Ашинского р-на).

[34] ЧОКМ. Фонд документов. Оп.4. Ед.хр. 292. Л. 15; Ед.хр. 310. Л.63.

[35] *Мякутин А.И.* Песни оренбургских казаков. Т. 3: Песни бытовые; собрал подъесаул А.И. Мякутин. Изд. Оренб. Казачьего войска. Оренбург, 1906. С. 12.

[36] *Александров В.А.* Типология русской крестьянской семьи в эпоху феодализма / В.А. Александров // История СССР. 1981. № 3. С. 88.

[37] ОГАЧО. И-7. Оп.1. Д.21. Л. 1–42.

[38] *Пономарев С.Н.* Семейная община на Урале // Северный вестник. 1887. № 1. С. 1–38.

[39]ОГАЧО. Ф. И-7. Оп.1. Д.21. Л. 1–42.

[40] *Пономарев С.Н.* Указ соч. С. 10.

[41]АМАиЭЧ. Тетр 13. Л. 19 (с. Березиновка Чесменкого р-на).

[42]АМАиЭЧ. Тетр 15. Л. 1(об) (д. Палкино Чебаркульского р-на).

[43] Посчитано по: ОГАЧО. Ф. И-3. Оп. 1. Д. 819. Л. 4(об)-20; И-3. Оп. 1. Д. 108. Л. 2(об)- 3; И-3. Оп.1. Д. 261. Л.5–70.

[44] ОГАЧО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 52. Л. 21.

[45] ОГАЧО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1. Л. 46.

[46] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 31.

[47] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 286.

[48] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 213.

[49]АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 18 (об) (с.Тюлюк Катав-Ивановского р-на).

[50] АМАиЭЧ. Тетр 15. Л.22 (д. Палкино Чебаркульского р-на).

[51] АМАиЭЧ. Тетр 12. Л. 17 об (с. Арси Нагайбакского р-на).

[52] АМАиЭЧ.Тетр 13. Л. 3 (с. Березиновка Чесменского р-на).

[53] АМАиЭЧ.Тетр 14. Л. 2 (п. Н-Уфалей).

[54] ГАОО. Ф. 96. Д. 130. Л. 7.
[55] См.: *Александров В.А.* Указ соч. С. 208.
[56] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 9, 9(об) (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[57] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 13 (с. Муратовка Ашинского р-на).
[58] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 289. Л. 2.
[59] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 18 (об) (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[60] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 13 (с. Муратовка Ашинского р-на).
[61] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 16.
[62] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 13.
[63] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 6.
[64] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 14 (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[65] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 31.
[66] Материалы по этнографии. Т. 5. С. 96.
[67] ОГАЧО. Ф. И-7–1–40. Л. 28–29 (об).
[68] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 212.
[69] *Кузнецов В.М.* Указ.соч. С. 108.
[70] *Пономарев С.Н.* Семейная община на Урале// Северный весник. 1887. № 1. С. 30–31.
[71] АМАиЭЧ. Тетр. 4а. Л.4 (об) (г. Усть-Катав).
[72] *Мякутин А.И.* Указ. соч. Л. 12.
[73] *Кузнецов В.М.* Указ. соч. С. 110.
[74] ЧОКМ. Фонд документов. Оп.4. Ед. хр. 412. Л.24.
[75] АМАиЭЧ. Тетр.10. Л. 9, 9(об) (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[76] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 104.
[77] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 12 (с. Муратовка Ашинского р-на).
[78] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 210.
[79] АМАиЭЧ.Тетр.11. Л. 1(об) (г. Нязепетровск).
[80] АМАиЭЧ. Тетр.10 Л. 18 (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[81] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 12 (с. Муратовка Ашинского р-на).
[82] АМАиЭЧ. Тетр. 4. Л. 3 (г. Усть-Катав).
[83] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 526. Л.10.
[84] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 289. Л. 10.
[85] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 526. Л.10.
[86] *Мякутин А.И.* Указ. соч. Л. 13.
[87] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л.1 (об) (с. Березиновка Чесменского р-на).
[88] *Кузнецов В.М.* Указ. соч. С. 108.
[89] [Голубых М.Д. С. 312].
[90] Стальная искра. 30 мая 1936.
[91] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 289. Л.16.
[92] ОГАЧО. Ф. Р- 627. Оп. 3. Д. 38. Л. 22.
[93] АМАиЭЧ. Тетр. 12. Л. 13 (с. Арси Нагайбакского р-на).
[94] *Мякутин А.И.* Указ. соч. Л. 11.
[95] [Голубых М.Д. С. 317].
[96] *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 68.
[97] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 211.
[98] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 298. Л.6.
[99] ОГАЧО. Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 38. Л. 22.

[100] ОГАЧО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 1. Л. 26 (об.).
[101] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 211.
[102] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 31.
[103] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 211.
[104] *Кузнецов В.М.* Указ. соч. С. 81.
[105] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 104.
[106] *Игнатьев Р.Г.* Указ. соч. С. 78.
[107] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л.10, 11 (об) (с. Березиновка Чесменского р-на).
[108] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 20 (об) (с. Березиновка Чесменского р-на).
[109] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. Челябинск, 2013. С. 49 (с. Архиповка Сакмарского р-на).
[110] ЧОКМ. Фонд документов. Оп. 4. Ед. хр. 298. Л. 22.
[111] *Игнатьев Р.Г.* Указ. соч. С. 43; *Игнатьев Р.Г.* Миасский завод // Сборник статистических, исторических и археологических сведений по бывшей Оренбургской и нынешней Уфимской губернии / Под ред. Н. Гурвича. Уфа, 1868. С. 79.
[112] ОГАЧО. Ф. Р-1329. Оп. 1. Д. 24. Л. 24.
[113] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 103–104.
[114] *Игнатьев Р.Г.* Обряды при свадьбах. С. 43; *Игнатьев Р.*Г. Миасский завод. С. 79.
[115] АЗГО. Ф. Р-43. Оп. 1. Д. 1625. Л. 22 (об).
[116] ОГАЧО. Ф.12. Оп.1. Д. 1. Л. 92.
[117] ОГАЧО. Ф. И-7–1–40. Л. 102(об)-103.
[118] ОЧАГО. Ф. И-7–1–40. Л. 13(об)-14 (об).
[119] *Игнатьев Р.Г.* Обряды при свадьбах. С. 43.
[120] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 20 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[121] АЗГО. Ф. Р-449. Оп. 1. Д. 5. Л. 35.
[122] ОГАЧО. Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 51. Л. 29.
[123] *Крупянская В.Ю., Полищук Н.С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.). С. 64.
[124] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 20–21 (с. Шемаха Нязепетровского р-на).
[125] ОГАЧО. Ф.И- 8. Оп. 1. Д. 68.
[126] АМАиЭЧ. Тетр. 11а.. Л.20–21 (с. Шемаха Нязепетровского р-на).
[127] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 32.
[128] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 34.
[129]*Кузнецов В.М.* Указ. соч. С. 85.
[130] АМАиЭЧ. Тетр. 12. Л. 9 (с. Арси Нагайбакского р-на).
[131] АМАиЭЧ. Тетр. 11. Л.25. (с. Шемаха Нязепетровского р-на).
[132] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 33.
[133] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 33.
[134] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 33.
[135] *Игнатьев Р.Г.* Обряды при свадьбах. № 43.
[136] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 212.
[137] *Мякутин А.И.* Указ. соч. Л. 8.
[138] *Кривощеков А.И.* Обряды и обычаи оренбургских казаков // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1915. № 1–7. С. 95.
[139] *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 66.

[140] АМАиЭЧ. Тетр. 4. Л. 4 (г. Усть-Катав).
[141] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 13–13(об) (п. Н-Уфалей).
[142] АМАиЭЧ. Тетр. 4. Л. 4 (г. Усть-Катав).
[143] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 33 (с.Меседа Катав-Ивановского р-на).
[144] *Мухин Д.* Наследницкая станица // Справочная книжка Оренбургской губернии на 1870 г. Издание Оренбургского губернского статистического комитета. Оренбург, 1869. С. 66.
[145] ОГАЧО. Ф. 1595. Оп. 1. Д. 2. Л. 3.
[146] АМАиЭЧ. Тетр.11. Л. 37 (об) (с. Шемаха Нязепетровского р-на).
[147] *Чайко Е.А.* Указ. соч. С. 53–56.
[148] Материалы по этнографии. Т. 5. С. 10.
[149] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 30 (об) (с. Меседа Катав-Ивановского р-на).
[150] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 2 (д. Бедярыш Катав-Ивановского р-на).
[151] Материалы по этнографии. Т. 5. С. 15 (с. Еременка, Сакмарский р-н).
[152] АМАиЭЧ. Тетр. 15. Л.23 (д. Палкино Чебаркульского р-на).
[153] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 31 (Шемаха Нязепетровского р-на).
[154] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 37 (Шемаха Нязепетровского р-на).
[155] *Мякутин А.И.* Указ. соч. С. 3.
[156] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 1 (г. Н-Уфалей).
[157] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 29 (Шемаха Нязепетровского р-на).
[158] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 1 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[159] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 11 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[160] АМАиЭЧ. Тетр. 8. Л. 37,42 (г. Миньяр).
[161] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 212.
[162] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 16 (г. Н-Уфалей).
[163] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 12 (об) (с. Тюлюк Катав-Ивановского р-на).
[164] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 10 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[165] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 21 (с. Меседа. Катав-Ивановского р-на).
[166] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 13–13(об) (п. Н-Уфалей).
[167] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 11 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[168] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 2 (Шемаха Нязепетровского р-на).
[169] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 33 (п. Н-Уфалей).
[170] ОГАЧО. Ф.12. Оп.1. Д. 1. Л. 37 (об).
[171] ОГАЧО. Ф.12. Оп.1. Д. 1. Л. 14.
[172] *Полякова А.* Собрать бы все это воедино — была бы бурная река… …//История людей: Альманах. Челябинск, 2008. Вып 11. С. 277–317.
[173] ОГАЧО. Ф. Р-916–22–49. Л.52, 74–74(об).
[174] *Пономарев С.Н.* Указ. соч. С. 33.
[175] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л.12(об) (п. Н-Уфалей).
[176] АМАиЭЧ. Тетр. 14. Л. 12 (об) (п. Н-Уфалей).
[177] АМАиЭЧ.Тетр. 11а. Л. 2–3 (п. Нязепетровск).
[178] АМАиЭЧ. Тетр. 11а. Л. 2–3 (п. Нязепетровск).
[179] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 20 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[180] АМАиЭЧ. Тетр. 15. Л.2 (д. Палкино Чебаркульского р-на).
[181] АМАиЭЧ. Тетр. 13. Л. 14 (с. Березиновка Чесменского р-на).
[182] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 8 (с. Тюлюк. Катав-Ивановского р-на).

[183] АМАиЭЧ. Тетр. 10. Л. 816 (с. Тюлюк. Катав-Ивановского р-на).
[184] *Кривощеков А.И.* Указ. соч. С. 102.
[185] *Кривощеков А.И.* Обряды и обычаи Оренбургских казаков// Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа. 1915. № 1–7. С. 102.
[186] *Голубых М.Д.* Указ соч. С. 211.
[187] АМАиЭЧ. Тетр. 11. Л. 14(об) (г. Нязепетровск).
[188] АМАиЭЧ. Тетр. 5. Л. 12 (с. Муратовка Ашинского р-на).
[189] ОГАЧО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 15.
[190] Материалы по этнографии. Т. 5. Обряды жизненного цикла русского населения Оренбуржья (Материалы полевых исследований 2002–2008 гг.) СПб., 2013. С. 103.
[191] *Кузнецов В.М.* Указ. соч. С. 86.
[192] *Голубых М.Д.* Указ соч. С. 286.
[193] АМАиЭЧ. Тетр. 8. Л. 10, 36 (Миньяр Ашинского р-на).
[194] ОГАЧО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 4.
[195] АМАиЭЧ. Тетр. 8. Л. 24 (Миньяр Ашинского р-на).
[196] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С 45. (с. Каратабан Еткульского р-на).
[197] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 37 (п. Арси Нагайбакского р-на).
[198] Традиционные праздники русского населения Южного Урала. С. 56–57. (п. Краснинский Верхнеуральского р-на).
[199] *Чайко Е.А.* Указ. соч. С. 202.

Родинная обрядность

Отношение к деторождению

В большинстве районов Южного Урала традиционно рождение детей в семье приветствовалось. Повсеместно в народе считали, что появление ребенка в молодой семье являлось нормой, а бесплодие и отсутствие детей после года брачной жизни новоженов вызывало жалость у родных и односельчан. Согласно экспедиционным материалам 2002–2011 гг. сотрудников Российского этнографического музея, от бесплодия старались лечиться и в прежние годы, обращаясь за помощью к бабкам-повитухам. Обычно при бесплодии вина возлагалась на женщину, однако изредка встречаются сообщения, что в бездетности могли быть виноваты и жена, и муж. Уже во время свадьбы совершались магические действия, направленные на рождаемость детей в создаваемой семье, в частности произносились приговоры типа: «Мы ехали из-за леса, проехали много кочек, столько вам дочек; проехали много пенечков, столько вам сыночков» (с. Ратчино Шарлыкский р-на Оренбургской обл.)[1].

По зафиксированным в экспедициях 2002–2011 гг. материалам, в начале — первой трети XX в. в семьях рождалось в среднем от шести до двенадцати детей, а умирало сразу после рождения и до подросткового возраста — от одного до четырех. Относительно многочисленности родов обычно объясняли: «Сколько Бог дает, столько и было детей у нас». К концу XX — началу XXI в. уровень рождаемости в южноуральских семьях, по сравнению с прошлыми поколениями, значительно снизился.

В вопросе предпочтения пола ребенка местным населением неоднократно подчеркивалось, что мужчины обычно больше же-

лали рождения сына, а женщине было все равно, мальчик родится или девочка. Появление на свет мальчика «праздновали больше», что объясняется экономическими причинами: ему полагался пай при наделе земли[2]. Во многих местах до сих пор радуются больше, когда рожаются сыновья.

Запреты, направленные на облегчение родов

В связи с родами у русских Южного Урала были известны запреты, распространяющиеся на девочек и беременных женщин. Из опасения в будущем трудных родов девочке и женщине вообще не рекомендовалось сидеть на корточках, как сидят дети и мужчины[3]. Повсеместно беременной женщине не дозволялось выполнять тяжелые работы. В Оренбуржье устойчиво сохранялись запреты переступать беременной через веревку и через коромысло во избежание завивания у ребенка пуповины вокруг шеи, а также присутствовать дома при окуривании покойника ладаном и участвовать в погребальной процессии.

Представление о беременной. Приметы о поле ребенка

Среди местного населения до сих пор широко распространено общерусское представление о том, что женщине, находящейся в состоянии беременности, нельзя отказывать в пристрастиях в еде и в ее количестве, иначе можно навредить ребенку. Само состояние беременности не скрывали, утаивали его только в том случае, если беременна была девушка. Для определения пола ребенка существовали приметы, широко распространенные у русских: если у беременной живот круглый, то родится девочка, а если выгнутый, то родится мальчик; если ребенок активен в чреве, то это мальчик. В Сакмарском районе Оренбургской области была зафиксирована редкая примета: если у беременной груди полные, то будет девочка, а если нет — мальчик (с. Донское Сакмарского р-на Оренбургской обл.)[4].

В памяти носителей традиции в Оренбуржье сохранились разнообразные представления, связанные с моментом родов. Удачным для родов считались тихий день или праздник, а в рамках суток — раннее утро, до выгона коров на пастбище. Верили, что в тихое время рождается тихий, спокойный ребенок. Как и везде у русских, в местной традиции не положено было говорить о наступлении родов. Вообще старались сделать так, чтобы как можно меньше людей знали об этом, особенно родственники роженицы, даже родная мать не должна была знать — иначе из-за переживаний родных и близких роды будут болезненными. Кое-где эта ситуация сравнивалась с запретом оповещать окружающих о моменте отела

домашних животных (с. Бородинск Ташлинского р-на Оренбургской обл.)[5]. Более того, роды воспринимались как очень опасная ситуация, при которой женщина находится на краю жизни и смерти.

Роды

Повсеместно у русских Южного Урала было принято рожать в доме, в некоторых местах — в кухне. Во многих местах, согласно более архаичной русской традиции, беременную уводили рожать в баню. Место для родов устраивали на кровати или на полу, земле, подстелив лишь тряпку. Сохранились рассказы о том, как женщины рожали там, где их застал момент родов: в поле или степи. Многие женщины еще в конце 1940-х — в 1950-е гг. рожали детей дома, а не в роддоме.

Как только у женщины начинались схватки, ее мыли; считалось, что перед родами следовало прежде всего подмыться и помыть ноги. Кроме того, роженица надевала чистую или новую рубаху. В Оренбургском районе была зафиксирована информация о том, что женщины использовали для всех своих родов специальную новую рубаху; одна родила в такой рубахе троих детей, другая — семерых. Все эти детали подготовки к родам объясняются тем, что в момент родов женщина очень близка к смерти и должна быть готова к ней[6].

В большинстве районов при приближающихся родах из дома настойчиво выпроваживали мужа и детей роженицы, а также золовок-девушек и вообще всех, кроме тех женщин, которые были опытными в вопросе родов. Чаще всего здесь, кроме повитухи, присутствовала свекровь роженицы. Обычно роды принимала повивальная бабка, но дважды упоминались случаи, когда в ее отсутствие эту функцию выполнял муж роженицы, и один раз — золовка (Илекский, Сакмарский р-ны Оренбургской обл.).

Присутствующие следили за состоянием роженицы во время «надымов» (так назывались потуги.— *Е.М.*). Для облегчения родов предпринимались общеизвестные в русской культурной традиции действия: повитуха давала советы роженице, распаривала в бане, правила ее живот руками, прихлопывала по нему намоченной в теплой воде тряпкой, а также водила вокруг живота по солнцу зажженной свечой. Все эти действия сопровождались шептанием или обычным произнесением молитв повивальной бабкой. Повитуха не только сама молилась Богу, но и заставляла молиться роженицу. Обычай чтения роженицей молитвы во время родов широко бытовал и в начале XXI в. В молитве чаще всего обращались к Богу («Отче наш», «Господи, помоги», «Да воскреснет Бог»), Богородице («Богородица», «Матушка-заступница», «Богородица,

заступница усердная»); в Илекском районе Оренбургской области встретилась также информация об обращении наряду с Богородицей к Николаю Угоднику: «Матушка-заступница, Царица небесная, Николай Угодник, помоги и защити от всех бед и от всякого зла. Матушка-заступница! Николай Угодник! Помогите, защитите» (с. Кардаилово)[7].

Действия с новорожденным и роженицей

При появлении ребенка на свет его обмывали, а по окончании родов мыли также роженицу. После обеих процедур воду выливали в особое место: в сторону, в ямку, под плетень — где никто не ходит («чтоб человеческая нога туда не ступала») — чтобы ребенок и роженица не болели и не подверглись сглазу. В Оренбургском районе эти действия сравнили с особенностями ухода за только что родившимися домашними животными: «Воду, которой роженицу мыли, новорожденного,— тоже в сторону лили, чтоб не ходить по этому [месту] — чтоб ребенок не болел. У животных — тоже зарывают в землю или в навоз — тоже, чтобы велась скотина» (с. Нижняя Павловка)[8].

Новорожденному младенцу пуповину перерезали ножницами и перевязывали суровой, то есть льняной или шелковой ниткой. Шелковые нити обычно выдергивали из шалей; рассказывали, что от этих нитей, быстро отваливалась пуповина. Существовало представление о том, что пуповину следует отрезать длинно, а не коротко, иначе ребенок будет долго писаться. В Ташлинском районе Оренбургской области девочкам, бывало, сразу после рождения протыкали уши и тоже вставляли в смазанные топленым маслом дырочки шелковую нитку[9].

Ребенка после обмывания сразу же заворачивали в родительскую одежду: девочку в материнскую рубаху, мальчика в отцовскую (Сакмарский р-н); в фартук роженицы (Оренбургский р-н); в рубаху отца независимо от пола младенца — чтобы отец его любил (Ташлинский р-н); в пеленки из старых родительских рубах, юбок, кофт, платьев (Сакмарский, Ташлинский р-ны). Обычай использовать в качестве первого покрова новорожденного родительскую одежду сохранялся до середины XX в. Иногда не обращали внимания даже на грубость ткани: «У нас такой закон: большинство заворачивали в рубашку отцову. Мальчик или девочка родится — всё равно. Отец очень любит [тогда]. И всё повитухи говорят: так. У меня первый Федя родился. Я припасла отцову рубашку, а рубашка-то из бязи — материал такой серый, как мешковина, жесткий, как брезент. И [все равно] завернула» (с. Бородинск Ташлинского р-на Оренбургской обл.)[10].

Роженицу и ребенка после родов клали на печку, где тепло, что, согласно местным представлениям, помогало матери быстрее оправиться «от кровей» (Сакмарский р-н Оренбургской обл.)[11]. По материалам Оренбургской области, если мать клала ребенка в «качку» — люльку, то сначала для оберега ее окропляла, осеняла крестным знамением и читала молитву «Отче наш»[12].

Действия с последом

До середины XX в. и позже, если рожали дома, осуществляли особые действия с последом, называемым в Оренбуржье «телом» (Оренбургский р-н), «местом» (Сакмарский, Ташлинский р-ны). Его с молитвой заворачивали в тряпочку и закапывали там, где никто не ходит: ни человек, ни скотина — и где бы его не вырыли собаки. Таким местом могли быть: подпол, сад, огород, «могилки» (т.е. кладбище — Оренбургский р-н; информатор сравнила зарывание последа в землю с захоронением[13]), сухая земля под полком в бане (Ташлинский р-н), сарай, берег реки (Шарлыкский р-н). В Оренбургском районе также старались не трогать и траву, которая вырастала на месте, где зарыт послед. Считалось, что если послед, не тронутый никем, сам постепенно сгниет в земле, то ребенок будет хорошо расти. Информатор из Оренбургского района отметила аналогию в действиях с человеческим «телом» и коровьим «помесьем», объясняя, что если собаки разроют и станут драть «помесье», то теленок не будет расти[14]. Здесь же, по поверьям, при манипуляциях с последом можно было запрограммировать пол следующего ребенка: чтобы родился мальчик, послед заворачивали в мужскую рубаху, а чтобы родилась девочка — в женскую, и уж затем послед закапывали в подполе.

Послеродовые бани

После родов роженицу в течение нескольких дней водили в баню: распаривали, правили и мыли. Во многих местностях обязательным считалось троекратное посещение бани с повитухой: «С повитухой обязательно три бани. Бабка правила в бане живот роженице, мама говорила… В баню надо было три дня подряд ходить…» (с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.)[15]. Кое-где хождение в баню, если того требовало состояние роженицы, достигало семи-восьми раз и более. Вот что об этом рассказывают в селе Жданово Сакмарского района Оренбургской области: «Сейчас женщина родит, хоть в больнице, подмоется и ладно. А это мода была: рожает она, и на другой день котора бабушка принимает у нее, баню топит, и ее заворачивает — в мохров [одежды] там куча [много] или чего — в баню везут. В баню привезет

эта бабушка, и она намоет, напарит ее, опять заворачивает, домой на коляске везет. Подержит ее на руках и в постель кладет. Она: „Ух!" [Смеется]. Может, поэтому она [мама] у нас так долго живет. И так каждый день: семь или восемь дней она в баню возит ее. И парит ее после родов. А зачем, я до сих пор не знаю»[16]. В селе Беловка того же района при вождении в баню, во избежание сглаза роженицы, в качестве предмета-оберега использовали кочергу: «Смотри, как получилось, Нину я рожала. Медичка была тогда. Ее привели (Мария Даниловна). И хоть она приняла у меня, Марья Даниловна, ушла. Теперь баушка. Истопили баню мне. Меня с кочергой что-то повели. „Возьми кочергу и пошли в баню" — сказали мне. И я брала и в баню ходила с кочергой (чтоб никто что ли ничего [не сглазил]). Просто шла с ней, за нее держалась, как с палочкой. Свекровь со мной идет, я сама-то кочергу держала, ну, вроде, с палочкой идешь. Чтоб что ли никто ничего не сказал. Вот это вот в баню меня водили»[17]. В бане же или дома ежедневно мыли и младенца. В некоторых районах Оренбургской области существовал обычай приглашать после родов в баню соседей и родственников: «Баню топят: роженица должна помыться в бане после родов. Приглашают соседей, родственников: они тоже должны помыться» (с. Григорьевка Сакмарского р-на)[18]; «Вот раньше даже она родит, так бабка три дня топит баню у роженицы… И родные этой роженицы ходят в баню, называется „на родины приходили". Вот три дня моются. А последний пар самый, уже никто там, тольки чуть тепло — бабка ведет роженицу. Обмывае ее, мóе — все три дня ходят, правя ей, подымае матку, тогда быстрее сокращается матка, да и всё» (с. Нижняя Павловка Оренбургский р-на)[19]. Повсеместно старались, чтобы роженица никуда, кроме бани, не выходила в течение шести недель. Когда она начинала выходить из дома, то, чтобы ее никто не сглазил, насыпала в карман пшено или клала луковицу (Сакмарский р-н).

Запреты для роженицы в послеродовой период

В послеродовой период для роженицы существовали различные запреты. Для сохранения здоровья ей воспрещалось вставать и ходить в течение девяти и более дней после родов, поднимать тяжелые предметы. Запрет носить воду и готовить связывается современными информантами с представлениями о тяжести этих работ: «Сорок дней роженицу в баню водят, чтобы она пропарилась. Кости после не болят. Сейчас вот больные женщины почему? Поженски болеют. А старинные бабки — они не болеют по-женски. Потому что они выдержанные. Бабка их выдерживала до сорока дней. Не велела ни тяжело, ничего. Даже половником [работать] —

вот плита — даже половником не велела. А сейчас родят — ведро поднимают. Ни воду носить, ни у плиты. Лежала до девяти дней — подносили ей [ребенка] кушать. Она боком ложилась. Даже сидеть не велели» (с. Нижняя Павловка Оренбургский р-на)[20]. Сохранилось представление, что в течение сорока дней после родов роженице не разрешалось вступать в половую связь. До шести недель ей нельзя было посещать церковь, а по истечении сорока дней следовало исповедоваться. В связи с некоторыми запретами следует упомянуть о сохранившемся в местной традиции представлении о роженице как о нечистой, «потому что кровя идут»[21]. Вместе с тем здесь же была зафиксирована информация, согласно которой роженица нечистой не считается[22].

Обряд размывания рук

Сведения о ритуальном размывании рук, завершающем в рамках родинной обрядности отношения роженицы и повивальной бабки,— были записаны в Сакмарском и Ташлинском районах Оренбургской области. В последнем обряд назвали «бабушка размывается с роженицей». Размывали руки в день родов, через три, двенадцать дней или после последней бани. Чаще всего в обряде принимали участие только роженица и повитуха; в Ташлинском районе, согласно одной из записей, обмывала руки еще свекровь роженицы, так как она тоже «с ребенком возилась»: «Обмыли, и точно так же руки я тебе обмываю, а ты мои руки обмываешь. И повитуха обмывает руки, и свекрови надо обмыть, потому что она тоже с ребеночком возится. Я поливаю тебе — ты обмыла руки. Теперь ты поливаешь — я обмываю руки. Умываешь лицо, и я умываю лицо. И тоже где-нибудь под плетешок [забор] эту воду» (с. Бородинск)[23]. Мыли руки дома над блюдом, а потом пили чай (Сакмарский р-н). В Ташлинском районе повивальная бабка читала молитву во время размывания; затем свекровь давала повитухе пачку мыла и веник, которым та парила во время бань роженицу, и две основные участницы обряда разбирали этот веник по веточке. Воду после размывания рук также выливали в особое укромное место, где бы никто не мог ступить ногой, например «под плетешок»[24].

«Крещение»/«погружение» младенца

Обряд крещения ребенка старались провести как можно скорее: на третий, пятый день, через неделю или через две после рождения. Случалось все же, что крестили младенца, когда тому исполнялся один, два или три месяца. В некоторых местностях считали, что этот обряд нельзя производить в праздничный день, так как это может быть опасным для ребенка: «Вот он у меня рожóный

1-го сентября [показывает на сына]. А бабушка пришла его крестить как раз на праздник. Да и упустила — чуть не захлебнулся. А потом другой родился, я к ней пошла, а она говорит: „Не пойду! — Эт вот пошла в праздник крестить. А в праздник нельзя крестить". Упустила, вытащила тут же и хлопает, хлопает его, он нет да нет, да зазевает. И она всё, больше не стала ходить» (с. Архиповка Сакмарского р-на)[25].

Ритуал мог происходить в церкви и дома, в обоих случаях он мог называться «крещением» или «погружением»: это зависело от конфессиональной принадлежности местного населения («церковной веры» — православные; староверы — поповской или беспоповской веры). В целом, среди местного населения бытует представление об однозначности крещения и погружения. Практически везде в Оренбуржье в случае смешанных, с конфессиональной точки зрения, браках доминировало приобщение ребенка к старообрядческой вере, а при браках старообрядцев разных толков детей посвящали в отцову веру: «Мать московской веры у меня, а отец был астрийской. А ведь раньше, если муж церковной или астрийской веры, то уж жена переходит в эту веру, и детей всех [в отцову веру посвящают]» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[26].

В православной или старообрядческой церкви обряд проводил священник, соответственно принятому канону таинства крещения. В старообрядческой среде подчеркивали, что батюшка обязательно опускает ребенка в воду с головой и каждого в отдельной воде, даже если обряду подвергаются двойняшки, так как для всякого человека должна быть чистая вода: «У нас в молельном [доме] три бочки стоят: только троих одновременно крестят. Только чистая вода должна быть при погружении, чистая — для каждого человека. Каждый раз при погружении для другого человека воду меняют, наливают новую, чистую» (г. Оренбург)[27]. Священника могли также пригласить домой. У старообрядцев в Оренбуржье чаще «погружал» «специальный человек», благословленная батюшкой бабушка: «Детей как у нас крестили? Вот будет им дней пять, наверно, купель принесем в избу, старушку свою приведем. И она начинает крестить. Зажигает свечки и ставит их около купели и около икон. Потом закрывает лицо младенца рукой и всего опускает в купель. А потом поворачивает и опускает другой стороной, и так три раза. А после этого дает ему чайную ложечку святой водички. А тут у него уже постель приготовлена чистенькая. Крестная его берет на руки, ей его дают, и она уже его собирает, мать крестная. Это у нас так, у старообрядцев. А хорошо, правда? Приятно так» (с. Еременка Сакмарского р-на)[28]. По информации из Ташлинского и Шарлыкского районов, крестить или погружать могла повитуха. Когда ее

приглашали для обряда, она предварительно обязательно мылась и сменяла одежду (Ташлинский р-н)[29]. Для погружения брали сосуд с водой (кастрюлю например), который называли купелью, разводили ладан, зажигали три свечи около купели. Сначала читали молитву над сосудом, осеняли ребенка крестным знамением и трижды погружали в воду со словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа крещается раб Божий (имя)»,— произносимыми при каждом погружении (Илекский, Сакмарский р-ны). Информант из Сакмарского района Оренбургской области, которая сама была благословлена на совершение обряда, сообщила, что перед окунанием ребенка крутила его три раза по солнцу над купелью. Затем младенцу давали одну или три чайных ложечки освященной воды. В этом же районе после крещения у ребенка выстригали немного волос и закатывали их в воск. В критической ситуации, в случае крайней слабости новорожденного, его мог крестить любой человек: «Ну, а если ребенок на краю, если уж умирать, чувствуется, ято не может,— то любой может окрестить. Лишь бы окрестить: „Крещается (как имя дашь) раб Божий такой-то" — окурнёшь [окунешь в воду] — „Крещается раб Божий такой-то" — окурнёшь. И святой водички испить, и все. В рот святой воды три ложечки: „Причащается раб Божий такой-то. Причащается раб Божий такой-то…" — три ложечки» (с. Гребени Сакмарского р-на)[30].

Сразу после крещения на младенца надевали крестик, поясок, рубашку, шапочку. В Оренбуржье все эти предметы и пеленку, которые должны быть новыми, предварительно (еще до погружения ребенка в воду) окуривали ладаном и над каждой вещью говорили: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»; а при одевании говорили: «Одевается раб Божий (имя) [в] одеяние во веселие и возрадование. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь»,— а затем уж, в самом конце, давали ребенку три ложечки святой воды[31]. Воду при погружении дома раньше не грели, а после обряда ее выливали в особое место, где бы никто — ни скотина, ни собака, ни человек — не ходил: к столбу, к воротам[32]. Крестившую женщину одаривали полотенцем или платочком[33].

Со священником о крещении новорожденного обычно договаривалась повитуха: «Идуть крестить. Бабка иде со священником договаривается. Это через три дня. Раньше записывали прям в церкви, записывает она. И потом приходят кум, кума и бабка эта, идут крестить. И это — последняя бабкина работа» (с. Нижняя Павловка Оренбургский р-на)[34]. Она чаще всего вместе с крестными ребенка присутствовала при совершении ритуала. В Ташлинском районе была зафиксирована информация о том, что крестные, как и повитуха, перед крестинами должны помыться.

Относительно присутствия кровных родителей ребенка при его крещении сведения оказались противоречивыми. Традиционно мать и отец для таинства крещения передавали младенца крестным родителям и повивальной бабке, а сами не ходили в церковь: «Раньше крестили всех детей. Что крестют ребенка — матери нельзя [быть], и венчают дочерю — нельзя матери [быть]» (с. Нижняя Павловка Оренбургский р-на)[35]. В советское время в силу определенных обстоятельств, а также в постсоветский период в силу разрушения традиции кровные родители, особенно мать, чаще всего присутствовали при крещении своего ребенка.

Выбор крестных

В качестве крестных («кумовьев») родители младенца или свекор со свекровью роженицы чаще всего выбирали близких родственников: из братьев, теток, дядей. В Ташлинском районе крестную молодая мать выбирала из своей родни, а ее муж находил крестного. Реже, и уже в более позднее время, на роль крестных могли приглашать хороших знакомых, друзей. По предпочтению возрастных параметров крестных родителей получены противоречивые сведения: это могли быть и пожилые люди, и молодые — здоровые парень и девушка. В обоих случаях, вероятно, это объяснялось функциями кумовьев по отношению к крестнику в течение его взросления. В Илекском районе сохранилось представление, что нельзя выбирать в крестные беременную женщину[36], а также чужих людей[37]. Вместе с тем, согласно записям в Оренбургском районе, в случаях, когда в семье часто умирали дети, для новорожденного в кумовья выбирали первых встреченных: «Это, если умирали дети, и охота, чтобы живой ребенок остался,— кума с кумой — встреченные… А пошел ку́ма искать, пошел вот так по улице, а еде на водовозке за водой на До́нгус, а он пришелсе родственник — яво отцовой двоюродной сестре муж. Он: „О, здорово,— Степан ево звать.— Ты чё?" — „Да я приехал за продуктами…" А он [отец] говорит: „Тогда айда в кумовья ко мне".— „Да как это?" — „Нет, надо…" — „Айда".— А жену ево Матреной звать, сестру отцову.— „Айда, нальем двое".— Налили.— „Айда, я Матрену щас, твою жену пойду уговорю". Приехали: „Матрен, езжай, Стяпан ко мне кумом пойдет",— что, мол, так и так. Она говорит: „Ладно, поеду…" А куму [искали]. Когда он выходил, так он перва куму встрел. Выходил из избы, и в сенцах встрелась моей же матери крестница, ей было 10 лет. И она встрелася, Марфа ее звать. И он ее заводе в избу: „Вот кума готова". И пошел дальше, и кума нашел. Мать говорит: „Как ты быстро". А он говорит: „Все прям на пути". Это вот, чтобы задержались [жили дети]… А она вот, Соня, оста-

лася живая. Вот они наколдовали, что кума с кумой — встреченные» (с. Нижняя Павловка)[38]. Во время обряда крещения крестные родители принимали ребенка. Позднее в их функции входило отвечать за духовную жизнь ребенка, помогать в случае необходимости: «И тоже идут в церковь, и там батюшка говорит, что вы отвечаете за всю жизню этого ребенка; и помогать, и обувать, и одевать, и учить, и всё должны обязательно. В случае чего, если родители [кровные] умерли, этого ребенка забирают либо крёстна, либо крёстный. Кто побогаче, у кого поменьше детей, тот забирает и воспитывает его. До возраста. Как женили ли его, этого парня, или, там, девушку замуж отдали, и всё равно крестные наблюдают, какая у них будет жизня. Потому что они крестовые родители» (с. Бородинск Ташлинского р-на)[39]. В свою очередь, крестники почитали крестных, как мать и отца.

Крестинный обед

После ритуала крещения или погружения устраивался крестинный обед, называвшийся «крестинами». Где-то приглашали только родных, крестных родителей, повитуху, женщину, совершавшую обряд погружения, а где-то на крестинном обеде могли присутствовать также знакомые, соседи, все, кто приходил на родины. Здесь прежде всего важно было угостить кумовьев, повитуху, а также крестившую ребенка бабушку. Здесь же могли одаривать за хлопоты повивальную бабку и погружавшую младенца старушку. Отмечали событие кто шумно, а кто потише. Среди местных традиционных праздничных блюд на крестинный обед подавали «курник» — пирог с мясом (Илекский, Сакмарский р-ны), «пашкет» — мясо с картошкой, закрытые тестом (Сакмарский р-н); повсеместно пекли пироги, подавали рюмочку с хмельными напитками; могли также приготовить похлебку, пампушки с картошкой, солености. В некоторых местах обходились чаем и конфетами, а где-то готовили, как на свадьбу: жареное, пареное, водку, пшенную кашу, сладкие пироги, вареники, блинцы, оладушки со сметаной, картошку с мясом, мясо жареное, лапшу (Оренбургский р-н).

Имянаречение

Традиции имянаречения на Южном Урале, как во всей русской культуре, сосуществовали разные. Как более ранняя, информантами воспринимается традиция нарекания имени священником по святцам, отчего в одной семье могло быть несколько детей с одним именем: «Вот как бабка говорила: три Дуняшки и три Авдотьи было. Авдотья большая, Авдотья маленькая и просто

Авдотья… Ведь раньше батюшка как нарекёт. В одной семье бывало и два Николая, и два Александра, может быть, и три Степана. Ну, семьи большие. Вот он [ребенок] народился, батюшка посмотрел: „Ага, он вот кто будет". А там неважно, есть в семье имя такое или нет» (с. Рассыпная Илекского р-на)[40]. Выбор по святцам могли осуществлять священник, отец, мать или бабка ребенка. Также был известен обычай давать имена старших родственников: бабушки, дедушки и других,— в котором прослеживается идея связи судеб тезок. Вместе с этим в Сакмарском районе Оренбургской области встретилось представление, что следует называть в честь живых родственников, а в честь мертвых — нет, так как ребенок может умереть: «Имя сами между собой в семье выбирали. Он [муж] говорит: „В честь живых, говорят, можно называть, а в честь покойников, говорят, нельзя. Говорят, зачем [имя] покойника-то, мол, умрет. А вот живых [имена] — делают так [дают]. Вот в честь меня назвали. Как раз были Анны [именины] — поневоле назвали [в смысле и так, и так]. Вот сейчас, говорят, Анечка — копия бабушки, и характер бабушки [о внучке и о себе]. Вся по бабушке [как бабушка]"» (с. Беловка Сакмарского р-на)[41]. Совершенно противоположная информация встретилась в Первомайском районе Оренбургской области: ни в коем случае нельзя называть именами как живых, так и мертвых родственников, следует давать ребенку совсем другое имя — иначе кто-то из тезок обязательно умрет, а другого нехорошая доля настигнет по аналогии с первым. В качестве примера был приведен случай с тезками из своей семьи: «Вот, например, у вас муж Коля, и чтобы опять Колей кого-то назвали. Ни в коем случае не надо. Ни живым, ни мертвым [именем ни живого, ни мертвого родственника]. Надо подбирать совсем другое имя. Я сама уже убедилась [сын Павел, и еще два Павла в роду — и сын умер в 40 лет]. У меня три Павла: внук, другой внук, сын. Всё: одному выпало «счастье» — лежит: вот только из-за етово. Кто-то обязательно [из тезок]… [умрет]. Одна судьба на [тезок-родственников]. Зачем вот он и сына Павлом назвал? Одному выпадет нехорошая доля. Пускай другим именем называют все, имен много» (п. Соболево)[42]. В Сакмарском районе было зафиксировано сообщение, свидетельствующее о существовании обычая давать домашнее и официальное («по-Божьему») имена: «У меня родился Валера — кстили — Ванечкой назвали, а Юру — Вовочкой [крестили] — по-Божьему. Вот Юра погиб, его Вовочкой поминали, молились за Вовочкой» (с. Гребени)[43]. Если в семье умирали дети, то новорожденному давали имя первого встречного: «У матери вот, например, умирали дети, а отец очень хотел [детей]. Даже вот мене

взяли, вот по день ангелу, [имя] — 1[–ого], [а] щас — 14-го [числа месяца…] — Евдокия. И первая девчонка у ей была Евдокия тоже. А сестра вот Соня была, эту — взяли [имя] не по ангелу, а кто встренется. Это, если умирали дети, и охота, чтобы живой ребенок остался,— кума с кумой — встреченные, и имя — кто вот встренется, как ево звать. Вот ему встренилась девчонка. Он только вышел из дома и: „Тебе как звать?" — „Соня". Значит, Соней назвали» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[44]. Неоднократно в Оренбуржье встречалась информация о характерном для русской традиции обычае давать мальчику, умершему некрещеным, имя отца, а девочке — имя матери.

Проведывание роженицы

Повсеместно через некоторое время после родов роженицу проведывали родственники и односельчане. Это проведывание, имевшее ритуализованную форму, называлось: «на родины», «на зубок», «на зубки́» (Оренбургский, Сакмарский р-ны), «прове́дущи» (Шарлыкский р-н). Этот визит осуществляли на первый, на второй, третий день, через сорок дней или в любой день, кто когда может. Чаще всего приходили только родственники, реже подруги, соседи; причем в некоторых местах проведывали только женщины. Среди навещающих могли быть молодожены и беременные; женщине же с регулами приходить было нельзя[45]. Особенностью проведывания было то, что приходящие приносили прежде всего угощение «на зубок» и подарок для роженицы (холст например), а для новорожденного — одежду (пеленки, шапочки, на девочку — платье сошьют), игрушку. Из еды приносили: сладкие пироги, «пашкет» (картошка с мясом слоями), «пашкет»-яичницу (яйца с молоком), красное вино из смородины и сырца (Оренбургский р-н); лепешки, сдобнушечки, блины с кашей, а в первую очередь — сладкий пирог «на зубки́», с ягодой или вареньем, сладкую лепешку, «кокурки» (выпечка типа пряников), просто варенье (Сакмарский р-н); булочку или пирожок (Ташлинский р-н). Посещение могло включать чаепитие, а в Оренбургском и Сакмарском районах проведывающих также водили в баню: «На родины ходют только женщины, не девки же? Девки не ходют на родины. И мужчины на родины не ходют. Мужчины вот, когда окрестять: обед, так вот эта женщина [что была на родинах] и́де с мужем. Это закон такой. Женщины на родины приходют, в баню сходют, а тут уж самовар, чай. Чаю напилися и ушли» (с. Нижняя Павловка Оренбургский р-на)[46]. Крайне редко ребенка показывали гостям; последние, если это случалось, смотрели, на кого он похож (Ташлинский р-н). Обычай посещения роженицы с угощениями сохраняется до настоящего

времени. Когда роженица начинала выходить на улицу, ее обычно приветствовали односельчане: «С прибылью вас! С мальчиком (с девочкой)!» (с. Кардаилово Илекский р-на)[47].

Повитуха: статус и функции

Большую роль в процессе родов и в послеродовый период играла повитуха, которую называли «бабушкой», «бабкой», «повивухой», а само ее занятие называлось «бабчить»[48]. Обычно повивальными бабками были пожилые женщины, 50–60-ти лет, замужние. Единичны упоминания о том, что повитуха могла быть вдовой[49]. Предпочтительно было, согласно местным представлениям, чтобы повивальная бабка была верующей. Негласные этические нормы, которые приписывались повитухе, не позволяли ей отказывать в просьбе принять ребенка; более того, отказ воспринимался, как большой грех: «Грех отказываться [принимать ребенка]. Ни в коем случае нельзя. Может ведь женщина помереть. Поругались-не поругались — она обязательно должна идти…» (с. Бородинск Ташлинского р-на)[50]. А сами повивальные бабки объясняли необходимость придти на помощь роженице в любое время следующим образом: «Этих дел нельзя откладывать» (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[51], «Родить — нельзя годить» (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[52].

Как и роженица, повитуха готовилась к процессу родов: она полностью мылась и особенно тщательно, в двух водах, мыла руки, а также в некоторых местах обтирала их сырцом (спиртом) или денатуратом[53].

Во время родов в функции повитухи входило следующее: топить баню и вести туда роженицу, править ей живот во время хода ребенка, принимать новорожденного, перерезать ему пуповину и перевязывать пупок. Тут же бабушка проверяла, все ли у младенца нормально с телом, и при необходимости правила головку, спину, ребра, ноги. При этом она рассказывала матери все о новорожденном: «А матери повитуха говорит: „Всё нормально с ребеночком, вот гляди. Всё, всё хорошо: и ножки, и ручки”. Всё рассказывает матери этой-то повитуха, всё расскажет, покажет. Ребенку поправляла всё» (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[54]. Повитуха обмывала ребенка и заворачивала в приготовленный покров, а затем проверяла и обмывала роженицу. Делом повивальной бабки было также закапывание последа. Кроме того, на протяжении всего процесса родов повитуха в нужные моменты читала соответствующие молитвы.

В послеродовой период на протяжении нескольких дней, в зависимости от состояния роженицы и новорожденного, повитуха топила баню, мыла и правила обоих. В Сакмарском районе Оренбургской области эти дела занимали от трех до девяти дней. Здесь

была зафиксирована информация о совершении магических действий от сглаза при хождении в баню: «Истопили баню мне. Меня с кочергой что-то повели. „Возьми кочергу и пошли в баню",— сказали мне. И я брала и в баню ходила с кочергой (чтоб никто что ли ничего [не сглазил]). Просто шла с ней, за нее держалась, как с палочкой. Свекровь со мной идет, я сама-то кочергу держала, ну, вроде, с палочкой идешь. Чтоб что ли никто ничего не сказал. Вот это вот в баню меня водили» (с. Беловка Сакмарского р-на)[55]. В других местностях послеродовые бани могли длиться от двух-четырех до сорока дней. При необходимости повитуха в несколько заходов поднимала роженице сорванный живот, а младенца заговаривала при лечении грыжи[56]. Иногда повитухе приходилось «доделывать» и лечить ребенка, если тот беспокойный: «Если у женщины узкий таз — у ребенка голова сплющенная. И опытная повитуха, она ее, головку, сейчас вот так, как тесто, [лепит]. Она [головка] — мякенька. И она вот, вот [делает движение, как будто лепит] — и головка становится кругленькая. И всё [тело] выправляли: кладут ребеночка, если в бане, то на полок положила вниз личиком. И вот правую ногу берет повитуха — чтобы пальчики левой руки достали пальчики правой ноги, и наоборот: сúкись-накúсь [сикось-накось]. Это поправляют спинку, ребрышки. Если ребенок плачет, то повитуха сразу берет у матери грудное молоко и ищет у него, где у него… вóлос такой. Этим грудным молоком смачивает и все это так вот [рукой] выкатывает. Или теплым хлебом. Волосики — «шипы» называется. Эти волосики [на теле] все надо выкатывать. Раньше так делали, и сейчас делают. А то ребенок не спит» (с. Бородинск Ташлинского р-на)[57]. Если же все после родов было нормально, то она где до недели, а где до сорокового дня просто проведывала своих подопечных. Повитуха могла жить в доме роженицы некоторое время. В течение шести недель она делала все по хозяйству, чтобы роженица не выходила из дома. В Оренбургском районе под названием «хождение на родины» было известно обрядовое мытье родственников роженицы: все они ходили в баню три дня, а в последнем пару мылась роженица[58]; в функции повитухи входило приготовить эту баню и отвести в нее роженицу, чтобы править. Кроме того, повивальная бабка договаривалась со священником о крещении ребенка (Оренбургский р-н); в большинстве исследованных районов она в некоторых случаях даже сама крестила младенца.

Благодарение повитухи

За работу повитуху обязательно благодарили. Это благодарение могло приурочиваться к разным моментам: «как бани отойдут»,

после обряда размывания рук, во время крестинного обеда. В качестве подарка давали деньги или вручали отрез ткани на одежду (кофту, рубаху, юбку, платье), чулки, платок; подносили хлеб-соль. Кое-где за хлопоты повитухе давали около двух пудов пшеницы, масло, молоко, сметану, яйца и т.п. Во многих местах обязательным подарком, принятым широко в русской традиции вообще, являлись связанные с обрядом размывания рук мыло и полотенце. В ответ на подарок повитуха благословляла роженицу. Специально повитуху потчевали обедом, чаем после родов, обряда размывания рук, во время крестинного обеда. Кроме того, в течение сорока дней ее кормили в доме роженицы или относили ей домой продукты: «Платили: хлеб-калач давали. До сорока дней, как пекли, так ей носили калач хлеба. Что-нибудь, еще какие-нибудь вареники делают (корову же держали): „Надо бабке Марфе отнести!”» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[59]. Зачастую впоследствии повитухе вообще помогали, когда было нужно, и давали продукты.

Отношение к повитухе

Повсеместно к повитухам относились уважительно, повитые ею дети называли ее «бабушкой». Роженицы «помогали, чем могли, помогали. Мы эту бабушку за три километра видим: „Ой, бабушка, бабушка, моя золотая! Тебе большое спасибо”. Уважали эту бабушку, уважали» (с. Кардаилово Илекского р-на)[60]. В Илекском и Оренбургском районах хорошо помнят обычай почитания повитухи после смерти. Здесь на ее похороны приходили все повитые ею дети и их матери. В Оренбургском районе каждая роженица приносила одну или две ленты, которые клали в гроб. Ленты клали по-разному: «А вот бабка если умрет, повитуха, вот, ково она повивала, например, я. Так я покупаю ленту и вот на правую руку бант привязываю. Любую ленту: розовую, красную, синюю — на правую руку ей привязываю бантом. И вот у некоторых вся рука правая и даже левая — в бантах… Так с этими бантами ее и хоронют. Это почесть как. Прям купят 1 метр ленты, не узенькой, а в 2 пальца — и делают бант» (Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[61]; «Когда повитуха умирала, все роженицы [у которых она повивала] ходили на похороны. И спасибо — благодарили. Вот ей крестик одевали, как она помрет, роженица приносит свою ленточку. Как она померла, у ей хозяева сами должны ей на ленточки [к кресту]. А это ей приносят [роженицы ленточку] как за ребенка. Они у ней все на груди под иконкой: иконку ставят. И эти ленточки под иконкой. Иконку потом [при похоронах] убирают, а ленточки отставляють в гробе — как благодарность. На

том свете они [ленточки] дорожку ей стелют. Дорожку в какие-то Сиянские горы там» (Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[62].

Действия и запреты в послеродовой период

В послеродовый период для благополучия новорожденного соблюдали некоторые действия и запреты. Ребенка купали каждый день, добавляя немного травы череды, чистотела (Илекский р-н)[63]. Повсеместно, укладывая ребенка в люльку, читали: «Богородицу», «Отче наш». Пояс и крестик с ребенка старались не снимать, а если снимали при купании, то клали в зыбку под подушку[64]. Люльку пустой не оставляли и не качали. Нарушение запрета качать пустую зыбку, согласно народным представлениям, может привести к тому, что у младенца будет болеть голова[65]. Известен был также запрет подносить ребенка к зеркалу и показывать его чужим людям[66]. Если же младенца и показывали кому, то мазали сажей: «Если кто приходил ребенка [новорожденного] смотреть, сажей мазали. Вот ребенка намажешь сажей, чтоб не сглазили. Вот здесь так делали. Сажей — обязательно» (с. Беловка Сакмарского р-на)[67]. В Ташлинском районе был записан рассказ о сглазе ребенка, приведшем к его смерти: «Моя мама двоих сразу родила. И один — беленький, а один — настоянный какой-то, прямо черный. Настоянный: может быть, мучилась много [при родах]. Родила, а потом пришла, тут была одна, татарка. И она как ахнула. И этот беленькой мальчик — такой хорошенькой был,— и он помер. А этот [второй] и сейчас живой. Мама говорила всё, что „съела, съела эта" [ребенка]. Эта татарка» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[68].

Кормление грудью. Отнимание от груди

В связи с вопросом кормления новорожденного грудью существовал своеобразный обычай — первой давать ребенку правую грудь[69]. Грудью кормили, как правило, до года, года и двух месяцев. Помимо грудного молока ребенку давали соску в виде тряпочки с завязанным в ней нажеванным ржаным хлебом. При отнимании ребенка от груди ее намазывали чем-нибудь горьким, сцеживали молоко на раскаленную печь и обвязывали грудь платком: «И сдоила молоко на печку, на горячие кирпичи. Печка раскалилась, сверху кирпичи, сциркнешь, сциркнешь, а потом завязывали [грудь], да терпишь» (с. Кардаилово Илекского р-на)[70].

Действия и обряды, приуроченные к первому году жизни

Первую стрижку ребенка производили в год при домашних, крестных родителях, соседях, а состриженные волосы куда-нибудь

убирали или сжигали, чтобы они никуда не попали, и на них не была нанесена порча; обрезанные ногти тоже сжигали, обычно в бане. Это событие отмечали застольем: «У нас год отмечают, стригут [волосы], отмечают год. Стригут при всех, а потом садятся за стол, празднуют, приглашают так кума, куму да соседей. Это отмечали» (с. Кардаилово Илекского р-на)[71].

Представление о появлении души у младенца

Во время экспедиций были также записаны разнообразные сведения, примыкающие к теме родинной обрядности. Так, в Илекском районе известно было представление о появлении души у младенца с момента его движения в животе. Особые представления связывались с новорожденными, отличавшимися по каким-либо признакам от других. К рождению близнецов или двойняшек относились по-разному: где-то считали, что это хорошо, что «это Богом дано» (Илекский, Ташлинский р-ны) [72], а где-то — не очень, так как матери трудно воспитывать сразу двоих (Шарлыкский р-н)[73]. Последнего ребенка называли «последушком» или «последышком» (Первомайский, Ташлинский р-ны)[74], «поскребушком» (Первомайский р-н)[75]. Считалось, что он наделяется счастливой судьбой и богатством. Особую радость женщине доставляет первый ребенок, а также тот, который только-только родился (Ташлинский р-н)[76]. Согласно общерусской культурной традиции, на Южном Урале повсеместно считались счастливыми те, кто родился «в рубашке». «Рубашку» обычно собирали в комочек, заворачивали в бумажку и прятали куда-нибудь (например за зеркало, наверх), чтобы никто не трогал; берегли ее и хранили, а по смерти человека клали сверток в гроб: «Если ребенок в рубашке родился, то ее надо хранить, беречь эту рубашку. Она высыхает, а надо беречь до последнего, пока не умрешь. Это я слышала: „Береги, ты счастливая — в рубашке родилась". Высохла она [рубашка], ее в бумажечку и спрячешь, и чтоб никто ее не трогал. Когда умрет, в гроб человеку кладут рубашку, конечно, это ж его рубашка. Если кто знает, то кладут рубашку [в гроб]. Вот это слышала» (с. Беловка Сакмарского р-на)[77].

По местным представлениям, если женщина умирала при родах, то ей в течение сорока дней была открыта дорога в рай; то же ее ждало, если она умирала на первый день Пасхи[78].

Как и в общерусской культурной традиции, в Оренбуржье день рождения не отмечали, более того, даже в начале XX в. часто не запоминали дату рождения, ориентируясь прежде всего на близость появления на свет к тому или иному церковному празднику.

Объяснение для детей об их появлении на свет

В исследованных районах Южного Урала отличаются разнообразием сведения, объясняющие маленьким детям то, откуда они появились на свет. Варианты толкований таковы: поймали на речке (Оренбургский р-н)[79], сорока притащила[80], в капусте нашли[81], с саду́шки (с дерева) сняли (Сакмарский р-н)[82], купили за деньги, нашли в капусте (Ташлинский р-н)[83].

---

[1] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 87об.
[2] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 41об.—42.
[3] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 87об.—88.
[4] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 163. Л. 102.
[5] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 55об.
[6] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 84–84об.
[7] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 150об.
[8] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 64.
[9] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 28.
[10] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 56.
[11] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 87об.
[12] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 152–153.
[13] АРЭМ. Ф.10 Оп. 1. Д. 160. Л. 63–63об.
[14] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 16об.—17.
[15] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 222. Л.143 об.
[16] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 67.
[17] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 184об.—185.
[18] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 142. Л. 68об.— 69.
[19] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 85–85об.
[20] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 65.
[21] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 185об.
[22] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 156об.
[23] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 85.
[24] Там же.
[25] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 140. Л. 7об.— 8.
[26] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 30об.
[27] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 190.
[28] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 142. Л. 21.
[29] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 56–56об.
[30] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 156об.—157.
[31] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 135. Л. 32.
[32] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 142. Л. 52об.—53; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 33.
[33] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 135. Л. 32.
[34] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 85об.
[35] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 92.
[36] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 148об.—149.
[37] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 156.

[38] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 86–86об.
[39] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 78.
[40] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 169. Л. 189.
[41] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 185об.
[42] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 126. Л. 113.
[43] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 46.
[44] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 86–86об.
[45] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 155об.—156.
[46] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 85об.—86.
[47] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 155.
[48] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 86об.
[49] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 88об.
[50] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 56–56об.
[51] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 88об.
[52] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 89об.
[53] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 65.
[54] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 88об.—89.
[55] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 184об.—185.
[56] АРЭМ Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 86; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 168. Л. 36.
[57] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 85об.
[58] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 85–85об.
[59] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 64–64об.
[60] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 151.
[61] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 87.
[62] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 160. Л. 64об.
[63] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 152.
[64] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 140. Л. 98.
[65] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 163. Л. 100об.
[66] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 152–153.
[67] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 185.
[68] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 28об.
[69] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 153.
[70] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 153.
[71] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 155об.—156.
[72] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 79об.; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 155. Л. 151об.
[73] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 89об.
[74] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 126. Л. 116.
[75] Там же.
[76] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 22.
[77] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 144. Л. 189.
[78] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 133. Л. 25–25об.
[79] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 162. Л. 87.
[80] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 66.
[81] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 143. Л. 86об.
[82] Там же.
[83] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 125. Л. 21об.—22.

Молодежные развлечения

Жизнь молодежи русского населения Южного Урала (территория современных Оренбургской и Челябинской обл.) в свободное от работ время, как и повсеместно в России, включала совместное времяпрепровождение парней и девушек равно и их раздельные гуляния и развлечения. Встречи и общение холостой молодежи были направлены на перспективу их более близкого знакомства, чтобы в дальнейшем сформировать супружескую пару. Сугубо девичьи или мужские сходы призваны были способствовать единению молодежи внутри половозрастной группы, что имело ритуальное и общественное значение. Среди сверстников молодые люди имели возможность продемонстрировать те свойства и качества, которыми должны были обладать, по представлению общества, юноши и девушки в определенном возрасте, чтобы их могли оценить посторонние; это несомненно влияло на формирование общественного мнения и положение девушки или парня в глазах общины.

Такая традиционная картина досуга молодежи была характерна для большинства поселений Южного Урала вплоть до 1960-х гг., а в некоторых районах и до 1970-х гг. Материалы, которые позволяют об этом говорить, собирались в ходе экспедиционного обследования Оренбургской и Челябинской областей в 2002–2011 гг. В основном эта информация относится к 1920–1970-м гг. Более ранний период, конец XIX — начало XX в., предстает по данным печатных источников и редких сведений, которые передавали старожилы со слов своих старших родственников.

В молодежную группу сельской общины входили молодые люди предбрачного возраста, то есть 16–23 лет; в каждой локальной

традиции возрастные границы могли варьировать в пределах 1–2 лет. Обычно выделяли две возрастные группы молодежи. Одну из них составляли более юные её представители от 14 до 16 лет, в другую входили парни и девушки с 17–18 лет и до женитьбы или замужества. Настоящей молодежью — «взрослой» — считались те, кто, с народной точки зрения, уже был готов вступить в семейные отношения. Именно им уделялось всеобщее внимание, и именно они выступали законодателями моды. Этот принцип деления молодежи на группы проявлялся обычно во время гуляний. Если в зимний период каждая возрастная группа собиралась отдельно от другой и вела вечер самостоятельно, то во время уличных гуляний, когда присутствовали представители всех возрастов, младшие должны были уступать место старшим и зачастую исполнять роль зрителей. К молодежи причисляли также подростков — девочек и мальчиков в возрасте от 10 до 13–14 лет, эта возрастная категория воспринималась обычно как подготовительная по отношению к двум другим группам. Тем не менее организация их досуга соответствовала традиционным формам общения молодежи, и подростки старались полностью копировать поведение, развлечения и забавы своих старших братьев и сестер и их ровесников.

В этнографической литературе собрания молодежи принято разделять на весенне-летние и осенне-зимние, а также праздничные, обрядовые и будничные, кроме того, проходящие на открытом пространстве или в закрытом помещении, с работой во время собрания или без работ. Несомненна взаимосвязь сезонности и места проведения гуляний, характерная в целом для русской традиции: осенью и зимой молодежь собиралась в отапливаемых помещениях, весенне-летние гуляния, как правило, проходили на улице. Хотя известно, что во многих местностях Южного Урала и летом молодые люди собирались в жилых домах, как это было, например, в Первомайском районе Оренбуржья, возможно, это было обусловлено жарким климатом.

На молодежных сходках звучали музыка и песни (в том числе частушки), на них водили хороводы, плясали и танцевали, играли в различные игры — подвижные, состязательные, поцелуйные, домашние, азартные, могли загадывать загадки, заниматься рукоделием, устраивать трапезы с хмельными напитками или без них, проводить ночевки, обходы домов соседей, драки и кулачные бои. Такие развлечения как пение песен, пляски и танцы были характерны практически для любого вида молодежного собрания, другие способы развлекаться встречались только во время уличных гуляний, например, хороводы, третьи — драки — были

присущи лишь мужской части молодежи, четвертые — обходы домов — относились к обрядовым действиям. В некоторых забавах принимали участие все присутствовавшие, в других — лишь отдельные представители молодежи. Следует упомянуть еще об одном развлечении молодежи — «погрызть семечки». По словам наблюдателей, благодаря этому излюбленному занятию под вечер на месте молодежного сбора возвышались кучи шелухи.

Музыкальным сопровождением молодежных собраний была игра на гармони, балалайке, ложках. Музыкант являлся одной из самых важных фигур на гуляньях молодежи как в домах, так и на улице, в праздничный день и в будни. Гармонистами и балалаечниками были в основном парни. Они самостоятельно обучались игре на музыкальных инструментах, а сами инструменты, представлявшие дорогой для сельского жителя предмет, получали от родителей и старших братьев по наследству, могли приобретать в городах, специально зарабатывая на дополнительных работах, или, значительно реже, делали сами. Приход музыканта означал начало веселья: «Гармонист придёт, дак уж какая тут пряжа!» — говорили в деревнях. Некоторые девушки также умели играть на балалайке, владели и навыками игры на деревянных ложках. Поэтому когда парней-музыкантов не было, девушки вынуждены были развлекать себя сами, однако всегда старались устроить так, чтобы музыкант на гулянье обязательно был.

В молодежной среде существовали определенные термины для обозначения представителей противоположного пола: парни «за глаза» называли девушек «девки», а при обращении к ним — «барышни», парни для девушек слыли «кавалерами». В некоторых местностях существовали особые названия для парней, выделяющихся своей внешностью, поведением, качествами. Так, в поселках Усть-Уйский и Тимофеевский Челябинской области красивых щеголеватых парней, отличавшихся смелостью и проворством, проявлявшихся обычно в драках, называли «парижанами». О них были сложены частушки:

Я мальчишка парижан,
Состоянья бедного;
У меня кинжал хорош,
Рукоятка медная[1].

При образовании пары термины, используемые для обозначения каждого из влюбленных, отличались по местностям; нередко со временем на смену одному термину приходил другой. Любимую девушку называли «милка», «духанечка», «шмара», «захтепка», «застепа», «любаночка», любимого парня — «кавалер», «захтеп», «застепа». Про сложившуюся пару в народе говорили:

«они дружат», «они играют». В некоторых местностях и для соперниц были придуманы словесные обозначения, например, «грубияночки».

Осенне-зимние собрания в избах

Молодежные собрания в жилых помещениях в холодное время года в разных местностях Южного Урала были известны под названиями «вечёрки», «вечеринки», «вечера», «вечерушки», «посиделки», «посиденки», «поседки» («посидки»), «попрядухи», «супрядки»; эти наименования в целом являются общерусскими. Известны и специфичные термины, встречаемые в местных локальных традициях. В казачьих поселениях Сакмарского района Оренбургской области сходки молодежи в домах называли «сиделки», в селе Дедуровка Оренбургского района — «спансы», в селе Никольское того же района — «кильдимы», на границе Пономарёвского и Шарлыкского районов — «курагоды» («карагоды»), в поселке Тимофеевский Еткульского района Челябинской области — «денники», в селе Краснинском Верхнеуфалейского района Челябинской области — «хороводы»*.

Традиционно было известно два вида домашних собраний — с работой и без работы. В ряде местностей отмечено различие в терминах, употреблявшихся для их обозначения. В Дзержинском районе Оренбургской области собрания молодежи с работой назывались «посиделки», а без работы — «вечёрки». В Еткульском районе Челябинской области с работой сходились на «попрядухи», для веселья — на «посиделки»; молодежные сходки же на Святках здесь носили название «вечёрки»[2]. В Пономаревском и Шарлыкском районах Оренбуржья термин «попрядухи» также чаще использовали для сходок с работой.

Предпосылками для начала проведения домашних посиделок считали уменьшение светового дня, окончание полевых работ, наступление холодов. Так, объясняли, что посиделки собирались «как только становилось темно» или как «вечера становились длиннее». Те, кто ориентировался на цикл сельскохозяйственных работ, утверждали, что «вот заканчиваются полевые», «после молотьбы» или «как картошку соберем», тогда и «начнет молодежь веселиться». Многие связывали начало сборов молодежи по избам с погодными условиями — «как холодно станет». Устраивать посиделки в домах прекращали, «когда становилось тепло и светло».

* Далее в тексте в качестве общего термина для наименования собраний молодежи в жилых помещениях используется название «посиделка».

Временной границей между посиделками в домах и уличными гуляньями служили и праздники — Пасха и Покров.

Молодежные сходы в домах могли проводиться практически каждый день в течение осенне-зимнего периода. Запреты на проведение посиделок касались в основном постов, особенно Великого поста, и канунов больших праздников. Эта традиция в некоторых местностях сохранялась до войны и даже чуть позже. Устраивать посиделки в указанное время молодым людям запрещали родители — «старики», их поддерживали и хозяева домов, также не соглашавшиеся в эти дни сдавать избы под гулянья. В некоторых местах посиделки во время поста разрешались, но «без песен и плясок». В этом случае «музыка не играла», девушки работали, а если и допускались игры, то только состязательного характера. Лишь на исходе 1930-х гг., а местами и позднее, девушки и парни, несмотря на запреты родителей, стали не просто собираться во время постов, но веселиться и даже играть в карты, которые прежде были категорически запрещены. Существовавшего издавна запрета на проведение по домам гуляний с песнями и плясками молодежь придерживалась в те годы только в кануны праздников, а также на Страстной неделе.

Суточное время сбора молодежи зависело от того, с какой целью устраивалась посиделка. Рабочие посиделки могли начинаться с утра и длиться целый день, сходки развлекательного характера собирались обычно ближе к вечеру. Такие названия как «вечера», «вечерушки» и «денник» указывают на время их проведения.

Чтобы устроить молодежную посиделку, необходимо было найти помещение для ее проведения. Существовало три способа получения жилья для гуляний, как правило, они были связаны с видом молодежного собрания — с работой или без работы, а также зависели от местной традиции. Чаще всего помещение для посиделок снимали в доме у небогатых соседей, одиноких стариков или вдов. Несмотря на шум и неудобства, доставляемые приходом молодежи, хозяева соглашались «пускать девчат», так как это давало им необходимое вспомоществование для содержания жилища. Участники посиделки приносили с собой кизяк и дрова, используемые для отопления, керосин — для освещения, перед собранием и после него девушки проводили уборку той части помещения, в которой намечалась посиделка, или, по договоренности, всего дома. Нередко другой оплаты за «съём квартиры» (избы, дома), как говорили в сельской местности, не предусматривалось. Однако, во многих местах платежи за аренду помещения под посиделки производились, то есть «дом откупали». Например, хозяевам платили деньгами или продуктами — картофелем, мясом, зерном (пшеницей),

пряжей или нитями, выработанными во время посиделки. Деньги обычно платили парни, натуральную оплату осуществляли девушки. В середине 1920-х гг. в поселке Тимофеевский Челябинской области за аренду дома на одну вечёрку — праздничную посиделку во время Святок — требовали от 1 до 3-х рублей, причем заранее, хозяева боялись, что парни могли не заплатить после[3]. Количество приносимого продукта нередко оговаривалось: «стакан пшеницы», «мочениц [пряжу], или вьюшку напрясть». Кроме того, молодежь договаривалась отработать на хозяев, предоставивших своё жилье для посиделки: летом на сенокосе или в поле, на наделах, на огороде, причем в определенные дни или определенное количество часов. В селе Раздольное Илекского района Оренбуржья за съём и оплату «квартиры» отвечали родители девушек.

Обязанности по организации сходов в жилых помещениях лежали на женской части неженатой молодежи, отсюда и распространенная практически повсеместно присказка «посиделку держат девушки». Они, как правило, проводили переговоры с хозяевами, являлись основными плательщиками — приносили кизяк или дрова, продукты, подготавливали и убирали помещение после посиделки. Иногда устанавливали очередность: каждая девушка в назначенный день обязана была обеспечить посиделку отоплением и освещением, а затем убрать помещение после окончания вечера. Парни арендовали «квартиры» обычно на праздничные посиделки, которые оплачивали деньгами. Так было, например, в селе Кардаилово Илекского района Оренбуржья и в поселке Тимофеевский Еткульского района Челябинской области; реже деньги на посиделку наряду с парнями давали девушки.

Другим способом получить помещение для сходок молодежи являлось проведение посиделок в домах девушек. Очередность проведения молодежных собраний в домах девушек устанавливалась заранее. В этом случае обязанность отопления и освещения жилья для гулянья лежала на парнях: «Ребята отапливали: кто кизяк принесёт, кто немножко дров принесёт. Керосин — лампы тогда ж были — ребята в основном приносили. Девушки бесплатно [приходили] вроде»[4]. В некоторых местностях посиделки в домах девушек представляли собой званные сходы. В Еткульском районе Челябинской области было принято, чтобы каждая девушка в назначенный день приглашала к себе подруг, а те, в свою очередь, оповещали о дате сбора своих парней. Известны случаи, когда девушки, пособиравшись по домам подруг, затем договаривались проводить посиделки в одном из них, в том, который признавался всеми как наиболее удобный для гуляний, конечно, при согласии хозяев. В селе Краснохолм Дзержинского района Оренбуржья

чаще всего посиделки проходили в одном из самых больших домов поселения, где жили четверо незамужних сестер-погодок, участниц посиделок.

Кроме того, девушки небольшими группами собирались в соседских домах или домах близких либо дальних родственниц, которые специально приглашали их для оказания помощи в обработке и прядении нитей, вязании и шитье. Так поступали женщины, в семье которых не было девушек, девочек, или их было мало, или им не хватало времени на эти занятия. Такие собрания в Еткульском районе Челябинской области, на пограничье Шарлыкского и Понамаревского районов Оренбургской области носили название «попрядухи».

В конце XIX — начале XX в. был отмечен обычай присутствовать на посиделках семейным людям, например, женщины с работой «сидели» либо «рядом с девицами на лавках», либо в соседней комнате и наблюдали за молодёжью. В среде уральских казаков Илекского и Ташлинского районов Оренбургской области рассказывали, что девушка могла ходить на посиделки только в сопровождении взрослого члена семьи, как правило, женщины (например жены брата) или неженатого брата. Этой традиции придерживались здесь до 1930-х гг. В других местностях уже в 1920-х гг. молодежь избегала присутствия старших на домашних сходках. Известно, например, что девушки старались собираться в домах тех подруг, родители которых временно отсутствовали; «сидеть» при старших они «очень стеснялись».

В традициях населения Южного Урала конца XIX — первой половины XX в. можно выделить два вида домашних посиделок с работой. В одном случае сходились только девушки и все время посвящали работе; во втором, девичьи работы приходились на первую половину посиделки, завершалась же она обычно веселыми развлечениями, на которые сходились и парни.

К посиделочным работам относили прядение нитей, вязание, шитье, вышивание, то есть так называемое «женское рукоделие», владение которым являлось предметом гордости каждой девушки. Отправляясь на посиделку с работой, девушки брали с собой необходимый инвентарь: прялки или самопрялки, веретена, крючки, иглы, пяльца, спицы. Традиционно самой характерной работой на посиделках считалось прядение пряжи. Во второй трети XX в. девушки на посиделках стали чаще вязать варежки, носки, шарфы, вышивать скатерти-филейки, платки; нередко одновременно продолжали прясть. Парни, приходившие на рабочие посиделки, как правило, уже под вечер, имели возможность оценить работоспособность и качество рукоделия девушек.

На каждый вечер девушка обычно получала конкретное задание от материи, которое должна была обязательно выполнить. «Мать зайдёт и приказывает, сколько навязать. А то чё? Идёт она с чулком или варежкой — и придёт ни с чем, надо штоб она там работала!»[5]. За невыполнение «плана» родители могли оставить дочь дома и не пустить на следующие посиделки.

Сугубо рабочие посиделки были немногочисленны, на них собиралось от 2 до 5 участниц. С целью поработать — попрясть или повышивать — девушки сходились в доме у одной из подруг, соседок или родственниц. В этом случае компании собиравшихся девушек были, как правило, постоянны. К ним могли присоединяться лишь гостившие у кого-нибудь из участниц родственницы. Некоторые женщины приглашали знакомую девушку к себе домой, чтобы та помогла хозяйке в женских рукодельных работах, чаще всего в прядении пряжи; по договоренности девушка приводила с собой двух-трех подруг. Приглашенные приходили со своими прялками, а материалом для работы их обеспечивала хозяйка. За выполняемую работу девушек-работниц угощали различными блюдами.

Посиделки с работой проходили только в будни. Их собирали с утра, и они могли длиться до середины дня или до позднего вечера, иной раз под них отводилась вторая половина дня. Иногда во время работы компанию девушкам составляли еще старики и дети. Девушки пели песни, слушали песни старших женщин, здесь же звучали рассказы стариков о прежних временах, загадывались загадки. Работа порой прерывалась играми; важное значение на девичьих сходках имели испытательные игры (см. ниже).

На рабочие посиделки к своим девушкам заглядывали их ухажеры. Они либо подсаживались каждый к своей подруге и развлекали их разговорами, либо, собираясь небольшой компанией, устраивались у стола и играли в карты. Общаясь с девушкой, парень по обычаю присаживался к ней на колени или на лавку рядом с ней, или с другой стороны прялки. Если девушка была сильно занята работой, парень сидел тихо, стараясь не отвлекать ее: «Робята сядут рядом у прялки — глядят»,— объясняли девушки. Однако чаще парень заводил с подругой разговор и разными способами старался привлечь её внимание. «То балагурит, то иголку выдернет, то пряжу спутает»,— жаловались девушки. В то же время они были совершенно не против этих выходок, так как считали, что таким образом парень выказывает свой интерес к ее персоне.

Посиделки, сочетающие работу и развлечения, проходили в «снятых квартирах» или в домах девушек. На них, как и на

праздничные гулянья, обычно собиралось значительно больше народу, чем на чисто рабочие посиделки, хотя нередко состав и число участников компании не изменялись. О таких посиделках в челябинских деревнях говорили: «Посиденки — ноги да зенки»,— это означало, что пришедшему на посиделку в одинаковой степени понадобятся и ноги — для плясок и танцев, и глаза — для работы[6]. В ряде случаев и хозяйки, приглашавшие к себе девушек-работниц, соглашались не только на приход парней в их дом, но и на веселое времяпрепровождение молодежи, с оговоркой, что для развлечений отводится только вечер. Вот как описывал в 1926 г. М. Д. Голубых попрядухи в поселке Тимофеевский Еткульского района: «Не все устраивают попрядухи, большинство старается обработать лен и конопель силами членов своей семьи. И только те, у кого конопли и льна бывает много, а рабочих рук не хватает, устраивают попрядухи. Попрядухи начинаются с утра. Во время попрядухи хозяйка угощает всех работниц пирогами, самогоном. Угощение заменяет денежную плату. На попрядухи приглашаются только одни девицы. Днем на попрядухе царит трудовая дисциплина, но к вечеру, когда девицы устанут от работы, на попрядухи являются парни с гармоникой и работа сменяется весельем. Но парней ни хозяйка дома, ни участницы попрядухи ничем не угощают. Парни танцуют с девицами, шутят, а потом, поздней ночью провожают девиц по домам»[7].

В небольших поселениях и на хуторах все парни и девушки собирались в одном месте. В больших селах Южного Урала, где проживало и большое количество молодежи, проходило обыкновенно несколько сходок. Как правило, в одном доме собирались от 10 до 15 девушек, они были ровесницами и проживали недалеко друг от друга или, реже, были связаны родственными узами. Состав таких компаний девушек был постоянным, они носили названия: «артёлки», «карагоды», «кульдимы», «курмыш», «посиделки», «посидки», «хороводы», «шайки». В некоторых местностях каждая из них имела специальное название, которое получали, например, от наименования той части поселения, где проходила сходка (и стало быть все девушки жили там), или от возраста девушек посиделки, или от какой-нибудь особой черты внешности, что приписывалась всем собравшимся. Так, в 1930–1950-е гг. в селе Черноречье Оренбургского района «инкубатором» называли группу самых молодых девушек — девочек-подростков, «чубчики» («чупаны») — посиделку, все девушки которой носили короткие челки. В селе Краснинское Челябинской области каждый хоровод имел имя-кличку: «разведенки», «сиделки», «рыжи», «голуби», «дикие козы», «свиньи», «коровы», «мартышки».

Поскольку музыкантов было немного, то главная задача девушек — завлечь на свою посиделку гармониста или балалаечника, так как в случае их отсутствия девушкам самим придется играть на музыкальных инструментах. Иногда парень, владеющий музыкальным инструментом, получал несколько приглашений, в этом случае он по очереди обходил дома, где собирались компании девушек. Не менее важным считалось завлечь на сходку как можно больше парней; это положительно влияло на общественное мнение, складывавшееся у односельчан о девушках-участницах той или иной посиделки.

Парни также объединялись в небольшие компании — «артели», «артёлки», «компании», «шайки» и т.д. За вечер каждая компания парней могла обойти несколько посиделок, обычно старались посетить посиделки ровесниц. Впрочем, парни ходили по посиделкам и в одиночку. Это происходило в том случае, если молодой человек начинал ухаживать за какой-либо девушкой, тогда он старался как можно больше времени провести на той посиделке, где была его подруга.

Иногда девушки незадолго до появления парней прекращали работу и устраивали, например, игры, состязаясь друг с другом в сметливости, физической расторопности и т.д. Иногда они пели и плясали, исполняя и девичьи, и мужские роли. Когда приходили парни, первым «номером» вечера были музыкальные наигрыши, песни, «пляски под песни или под гармонь». В поселке Нижний Уфалей Челябинской области, о начале развлекательной части посиделки оповещал гармонист наигрышем «подгорная», а девушки во время пения вступали друг с другом в диалог.

Первая пела:

> Ягодиночка на льдиночке, а я — на берегу,
> Брось-ка, милочка, тесиночку, к тебе перебегу.

Запевале отвечала подруга, как бы перебивая её:

> Хорошо тебе смеяться, ты стоишь на берегу,
> А мне трудно перебраться через быструю реку.

К ним присоединялся и голос третьей подруги:

> Эх, ты милочка моя, кого любила без меня,
> — Никого я не любила, дожидалася тебя[8].

После песен начинались пляски и танцы, а затем игры.

Сходки молодежи по домам без работы проводились обычно в выходные дни, в праздники, включая воскресенья. Молодежь собиралась в известный всем дом ближе к вечеру. Начинали по-

сиделку девушки. Пока парней не было, они, как и на посиделках с работой, могли играть в игры, носившие испытательный характер, или в карты. Игры заканчивались, как только на пороге появлялась группа парней. Вечер продолжался плясками и танцами, пением песен и частушек, а затем и играми.

По окончании веселья молодежь расходилась по домам, парни провожали своих девушек. В некоторых местностях молодежь не расходилась после плясок и игр, все участники посиделки или только девушки оставались ночевать здесь же (см. ниже).

После появления клубов традиция собираться по домам не прервалась. Ещё на протяжении целого поколения молодёжь предпочитала наряду с хождением в клуб собираться на традиционные посиделки. Как правило, старинные пляски и игры соотносились с посиделочными собраниями, а более современные танцы — с клубным времяпровождением. Некоторые из посиделочных игр стали обычны и для клубов, но их содержание и характер при этом несколько изменились.

Обрядовые молодежные сходки

На Южном Урале были хорошо известны и обрядовые собрания молодежи, к которым относили предсвадебные, святочные посиделки, «вечера с петухами», «вечера с арбузами».

«Вечера с петухами» проходили в русских переселенческих селах Сакмарского района Оренбургской области: «Осенью всегда, бывало, девки устраивали „вечер с петухами". Все приходили, кажна девка с собой приносила. И парни были. Кажна девка готовила и приносила. Масло несёшь, сметану несёшь, блины испекёшь,— несёшь, крупу несёшь, мясо (петухов) несёшь. А ребята берут бутылку на двоих: на себя и на девчат. А девчата готовят с петухами. Собирались на кухне где-нибудь, просились к кому-нибудь. Пускали все. Готовили днём, а вечером гуляешь. Наготовишь — пойдешь. Пойдёшь — понесёшь»[9]. Особенность этого вечера, его отличие от других состояла в специально приготовленном угощении из молодого петуха, наличии алкогольных напитков — вина, водки — и совместной ночевке парней и девушек. Этот вечер проводился осенью, как правило, в сентябре месяце.

Там же, у переселенцев Сакмарского района Оренбуржья, молодежь собиралась еще на один особый вечер, который называли «вечорка с арбузами». Посиделку с таким названием собирали в период вызревания арбузов. Девушки и парни, предварительно договорившись, приносили туда первые арбузы.

Весенне-летние гулянья на улице

Летние сборы молодежи на улице практически повсеместно носили название «гулянья»; из специфических можно отметить названия «посиделки» («посиденки»), «половинки», «лавочки» в поселках Тимофеевский и Краснинский Челябинской области; в Сакмарском районе Оренбургской области в народе говорили, что летом девушки и парни «собирались кругами».

Местом сбора молодежи летом считалась небольшая территория внутри поселения, в центре, у общественных (например школы) или хозяйственных («у амбара») зданий, у какого-либо дома, обладающего определенной спецификой — наличием площадки перед фасадом и т.д. Присмотренное для гуляний место обычно обустраивали: делали площадку для плясок и танцев, утрамбовывая земляную поверхность, стаскивали брёвна или ставили скамейки и лавки для сидения. В казачьем селе Рассыпное Илекского района Оренбуржья расчищенную площадку называли «тачок». Иногда молодежь выходила за пределы своего поселения: на берег реки или в луга. Здесь водили хороводы, плясали, танцевали, играли, пели песни. Наиболее характерными для летнего времяпровождения были спортивные игры с элементом состязания и хороводы.

Летние гулянья можно разделить на праздничные и будничные, отличались они также по набору действий, по количеству участников, по месту проведения. Особая черта праздничных гуляний состояла в том, что в них всегда участвовали представители всех групп молодежи, а также молодежь соседних поселений. Такие гулянья приурочивались к большим и почитаемым в местной традиции праздникам, реже, к воскресным дням. Они длились нередко с утра до вечера. При этом места дислокации молодежи в течение дня менялись. Для праздничных гуляний были характерны шествия молодежи по селу или поселку.

Шествие по селению представляло собой движение одной большой группы, включавшей всех молодых людей, или нескольких групп, сформированных на основе небольшой артели с постоянным составом участников, подобных артелям на осенне-зимних собраниях в домах. Все участники группы выстраивались рядами и торжественно вышагивали по улице, стараясь не смешиваться друг с другом: каждый знал свое место. В качестве примера приведем описание этой части молодежного гулянья, относящееся к 1926 г.: «Парни и девицы выстраиваются колонной, в несколько рядов и, распевая песни, ходят по улице. Впереди всей группы обязательно идет гармонист. Сзади гармониста идут парни (в рядах),

а за ними, взявшись рука об руку, идут девицы. Никогда в ряды парней не попадают девицы, не случается и обратного»[10].

В середине XX в. в селе Нязепетровском Челябинской области шествие проходило иначе. Девушки собирались на одном конце улице, а парни — на другом. Затем девушки медленно направлялись в сторону парней, а те вместе с гармонистом — в сторону девушек. Обе группы сходились на площади или на плотине, где и разворачивалось общее гулянье, начинавшееся с состязания девушек и парней в пении частушек, которые называли «походеньки».

Поздней весной, обычно после Пасхи, и летом молодежь собиралась на улице компаниями почти каждый день. Начинались уличные гулянья в послеобеденное время. Девушки водили хороводы, играли в такие игры как «горелки» («разлуки») или «коршун», основанные на состязании в беге. Для парней в данное время были свойственны игры в мяч, чушки, в свайку, чиж и другие командные игры «на победу»[11].

Ближе к вечеру молодежь группировалась в небольшие компании (основой которых являлись всё те же девичьи «артёлки», «карагоды», «кульдимы», «курмыш», «посиделки», «посидки», «хороводы», «шайки») в той части поселения, где участники компании проживали. В этом случае, как и на зимних вечерах, вечер начинали девушки, а затем к ним подходили парни. Сценарий некоторых летних вечеров был аналогичен развлекательным зимним посиделкам.

В поселке Благовещенский, в 40 верстах от города Оренбурга, девушки и парни летними вечерами собирались на окраине поселения у запасных общественных магазинов. Здесь они ожидали возвращения табунов домашних животных с выпаса, чтобы пригнать своих животных домой. Такие собрания называли «перед табунами». Д. К. Зеленин, описавший их, отмечал, что «перед табунами» — это «своего рода клуб», где молодые люди знакомятся, общаются друг с другом, иногда устраивают игры. По праздничным дням здесь звучат песни и под звуки гармони устраиваются пляски[12].

Песенный репертуар

В конце XIX — начале XX в. в казачьей среде песни разделяли на несколько типов. В поселке Благовещенском это были песни-«матани» и «протяжные» песни. Матанями в некоторых местностях Оренбуржья называли частушки. Их, согласно записям известного русского этнографа Д. К. Зеленина, побывавшего в поселке Благовещенский и собравшего там этнографический материал,— сочиняли и пели только парни. Впоследствии частушки на долгое

время, почти на весь XX в., стали одним из любимых жанровых музыкальных произведений деревенских жителей. Но в те времена девушки в отличие от парней — сообщал Д. К. Зеленин — всегда пели только так называемые «протяжные» песни[13]. В других местах проживания оренбургских казаков протяжные песни были очень популярны у всех слоев населения. На общих собраниях и гуляниях, так же как и на молодежных, казаки всегда начинали петь протяжные песни, а затем уже переходили к песням-припевкам. Припевки — «веселые и удалые» песенки запевал один человек, самый голосистый, а потом уже подхватывали все[14].

В 1920–1930-е гг. частушка постепенно вытеснила другие жанры народной песни. Сочиняли и исполняли частушки и девушки, и парни. Так, до прихода гармониста девушки обычно пели хором:

Плачут все со мной деревья,
Горько слезы льют,
А по небу быстро тучи
Черные плывут.

***

Ох, тоска моя, кручина!
Горька судьба!
Сердце ноет от печали
Жизнь мне не мила[15].

Любовные частушки:

Парижан мой парижан,
Рубашонка красная,
Об тебе, мой парижан,
Болит сердце напрасно[16].

***

Девочки, девчоночки,
Пойдемте на вечёрочки,
А с вечёрочки потом
Провожать мы вас пойдём.

***

Я у шмарочки на лавочке
Просился ночевать,
Дорогая моя шмарочка,
Никто не будет знать[17].

Нередко пение частушек представляло собой своеобразные состязания. В других местностях это были перепевки девушек и парней. В селе Нязепетровское Челябинской области девушки

и парни в начале летнего вечера на улице «просмеивали» друг друга частушками. Парни обращались к девушке следующими словами:

Милая сартяночка,
Сшей-ка мне портяночки.

Девушки отвечали:

Кудрявата елочка —
У милого — челочка.

Парни:

Низовские девки модные —
По три дня сидят голодные.

Девушки:

Колька, Колька, пляши польку,
Я на ножки погляжу
Да веревкой первяжу[18].

Пляски и танцы

Пляски и танцы считались непременной составляющей развлекательной части молодежных собраний особенно по праздникам. Нередко под пляски и танцы отводился целый вечер — это бывало по праздникам — или же эти развлечения были частью молодежного гулянья. В этом случае плясать и танцевать начинали после исполнения песен.

В Оренбуржье и на территории Челябинской области во второй четверти XX в. были популярны пляски «чумак», «вприсядку», «ланце», «барыня», «цыганочка», «круговая», «улощная», «сербиянка» и т.д. Основной элемент пляски — выбивание дроби ногами, как правило, под балалайку и гармонь, а также под ложки. Пляски могли быть одиночными, парными или групповыми, в которых участники все равно делились на пары. Некоторые из них исполнялись только в домах, другие были характерны для уличного гулянья. Были известны пляски, в которых участвовали только парни или только девушки. В парных или групповых плясках участники нередко состязались друг с другом, стараясь «переплясать» товарища, тем самым продемонстрировав всем собравшимся свое умение и некоторые физические возможности.

Пляски под одним и тем же названием, бытовавшие в разных местностях, нередко имели некоторые различия. Так, в Илекском районе Оренбуржья «цыганочку» и «барыню» плясали девушки «по одной»: «Это выходишь на середину, играют, я, например,

пляшу и топаю другой… Я к ней [в пляске] подхожу, кланяюсь вот так [в пояс] и топаю ногой. Она выходит, а я на её место сажусь. Она пляшет и к другому идёт»[19]. А в Нижнем Уфалее Челябинской области в 1920–1930-е гг. девушки и парни «„в круговую" плясали. „Улушную" плясали. Гармошка играет под песни, вот девки и пляшут — по кругу ходили, а называлась „улошная". Парни плясали „барыню"»[20]. Разделение плясок на мужские и женские отмечалось во многих местах. Пляска «сербиянка» в Челябинской области была известна как девичья: «Девка одна выходит, пропела, проплясала, вторая выходит, и третья. Пока парни не уйдут. Парней „сербиянку" мало плясали, всё девушки». Пляски и танцы могли включать игровой элемент и представлять собой, по сути, игру с плясовыми и танцевальными движениями. Среди таких плясок, известных в Оренбуржье, назовем «чумака». Её исполняли девушка и парень. Девушка на время пляски набрасывала себе на лицо платок, парень при активном сопротивлении партнерши старался ее поцеловать через платок. Если ему это удавалось, то девушка должна была ответить ему поцелуем же[21]. Пляски могли сопровождаться пением.

Жители уральских деревень четко отличали танцы от плясок, танцы пришли в деревенскую традицию из городской и очень быстро распространялись, начиная со второй четверти XX в.; хотя в разговоре все равно часто употребляли термин «плясать» по отношению к танцам. В народе знали и исполняли такие танцы как вальс, краковяк, фокстрот, польку (уральскую полечку), подиспань, кадриль, подгору и пр. Танцевали в основном под гармонь. Во многих местах было принято начинать танцы после плясок. Со временем, уже во второй половине XX в., танцы постепенно вытеснили из деревенской праздничной культуры пляски. Нередко, в ряде случаев уже в последней трети XX в., и танцы называли «пляками» и употребляли термин «плясать» по отношению к исполнению указанных танцев. Танцы также могли быть одиночными и парными, девичьими и мужскими. Так, в ряде мест польку танцевали только девушки.

Популярная во многих местностях кадриль считалась парным танцем. Этот танец, как правило, дополнялся еще каким-нибудь действием. Например, для исполнения танца выбирался ведущий. Его роль заключалась в том, что в определенные моменты он выкрикивал слова-знаки, после которых менялись фигуры. Окрик ведущего: «Турне» означал поворот танцующих пар и движение их в обратном направлении. Смена движения пар и фигур происходила после слов: «Лебедем! Пара за парой!»

Хороводы

Хороводы были важной составляющей летних гуляний молодежи в XIX — начале XX в. Они начинались после Светлого Христова воскресенья и продолжались до праздника Св. Троицы, затем водить хороводы временно прекращали до Петрова дня. По сообщениям наблюдателей в середине XIX в., хороводы «потом опять возобнавляются и продолжаются до Госпожинок, где снова прерываются, н с Успеньева дня молодежь опять начинает веселиться и хороводы продолжаются беспрерывно до наступления темных вечеров…». В хороводах участвовали только девушки. Для «игры» в хороводы они собирались в послеобеденное время, иногда каждый день[22]. Хороводы чаще водили за пределами поселения: в лугах, на берегу реки и т.п.

К середине XX в. в молодежной среде уже не вспоминали о хороводах, в них, по мнению молодых, играли уже очень давно.

Игры

В домах игры обычно затевали к завершению молодежных посиделок. Среди традиционных посиделочных игр — поцелуйные игры, игры с выбором и сменой пары, игры с отгадыванием, игры со спортивными и состязательными элементами, а также азартные игры. Любовную тематику отражают игры с такими названиями: «В ремень» («Ремень»), «Ремень бросают», «В бутылочку», «В почту», «Птенчики», «Бантики», «Голубь и голубка», «Кольцо на лицо», «Сено, солома, овес». Их обязательным элементом были публичные поцелуи парня и девушки. Участников игры было трое: водящий и два главных действующих лица — парень и девушка, остальные были зрителями. Согласно правилам, игроки получали от водящего задание, например, ответить на вопрос, отгадать загадку, выполнить какое-нибудь действие. Если они справлялись с заданием, то парня и девушку «заставляли» целоваться, если нет — их место занимала другая пара. В этих играх поцелуй рассматривался одновременно и как награда образованной на время паре, и как испытание для неё же, которое необходимо было преодолеть на глазах у сверстников.

У казаков села Соболево Первомайского района Оренбургской области была распространена игра «Голубь и голубка». Девушка и парень садились на стулья спиной друг к другу. По команде водящего они должны были повернуться на стуле в одном направлении, чтобы оказаться лицом друг к другу, в этом случае они выигрывали. Если же они поворачивались в противоположные стороны, игра считалась проигранной, а ее главные участники в качестве наказания целовали воду. В поселке Краснинский Верхнеуральского

района Челябинской области подобная по содержанию игра носила название «Сено, солома, овес»[23]. Девушка с парнем садились на два края лавки, спиной друг к другу. После слов водящего: «Сено, солома, овес» — они должны были повернуться друг к другу; если они поворачивались одновременно и навстречу друг другу, то парень целовал девушку. На молодежной посиделке в селе Кармалка Шарлыкского района, парень и девушка выходили в центр и усаживались на поставленные рядом стулья. Водящий задавал им вопрос, на который необходимо было ответить не только правильно, но и хором. Выполнив задание в точности, молодые люди целовались, в противном случае они расходились по своим местам.

Повсеместно на Южном Урале молодежь играла «В бутылочку». Участниками игры были все присутствовавшие, они становились или садились кругом, положив в центр бутылку, которую один из игроков раскручивал. Парень и девушка, на которых указывало горлышко бутылки при остановке, должны были «целоваться промеж собой».

Практически повсеместно были известны игры с демонстрацией пары влюбленных, но без поцелуев. В таких играх двух главных действующих лиц — девушку и парня — величали соответственно «невестой» и «женихом». Игра под названием «Ремень бросают» проходила следующим образом: «Кто-то бросил ремень: „Иван тонет!", ну, [имя того] чей ремень. Если у него есть невеста, невеста выходит и вытаскивает ремень. [Потом] Она, значит, [в свою очередь] тоже бросает: „Алексей тонет!" И ково невеста, Алексея, она и вытаскивает. И вот пока всех пройдут»[24].

В игре с похожим названием «Ремень» молодые люди выбирали себе пару для совместной пляски. Если кто-то из игроков не желал танцевать с тем партнером, который ему предлагался, то он и ударял ремнем (отсюда название игры), то есть отказывался. При этом объясняли, что таким образом молодые люди выказывали свои симпатии и узнавали о симпатиях товарищей.

Третий вариант игр с выявлением пары основывался на общественном мнении, которое выражал один из значимых участников молодежной посиделки — водящий или музыкант. «С балалайким сидит парень. Вот он у балалайки играет — какую яму нявесту надо. Вот нявеста подходит к нему, садится. Он сильнее в балалайки играет — значит, она яму не подходит; она уходит к другому. Они опять сильнее играют — значит, не к няму. И пока она до сваво доходит — они прекращают уж это играть»[25].

Идея выбора или перебора партнера лежала в основе игры «Ручеек», или «Родничек». В ней участвовало нечетное число людей, например, 15; участники разбивались на пары, а оставшийся

без пары становился водящим — «ведущим». Девушка и парень, взявшись за руки, становились друг за другом и поднимали вверх руки в виде «ворот». Ведущий проходил под «воротами» и выбирал одного из игроков, с которым и образовывал новую пару; они проходили между другими игроками вперёд или назад и вставали, соответственно, впереди или сзади всех, а оставшийся участник «разбитой» пары становился ведущим. Если ведущим был парень, «то какую девушку ему надо, так он дёрг и собой туда», если девушка — «то парня себе какова»[26].

В играх «Почта», «Кольцо на лицо» молодые люди также получали возможность продемонстрировать свои пристрастия, но лично объекту своего обожания, а не прилюдно. Эти игры позволяли предлагать(принимать) «дружбу», начинать(принимать) ухаживания, узнавать об ответных чувствах понравившегося парня или девушки, а также менять партнера или отказать тому, с кем не желаешь общаться, публично не обижая его; все это, безусловно, способствовало формированию брачных пар. Все участники этих игр являлись активными действующими лицами. Игровое действие начиналось с выбора водящего. Далее, в селе Сухоречка Илекского района игра «В почту» происходила так: «Вот сидят все. Я пишу прúвор кавалеру, он мне пишет, а одна ходит и эти записки передаёт. „Вот, мол, тебе записка от такаво-то". Спрашиват [он]: „Будешь ли со мной дружить или не будешь", или там: „Я хочу с тобой познакомиться". Это называлось „почта". А почтальонка ходила и разносила эти записки. И я потом ему ответ пишу»[27]. В селе Соболево Первомайского района каждый участник игры «В почту» получал свой номер, затем «по номеркам писали письма парни девушкам, которые им нравятся, а девушки писали парням». Функции водящего — «почтальона», «почтальонки» — состояли в том, чтобы разносить записки от девушек парням и от парней девушкам. Согласно правилам игры, распространенной и в других местах России, водящий не имел права читать записки, но мог заметить, кто кому чаще пишет, и сделать предположения о возможных парах.

В селе Никольское Оренбургского района была записана еще одна игра, во время которой молодые люди тайно высказывали свои симпатии, это игра «Кольцо на лицо». В настоящее время она воспринимается исключительно как детская. Как в наше время, так и в прошлом перед началом молодежной игры выбирали водящего. Затем все участники игры садились и складывали руки на коленях, прижимая ладони друг к другу. Водящий, зажав между своими ладонями принадлежавшее ему кольцо, обходил всех, проводя сомкнутыми ладонями между ладоней каждого

играющего, и оставлял кольцо у того, кто ему больше всех нравился. Игрок, который желал получить заветное кольцо, пытался это сделать любыми возможными средствами. После того, как водящий обходил всех игроков, присутствовавшие старались отгадать, кому досталось кольцо. В молодежной среде считали, что «это твой жаних, или твоя невеста — кому кольцо положишь»[28].

В молодежной среде на посиделках были популярны и другие игры, которые имели исключительно развлекательный характер и не содержали любовной подоплеки. К ним относятся варианты игры «Ручеек», зафиксированные в селе Соболево Первомайского района, в селе Донское Сакмарского района, в селе Краснохолм Дзержинского района и известные под локальными названиями «Родничек», «Два, третий лишний», «Казачок». Здесь выбор партнера не был основан исключительно на симпатиях девушки и парня. В селе Соболево эта игра в 1930–1940-е гг. носила название несущее несомненный отпечаток времени — «Комсомольский ручеек».

К играм развлекательного характера относились также игры «В колечко» (Сакмарский р-н), «В булавочку», «В ремень» (Илекский р-н), «Испорченный телефон» (Первомайский р-н). Первые две из них проходили так же, как и вышеописанная игра «Кольцо на лицо», в качестве атрибута игры здесь использовали колечко или булавку. Один из вариантов игры «В ремень», зафиксированный в Илекском районе, относится к играм с отгадыванием. В деревне Крестовка вспоминали: «Выгонят кого-нибудь из девчат из избы, а сами загадывают — кто с кем поздороваться должен, с тобой должна Клава здороваться, с тобой — Таня, если я не с тем поздоровалась, а с другим, то меня по заднице ремнем ударяют широким»[29]. Подробных сведений об игре «Испорченный телефон» записано не было, но, по-видимому, ее правила совпадают с правилами широко распространённой позднее одноименной детской игры.

И зимой на посиделках, и летом на улице молодежь любила играть в состязательные игры. Так, среди посиделочных игр в селе Соболево Первомайского района была игра «Третий лишний», в деревне Крестовка Илекского района — «Догонялки», с открытыми и закрытыми глазами; «Догонялки» с завязанными глазами в селе Нижняя Павловка Оренбургского района называли «Жмурки». Если атрибутом «Догонялок» был ремень, которым хлестали догоняемого, игра называлась «Ремня гоняли». Возможно, разные варианты игры, бытовавшие в одной местности под одним и тем же названием или схожим с ним, обусловлены возрастом участников. Если участники были слишком юные или в игре участвовали представители одного пола, то любовно-эротический элемент

отсутствовал, и игра принимала спортивно-состязательный или развлекательный характер.

Игра в фанты — также одна из излюбленных игр молодежи повсеместно. Первоначально играющие выбирали ведущего. Ведущий собирал фанты: платочки, брошки, гребенки и складывал их в шапку. Затем он становился лицом к двери, а другой участник игры, также выбранный компанией, брал из шапки фант и спрашивал у стоящего: «Что этой фанту прикажаите?» — «Толочь перец»,— слышался ответ. Владелец фанта вставал с места, становился у двери на место ранее стоящего и, топая ногой, приговаривал: «Толку, толку перец. Кого уважаю, того приглашаю»,— тот же, кто стоял у двери, садится к девушкам[30].

Летом игры — состязания в скорости — «догонялки», «горелки», «третий лишний» занимали важное место среди развлечений молодёжи не только на гуляньях. Здесь, в отличие от посиделочных игр, пространственное и временное поле игры значительно увеличивалось: они проходили на улице, на лугу, на берегу реки. Состязаться в скорости молодежь собиралась и днем, если было время, и вечером.

Согласно описаниям второй половины XIX — начала XX в., существовало четкое разделение игр по полу и возрасту. «Обыкновенную игру» девушек летом составляли «Горелки», «Разлуки», «Коршун» и т.п. Парни играли в мяч, в частности, наиболее популярной игрой повсеместно считалась лапта, а также «В чушки», «В свайку», иногда в карты; ребята, не достигшие «жениховой поры», играли в козны, мяч, чиж, жгуты и пр.[31]

В середине XX в. популярные летние состязательные игры с участием парней и девушек включали любовную тематику. Так, в селе Ратчино Шарлыкского района Оренбурбургской области любимой игрой молодых людей были «Женилки». «Там становилась одна линия — девчонок, другая линия — ребят. Друг против друга, ручеек такой — лицом к лицу. Один кто-то — ведущий — водил. Он называет имя [девушки]. <…> И [девушка] побежала. Он сказал в конце этого ручейка [и бежит от нее]. Я вбегаю, он бежит куда-то по улице. Петлять можно. Я его догоняю, и мы становимся [вместе] сюда. А уже тот, с которым я стояла, он „женится”, то есть кричит имя другой девушки»[32].

На посиделках, где собиралось большое количество девушек, могли проводиться игры, включавшие элемент инициационного испытания. Например, в селе Беловка Сакмарского района была записана игра «Кули валяли». «Играли на вечёрках и „кули́ валяли”. Это уж, когда останемся одне, и „кули валят”. Двое вот лягут [параллельно друг другу] лицом вниз, вот так руки делают

[вдоль тела или вытягивают вперёд]. А одна — наверх. А второй подыматево. Девчата только играли. А один ложится поперёк [тот, что наверх, ложится поперёк тех двух], голова у меня, а ноги тоже там верхи — это назывались „кули". А вторая старалась ево поднять [ту, которая поперёк лежит]. Я, значит, её подняла, я ложусь поперёк, она, значит, меня подымает. А потом эти две [что внизу лежали] встают, а эти упали. А те, кто лежали: одна поперёк, а другая — подымает»[33]. Несомненно, эта игра носила испытательный характер, так как участницы должны были продемонстрировать свои умения и навыки, выполнить все движения правильно, чтобы не причинить боли другим игрокам и не оказаться в смешном положении.

Трапеза

В ряде мест непременной составляющей летних и зимних посиделок с работой и без работы была совместная трапеза ее участников. Так, например, в селе Соболево Первомайского района летом «собирались дома с угощением». В большинстве случаев участницами угощений были только девушки. В Дедуровке (Оренбургский р-н) девушки иногда не оповещали парней о предстоявшей посиделке, в этом случае они обязательно готовили угощение и подготавливали для посиделки настойку на растительном корне. Во многих местах посиделки заканчивались трапезой. В Илекском районе во время уборки помещения хозяйка съёмной «квартиры» готовила из принесенных девушками продуктов (тыквы, картофеля и других овощей) блюда, которыми и угощались участницы посиделки. В Челябинском районе на попрядухах хозяйки угощали девушек пирогами и самогоном. В Сакмарском районе девушки устраивали ужин после ухода парней.

В поселке Краснинском Челябинской области «вечорки с пирогами»[34] начинались после Кузьминок, тогда как собрания в домах проводились с Покрова. На такие вечорки девушки сами готовили пироги и приносили их, чтобы угостить подруг.

Совместная трапеза была характерна и для так называемых «вечёрок с петухами» и «вечёрок с арбузами», которая была зафиксирована у русских переселенцев в селе Первая Григорьевка Сакмарского района. Эти вечера проводились только осенью, а обязательными блюдами на них были петушиное мясо, молочные продукты и блины, а также арбузы — в период их сбора. Продукты приносила каждая девушка. «Вечёрки с петухами» и «вечёрки с арбузами» можно отнести к обрядовым молодежным собраниям (см. выше). К этому типу посиделок относятся также святочные и предсвадебные посиделки.

Ночевки

Во многих местностях характерной чертой посиделок были ночевки в снятой избе девушек и парней или только девушек. В Сакмарском районе Оренбуржья девушки, собираясь на посиделку, брали с собой подстилки для ночлега, после ужина они устраивались спать прямо на полу, подстилая кошмы или верхнюю одежду.

В Челябинской области в 1920–1930-х гг. на ночевки оставались и парни и девушки. Очевидцы писали, что на супрядках, «когда надоест развлекаться и все утомятся, то гасят огонь, и девицы вместе с парнями ложатся спать на разосланном войлоке или одеяле. Тут опять в ночной тишине продолжаются объятия и поцелуи со шмарами, и в конце все засыпают. Рано утром, до появления взрослых на улице молодежь расходится»[35].

В селе Нязепетровское Челябинской области совместные ночевки парней и девушек просиходили следующим образом: «А потом [парни] начинают нас вечером отводить и спрашивать: „Ты меня ночевать оставишь?" — Ну, если он мне понравиться, я оставлю его ночевать, у хозяйки прямо. Постелем постель — может штуки четыре нас, или пять, только. Чтобы мы были рядом… Спали, обнимались, целовались, а на другой день этого парня и не надо. На вечерках на следующий день другой подходит, другого оставит. Парни тоже выбирали: какая девушка нравиться, какая не нравится»[36].

Драки

На Южном Урале, так же как и во многих других местах проживания русских, драки являлись непременной составляющей праздничных летних гуляний молодёжи.

Драками принято называть противоборства в среде неженатой мужской молодежи, которые происходили в праздники, и, как правило, сопровождали летние гулянья. Они являлись одним из основных признаков молодёжной группы и территориальной группы населения. В драке противоборствующими сторонами могли быть парни, проживавшие на разных концах или в разных районах одного поселения, а также в разных деревнях или селах. Нередко парни двух-трех небольших деревень выступали сообща против парней другой группы деревень или одного, более крупного поселения. Чаще всего драки описывались следующим образом: «стенка на стенку идут», «край на край». Драка позволяла каждому молодому человеку показать свою физическую силу, смелость, смекалку, достоинство, умение владеть оружием. В драках парни должны были проявить себя и как коллектив, спло-

ченный, умеющий действовать сообща, всегда готовый прийти на помощь своим. Это, безусловно, имело важное значение для формирования общественного мнения о поселении, о его жителях и о каждом молодом человеке.

Несомненно, драки парней были связаны с кулачной борьбой, носившей на Южном Урале обрядовый характер. Кулачные бои или (как их называют в разных районах Оренбуржья) «кулачки» происходили только на Масленицу (Пономаревский, Шарлыкский р-ны) или на Троицу (Оренбургский р-н). В них участвовала не только неженатая молодёжь, но и женатые мужчины и даже старики. Во время «кулачек» действовал определенный регламент вступления в драку разных возрастных групп и правила борьбы.

Драки обычно воспринимались как «бои без правил». Тем не менее во многих местностях традиционно были определены некоторые положения, принимаемые всеми и соблюдаемые дерущимися: «бились группами, на одного не нападали», «ногами не дрались, только кулаками и досками» (с. Нижний Уфалей).

В драке, как и в кулачном бою, могли состязаться исключительно на кулаках. В отличие от «кулачек», в драках нередко применяли дополнительные орудия. В качестве такового в драке могли использовать подручные средства — палки, камни, доски из заборов и штакетников. В ряде местностей в драках использовали специальные приспособления и оружие, подготовленные парнями заранее. Например, вырезались палки, длиной около 70 см. Оружием в драке служили «гирьки», они представляли собой магазинные гири, привязанные на резинке; резинку закрепляли на запястье руки, и гирьку прятали в рукав. В разгар драки гирька выпускалась из рукава и становилась страшным орудием, так как была тяжела и метнуть ее можно было довольно далеко и довольно точно. Среди оружия были и ножи.

Поводом для драки могли послужить ухаживания за местными девушками парней из чужой территориальной группы. Однако зачастую выяснения отношений между парнями определенных поселений — давняя традиция. Противоборство неженатой молодежи начиналось обычно со школьной скамьи и продолжалось затем во время встречи на гуляньях, праздниках, в клубах.

Драка начиналась обычно «с задирания» противоборствующих сторон друг друга. Парни случайно или специально задевали будущего противника плечом, реже рукой, оскорбляли словесно. В качестве «задирок» и оскорблений использовали частушки:

А наземские ребята ходят наряженные,
А в кино берут билеты самые дешевые
(Назем — район Верхнего Уфалея)

***

Нам хотели запретить по Наезмочке ходить,
Стены камены пробьем,— по Наезмочке пройдем![37]

---

[1] *Голубых М.Д.* Казачья деревня. М.; Л., 1930. С. 178.
[2] Там же. С. 179–180.
[3] Там же. С. 180.
[4] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 164. Л. 210.
[5] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 164. Л. 212.
[6] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 221. Л. 12.
[7] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 179.
[8] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д.
[9] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 143. Л. 90–91.
[10] *Голубых М.Д.* Указ. соч. С. 176.
[11] *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом и промышленном отношениии. Уфа, 1859. С. 205.
[12] *Зеленин Д.К.* У оренбургских казаков // Этнографическое Обозрение. 1905. № 4. М., 1906. С. 67.
[13] Там же.
[14] Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знаменем и картой/ Составил войсковой старшина Ф. Стариков. Оренбург, 1891. С. 218.
[15] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 13.
[16] *Голубых М.Д.* Указ. соч. с. 179.
[17] Там же. С. 181.
[18] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 221. Л. 13.
[19] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 163. Л. 184.
[20] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 74
[21] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 164. Л. 229.
[22] *Черемшанский В.М.* Указ. соч. С. 205.
[23] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 118.
[24] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 168. Л. 62–63.
[25] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 169. Л. 105.
[26] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 163. Л. 185.
[27] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 163. Л. 184об.-185.
[28] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 163. Л. 107 об.
[29] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 133. Л. 11.
[30] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 13.
[31] *Черемшанский В.М.* Указ. соч. С. 205.
[32] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 170. Л. 28.
[33] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 141. Л. 181об.-182.
[34] Там же. Д. 196. Л. 107.
[35] *Голубых М.Д.* Указ. соч. с. 180.
[36] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 221. Л. 66.
[37] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 8.

Е. Л. Мадлевская

Свадебная обрядность

Свадебная обрядность русского населения Оренбургской и Челябинской областей представлена во множестве вариантов, включающих типичные элементы как севернорусской, так и южнорусской свадьбы, при этом особенности последней очевидно доминируют. Зафиксированные в этнографических исследованиях и экспедиционных материалах 2002–2011 гг. сотрудников Российского этнографического музея различия форм санкционирования брака (венчание и брачевание, а также регистрация в сельском совете) связаны с конфессиональным и историческим аспектами. Особый интерес представляет вариативность проведения свадебного застолья, демонстрирующая источник и развитие той или иной местной традиции. Яркую особенность свадебной обрядности во многих местностях Южного Урала составляют многочисленные действия со сладким пирогом «кра́сотой» — символом девушки-невесты,— производимые в разные моменты свадьбы: от выкупа невесты до второго дня свадьбы. Заметное место в рассказах информантов занимают описания архаичных форм демонстрации честности невесты (вынос на обозрение гостей брачной рубахи или простыни), а также описания таких элементов второго-третьего дня свадьбы и ее завершения, как ряженье, воровство кур для последней трапезы, зажигание костров и «тушение» свадьбы, обычаи «овес молотить», «овин тушить», «дом выметать». В ходе опросов по свадебной обрядности в Оренбуржье встречались также довольно редкие локальные обычаи: разыгрывания «смерти невесты» утром в день свадьбы; бани для свата и свахи в завершение свадьбы; послесвадебный

обычай «развязывать бутылочки». В записанных интервью содержатся любопытные устойчивые сведения об использовании венчальной одежды в лечебной практике и об употреблении ее в погребальной обрядности. Описаниям свадьбы сопутствуют причеты невесты, «отдашные» и другие свадебные песни, приговоры при выкупе невесты и приданого, тосты на свадебном пиру. В рассказах информантов нередко отмечается характер изменений в современной свадьбе и сохранение в ней традиционных элементов до настоящего времени. Завершают тему свадебной обрядности мотив свадьбы «убёгом».

Формирование брачных пар

Повсеместно на Южном Урале, как и в общерусской традиции, девушек старались выдать замуж в 16–17 лет. В качестве нижней границы брачного возраста информантами упоминается 14–15-летие; верхняя граница колебалась от 18 до 25 лет. Уже после 18 лет девушка считалась «старой девой», «переросло́й», «засиделой», а в 25 лет ее мог взять замуж только вдовец. Для парней брачный возраст отмечался в основном 17–25 годами; «редкий парень до революции оставался холостым до 23–24 лет… Ранний брак вызывается тем, что казак хочет усилить свое хозяйство новой рабочей силой… Женившийся парень не только сам будет работать в хозяйстве, но еще и приведет с собой в дом работницу — молодую жену»[1].

При выборе брачных партнеров во внимание принималось несколько параметров. Прежде всего, смотрели, какова семья жениха или невесты и каков весь род («племя», «порода»): не лодыри ли, не хулиганы, в почете ли родители. Вот как понятие «порода» осмыслялось у казаков поселка Тимофеевский Ектульского района Челябинской области: «До революции имела большое значение „порода” жениха. Лучшей породой считалась та, в которой дедушки и даже прадедушки были не пьяницами, картежниками, а работящими и хорошими хозяевами. За последние 20–25 лет порода утратила значение, и все внимание останавливается на том, чтобы семья жениха (или невесты) была зажиточной»[2]. Присматривались и к самим претендентам: чтобы были работящими, не глупыми, не гордыми. Единичны замечания информантов о таком признаке, как красота девушки или парня. Одной из важных характеристик при выборе брачного партнера являлась состоятельность семьи в хозяйственном отношении. Решающее слово в выборе невесты и при соглашении на брак имели родители, на рубеже XIX–XX вв. чаще всего выдавали замуж и женили детей «насилком»: «В старину-то хочешь, не хочешь — все равно отдадим»

(с. Нязепетровск Челябинской обл.)[3]. В некоторых местностях, в частности среди населения горнозаводской зоны Катавского и Миньярского районов Челябинской области, в 1930–1950-е гг. «мнение родителей продолжало иметь большой вес и могло повлиять на окончательный выбор сына или дочери…»[4]

На Южном Урале — регионе проживания значительного числа народов и бытования различных религиозных направлений — в выборе брачной пары первостепенную роль играла этническая и конфессиональная принадлежность брачащихся. Особенно строго к этому вопросу относилось старообрядческое казачье население, у которого не дозволялось вступать в брак ни с инородцами («Раньше, бывало, не давали, чтоб замуж выходили за киргизина или за татарина, или татарку взять, или киргизку взять»[5]), ни с представителями другой веры[6]. Казаки при создании семей брали в пару представителей преимущественно своего сословия. Так, в Челябинской области «казаки Тимофеевского поселка женили своих парней только на казачках, выдавали девиц только за казаков»[7]. В связи с этим в некоторых казачьих поселениях исторически сложились более или менее устойчивые локальные предпочтения при выборе пары. Так, в Сакмарском районе Оренбургской области в селе Беловка парни обычно брали в жены своих же, беловских, девушек; в селе Гребени — в близлежащих старообрядческих поселках; в селе Донское невест выбирали в селах Архиповка и Санково, а из села Григорьевка, с православным неказачьим населением, девушек не брали, называя жителей Григорьевки «музланами» (мужиками)[8]. В поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области казаки «старались вступать в брак с теми, чьи предки выселились в Оренбургское казачье войско так же (как и сами тимофеевские.— *Е.М.*) из Курской губернии, то есть Шумаковский и Томинский поселки долгое время были почти единственными поставщиками невест и женихов для Тимофеевского поселка»[9].

Что касается вероисповедания, то даже в более позднее время (1920–1940-е гг.) при приеме в старообрядческую семью православных («церковной веры») невестки или зятя обязательным условием являлся их предварительный переход в старообрядчество (в «донскую», «поморскую», «австрийскую», «московскую» веру). При этом если парень «церковной веры» «ушел в зятья» и принимал веру жены, что случалось крайне редко, то его все равно презирали. Обычно же ситуация с женихом-нестарообрядцем решалась однозначно: «Раньше вот как: понравится, а замуж не получается: он не нашей веры» (с. Крестовка Илекского р-на)[10]. В случае брака старообрядцев разных толков жена должна была

перейти в веру мужа. Казачка, вышедшая замуж за неказака, уже считалась не казачкой, а «мужичкой»[11]. Православное крестьянское население также старалось не выдавать дочерей замуж за казаков-старообрядцев[12]. При этом показательно, что, например, в селе Никольское Сакмарского района с крестьянским населением не часто, но бывали браки с украинцами-переселенцами из соседнего села Украинка, тоже относящимся официально к православным[13]. Это свидетельствует об основополагающем значении конфессиональной принадлежности в области брака.

Сроки проведения свадеб

Основными сезонами свадеб, как и в общерусской традиции, были осень (с Покрова Богородицы до Рождественского поста) и зима (с Рождества до Масленицы). Реже свадьбы играли весной, с Красной Горки. В некоторых местностях, например в Ташлинском районе Оренбургской области, «самой свадебной» была Фомина неделя[14] — вторая после пасхальной. Повсеместно свадьбы можно было играть в мясоед (хоть летом), но ни в коем случае во время постов. Грехом также считалось устраивать свадьбу в Прощеный день[15].

В рамках недели сроки свадьбы были очень четкие: свадебное действо начиналось только в воскресенье, а в субботу и тем более в пятницу свадьбу не играли никогда[16].

Свадебные чины

В местной традиции, кроме жениха, невесты и их родителей, фигурируют следующие свадебные чины: свахи и свашки, полсваха, дружка, поезжане, любезная подруга и любезный друг, подруги невесты и полдружки, «тычечка» (тысяцкий), «глядельщики» и некоторые другие.

Свах выбирали из родни жениха и невесты. С обеих сторон могло быть по две или три свахи. Свахи участвовали во всех этапах свадебного обряда, начиная со сватовства; во время свадебного пира они угощали и веселили присутствующих: пели, танцевали, произносили разные приговоры. В Оренбуржье, в Илекском районе, было зафиксировано название свадебного чина «свашка» с более широким значением, чем «сваха»: это — и сваха, и ее муж; кроме того, «свашками» могли называть товарища жениха и подругу этого товарища[17]. Здесь же в свадебной обрядности существовал чин «полсвахи» — помощницы жениховой свахи[18]. В поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области «в качестве свата родители парня старались завербовать дядю или крестного отца невесты, или вообще кого-нибудь из ближайших родственников невесты»[19].

Одним из важнейших был чин дружки. Его могли называть также «дружок», «товарищ», «начальник свадьбы» и выбирали из родственников жениха. Повсеместно считали, что дружка должен быть «языкатым», «брехать умел», а также хорошо пел. Костюм дружки дополняло перекинутое через плечо полотенце, обязательно белое; атрибутом этого чина был также кнут. Дружка постоянно находился рядом с женихом и выполнял функцию посредника между жениховой и невестиной сторонами. При увозе невесты он возглавлял свадебный поезд и осуществлял охранные действия, обходя с кнутом лошадей, предотвращая тем самым порчу со стороны колдунов. За свадебным столом дружка руководил всем действом, сам разливал водку; следил, чтобы на пиру никто не напился, чтобы не было скандала. В отличие от других районов Оренбуржья, в Ташлинском неоднократно отмечалось, что дружкой выбирали пожилого человека — дядю или деда жениха, крепкого, «чтобы знал законы, как вести свадьбу»[20].

«Полдружки» — представители со стороны жениха, которые помогали вести свадьбу дружке. «Полдружками» выбирали веселых парней, которые могли и «языком работать», и прибаутки вовремя сказать, и песню запеть.

Всех представителей жениховой стороны, приезжавших за невестой, называли «поезжанами».

Повсеместно в Оренбуржье самая близкая подруга невесты в рамках свадебной обрядности называлась «любезной». Она возглавляла всех подруг невесты, наряжала последнюю утром в день свадьбы, участвовала в обряде «купли» невесты женихом и нередко, в отличие от других подруг, присутствовала на свадебном пиру. В Ташлинском районе Оренбургской области любезная утром после брачной ночи в присутствии молодых осуществляла обряд разрезания свадебного пирога «девичьей кра́соты».

У жениха, как и у невесты, был «любезный друг». Местные жители соотносят образ «любезного» в традиционной свадьбе со свидетелем в современном свадебном обряде.

Подруги невесты играли важную роль с момента просватанья девушки до «выкупа» невесты женихом. Они помогали доделывать невесте приданое (в Пономаревском районе Оренбургской области их так и называли «швеями»)[21], участвовали в обрядах прощания с невестой, «продажи» ее жениховой стороне, а в некоторых местах — в продаже «постели» и убранстве кровати для первой брачной ночи.

Односельчане невесты и жениха, которые в разные моменты свадебного обряда имели право наблюдать за развитием событий, рассматривать приданое, назывались «глядельщиками». Бывало,

они до полуночи «смотрели на свадьбу: сколько дарить будут, да что, да как» (с. Болдырево Ташлинского р-на)[22].

В селе Черноречье Оренбургского района был упомянут такой чин как «тычечка» (т.е. тысяцкий); правда, в отличие от общерусской свадебной традиции, здесь так называли друга жениха, который лишь сидел рядом с ним на свадьбе.

Сватовство

Предсвадебная обрядность традиционно начиналась со сватовства, но в позднее время — в 1940–1960-е гг.— практически повсеместно ему предшествовала договоренность девушки и парня о том, когда придут сватать невесту. Соответственно в доме девушки уже начинали готовиться к сватовству и ждать сватов; родители невесты приглашали своих родственников. В некоторых местностях от жениха могли прислать женщину-соседку предупредить о сватовстве. И она, придя в дом невесты, наполовину иносказательно говорила: «Продайте, пожалуйста, подушечки; ну, пришла подушки купить, вместе с невестой купить» (с. Рассыпное Илекского р-на)[23].

Сватовство могло также называться «договор делать», «сватня», «запой» (повсеместно в Оренбуржье) — по завершающему элементу засватанья, который мог приурочиваться как к самому сватовству, так и происходить на следующий день или через 2–3 дня.

Чаще всего в качестве сватов традиционно выступали крестный отец или крестная мать жениха, его близкие родственники — старшие братья, сестры, дядя, тетка, бабушка. Кое-где функцию сватов выполняли особые люди. Так, в селе Кардаилово Илекского района, с преобладающим украинским населением, таким человеком была специальная «баба», выступающая в качестве знатока по вопросам определения достоинств невесты и ее семьи[24]. В селе Рассыпное Илекского района свахами были уважаемые всеми пожилые представительницы старообрядческой общины[25]. В более позднее время в роли сватов могли выступать ближайшие родственники жениха: мать, отец, а также его друзья и даже сам жених. Чаще всего сватов было два-три, но если сватать шли наверняка и сразу «с запоем», то в дом невесты могло приходить до восьмидесяти ближайших родственников жениха.

В некоторых местах были зафиксированы сведения об отличительных чертах в одежде сватов. Так, в Оренбургском районе сваты одевались просто празднично, а кое-где опознавательным знаком женщин-свах были цветные шали: «Это сразу понятно, что идут свахи» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[26]. В Шарлыкском районе старухам-свахам было положено идти на сватовство, накрыв голову «шалёнкой какой-нибудь, да шушпаном» (с. Ратчино)[27].

Редки, но неоднократны сведения о том, что свататься отправлялись вечером и даже ночью. Передвигаться сваты могли на лошадях и пешком. В селе Кардаилово Илекского района приглашение жениховой родней свахи для сватовства осуществлялось с помощью иносказательных выражений: «на лавки подывиться» (посмотреть) или «посмотреть на рогачи́» (ухваты). «Бабу брали [сватать]: „Айда, баба, на лавки подыви[м]ся [т.е. хозяйство]". Обычай такой был. Родители пришли до невесты сватать. Пришли и бабу взяли. Раньше казали [говорили]: „На лавки подивлюся; покажутся лавки [понравится хозяйство], то возьмем [невесту]; если не покажутся бабе лавки — пошли дальше"... Пришли, она и кажет: „Я подивлюсь на рогачи эти". Подивилась на рогачи: „Ну, будем сватать". А если ей рогачи не понравятся, жениху хоть она [невеста] нравится, хоть не нравится, а бабе не нравится, то пошли в другую дверь, там засватаем, а тут не будем брать. Рогачи — это [ухват] горшки в печь ставят. А потом: „Айда-те, подивимся, какие лавки у них?" Вот так лавка [показывает], вот так лавка у них, и сел. Коли у бедного человека, то и застлать нечем. Ну, вот брали богатых, а бедные же за бедных»[28].

Подходя к дому невесты, сваты стучали в окно и говорили: «Господи Иисусе! Аминь»,— а при входе: «Примите хлеб-соль?» Им отвечали: «Примем» (с. Кардаилово Илекского р-на)[29].

Повсеместно на Южном Урале сваты в доме невесты садились под «матку» (матицу), и эта традиция сохранялась в некоторых местах вплоть до 1930-х гг. и дольше (Катавский и Миньярский р-ны Челябинской обл.)[30]. Уже при входе, стоя у порога, сваты смотрели, где «матка», и просили поставить туда стул, или даже сами брали табуретку и ставили ее под матицу — «чтобы не выйтить: ведь матка лежит, она никуда не уйдет» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[31]. Это действие было знаком того, что далее последует сватовство.

Сначала речь сватов имела иносказательный характер, и повсеместно ее определяли словами «шутить», «чудить», «шутки-прибаутки». В приговорах сватов звучат мотивы поиска пропавших птиц и домашних животных (как вариант — разыскивания пары для своей птицы или домашнего животного), купли товара или скотины в хозяйство: «Пришли, тайчинку (нетель) там, тайчинку ищем» (с. Студеное Илекского р-на)[32]; «У вас телка, а у нас, вот, бычок. Мы хочем их соединить» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[33]; «У нас баранчик красивый, у вас — ярочка красивая! Вот зашли мы погреться и посмотреть, как понравится нам?» (с. Сергиевка Оренбургского р-на)[34]; «Приехали голубку искать. Голубь есть у нас, голубки нет» (с. Крестовка Илекского р-на)[35]; «Да вот мы

приехали,— говорят,— товар продается? Мы приехали за товаром. Товар поглядеть нам надо» (с. Иртек Ташлинского р-на)[36]; «Мы бояре, ехали издалёка, узнали, что у нас у вас есть продажный товар, а у нас есть купец. Купец хочет породниться с вами» (с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.)[37] и т.п. В приговорах сватов нередко также звучал мотив долгого и дальнего пути, иногда из другой страны: «Мы с Булгарии приехали. Мы приехали посмотреть, нет ли у вас какой забе́глой девушки, а то мы хотели посмотреть, может, голубочек наш залетел (или баранчик забежал)» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[38]. Иногда это был не односложный диалог, содержащий ответ на вопрос, а довольно длительный, шуточный каскад выражений игрового характера: «Подходят, стучатся, заходят, и крестная садится под матку (сама берет стул и садится): „Мы вот шли, шли, да нам сказали, что у вас хорошая овечка, а у нас баранчик красивый (теперь говорят: ягодка, принцы, принцессы, а тогда этого не было)". За меня пришли свататься: „У нас баранчик красивый, у вас — ярочка красивая! Вот зашли мы погреться и посмотреть, как понравится нам?" А с нашей стороны кричат: „Вам понравиться! А вам-то больно нужно — жениху надо!" Те в ответ: „А если и нам не понравится — мы ее не возьмем!" — вроде перебраниваются. „Ну, не возьмете — идите с Богом! Оставляйте нам жениха, жених нам нравится! Оставим его за себя!" — а мы-то с женихом тут рядом сидим. Те советуют: „Ладно, мы согласны!" Начинают у нас спрашивать: „Берешь?" — „Беру!" — „Идешь?" — „Иду!" — „Любите друг друга?" — „Любим!"» (с. Сергиевка Оренбургского р-на)[39]. Реже речь сватов была лишена иносказательности и шла непосредственно о женихе и невесте: «У нас вот жених, у вас невеста; давайте мы посватимся, детей объединим» (с. Нижнеозерное Илекского р-на)[40]; «У нас, мол, парень есть, а у вас девушка. Вот мы пришли сватать» (с. Студеное Илекского р-на)[41].

В поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области сватовство имело свои местные особенности в связи со спецификой выбора чина свата: «Обычно вечером <…> хорошо одевшись, родители жениха направляются к тому, кого они наметили в сваты. Сват быстро догадывается о причинах появления нарядных гостей в неурочный час, и если он согласен стать сватом <…> то он очень приветлив с гостями, угощает их чаем, закусками… Если хозяин дома находит почему-либо жениха или его родителей не подходящими, то он гостей не угощает, а исподволь подводит разговор к тому, что невеста еще молода, не приготовила приданого, и под каким-нибудь благовидным предлогом отказывает пришедшим. Если сват соглашается принять участие в по-

средничестве, то, угостив гостей, оставляет их у себя в доме, а сам тотчас же идет к родителям невесты. Там он, как человек близкий, вопрос ставит прямо. Сообщает о том, что их дочь приехали сватать, и тут же требует определенного ответа. Родители девицы, узнав фамилию пришедших сватать (родителей парня), быстро решают вопрос о том, следует или не следует их принимать к себе в дом, причем данное согласие на прием вовсе еще не означает того, что девица будет выдана замуж. Родители ее оставляют за собой право „подумать и посмотреть”»[42].

Повсеместно на Южном Урале, если родители не хотели отдавать свою дочь замуж, то они деликатно отказывали сватам, приводя бесчисленное количество причин, объясняющих их решение. Повсюду отказ при сватовстве считался позором для жениха и его семейства. Неудача при первом сватовстве зачастую приводила к тому, что и в других домах парню отказывали.

В начале переговоров сватов с невестиными родителями ни жениха, ни невесты в доме не было. Когда же предварительная договоренность сторон была достигнута, жениха и невесту разыскивали и приводили в избу, чтобы спросить их согласия, что уже свидетельствует о трансформации традиционного обряда, в котором решающее слово в вопросе заключения брака было исключительно за родителями. Для прояснения желаний жениха и невесты использовалась бытовавшая повсеместно диалогическая формула в виде вопросов невесте и жениху и их ответов: «Идешь?» — «Иду».— «Берешь?» — «Беру». В селе Григорьевка Сакмарского района парня и девушку при этом ставили в дверях. В селе Кардаилово Илекского района после получения согласия жениха и невесты родители тут же благословляли их.

В некоторых местностях сваты приносили с собой хлеб-соль, и после принципиальной договоренности происходило преломление или разрезание хлеба. В селе Нижнеозерное Илекского района хлеб только разламывали и говорили: «Давайте резать не будем, хлеб вот — ломком, чтобы наши дети жили домком, чтобы все у них было хорошо»[43]. В Первомайском районе хлеб разрезали на столе, стороны жениха и невесты менялись солью и ели хлеб, что воспринималось как знак согласия на брак[44].

После договоренности о браке в некоторых местных традициях, например в селе Рассыпное Илекского района, парня и девушку сразу заставляли называть родителей будущего супруга матерью и отцом[45].

Обязательным элементом сватовства после получения согласия сторон на брак было угощение. Однако, до договора на стол ничего не ставили. На сватовстве обсуждали, каковы будут приданое

и «кладка», когда и как делать свадьбу, сколько будет человек на свадебном пиру; договаривались, какой будет помощь родни: кто чем сможет выручить (водкой, мясом); какова будет плата за выкуп невесты девушкам, сестрам и братьям и т.п. В некоторых местностях после договора молились и лишь затем садились за стол. Если сватовство не переходило в «запой», то угощение было более или менее скромным. Обычно сторона жениха приносила с собой водку, а родители невесты обеспечивали едой: «оладиками», «яичницей» (яйца с молоком). Кое-где просто пили чай.

В некоторых локальных традициях сватовство знаменовалось передачей сватам со стороны невесты «заклада» или «залога». В Оренбургском районе в качестве заклада, как в севернорусской свадебной традиции, выступал платок невесты, который в случае отказа стороны невесты оставался у жениха, а после заключения брака возвращался владелице. Этот феномен дал в местной традиции такое название сватовству или «запою», как «платок»[46]. В Сакмарском районе в залог давали шаль, жакетку, часы; в Шарлыкском районе — одно полотенце или столько «рушников» («утиральников»), сколько было сватов. Эти полотенца вешали сватам на шею, и они в таком виде, с песнями и гармонями, возвращались в дом жениха, где вешали полотенца на окна как знак засватанья[47]. Дарение полотенец в некоторых местах сохранялось вплоть до середины 1970-х гг. После удачного сватовства сватья приходили к жениху и поздравляли его, их же угощали рюмочкой водки.

Немногочисленна, но очень интересна информация о формах отказа сватам на этапе сватовства. В Илекском районе Оренбургской области знаком согласия на брак считалось оставление принесенного сватами калача, в случае же отказа — калач возвращали[48]. Иногда сватам просто говорили, что «у нас невеста не созрела», или «за него не отдадим», порой обосновывая свое нежелание на брак отрицательными качествами жениха[49]. В селе Дедуровка Оренбургского района при отказе сватам хозяева выносили тыкву и клали ее на стол — пришедшие поднимались и уходили без всяких слов[50]. Во многих местах на Южном Урале старались придумать какое-нибудь вежливое объяснение отказа, например: «Мы ничего в этом году продавать не будем, у нас еще мала́я» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[51].

«Запой»

«Запой» повсеместно мог восприниматься и как сватовство, завершающееся продолжительным гуляньем, и как отдельный элемент предсвадебной обрядности, означающий практическую

договоренность о свадьбе и включающий в себя застолье, после которого девушка считалась засватанной окончательно. Поэтому в Оренбуржье сватовство, заканчивающееся твердым согласием, зачастую называлось «запоем». Для «запоя» существовали также такие названия, как «засватыванье» и более позднее, по мнению информантов, «сговор». На «запое» обсуждали и уточняли экономические вопросы свадьбы и устраивали гулянье за столом, с песнями и плясками. «Запой» мог непосредственно завершать сватовство, а также мог проходить в день сватовства вечером или на второй, третий день после него. Перетекание сватовства непосредственно в «пропой» невесты происходило в поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области; здесь в первой трети XX в. было так: при принципиальном согласии родителей невесты «идут за водкой или самогонкой… Начинается „пропой" невесты. Сваты договариваются о времени, когда молодых будут венчать, определяют размеры „запроса". Запрос — выкуп, который платят за невесту ее родителям. Запрос всегда выплачивается деньгами, и размеры его в дореволюционное время колебались от 10 до 300 рублей. Теперь запрос не превышает 150 рублей. Для обеих сторон размеры запроса имеют очень существенное значение, и иногда свадьба расстраивается только потому, что для родителей жениха непосилен запрос… Когда договорятся о размерах запроса, все считают, что дело „слажено". Начинается гулянка, на которой участвуют родители жениха и невесты и сват. Гулянка длится дня два-три»[52]. Чаще всего «запой» устраивали в доме невесты. Сторона жениха приносила хмельные напитки и еду (жареную курицу, пироги с яблоками, тыквой или какой-нибудь ягодой); угощения к столу готовили также и в доме невесты. Иногда «запой» начинался в доме жениха, куда приглашались и представители невестиной стороны, а затем все перемещались в дом невесты. У тех, кто был побогаче, хождение туда-сюда с угощением и весельем могло продолжаться в течение двух дней. На «запое» присутствовали только родственники с обеих сторон, а жених с невестой оставались дома.

В Пономаревском районе Оренбургской области для действа угощения сторонами друг друга существовало название «коренной запой». Его устраивали в ближайшее после сватовства воскресенье: первый обед был у невесты, потом — у жениха. Здесь угощались близкие родственники, до двоюродной степени родства. А на другой день жених и невеста ехали созывать всех родных на свадьбу, намечаемую примерно через две недели. На «коренном запое» могли гулять два дня, а кто побогаче — три[53].

В некоторых местностях (Илекский, Оренбургский, Ташлинский р-ны Оренбургской обл.; Катавский и Миньярский р-ны

Челябинской обл.) был известен феномен «выговаривания кладки» во время засватанья. «Кладкой» обычно называли деньги (чтобы справить «постель» или продукты для свадебного пира) или предметы одежды, недостающие в приданом у бедной невесты. Если женихова сторона была состоятельной, то для невесты до свадьбы покупали еще бобровую шубу, валенки, пуховую шаль и т.п. (с. Бородинск Ташлинского р-на)[54]. Обычай «бить кладку» мог упускаться. В Катавском и Миньярском районах Челябинской области «кладка за невесту, традиционно включавшая сундук, шубу, башмаки, сумму денег, в послевоенное время стала состоять из свадебного платья для невесты, либо не требовалась»[55]. В селе Сергиевка Оренбургского района в качестве «кладки» выговаривали бубликов воз, меду банку, барана на стол[56].

В Илекском районе Оренбургской области после засватанья было принято благословлять жениха и невесту. Парня и девушку ставили рядом на расстеленный на полу кожух, и родители благословляли их иконой и хлебом. Жених и невеста кланялись своим кровным и крестным родителям. При этом действии присутствовали подруги невесты, которые пели ей свадебные песни, а она сама начинала «голосить», обращаясь к своим родителям: «Виновата, вроде, вам надоела, надоскучила»[57].

Своеобычностью отличался завершающий этап просватывания невесты в поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области: «Жених с родителями и сватовщиком являются к родителям невесты. Садятся за голый стол. Гости раскладывают на столе принесенные ими с собой закуски. Зажигают свечу, молятся. Помолившись, тушат свечу и начинают угощать родственников невесты… Как только угостят <…> говорят: „За что же мы вас поили, кормили? Покажите-ка ваш товар”. Тогда невеста выходит на середину комнаты со своей подругой и низко кланяется гостям… После этой процедуры родственники жениха убирают яства и вино со стола, вытираются носовыми платками и дожидаются угощения от родственников невесты. Последние не заставляют себя долго ждать…»[58] После вкушения яств «невеста кладет на поднос ранее приготовленные подарки для гостей и начинает их раздавать. Сватовщику дарит платок, жениху шарф, отцу жениха платок, матери жениха тонкий холст своей работы «на выхвалу». Раздает подарки и остальным родственникам жениха. Девицы в это время поют:

Ласточка-касаточка,
Ты не вей-ка гнездо
В новой горнице;
У нас горенка нетопленая,

И новые сени неметеные.
У нас, у Ольги, дары неготовлены,
У ней нечем дарить чужа-чуженина.

После того, как невеста раздаст все подарки, она по очереди подходит к каждому гостю и с каждым в отдельности здоровается за руку. С матерью жениха невеста целуется. Когда невеста доходит до жениха, он без слов останавливает ее и садит рядом с собой за стол»[59]. Далее следовала передача особым образом «запроса», затребованного на сватовстве родителями невесты: «Для передачи запроса гости усаживаются за стол и все закрывают руки одним или двумя полотенцами (в зависимости от количества гостей). Потом родственники невесты снимают полотенце, и отец жениха передает отцу невесты запрос. Деньги отец жениха передает, завернув их в полу пиджака, и кладет их также в полу пиджака отца невесты. Запрос не пересчитывается (верят) и сию же минуту при гостях передается матери невесты»[60]. Собственно, в поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области окончательное просватанье включало важнейшие элементы свадебной обрядности: моление Богу, взаимное угощение обеими сторонами друг друга, одаривание подарками со стороны невесты и передача «залога» в виде денег со стороны жениха.

Смотренье хозяйства жениха

В ряде местных традиций Оренбуржья после усватания существовал обычай в тот же день или через несколько дней ходить к жениху «лавочки смотреть» (Илекский, Оренбургский р-ны)[61], «печурки смотреть» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[62], на «разгляды дома» (с. Никольское Сакмарского р-на).[63] Это хождение иногда являлось формой знакомства с чужой родней, с хозяйством жениха, а также продолжением обсуждения вопросов, связанных с проведением свадьбы. Здесь присутствовали сватья и невестина родня. В селе Черноречье Оренбургского района гости тыкали палками в печурки — отверстия в печи, в которых обычно сушили варежки, что и дало название обычаю — «смотреть печурки»[64]. Здесь, в доме жениха, как и во время сватовства, было небольшое угощение с выпивкой. В селе Рассыпное Илекского района после «смотрения лавочек» невестина родня могла пригласить к себе еще раз, тоже «лавочки смотреть»[65].

Невещенье

После окончательного просватанья и «запоя» девушку называли «пропи́той», и ее поведение и времяпрепровождение приобретали особые формы. Так, повсеместно невеста с этого момента и до дня

свадьбы время от времени плакала и причитала. Во многих местах сохранялся обычай, согласно которому невеста плакала каждое утро (с. Черноречье Оренбургского р-на)[66]. В прежние времена невесты кричали в голос, причитывая. Особенно плакала невеста-сирота, обращаясь к умершей матери. В некоторых местностях после просватанья девушку никуда не выпускали из дома: ни за водой, ни за чем другим. Невеста проводила все время в своем доме с подругами. Кое-где на этот период приходился обычай гощения невесты со своей свашкой и подругами в доме жениха; приглашали их один-два раза, при этом родители невесты напутствовали, чтобы никто ничего не ел и не пил в гостях (с. Кардаилово Илекского р-на)[67]. В Ташлинском районе бытовал обычай «здороваться» после усватания: женихова родня приходила в дом невесты с подарками для нее[68].

Подготовка к свадьбе

Если невестина сторона была готова, свадьба назначалась через неделю-две; если нет — через месяц и более. За это время с обеих сторон закупали и заготавливали продовольствие для свадебного пира: резали скотину, ездили за рыбой, мукой, водкой и пр. Причиной задержки свадьбы нередко являлась необходимость гнать самогонку, что требовало определенного времени. Кроме того, невесте приходилось доделывать приданое в соответствии с составом семьи жениха, становившемся известным после просватанья. Невеста вышивала полотенца свекрови, свекру, золовкам; шила рубахи братьям жениха; готовила платки золовкам. Жениху невеста шила и вышивала рубаху, а кое-где и подштанники. В Катавском и Миньярском районах Челябинской области до 1930–1950-х гг. «сохранялся обычай дарить жениху до трех вышитых рубашек, свекрови — кофту, свекру рубаху, дружкам — вышитые полотенца, а также одаривать золовок и близких родственников жениха…»[69] В некоторых местностях в период невещенья жених покупал невесте подвенечное платье (Илекский, Сакмарский, Ташлинский р-ны)[70].

Подготовка приданого

В подготовке приданого невесте помогали подруги. Они — весь «карагод» из 6–7 близких подруг (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[71] — приходили в дом невесты и шили, вышивали, вязали, делали мережку. Вышивали наволочки, полотенца, платочки; вязали чулки, перчатки и носки жениху, кружево к полотенцам, «подзорникам» (подзорам). В Шарлыкском районе девушки вязали кружево для штор, просевали через решета собранное для перины перо,

чтобы ушла вся пыль[72]. Во время таких собраний подруги делали также цветы для свадебного венка невесты, готовили «уваль» (вуаль) и ленты. Все действия обычно сопровождались песнями, а иногда плачем просватанной девушки. Подруг невесты в течение дня кормили и поили чаем.

«Вечорки»

В период между просватаньем и свадьбой, помимо рабочих собраний девушек, в доме невесты устраивались вечеринки для всей молодежи. Они носили такие названия, как «вечорки для невесты», «вечорки» или «вечеринки», «законные вечорки», «посиделки» или «поседки», «посиденки». Если до свадьбы было недели две, то обычно собирались каждый вечер; кое-где под вечорки отводилось дня три–четыре. С вечера до часа-двух ночи парни и девушки веселились, пели, плясали, играли в карты. Если была возможность, приглашали гармониста. В некоторых селениях невеста на вечорках сидела в свадебном венке. Когда пели свадебные песни, невеста начинала плакать. Если семья невесты была состоятельной, то приходящих на вечорку поили чаем, но чаще молодежь обходилась тем, что грызла семечки. В казачьих селах Челябинской области в период невещенья неоднократно «молодежь с разрешения родителей невесты запрягала лошадей и каталась на них по улицам деревни» (пос. Тимофеевский Ектульского р-на); в 1920-е гг. такие гулянки заканчивались тем, что парни оставались ночевать вместе с девицами[73].

Во время вечорок и после них значительная роль отводилась любезной подруге: она каждый день заправляла маслом лампу, по окончании гулянья провожала молодежь и оставалась мыть полы. В полночь или в час ночи, когда все в доме было прибрано, любезная потчевала жениха и невесту, а иногда и любезного — друга жениха. Она также готовила (помогала матери невесты стряпать пирог, «сдобнушки», «пашкет», «курник»), кипятила чай, накрывала на стол для угощения[74].

Подночевывание жениха

В Сакмарском районе Оренбургской области существовал обычай еженощного — от просватанья до свадьбы — подночевывания жениха в доме невесты. Любезная подруга после ужина либо укладывала жениха и невесту спать и уходила, либо ночевала в одной кровати с ними — «караулила» подружку[75]. За все труды любезной во время свадьбы ей делали специальный подарок — отрез на платье, духи и т.п.

Невестина баня

На Южном Урале, согласно общерусской свадебной традиции, на день, предшествовавший свадьбе, приходилось большое число обрядовых действий.

В некоторых селениях устраивалась баня для невесты. Обряд невестиной бани совершался обычно в субботу. Невеста могла мыться одна или с матерью, а также с девушками-подружками — от двух до пяти человек (Илекский, Оренбургский р-ны; Ектульский р-н Челябинской обл.). Для бани подруги приносили невесте веник от жениха, а в Илекском районе сваха присылала также мыло и гостинцы к чаю[76]. Веником в бане парились, под песни. Наиболее яркая картина баенного обряда предстает в записях из села Черноречье Оренбургского района. Здесь невеста накануне свадьбы собирала подруг, которые носили с реки воду на коромыслах под песню «Черна ягодка смородина», а потом топили баню и тоже пели песни. Когда баня была истоплена, подруги невесты отправлялись к жениху за веником, украшенным лентами. По возвращении они с песнями вели невесту мыться. После бани подруги наряжали косу невесты лентами с веника, а она плакала и причитала. Сам «невестин веник» оставляли в бане. Обряд невестиной бани здесь сохранялся еще в 1930–1940-е гг.[77]

Со свадебным веником совершались обрядовые действия, которые были связаны не только с баней невесты, но и имели иное значение. В Илекском районе, где веник был нужен для мытья невесты, его всегда готовили и украшали в доме жениха, а подруги ходили за ним до или после перевоза приданого (села Нижеозерное, Рассыпное)[78]. В селе Черноречье Оренбургского района подругам невесты сначала давали веник с мослами (костями) для смеха и веселья, а потом уж наряжали лентами настоящий свадебный веник[79]. Девушек угощали, кое-где жениховы родственники давали им также небольшие подарки и гостинец для невесты, и они возвращались с песнями, чтобы отвести невесту с веником в баню. Хождение за веником и обратно сопровождалось специальными песнями: «Черна ягодка смородина», «У нас по садику-садику,// Зеленому виноградику». В селе Нижняя Павловка Оренбургского района веник из дубовых или березовых веток наряжали тетки или сестры жениха; после бани девушки брали ленты с веника себе, а сам он оставался в бане и позже использовался по прямому назначению[80].

К концу 1950-х гг. в некоторых местностях, в частности в Катавском и Миньярском районах Челябинской области, произошла утрата баенного обряда, при этом сохранились некоторые его составляющие: «Так мытья невесты в бане уже не происходило.

Однако повсеместно сохранялся обычай „ходить за мылом к жениху", являвшийся одним из этапов обмена дарами между женихом и невестой. Невеста передавала жениху вышитую ею свадебную рубаху, платочек, одеколон; жених невесте — мыло, гребешок, иногда свадебный наряд. Ритуал осуществлялся группой девушек, главную роль в нем играла младшая сестра или родственница, обычно несшая рубашку жениху от невесты. За рубашку и мыло с девушками расплачивалась сторона жениха. Родители жениха приглашали девушек за стол, угощали кислушкой, давали с собой пирог с мясом…»[81]

В местах, где баенный обряд не был развит, украшенный веник выполнял знаковую функцию: его ношение по селению сигнализировало о предстоящей свадьбе. Веник изготавливали подруги невесты накануне свадьбы: брали обычный банный веник, дубовый или березовый[82]. В селе Красный Холм Илекского района в домах, где были девушки на выданье, с лета запасали ветки колючего растения «кракос» (матери девочек сажали это растение в огороде)[83]. Веник украшали не только лентами, которые девушки собирали вскладчину, но и бумажными цветами, а в селе Ждановка Сакмарского района его завязывали платочками и еще один повязывали, как на голову[84]. Веник насаживали на палку, и девушки отправлялись с ним в дом жениха, пешком или стоя в телеге или санях (зимой), по главным улицам села; при этом они трясли веником и пели свадебные песни, плясали под гармонь[85]. В селе Красный Холм Илекского района веник в доме жениха ставили в передний угол, где он и оставался до конца свадьбы[86]. С жениховой стороны девушек угощали. В селе Еременко Сакмарского района считали, что если хорошо «девок угостили — жизнь будет хорошая невесте»[87].

Впоследствии украшенный веник девушки обычно «разнаряжали» и разбирали свои ленточки; в селе Ждановка Сакмарского района его вместе с лентами оставляли у жениха. После свадьбы веник могли положить на «подловку» (чердак) или в сарай (с. Красный Холм Илекского р-на), сжечь (с. Беловка Сакмарского р-на), просто выбросить (с. Еременко Сакмарского р-на). Обычай носить веник из дома невесты в дом жениха практиковался еще в 1950-е гг.

Неоднозначный вариант обряда ношения веника был зафиксирован в селе Еременко Сакмарского района: здесь веник делали девушки и несли в дом жениха под песню «По морю», но связано это хождение было все-таки с баней невесты: «чтобы жених дал мыло, полотенце. Оттудова дают — невесту мыть надо»[88]. Обычай «за мылом к жениху ходить», без упоминания о венике и невес-

тиной бане, существовал также в селе Григорьевка Сакмарского района[89].

Уникальна информация о свадебных вениках из села Сергиевка Оренбургского района: здесь девушки накануне свадьбы ходили в дом жениха с украшенными вениками и обмахивали ими угол, где будут жить молодые — «чертей разгоняли»[90].

Девишник. Расплетание косы

Среди обязательных обрядов последнего дня перед свадьбой — как во всей общерусской традиции — девишник, который в некоторых местностях чаще называли «прощеным днем»[91], «последними вечорками»[92] (Илекский р-н), просто «вечорками» (Оренбургский р-н). Девишник, символизировавший прощание невесты со своими подругами, представлял собой сбор девушек у невесты, манипуляции с ее волосами, девичье застолье. Девушки, когда расчесывали невесте волосы, пели песни, а она плакала. В селе Нижняя Павловка Оренбургского района девишник начинался сразу после бани. Все подруги, по двое, поочередно несколько раз заплетали и расплетали косу невесты, вплетали в нее ленточки, а под конец заплетали косу без ленточек, которые оставляли для младших сестер[93].

Вплоть до середины XX в. в Катавском и Миньярском районах Челябинской области обряд «расплетания косы» был проникнут драматизмом: «Он происходил во время девичника либо утром свадебного дня… Ленточки там розовые <…> зеленые, голубые, красные какие <…> навьешь на вичечку вот эдакую (на прутик), навьешь, свяжешь ленты свои <…> сколь у меня было. Вот все мои девчаты сходятся, сколь моих подруг. Выходим за ворота вместе с ними. Она воет, причитывает она. И девчаты ревут, и я реву. И ленточки всем, кому какую дарю: тебе красную, тебе зеленую… Когда ленточки раздам, и домой. Домой приходишь, тут цветы надевают на меня, и вечеринка… Считалось, что косу невесте должна была расплетать младшая сестра, если ее не было — девушка из родственниц…»[94] В поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области этот обряд устраивался накануне свадьбы и назывался «расплетом» косы. Он унаследовал особенности севернорусской свадебной традиции, с ее развитой причетью и многочисленными манипуляциями с косой невесты, которые были пронизаны глубокими горестными чувствами: «Расплет фактически заключается в том, что девица прощается с девичьей свободой, независимостью. На расплете участвуют только женщины и девицы. Расплет начинается с того, что невеста садится под окном, среди комнатных цветов и начинает причитать:

Отходила, отгуляла я
В расхорошей, девьей красоте
Со кумами я, с подружками
По чистому по полюшку.
Подойди-ка, родима маменька,
Расплети-ка мою мелку косыньку,
Уж ты сроду ее плела, не впервые,
На веку моем во последний раз.

Мать со слезами подходит к дочери и пытается вырвать у нее косу, но не может и просит девиц помочь. Девицы с силой вырывают косу и передают ее матери… Все подходят к невесте, и каждая понемногу расплетает косу, делит ее на две части. Когда пройдут все родственницы, к невесте вновь подходит ее мать. Матери подают шаль. Мать закрывает шалью голову дочери. Дочь три раза сбрасывает с себя шаль и, наконец, продолжает причитанье:

Не спасибо тебе, родима мамонька,
Прикрыла ты мне половину света белого»[95].

Повсеместно после манипуляций с волосами невеста угощала подруг блинами, варениками, оладьями, «пашкетом», яичницей, сладким пирогом — всем по кусочку, в некоторых местах жених к этому угощению приносил бутылочку. В селе Дедуровка Илекского района для девишника обязательно пекли «курник» (закрытый пирог с картошкой и курицей), подавали «узвар» из сухофруктов и свеклы. Кое-где невеста, если она была богатая, дарила на память подругам ленты, брошки. В селе Ждановка Сакмарского района на «последнем вечере», напротив, подруги дарили невесте подарки: ленточки, пудру, духи, мыло[96].

Отличительной особенностью девишника в селе Дедуровка Оренбургского района было то, что невеста раздавала девушкам-подружкам «гы́лки» — веточки из намотанного на палочки сдобного теста, которые те забирали домой[97]. Этот обряд, характерный для местных украинцев, соотносится с действом раздачи девушкам «сосенок» из пирога-«кра́соты» в других местностях Оренбуржья, которое приурочивалась к другому времени (см. об этом ниже).

«Потчевание жениха»

В селе Нижняя Павловка Оренбургского района под названием «потчевать жениха» были зафиксированы два разных обряда, связанных с застольями накануне свадьбы. В одном случае «потчевание жениха» примыкало к девишнику: подруги невесты отправлялись к жениху, приводили его с товарищами — и для

них устраивалось угощение[98]; а в другом — «потчевание жениха» заключалось в приготовлении невестой сладкого стола для молодых родственниц жениха, родных и двоюродных сестер, а также для него самого[99].

«Законный вечер»

После девишника начиналась последняя молодежная вечорка. В селе Черноречье Оренбургского района в промежутке между этими двумя действами проводился обряд «перчатки дарить»: невеста дарила жениху перчатки. Когда девушки в последний раз заплетали невесте косу, приходил жених со свахами, дружком и полдружком; невеста пряталась, а к прибывшим выводили кого-нибудь, наряженного «косо и криво», и ряженый подносил жениху грязные, рваные рукавички. Жених отказывался: «Нет, это не мое, и эта не моя». Тогда ему выводили настоящую невесту, которая дарила перчатки[100].

Молодежная посиделка в доме невесты накануне свадьбы называлась «законная вечорка», «законный вечер», «законны» (Илекский, Ташлинский р-ны), «последний вечер», «пригласительны» (Ташлинский р-н), «девичник» (с. Иртек Ташлинского р-на). В Илекском районе в селе Студеное молодежь могла собираться и у жениха; в селе Рассыпное собирались и в доме невесты, и в доме жениха. В первом случае, подруги невесты через какое-то время отправлялись за женихом, они шли по улице, колотя скалками и толкушками в печные заслонки, пели песни и плясали; то же самое происходило, когда они вели жениха на невестину вечорку[101]. В селе Никольское Сакмарского района вечеринку устраивали у «дружки» (подруги невесты). На таких вечорках могли присутствовать и парни, и девушки, специально приглашенные женихом и невестой, а также родственники брачующихся. Кроме того, повсеместно могли приходить односельчане, без какого бы то ни было приглашения: молодежь — чтобы потанцевать, а те, кто постарше — просто посмотреть на веселье и на жениха с невестой, за что этих людей называли «соглядельщиками» (с. Никольское Сакмарского р-на)[102].

Молодежь на законной вечорке играла, плясала, пела; обычно сюда приглашали гармониста, звучала также балалайка. Невеста, по традиции, сидела с венком на голове в углу (иногда вместе с женихом, держась за его руку) и смотрела, как веселится молодежь. Кое-где жених приносил вино, которое распивали, невеста же угощала всех чаем. Однако во многих местностях последний вечер чаще всего состоял из двух частей. Сначала все присутствующие веселились, а потом кто-нибудь из тех, кто постарше,

говорил: «А теперь остаются только приглашенные»[103]. Оставались лишь близкие друзья и подруги, приглашенные невестой и женихом. Накрывали стол с жениховой водкой и невестиной закуской, и невеста или ее мать угощали молодежь. После застолья могли еще немного поплясать и попеть. В селе Ждановка Сакмарского района молодежь пела, плясала и балагурила до утра — «караулила невесту», чтобы жених не украл[104].

«Печальный ужин»

Кое-где был распространен обычай ночевки подруг у невесты накануне свадьбы. В селе Нижняя Павловка Оренбургского района этот обычай назывался «печальный ужин», так как девушек перед ночевкой кормили[105]. В селе Студеное Илекского района ночевать с невестой могла только ближайшая подружка[106].

Перевоз приданого. Состав приданого

Перевоз приданого из дома невесты в дом жениха, в зависимости от местной традиции, мог осуществляться и за день-два перед свадьбой, и накануне, и утром в день свадьбы (до и после увоза невесты), и, значительно реже, после свадебного гулянья (д. Сухоречка Илекского р-на, с. Соболево Первомайского р-на)[107]. В последнем случае было принято «обмывать постель». По сведениям из села Нязепетровск Челябинской области, приезжая с приданым, в дверях «застревают, укладкой или койкой за угол нарочно задевают подушкой. Это все, чтобы угостили, стопку подали…»[108] Обычай этот бытует здесь до сих пор.

Приданое, как обычно у русских, состояло из одежды, постельных принадлежностей, утвари. Для складывания приданого обычно использовались сундуки (кое-где вплоть до 1950-х гг.) и очень редко, лишь в зажиточных семьях, шифоньеры. Многие информаторы сами выходили замуж с сундуками, причем сундуки чаще всего передавались им от матерей. Раньше же, когда в семье рождалась дочь, ей изготавливали или заказывали сундук. Из утвари девушка готовила полотенца, «столешники» (скатерти). Кроме того, в деревне Кармалка Шарлыкского района в приданое входил «дяжник» — мешочек для завертывания хлеба[109]. В постельное приданое входили: перина (для нее обычно собирали куриные перья); шерстяная «постилка», которую стелили под перину; домотканая шерстяная «дерюжка» для покрывания перины сверху; одеяла — стеганые, теплые и тонкие, байковые, тканые (у богатой невесты до 6–7 штук); две или три подушки (набитые гусиными перьями) и иногда маленькая «думочка». Пододеяльников и простыней не было. Правда, в некоторых мест-

ностях изготавливали простыню с вязаными кружевами, которую использовали только для убранства кровати. Этот предмет назывался «подзором» (Илекский р-н)[110], «подзорником» (Оренбургский р-н)[111], «поднавéсом» (Илекский р-н)[112]; богатые невесты имели до пяти подзоров. Повсеместно в Оренбуржье для оформления спального места молодых заготавливали занавеску или «штору», которой закрывалось пространство вокруг кровати. В некоторых местах в приданое невесты входила кровать, чаще всего деревянная, редко — железная. Кое-где еще в 1960-е гг. выходили замуж с деревянной кроватью[113]. Помимо постели и одежды, богатой невесте в приданое давали зеркало, посуду, даже самовар. Как отдельную часть приданого в некоторых местах рассматривали одежду, приготовленную невестой для жениха: рубаху (Пономаревский р-н), носки, перчатки, кальсоны, нижнюю рубашку, верхнюю рубашку, которые жених надевал на свадьбу (д. Кармалка Шарлыкского р-на). Кое-где в приданое могли давать скотину и хозяйственные орудия.

Во многих селениях приданое везли или несли в женихов дом молодые женщины, бывшие замужем 1–3 года. Кое-где вместе с ними в перевозе сундука и постели участвовали девушки; в некоторых местах эта функция отводилась только девушкам-подругам невесты. Существовала также традиция, согласно которой перевозчиками приданого были гости со стороны невесты; они сразу же отправлялись и на саму свадьбу (Илекский, Ташлинский р-ны). В селе Раздольное Илекского района поезд с приданым возглавляла мать невесты, держащая в полотенце икону, которой благословляли невесту[114]. Вообще же на роль перевозчиков повсеместно приглашали тех, кто был посмелей и повеселей, кто умел петь и знал приговоры. Это связано с формами демонстрации приданого во время перевоза и передачи его жениховой стороне. В традиции местных украинцев предметы приданого надевали на палки и, «мотая» ими, даже если был дождь, шли по улицам селения с песнями (с. Кардаилово Илекского р-на; с. Дедуровка Оренбургского р-на)[115]. В большинстве же случаев на Южном Урале, как в общерусской свадебной традиции, приданое перевозили на лошадях, на нескольких подводах. Лошадь, сани или тарантас украшали: вешали на дугу полотна, рушники, ленточки, колокольчики; сзади на санях помещали ковер. В повозку ставили сундук, складывали в открытом виде убранство для постели, посуду, которую в некоторых местностях тоже украшали бумажными цветами (с. Бородинск Ташлинского р-на). Поезд с приданым разъезжал по улицам селения, а перевозчики при этом трясли одеялами, подушками, занавесками, полотенцами и прочими

предметами. Доставали даже одежду, сложенную в сундук, по материалам из села Красный Холм Илекского района, не показывали только «шалёнки» (платки, шали) невесты[116]. Подобная демонстрация приданого бытовала и на территории Челябинской области: «Приданое дружки увозили торжественно. На санях расстилают все это, все открытое, чтобы все село видело приданое… Родственники за ними несут все, что есть: какие там одеяла, покрывала, наволочки, полотенца… Сбегался народ посмотреть… Проходят через дверь, кричат: „Не лезет" — чтобы стопку дали. Задевают за косяк — стопочку подадут — дальше идут…» (с. Арси Нагайбакского р-на)[117]. Перевоз приданого сопровождался также звоном колокольчиков, игрой на гармони, песнями и плясками, исполняемыми девушками или женщинами. В селе Бородинск Ташлинского района во время этого действа исполняли специальную песню «Коле́сочка, коле́сочка»:

Скажем, лошади готовы,
Скажем, лошади готовы,
Скажем, лошади готовы,
Коле́сочка у крыльца.
Скажем, лошади готовы,
Коле́сочка у крыльца.
Коле́сочка у крыльца,
Коле́сочка у крыльца,
Коле́сочка у крыльца,
Мой миленький во пути́.
Коле́сочка у крыльца,
Мой миленький во пути́.
Во пути́ ли, во дорожке,
Во пути́ ли, во дорожке,
Во пути́ ли, во дорожке,
В чужедальней во сторонке.
Во пути́ ли, во дорожке,
В чужедальней во сторонке.
В чужедальней во сторонке,
В чужедальней во сторонке,
В чужедальней во сторонке,
Во проклятой во Москве.
В чужедальней во сторонке,
Во проклятой во Москве… [118]

Способ передачи приданого из дома невесты в дом жениха, отличный от описанных вариантов, существовал в селе Ждановка Сакмарского района. Здесь парни и девушки во главе с подругой невесты и другом жениха, со специально наряженным лентами веником или метелкой складывали в сумку занавесь для постели

и несли к жениху[119]. Повсеместно при перевозе приданого собиралось много «глядельщиков»: посмотреть на приданое и порадоваться яркому зрелищу выходили всем селом.

Обычно передача приданого стороне жениха происходила в форме выкупа. В редких случаях выкуп совершался еще в доме невесты. В Оренбургском районе за «постель» торговались девушки, и после выкупа они отправлялись на тарантасе в дом жениха под песню:

Верея́, моя вере́юшка,
Верея́, моя точёная.
Точёная, спозолачёная,
Все вере́и расшаталися,
Все ворота растворялися.
А бояра на двор въехали,
А Танечка напугалася,
Вон из горенки металася,
Вон из горенки в горенку,
К красным девкам во высоком терему:
Уж вы, девушки, подружки мои,
Сберегите-соблюдите вы меня,
Приехали разорители мои,
Разорили мово батюшку,
Прослязили родну матушку.
(с. Нижняя Павловка)[120].

В Шарлыкском районе постель «продавали» девушки или женщины, а покупал — дружок жениха. Значительно чаще выкуп происходил на территории жениха, когда приданое было уже перевезено. Это действо знаменовалось «торгом» за каждый предмет из приданого и даже за отдельные его части. Если сундуком задевали случайно за угол, это кое-где было поводом для требования налить еще по рюмке. К разряду причуд-шуток при привозе приданого относятся устойчивые формы требования выкупа: «Примёрзло! Примёрзло! Отогреть надо!» — если приданое везли зимой; и: «Присохло! Солнышко было — присохло!» — если везли летом (с. Бородинск Ташлинского р-на)[121].

После привоза приданого в дом жениха стены и окна избы, а также передний угол обычно украшали полотенцами невесты. Кроме того, привезенной утварью заправляли кровать для молодых, вешали вокруг нее занавески.

Узел для жениха

В селе Ратчино Шарлыкского района существовал характерный для южнорусской свадебной традиции обычай выкупать вместе с приданым узел для жениха, в котором находились приготовлен-

ные невестой свадебные полотенца и предметы одежды, которые жених должен был надеть для выкупа невесты[122].

Свадебная одежда

Информация о мужской свадебной одежде оказалась довольно скудной. Об одежде невесты сохранилось значительно больше воспоминаний. И в казачьих, и в крестьянских поселениях были известны как комплекс с сарафаном (или «сарафанкой»), так и комплекс, состоящий из юбки с кофтой. В первый входила рубаха с широкими рукавами из батиста, с миткалевым «подставком» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на); из парчи, с «галунцами» на рукавах (с. Архиповка Сакмарского р-на); из бурсы́ (с. Гребени Сакмарского р-на) и сарафан с узкими лямками, в частую сборку (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на) или косоклинный сарафан, с пуговицами на груди и «галунца́ми» спереди и по подолу (с. Гребени Сакмарского р-на). По сведениям из села Архиповка Сакмарского района, сарафан подпоясывали вышитым поясом на пряжке. Информация о комплексе с сарафаном была зафиксирована также в селах Беловка и Ждановка Сакмарского района. Некоторые женщины в казачьих селах выходили замуж в сарафанах еще в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Обычно их брали у старух, хранящих свой свадебный костюм. Сарафан надевали только в день свадьбы, а на второй день переодевались в платье[123].

В более поздний комплекс свадебной одежды входили юбка и кофта, изготовленные чаще всего из одного материала — сатина, кашемира, атласа. Цвет ткани, обязательно новой, был, как правило, бело-розового или розового тона, бордовый, ярко-красный. Как и сарафан, юбку с кофтой надевали только на свадьбу[124].

На Южном Урале были известны разные типы свадебного головного убора. Один из них — самодельный венок из бумажных или восковых цветов; его надевали поверх вуали из марли или тонкого шарфа («уваль», «фата», «полудымка»), которые закреплялись на голове спереди, не закрывая лица (Илекский, Оренбургский, Ташлинский, Шарлыкский р-ны)[125]. В некоторых селах Челябинской области венок изготавливали из липового мочала: «[У невесты] цветы на голову. Цветы у нас делали из мочала, липового. Его ленточками отдирали и такие букеты делали, красили розовой краской; проволока, сюда букеты… А потом-то стали восковые цветы делать, а делают их просто. У которых была уваль, а у которых не было…» (с. Шемаха)[126]. В Оренбуржье венок делали с разноцветными лентами сзади (до 25 штук) (с. Крестовка, Студеное Илекского р-на)[127]; в селе Григорьевка Сакмарского района к венку из бумажных цветов сзади прикрепляли одну розовую

ленточку[128]. Такой головной убор надевали в комплексе с парочкой из юбки и кофты, а в более позднее время с платьем. В Катавском и Миньярском районах Челябинской области лента на венке воспринималась как знак невинности невесты: «В 1950-е гг. было принято подчеркивать „честность" невесты некоторыми деталями костюма. Например, к венцу (цветам) невесты привязывали красную ленточку бантиком»[129].

В селе Нижняя Павловка Оренбургского района для венчания под «уваль» с цветами и лентами надевали специальный «вене́шный чепчик», атласный, с черными кружевами или белый, батистовый, украшенный цветочками. Этот головной убор входил в комплекс с сарафаном[130].

В ряде казачьих сел Сакмарского района свадебному комплексу с «сарафанкой» соответствовал головной убор, состоящий из «кардонки» и «ширинки». «Кардонка» (или «волосни́к») представляла собой круглую шапочку типа чепчика, мягкую, с твердой основой в форме ободка из картона (отсюда название самого головного убора). Для мягкой части «кардонки» использовали любой материал, чаще всего черного цвета. «Кардонка» полностью закрывала волосы невесты, уложенные в виде кос на голове. «Кардонку» «подшири́нивали», то есть повязывали поверх «ширинкой» — большим платком из переливчатого шелка, украшенным по трем краям кружевом. Платок складывали «на угол» — край без кружев находился внизу — и покрывали им голову в «кардонке», соединяя боковые концы сзади с помощью ленты или завязывая бантом. Как и «сарафанку», «кардонку» с «ширинкой» в 1950–1960-е гг. невесты брали для свадьбы у бабушек, сохранивших их[131].

Казачки сел Пономаревского и Шарлыкского районов на свадьбу надевали головной убор, называвшийся «золотный». Это платок из черного переливчатого шелка, вышитый серебряной или золотной плоской нитью — битью. Косу невесты завязывали «в калачик», покрывали голову «золотным», боковые концы которого завязывали сзади, а затем закалывали их по бокам. На «золотном» по окружности головы закрепляли «пучки» — венок из разноцветных бантиков или цветов, в каждом из которых находилось по блестящей бусине. Сзади к платку прикрепляли разноцветные ленты, закрывавшие всю спину. «Золотный» носили с юбкой и кофтой. Данный наряд требовал украшения, называемого «подшейником» и состоявшего из нескольких низок разноцветных стеклянных бус-«пустушек», почти полностью закрывавших грудь. Этот элемент свадебного костюма сохраняется до сих пор (д. Кармалка Шарлыкского р-на). Поверх «золотного» невесту покрывали также «полудымкой» — фатой. «Полудымку» и «золотный» молодая

могла носить как в день свадьбы, так и на второй день, редко — на третий. Чаще, же уже на второй день свадебный головной убор заменяли шелковым полушалком, а вместо юбки и кофты облачались в новое, ненадеванное платье. В «золотных» выходили замуж еще старшие сестры информантов, а иногда и их поколение. Свадебный головной убор можно было позаимствовать у стариков[132]. При отсутствии «золотного» невесту покрывали просто «какой-нибудь балызе́нечкой» — платком (Пономаревский р-н)[133], черной гипюровой косынкой (Шарлыкский р-н)[134].

В соответствии с общерусской традицией венчальной одежде приписывались магические функции. Свадебную одежду невесты и рубаху жениха берегли, чтобы при необходимости использовать в целебных целях. С помощью венчальной рубахи или даже одного рукава от нее можно было вылечить ребенка от «младенской» — болезни, при которой ребенок находится в состоянии испуга. Для этого одежду клали под подушку или накрывали ею болящего, или заворачивали в нее. Таким же образом можно было вылечить припадки у взрослого человека. Для профилактики «от многих бед» кусочек венчального платья прикалывали булавкой к своей одежде или делали из венчальной одежды пояс и носили его[135].

После свадьбы венчальную одежду в некоторых местностях надевали один-два раза в год в церковь, на причастие. В Пономаревском районе свадебный головной убор «золотный» молодая надевала в первый год замужества по годовым праздникам[136]. Кое-где свадебный венок помещали под стекло, закрывавшее икону (д. Сухоречка Илекского р-на; с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[137].

На Южном Урале был известен обычай сохранять венчальную одежду, кроме вуали, «на смерть», кое-где обычаю следуют до настоящего времени (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на; с. Ратчино Шарлыкского р-на)[138].

Порядок свадебных гуляний

Продолжительность свадьбы повсеместно составляла два-три дня, во время которых происходили гулянья в домах жениха и невесты. У зажиточных людей могли гулять дольше — до недели или десяти дней: здесь уже «панились» у разных родственников по очереди. Зачастую родные жениха догуливали в своем кругу, а родные невесты — в своем, время от времени собираясь вместе.

Ход свадебных гуляний в разных местностях варьировал. Существовало несколько устойчивых моделей пространственных перемещений между домами жениха и невесты в рамках свадьбы, в более позднее время эти модели претерпели некоторые измене-

ния. В одном из вариантов свадебное гулянье и в доме жениха, и в доме невесты происходило в один день (с. Нижнеозерное, Студеное Илекского р-на). В селе Нижнеозерное в день венчания не было свадебных столов, а лишь устраивалось со стороны свекра и свекрови «угощение», на котором присутствовали только дружка, полдружка, сваха; а на другой день уже начинали гулять — сначала у жениха, а потом у невесты. В более позднее время свадебное гуляние здесь, а также в селе Студеное стало проводиться в первый день у жениха, во второй — у невесты.

Похожим образом свадебное гулянье происходило в селе Беловка Сакмарского района. Здесь в первый день после того, как заберут невесту, до часа дня отдельно потчевались свахи, затем часам к двум собирались на свадебное гулянье в дом жениха, а через 2–4 часа переходили гулять в дом невесты. На второй день снова праздновали сначала у жениха (это называлось «разгул»), а затем в доме невестиных родителей. На третий день жениховы родственники собирались у жениха, невестины — потчевались у родителей невесты, а потом все сходились вместе в доме жениха.

Наиболее распространенным на Южном Урале был вариант, когда в первый день гуляли в доме жениха, а во второй — в доме невесты (с. Красный Холм, Рассыпное, Сухоречка Илекского р-на; с. Дедуровка, Нижняя Павловка, Никольское, Черноречье Оренбургского р-на; с. Сергиевка, Соболево Первомайского р-на; с. Гребени, Григорьевка, Ждановка, Никольское Сакмарского р-на; с. Бородинск, Кинделя Ташлинского р-на; с. Нязепетровск Челябинской обл.). На третий день родственники жениха и невесты обычно собирались на «похмелку» — сначала раздельно (в с. Дедуровка Оренбургского р-на обязательно собирались у дядьев жениха и невесты), потом, объединившись, ходили по всем родственникам, которые участвовали в свадьбе.

В Челябинской области в наиболее раннем варианте свадьба длилась три дня: «А когда раньше, до меня-то, так вообще у жениха побудут, потом к невесте едут, а на другой день опять снова жених там встречает невестину родню. Побыли и пошли к невесте. Тут уж посуду бьют, и все это у невесты. А раньше так было: два раза. И третий день — два раза ходили [застолье было и у жениха, и у невесты]. Третий день и у того, и у другого пельмени» (с. Нязепетровск)[139]. Позднее здесь устраивали по одному гулянью в день: сначала в доме жениха, на второй день в доме невесты, на третий день «на пельмени» собирались в обоих домах. Кое-где в этой области было своеобразное течение свадьбы, при котором в основные — первый и второй — дни существовала ориентация на четкое разграничение женихова и невестина пространства: «Горный

происходит в доме жениха, потом идут в этот же день к жениховой крестне, потом к крестному. В этот день ходят только к жениховой родне. А потом с «блинов» идут к невестиной родне. Это на второй день… А на третий день „похмелье", на четвертый день — „тушить" — „благодарить"» (с. Арси Нагайбакского р-на)[140].

В ряде мест были зафиксированы архаичные модели свадьбы, согласно которым гулянье начиналось в доме невесты. Так, в деревне Кармалка Шарлыкского района традиционно гуляли сначала в доме невесты, а на второй день — в доме жениха. На третий день коренные сватья собирались «похмеляться»[141]. В селе Софиевка Пономаревского района и селе Ратчино Шарлыкского района схема свадебного гулянья была следующей: в первый день накрывали столы сначала у невесты, а потом — у жениха, а на второй день, наоборот, сначала собирались на обед к жениху, а затем переходили гулять в дом невесты. Таким образом, а каждый из двух дней устраивали по два обеда. Позднее в селе Софиевка стали делать по одному обеду в день: в первый — у невесты, во второй — у жениха[142].

Утро дня свадьбы в доме невесты

Утро дня свадьбы было отмечено некоторыми обрядами, проводимыми как в доме невесты, так и в доме жениха.

Невеста утром в день свадьбы ничего не ела. Она прежде всего умывалась, и ее начинали наряжать в свадебную одежду, как правило, подруги. При этом девушки пели свадебные песни, а невеста плакала. В селе Архиповка Сакмарского района обряжением невесты занимались две свахи с жениховой стороны и две свахи со стороны невесты. В селе Черноречье Оренбургского района перед одеванием невесты из дома жениха ей приносили «уваль» с цветами (венком). Когда их надевали на невесту, пели специальную песню:

Уж вы, сборы, сборы, сборы Манины,
Да большие сборы свет-Ивановны,
И да собирала подруг я, девушек, и сби-
Сажала за стол я высоко, да са-
Да сама я садилась выше всех.
Думу думала я крепче всех, ду-
И как свекра-то назвать
Мне тятенькой, да све-
Да свекровь-то назвать мне мамонькой,
Да молодца назвать мне Ванечкой.
А невеста при этом причитала:
А да мила подруженька,

Поднялись твои белы рученьки
На мою буйную головушку[143].

После одевания совершался обряд расчесывания волос и заплетания косы невесты, в котором также принимали участие ее подруги; при этом любезная вплетала в косу ленту. Невеста во время манипуляций с ее волосами обычно плакала и причитала, а присутствующие девушки и женщины пели свадебные песни, в том числе широко распространенную в русской традиции «А вострубика трубыньку…»:

А вострубика трубыньку
Да ра- рано на заре,
Да ра- рано на заре.
А свет плакала девица
Да свет, свет плакала красная
Да о- об русой, ой, косе,
Да свет плакала, ой, косе.
Как вечор мою косыньку
Да как, как мою, ой, да русую
Да па- падружки плели.
(с. Студеное Илекского р-на) [144]

Благословение жениха и невесты

Важным утренним обрядом в день свадьбы было благословение невесты и жениха — каждого в своем доме. Обычно после заплетания косы отец и мать благословляли невесту иконой. Нередко при этом, кроме иконы, использовали хлеб или «хлеб-соль». Мать держала икону, отец — хлеб-соль в полотенце (в ряде мест наоборот), которыми трижды крестообразно проводили над головой дочери. Кое-где сохранились воспоминания о том, что невеста для благословения опускалась на колени на расстеленную мехом вверх шубу, «чтобы жизнь была богатая» (с. Студеное Илекского р-на; д. Кармалка Шарлыкского р-на)[145]. После благословения невеста садилась за стол, причитая: «Не мое ли здесь местечко, // Ни мене ли здесь сидеть…» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[146]. В Челябинской области при благословении родители наказывали невесте: «Слушайся, дочь, свекра и свекровь, мужа, братьев его, сестер и всю родню его» (п. Тимофеевский Ектульского р-на)[147].

Если невеста была сиротой, то утром, до приезда жениха, она ходила на могилы родителей с подругами или сестрой и причитала, прося благословения на свадьбу[148].

Жениха благословляли в его доме, перед отъездом за невестой. Этот обряд сохраняется в свадебной обрядности до сих пор.

Иконы, которыми благословляли жениха и невесту обычно называли (и по сей день) «благословением»[149]; после свадьбы молодые хранили их в своем доме.

«Посад». Песни «на отдачу»

После обряда благословения до приезда жениха невеста сидела со своими подругами за столом. В Шарлыкском районе это сидение называлось «посад»: невесте расплетали косу, накрывали «увалью» и сажали за стол под иконы («сажали на посад»), и она начинала «кричать» — причитать[150]. Причитания на «посаде» исполнялись еще в 1940–1950-е гг. По поводу причитаний перед венчанием в народе говорили: «Если будет плакать за столом, то не будет плакать за углом» (с. Крестовка Илекского р-на)[151]. На то, как за столом «обыгрывают» невесту, могли приходить смотреть все, кто пожелает.

Девушки и женщины, окружавшие невесту, исполняли так называемые «отдашные» песни или песни «на отдачу»:

Ох, ты яблонь моя, яблонь, яблонь со́чиная.
Яблонь со́чиная, позолочиная.
Ох, яблонь со́чиная, позолочиная,
Я сажала ли тебя, поливала завсегда.
Ох, сажала я тебя да поливала завсегда,
Не видала от тебя ни садов я, ни плодов.
Не видала от тебя я ни садов, я ни плодов,
Ни садов я, ни плодов, ни сахарных яблочков.
Не видала от тебя я ни сахарных яблочков,
Я будила свою дочь, всё пробуживала.
Ох, будила свою дочь да всё пробуживала:
Встань-ка, встань-ка, доченька, пробудись-ка, родная.
Встань-ка, встань-ка, доченька, да пробудись-ка, родная,
Я хочу ли тебя, дочь, во чужи люди отдать.
Ох, хочу ли я тебя, дочь, да во чужи люди отдать,
Во чужи люди отдать, во незнамые.
Во чужи люди отдать да во незнамые,
Во незнамые, в незнакомые.
Отдавала свою дочь да всё приказывала:
Пожалейте ее с год, вы потешьте ее с два.
Пожалейте ее с год, вы потешьте ее с два,
Как я ее нежила, как я ее тешила:
Не давала на нее да ветру вянути,
Ветру вянути, дождю канути.
Не давала-д на нее да дождю канути,
Дождю канути, солнцу глянути.

(с. Кинделя Ташлинского р-на) [152]

***

Потеряла я колечко, потеряла я любовь,
Как об етом об колечке буду плакать день и ночь.
Как об етом об колечке буду плакать день и ночь, да.
День и ноченьку молила три поклона поясных.
День и ноченьку молила три поклона поясных,
У папашеньки просила отдать миня до весны.
У папашеньки просила отдать миня до весны.
Оренбурский мальчишка, лет семнадцать, холостой.
Оренбурский мальчишка, лет семнадцать, холостой.
Он задумаел жениться, блаславленья стал просить.
Он задумаел жениться, блаславленья стал просить:
Позволь, батюшка, жениться, позволь взять кого люблю…
Отец сыну не поверил, что на свете есть любовь,
Отвернулся сын, заплакал, отцу сло́ва не сказал.
Отвернулся сын, заплакал, отцу сло́ва не сказал.
Шел он в садик, шел в зеленый, шел дорожкой столбовой.
Вынул шашаку, вынул востру, срубил голову себе.

(с. Бородинск Ташлинского р-на) [153]

***

Стал ко мне несчастненькай ключик спотекать,
Да стала за мной мамынька да ро́дна замечать.
Стала за мной мамынька ро́дна замечать,
Да что ж ты, что ж ты, доченька, да бледна и-и худа́?
Что ж ты, что ж ты, доченька, да бледна и худа́?
А я да иль, родимая доченька, да сглазил кто тебя?
Иль, родима доченька, сглазил кто тебя?
А да, да сглазил, сглазил, мамынька, да парень молодой.
Сглазил, сглазил, мамынька, парень молодой,
Да есть об ком печалиться да тратить красоту.
Есть об ком печалиться, тратить красоту,
Да, да посылали молоденьку да рано за водой.
Послали молоденьку рано за водой,
Да, да прищепала рученьки да к карамысику.
Прищепала рученьки к карамысику,
Да, да прикипели ноженьки да к белому снежку.
Прикипели ноженьки к белому снежку.
Да, да рассердюсь на мамыньку да в гости не пойду.
Рассердюсь на мамыньку, в гости не пойду.
Да, да на восьмым-то годике да пташкой прилетю.
На восьмым-то годике пташкой прилетю,
Да, да сяду я у мамыньки в зелёна́м саду.
Сяду я у мамыньки в зелёна́м саду,
Да, да запою я песенку да гаремычнаю.
Запою я песенку гаремычнаю,
Да, да по́слуша́йте, сношеньки, да соловей поет.

Пóслушáйте, сношеньки, соловей поет,
Да, да не моя ли доченька да горьки слезы льет.
(с. Кинделя Ташлинского р-на) [154]

***

Черная ягода да смородины,
Зеленехонькая да призаломана.
Зеленехонькая да призаломана,
По три веточки призавязана.
По три веточки призавязана,
По пути, пути поразброшена.
По пути, пути приразброшена,
По широкому по раздольицу.
(с. Черноречье Оренбургского р-на) [155]

***

Расцвела калинушка, расцвела красна,
Да в это время мамынька меня родила.
В это время мамынька меня родила,
Да, не собравшись разумом, замуж отдала.
Не собравшись разумом, замуж отдала,
Да на чужу сторонушку, ко чужим людям.
На чужу сторонушку, ко чужим людям,
Чужая сторонушка без ветра сушит.
Чужая сторонушка без ветра сушит,
Чужой отец с матерью без вины винят.
Чужой отец с матерью без вины винят,
Посылают моладýю в полночь за водой.
Посылают моладýю в полночь за водой,
Иду-иду молада в полночь за водой.
Иду-иду моладá в полночь за водой,
Зябнут-зябнут ноженьки от белова снежка.
Зябнут-зябнут ноженьки от белова снежка,
Да прищепает рученьки к карамысику.
Прищепает рученьки к карамысику,
Да осержусь на маменьку на родимую.
Осержусь на мамыньку на родимую,
Да не поеду к мамыньки с лишним три, три годá.
Не поеду к мамыньки с лишним три годá,
Да на четвертом годике пташкой прилетю.
На четвертом годики пташкой прилетю,
Да сяду я у мамыньки во зеленый сад.
Сяду я у мамыньки во зеленый сад,
И хоть буду я у мамыньки громко распевать.
Буду я у мамыньки громко распевать,
И ходит моя мамынька по новым-вым сеням.
Ходит моя мамынька по новым сеням
И будит моя мамынька снóшек мо-молодых.

Будит моя мамынька сно́шек молодых,
И вставайте вы, сношеньки, стоб пойти и во сад.
Вставайте вы, сношеньки, стоб пойти во сад,
И кто-то в нашем садике громко ра-распева́т.
Кто-то в нашем садике громко распева́т,
И если во́льна пташечка, сгоните-е ее.
Если во́льна пташичка, сгоните ее,
Да если ро́дна доченька, ве́дите-е сюда.
Если ро́дна доченька, ве́дите сюда.
(с. Бородинск Ташлинского р-на) [156]

***

Неуве́ренный мой родитель
С неволею выдал замуж дочь.
А я сроду не забуду,
А како девичья житьё.
Како девичье житьё, житье девичье да.
А оно хорошо, а не на век оно дано.
Не на век оно дано,
Если б на́ век его, его только дали,
А де-е-вке горя, горя не видать.
(с. Бородинск Ташлинского р-на) [157]

***

Спят все рощи и долины,
Спят крутые берега,
Отдают девчонку замуж
За-за недви́гу-старика.
А девчонка слезно плачет,
Ни идет замуж за нево,
А подружки унимают,
Слезно плакать не велят.
У недви́ги денег многа,
Еще за́мок залатой.
Мне не надо его денег,
Мне не надо ничево.
Только надо мне ту пару,
С кем могла я век прожить.
Толька надо верну пару,
С кем могла я век прожить.
Спят все рощи и долины,
Спят крутые берега.
(с. Бородинск Ташлинского р-на) [158]

***

Се́ли-па́ли, се́ли-па́ли у вдову́шки во дворе,
Се́ли-па́ли у вдову́шки во дворе,

Ши́рок дворик, ши́рок дворик, весь крыла́ми размили́
[размели],
Ши́рок дворик весь крыла́ми размили́ [размели],
Голосья́ми, голосья́ми всё вдову́шку бу́дила́,
Голосья́ми всё вдову́шку бу́дили́.
Стань-проснись-ка ты, вдовушка молода,
Пробудись-ко, незамужняя жена,
Ты послушай, выдь послушай, чево люди говорят.
Выдь послушай, чево люди говорят.
Тебя, вдову, тебя, вдовушку, ругают и бранят,
Тебя, вдовушку, ругают и бранят.
А ты, вдова, а ты, вдовушка, наве́ки сирота,
А ты, вдовушка, наве́ки сирота.
Тва́во мужа, тва́во мужа ва колязочки везут,
Тва́во мужа ва колязычке везут.
А добра́ коня, а добра́ коня за шёлк повод ведут,
А добра́ коня за шёлк повод ведут.
А на сиде́лице, на сиде́лице рубашечка лежит,
На сиде́лице рубашечка лежит.
А рубашка, рубашечка вся кровью облита́,
А рубашечка вся кровью облита́.
Се́ли-па́ли, се́ли-а́ли у вдову́шки во дворе,
Се́ли-па́ли у вдову́шки во дворе.
(с. Бородинск Ташлинского р-на) [159]

и другие песни.

Приезд жениха

При подъезде свадебного поезда и во время входа жениха со сватами в дом невесты пели такие песни: «Верея моя, вереюшка…», «Вострубби-ка, трубынька».

Вострубень-ка, трубонька,
Во- вострубби рано по заре.
А поутру рано сваху черт принес,
А сваху черт принес.
Стала, стала мою косыньку да рвать,
Рвать ее, ой, трепать, рвать ее,
Ой, трепать.
(с. Студеное Илекского р-на) [160]

В ряде мест приезду жениха предшествовал такой старинный русский обряд, как «проведывание невесты». Справляться о том, готова ли она, со стороны жениха могли приезжать и один, и два раза (с. Рассыпное Илекского р-на)[161]. В селе Черноречье Оренбургского района был известен уникальный обряд разыгрывания смерти невесты при ее проведывании дружкой и «поддружкой».

Зайдя в дом невесты, они спрашивали: «Здорова ли наша невеста?» Подруги невесты пели песни, а одна из них ложилась на лавку, как будто невеста умерла. Дружка и «поддружка» должны были ее поднять, обычно с помощью рюмки водки. Если подняли, значит, невеста жива-здорова. После того как мнимая невеста «умирала», сваха выводила настоящую[162].

Повсеместно приезд жениха представлял собой яркое зрелище. Традиционно женихова сторона приезжала на санях или повозках, запряженных в тройки и пары лошадей. Поезд старались украсить как можно пышнее: на дуги привязывали ленты и колокольчики, лошадей накрывали покрывалами. В первых санях обычно сидели дружка с женихом, сват и свашка, в других повозках размещались старшие братья жениха с женами и другие родственники, кроме родителей, которые оставались дома. В большинстве районов женихов поезд появлялся около полудня. Довольно поздно, примерно в пять часов вечера, приезжали за невестой лишь в некоторых местах (с. Кинделя Ташлинского р-на)[163]. На пути свадебного поезда к дому невесты односельчане нередко устраивали препятствия, как правило, перегораживая дорогу, и требовали выкуп, обычно бутылку водки.

Невеста и ее мать при виде поезда жениха начинали причитать, а девушки — петь прощальную песню: «По морю…»[164] У ворот поезд ожидало препятствие: парни со стороны невесты запирали ворота, не пропуская поезжан, и торговались, требуя выкуп. Выкуп в виде денег или водки отдавал дружка, и тогда открывали ворота. Сторону жениха останавливали не только у ворот, но и во дворе, и обязательно около двери в дом. В селе Ждановка Сакмарского района жених, чтобы пройти, колотил в дверь скалкой[165]. За каждый рубеж торговались также и с девушками, которые не имели права брать выкуп больше того, о чем было договорено на «запое». Когда все-таки поезжане заходили в избу, им ни слова не давали сказать, девушки пели песни и дразнилки:

Приехали ребятёнки
На поршивых лошаденках, и на поршивых,
На дворе-то ветер злится, и ветер злился,
А жених-то не молился, и не молился,
На дворе-то не буран ли, и не буран ли,
А жених-то не губан ли, и не губан ли,
На дворе-то не чурбан ли, не чурбан ли,
А жених-то не дурак ли, не дурак ли,
На дворе-то не мосол ли,
А жених-то не осел ли, не осел ли.
(с. Черноречье Оренбургского р-на) [166]

Пирог «девичья красота»

Свашка жениха вносила «девичью кра́соту». Сладкий пирог «девичья кра́сота» («кро́сота», «кро́са», «пирог») являлся ярким атрибутом свадебной обрядности во многих местах в Оренбуржье (с. Илекского, Первомайского, Ташлинского р-нов). Несомненно, он был заимствован из южнорусской свадебной традиции. «Кра́соту» пекли в доме жениха. Чаще всего «кра́сота» состояла из трех круглых, закрытых, сладких пирогов разных размеров. Их укладывали один на другой: самый большой внизу, самый маленький наверху. В них втыкали «сосенки», представляющие собой палочки из клена — «та́лички» или железные прутики, с намотанным на них тестом, нарезанным зубцами; высота палочек была около 30 *см*. Таких «сосенок» было от 6–7 до 12, редко больше. Кое-где их делали ровно столько, сколько у невесты было подружек, поскольку впоследствии каждая из них получала на память по «сосенке» (с. Раздольное, Студеное Илекского р-на). Вся конструкция «кра́соты» украшалась: в «сосенки» сверху втыкали «открыточки» — маленькие круглые открытые пирожки, которые позднее стали заменять зефиром, шоколадными конфетами. Кроме того, на веточки с тестом крепили бумажные цветы. Затем одной красной лентой или двумя — красной и голубой — обвязывали «сосенки» и делали бант. Тарелку, на которую укладывалась «кра́сота», обматывали красивым полотенцем. Один пирог предназначался для молодых, другой — для родителей невесты, а третий — для девушек, подружек невесты (Илекский р-н)[167]. Несколько варьировал тип «кра́соты» в Ташлинском районе. Здесь она могла состоять из трех пирогов с «сосенками», как было описано выше (с. Кинделя); из двух пирогов, украшенных конфетами, свечами, бантиками и бумажными цветочками — они предназначались для невестиного дома и для подруг невесты (с. Бородинск); а также из двух пирогов, на которые укладывали столько маленьких пирожков, сколько было «сосенок», которые втыкались в эти пирожки (с. Кинделя)[168]. Радикально отличалась «кра́сота» в селе Иртек: здесь она представляла собой открытый пирог с ягодами, украшенный маленькими конфетками[169]. В Первомайском районе свадебный пирог готовили большим, круглой формы и украшали только конфетами и свечами[170]. Некоторые из информантов сами не так давно пекли на свадьбы «кра́соту»[171]. В последние несколько десятилетий на смену традиционной «кра́соте» пришли современные торты, но кое-где «кра́соту» пекут и сейчас[172].

Выкуп невесты

Выкуп невесты жениховой стороной мог называться также «выкупом косы», «выкупом кра́соты», «отдачей» и включал в себя выкуп места для жениха рядом с невестой, обряд расплетания косы жениховой свахой, передачу пирога-«девичьей кра́соты» подругам невесты и некоторые другие действа.

Невеста к моменту прихода жениховых поезжан сидела за столом, накрытая «увалью», а вокруг нее располагались ее подруги, сестры, братья, свахи, крестный — все те, кто участвовал в процессе выкупа. В ряде мест выкупу предшествовало испытание на идентификацию невесты: нескольких девушек за столом, в том числе и невесту, накрывали платками, и если жених не узнавал свою суженую, то должен был преподнести подарки девчатам[173]. Со стороны жениха при торге главным персонажем был его товарищ, или дружка, у которого был специальный мешок, чулок или носок с деньгами и подарками для выкупа[174].

Выкуп иногда происходил в несколько этапов. Например, сначала дети «продавали» косу невесты, затем девушки — место для жениха и, наконец, какой-нибудь парень успевал сесть на место жениха и требовал еще выкуп. Могло быть и так: сначала «невесту продавали» ее сестры, потом — братья, а под конец — невестины свахи.

Во время торга звучали устойчивые приговоры с требованием выкупа: «У стола четыре угла — четыре рубля, а в середке — бутылка вина» (с. Нижнеозерное Илекского р-на)[175]; «Изба об четырех углов. Надо серябро, чтоб жить добром, а надо еще бумажки, чтоб не ходил к милашке» (с. Никольское Сакмарского р-на)[176]. Продажа происходила в форме длительного диалога между представителями невесты и дружкой жениха. При этом дружка мог грозить кнутом, а кто-либо со стороны невесты или даже все вооружались скалками и стучали по столу, требуя увеличения выкупа и защищая невесту. В некоторых местах скалку украшали лентами: «А на скалке из лент букет. „Не подходи к невесте. У моёй сестры спо рублю косица”… Просто „букет” — ленты кучечкой на скалку привяжуть, и он ею так стучит [об стол]: „Не подходите, у моёй сестры спо рублю косица”.— Покупай-де. И вот как стучит по столу…» (с. Никольское Сакмарского р-на)[177]. Этот предмет кухонной утвари широко использовали при выкупе и в 1970-х гг., а кое-где используют и до сих пор (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[178].

Невесту во время выкупа нахваливали, чтобы получить больше денег. Обычно в качестве выкупа служили деньги, которые, действительно, клали на четыре угла и в середину стола, а также конфеты. Кроме того, для девушек припасали одеколон, чулки,

духи, пудру, помаду; детям — кульки со сластями, кукол; парням — бутылку водки[179]. Во многих местах особый подарок делали любезной невесте: духи, конфеты, отрез на платье и т.п. В Челябинской области девушкам в качестве выкупа зачастую давали конфеты и семечки. В поселке Тимофеевский Челябинской области при выкупе подруги невесты обращались к тысяцкому и «корили» его: «Девицы просят жениха о том, чтобы он расплатился с ними за то, что они работали для его невесты. Родственники жениха бросают девицам деньги, а они поют тысяцкому:

Тысяцкий, догадайся
И за свой карман принимайся,
И дари-ка, дари нас не гривной,
Ты дари-ка нас рублиной,
Нам на пряники, на орешки,
Нам на белые на белила
И на алые на румяна.
В огороде у нас не лук ли?
У нас тысяцкий не глуп ли?
В огороде не мак ли?
У нас тысяцкий не дурак ли?»[180]

После завершения выкупа жених садился рядом с невестой. В селе Ратчино Шарлыкского района он сначала открывал лицо невесты, закрытое платком, а затем ее целовал. В деревне Кармалка, того же района, жених заходил за стол и садился рядом с невестой на лавку, покрытую шубой; затем все гости садились за стол и начиналось угощение. В ряде мест Оренбуржья после выкупа сваха ставила на стол пирог-«девичью кра́соту», передавая его родителям или подругам невесты, любезной. Этот пирог иногда сразу разрезали и угощали им молодежь, а иногда просто отдавали девушкам, которые съедали его позже. В селе Арси Нагайбакского района Челябинской области «краса» воплощалась в домашнем цветке, украшенном лоскутками; после выкупа этот атрибут убирали со стола: «[Девичью красу] делают вообще подружки… Мама сама выходила замуж с этой красой… Я помню, у нас была цветок фуксия [ее для «красы» тряпочками украшали]. Подружки все это оформляли. Когда невесту увозили, ее убирали… Она стояла на столе, а потом ее <…> разбирали, убирали… Красу выкупали… Косу выкупают… все это в тот день, когда за невестой приезжают…»[181]

«Хлеб-соль рушить»

В селах Илекского и Ташлинского районов после выкупа невесты следовал обряд, который назывался «хлеб-соль рушить». Когда жених садился рядом с невестой, дружка, положив на стол

хлеб, обращался к родителям невесты: «Сват, сваха, разрешите нарушить хлеб-соль» (с. Бородинск Ташлинского р-на)[182]. Те подавали ему нож, и он резал хлеб пополам, отдавая одну половину родителям невесты, а другую — забирая себе. При этом дружка произносил фразу, которая свидетельствует о том, что разрезание хлеба символизировало переход невесты в другой род: «Теперь мы дочь забрали уже у тебя» или «Отрезана ски́ба от хлиба — уже не приставишь. Так и невеста к этому двору уже не должна приходить» (с. Студеное Илекского р-на)[183]. В Ташлинском районе дружка разрезал хлеб крестообразно, солил его и говорил: «Сват и сваха, примите хлеб-соль»[184].

Расплетание косы невесте

Вслед за выкупом или рушением хлеба следовало расплетание косы невесте. Для этого обряда девушки сплетали косу невесты очень туго, косники и ленты завязывали множеством узлов, так что руками не развязать — а только зубами, и натирали перцем, чтобы жениховой свахе как можно труднее было справиться с задачей. При этом невеста плакала, а девушки пели специальную песню, в которой хулилась сваха: «Вострубень-ка, трубонька, рано на заре сваху черт принес…» Если сваха развязывала косу долго, девушки ругали ее: «Ну, копушу прислали, копушу. Копуша! Она не распутала ее»,— и начинали петь песню заново. Выплетенные из косы ленты клали на пирог-«кра́соту» (с. Рассыпное Илекского р-на)[185]. В селе Нижнеозерное Илекского района бантики, навязанные на ленту, свахи складывали на привезенный ими пирог-«курник» или в блюдо с плюшками, кренделечками, которые затем передавали подругам невесты для угощения[186]. Кое-где ленту передавали в руки девушкам (с. Раздольное Илекского р-на)[187] или заплетали в косу ближайшей подруге невесты (с. Черноречье Оренбургского р-на)[188]. В селе Крестовка Илекского района после расплетания косы подругам невесты раздавали «сосенки» с «кра́соты», и девушки шли с ними по селу и пели песни[189]. В Челябинской области в более позднем варианте свадьбы прямо в этот момент сваха создавала невесте бабью прическу типа кички, которая имела своеобычное название: «Я косу носила… Как только придут за тобой, косу расплетают. Сваха берет мои волосы, делали „кральку”– шпильки. Значит, я уже женщина, у меня нету косы» (с. Шемаха)[190].

Выход поезжан из-за стола. Благословение жениха и невесты. Отъезд к венчанию

На протяжении всей «отдачи» в доме невесты могли присутствовать односельчане-«глядельщики».

После выкупа, расплетания косы и разрезания хлеба дружка выводил невесту и жениха из-за стола. В селе Рассыпное Илекского района он вел их за платок, давая каждому по одному из его концов[191]. В некоторых местах после этого дружка трижды обводил жениха и невесту вокруг стола[192]. В селе Рассыпное дружка при этом нес икону, а саму процессию сопровождали свахи с обеих сторон[193].

Оригинальный способ завершения застолья поезжан был в поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области: «Мать невесты приносит из другой комнаты на тарелке сырого гуся и ставит его на стол. Появление на столе гуся свидетельствует о том, что <…> пора везти молодых в церковь. Все <…> прекращают веселье и выходят из-за стола»[194].

Практически во всех районах Оренбуржья и Челябинской области перед отправлением к свадебному поезду жениха и невесту благословляли родители последней. К этому моменту посторонние «глядельщики» покидали избу, а оставались только родственники и участники свадьбы. Жениха и невесту ставили рядом, они опускались на колени и преклоняли головы. В некоторых местах для этого расстилали на полу шубу, постилку или какую-нибудь дерюжку. Мать и отец невесты поочередно крестообразно проводили иконой и хлебом над головами брачащихся. Зачастую хлеб и соль клали на полотенце. Родители благословляли, держа икону и хлеб попеременно. При этом читали молитву и говорили напутственные слова. В заключение жених и невеста целовали икону, сначала в руках матери, затем в руках отца, после чего дружка выводил их во двор к свадебному поезду.

Выходя из дома, жених и невеста следовали за дружкой, держась за полотенце, которым он был опоясан, или за платок в его руках. Девушки и женщины с невестиной стороны начинали «срамить» дружку: «У, дружку-то какого прислали. У нашего дружки чирьи на макушке, да шишок раз по кружке» (с. Рассыпное Илекского р-на)[195]. Дружка же, не обращая ни на что внимания, вел жениха и невесту с молитвой, а затем трижды обводил их вокруг саней с иконой[196]. В тарантас или сани невесту обычно сажал либо жених, либо ее брат.

Жених и невеста могли садиться вместе в одну повозку, и с ними обязательно был дружка, а иногда и любезные с обеих сторон. Кое-где сохранился старинный обычай сажать жениха и невесту в разные повозки; при этом с невестой ехала ее сваха, а с женихом — его сваха; далее садилась молодежь с гармошкой, дружка же всегда возглавлял свадебный поезд. В поселке Тимофеевский Челябинской области еще в 1930-е гг. в свадебном поезде был такой порядок: «На первой лошади едут дружка и полдружка, на вто-

рой — тысяцкий с женихом, на третьей — невеста со свахой…»[197] Дорогу поезду могли преграждать односельчане, требуя выкуп. В селе Никольское Сакмарского района перед отъездом дружка возвращался назад, в избу (мать и отец невесты, согласно обычаю, не могли выходить во двор для проводов), и говорил: «Ну, дорогие сватушки, милости просим к нам, айда-те, собирайтеся». И после отъезда поезда родители невесты, угостив своих родных («дорожку огладить надо молодым»), отправлялись в дом жениха[198].

Катание свах

В казачьих селах Сакмарского района в промежуток времени между отъездом из дома невесты и свадебным застольем особое внимание оказывалось свахам с обеих сторон. Когда забирали невесту, из дома жениха привозили свахам венки из бумажных цветов, которые надевали им на голову. По приезде к жениху свах сразу же потчевали, а затем дружка на лошадях катал их по улице с песнями, с гармошкой, так что все село высыпало на улицу посмотреть на это веселое зрелище[199].

Угощение молодежи

В селах Илекского, Сакмарского, Ташлинского районов после увоза невесты ее подруги возвращались в дом, где их угощали, а затем забирали «девичью кра́соту» и шли с песнями по селу к жениху. В доме жениха их сажали за стол и угощали. К этому моменту привозили невесту, и она раздавала «сосенки» от «кра́соты» подругам. Один из пирогов «кра́соты» тут же разрезали для девушек, и они угощались, либо пирог отдавали им с собой, и они, попрощавшись окончательно, отправлялись гулять в дом невесты или к кому-нибудь из подруг. В этом случае «кра́соту» делила любезная невесты[200]. В селе Бородинск Ташлинского района цветы с «кро́сы» девушки закрепляли на голове или груди и отправлялись с песнями гулять по улице[201]. В селе Беловка Сакмарского района девушки съедали пирог в доме невесты сразу после ее увоза[202].

Формы санкционирования брака

На Южном Урале в период между рубежом XIX–XX вв. и 1950-х гг. существовало несколько типов санкционирования брака в зависимости от конфессиональной принадлежности брачующихся и исторических обстоятельств. Один из них — венчание (у православных и старообрядцев-поповцев). Обычно оно следовало после «отдачи» невесты и предшествовало свадебному пиру. Вместе с тем в селе Студеное Илекского района бывали случаи, когда невесту выкупали после венчания, вслед за чем везли в дом жениха. В связи с теми

или иными обстоятельствами, когда было невозможно добраться до села с церковью, или церковь в этот день закрыта, или батюшка заболел — венчание могло осуществляться после свадьбы. В селе Нижняя Павловка Оренбургского района для венчания у жениха и невесты были приготовлены специальные короткие, вышитые, «венешные» полотенца, которые они оборачивали вокруг среднего пальца левой руки (правой рукой клали крестное знамение), и батюшка вел брачующихся вокруг аналоя, держа их за концы этих полотенец[203]. В 1930–1950-е гг., когда многие церкви были закрыты, венчались редко. Кое-где довольно долго сохранялся старинный свадебный обычай использования во время венчания подножной ткани: «В церкви дружка под ноги молодых кладет большой ситцевый платок, который им покупается специально для этой церемонии. После венчания платок остается священнику» (п. Тимофеевский Ектульского р-на Челябинской обл.)[204].

Другой тип санкционирования брака, распространенный в старообрядческой среде,— «брачевание» (Ташлинский р-н), или «благословение» (Сакмарский р-н). Благословляться ходили или ездили к батюшке или к специальным бабушкам. Обычно положено было благословляться до свадьбы. Однако бывало, что обряд «благословения» (брачевания) проводили после свадьбы, через несколько дней и даже через месяц. В процессе этого обряда благословляющая женщина читала молитву по книге (канон Покрова Богородицы — с. Беловка Сакмарского р-на), спрашивала о согласии взять в жены и в мужья и проводила иконой крестообразно над головами жениха и невесты, обращаясь к каждому со словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь. Благословляю вас. Берегите свою любовь в радости и в горе, в здравии и болезни, пока смерть не разлучит вас». Когда брачующиеся брались за руки, бабушка говорила: «Вы теперь навечно соединены Богом именем Господним. Во имя Отца, и Сына, и Святого духа. Возьмите руки вместе. Отныне вы — муж и жена перед Богом и людьми. Соединены навеки во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (с. Беловка Сакмарского р-на)[205]. Обряд благословения существует до сих пор.

При советской власти официальная регистрация брака происходила в сельском совете. В рамках свадебного обряда этот тип регистрации брака в какой-то мере занял место предыдущих: венчания и благословения. Однако в 1930–1950-е гг. запись в сельсовете, обычно проходившая после выкупа невесты, в связи с какими-либо обстоятельствами могла быть перенесена как на время до дня свадьбы, так и после нее. Отношение к этому феномену объясняется так: «Такого закона не было, чтобы в тот же день

регистрироваться. Кто когда захочет, тогда и регистрировался» (с. Студеное Илекского р-на)[206].

Встреча и благословение молодоженов

При приезде свадебного поезда в женихов дом после санкционирования брака молодых встречали около ворот или во дворе родственники жениха. В некоторых местностях для этого перед женихом и невестой постилали домотканые дорожки (либо шаль, одеяло) и бросали хмель, конфеты, которые собирали ребятишки[207]. Кое-где помнят, что «раньше свекровь выходила встречать молодую сноху в шубе, одетой наизнанку» (п. Тимофеевский Ектульского р-на Челябинской обл.)[208]. Отец и мать жениха стояли с хлебом-солью и иконой. Молодые обращались к родителям: «Папа и мама, благословите нас на новую жизнь»,— и вставали на колени. Родители благословляли молодых иконой и хлебом[209]. В селе Нижнеозерное Илекского района этот хлеб пекли особым образом — с крестами из теста на поверхности — и называли «благословлением», а когда садились за свадебный стол, хлеб разрезали[210]. В селе Ждановка Сакмарского района по окончании благословения молодые откусывали от хлеба по кусочку. Здесь же могли благословлять их и медным крестом[211]. Кроме молитвы, мать и отец произносили жениху и невесте напутственные слова. Затем жених за руку вел невесту в дом. По материалам Челябинской области, в более ранние времена от хлеба молодые не ничего откусывали: «Встречают молодых родители жениха хлебом-солью около ворот, полотенце новое, обычный калач у нас был. Сейчас молодые стараются откусывать, а раньше этого не было. Благословляли этим хлебом, а потом заходили в дом» (с. Арси Нагайбакского р-на)[212].

Редкий обряд прыганья через огонь, приуроченный к приезду молодоженов в дом жениха после венчания, был записан в селе Арси Нагайбакского района Челябинской области: «А тут, когда подъехали, тут костер разожгли, тут все это, должны через костер этот прыгнуть, там дрова пилят. [Родственники и жених с невестой прыгают.] Через порог надо проходить, кто первый как пройдет. Если первой невеста наступит, значит, она хозяйкой будет… С хлебом-солью, конечно, нас встречали…»[213]

В некоторых местных традициях существовал обряд приглашения на свадьбу. Так, в селе Крестовка Илекского района перед самым свадебным столом невеста с любезной подругой и жених ходили по гостям и приглашали на свадьбу. Знаком приглашения являлось специальное печенье «шишки» (без начинки, овальной формы, размером с апельсин, с нарезанным сверху рисунком), которое просто оставляли на столе. Те, кому оставили «шишки»,

сразу же шли на свадьбу[214]. В Сакмарском районе, когда дружка заканчивал катать свах на лошадях, все гости со стороны жениха собирались и выпивали по рюмке, а «зва́ты» отправлялись приглашать невестиных родных на застолье[215].

Свадебное гулянье, как отмечалось выше, в зависимости от местной традиции, начиналось или в доме жениха, или в доме невесты, а также могло проводиться в один день в обоих домах по очереди. Участниками свадебного застолья, кроме молодых, их родителей и крестных, были взрослые родственники с обеих сторон и приглашенные — только замужние и женатые. Традиционно молодежи за столами не было, так как здесь могли звучать песни и приговоры, которые ни девушкам, ни парням слышать не полагалось. Из молодежи могли присутствовать только любезные жениха и невесты, да и то лишь до определенного момента (до преподношения даров), после которого начинался основной разгул на свадьбе. Кроме гостей, в доме в большом количестве могли присутствовать «глядельщики».

Порядок рассаживания за свадебным столом строго регламентировался. Мужья с женами могли садиться напротив друг друга: по одной стороне мужчины, по другой — женщины; или муж с женой усаживались рядом. Сначала за стол сажали старших, пожилых; когда праздновали у жениха, в первую очередь старались посадить невестину родню. Из жениховой же родни, особенно те, кто был помоложе, вовсе на садились — они подавали на стол. И наоборот, когда гуляли в доме невесты, честь оказывали жениховой стороне. Жених с невестой обычно сидели в переднем углу. Согласно старинному русскому обычаю, на лавку им постилали новые крашеные дерюжки, подушку или шубу мехом вверх[216]. Жениховы родители, крестные (свашки) и любезный находились около жениха, а невестины — возле нее. Далее, по стороне жениха рассаживались его родственники, по стороне невесты — ее родня. В некоторых местностях был отмечен другой вариант рассаживания во время свадьбы. Так, в селах Архиповка и Ждановка Сакмарского района жених и невеста с товарищем и подругой сидели отдельно, не в зале, где происходил свадебный пир, а в другой избе. Им собирали особый, довольно скромный стол, без вина — «только еда и квас». Таким образом, жених и невеста не участвовали в гулянье, а только сидели, при этом на них могли прийти посмотреть «глядельщики»[217].

«Окручивание» невесты

В некоторых локальных традициях Челябинской области к началу свадебного застолья приурочивался обряд изменения прически

молодой: «В доме жениха его сестра, сваха или другие родственницы развешивали приданое невесты. Во время свадебного пира или перед ним происходило „окручивание" невесты по бабьи. Красную ленточку с венца невесты, указывающую на ее „честность", снимала сестра жениха (до гонений на церковь это делал священник во время венчания)» (Катавский и Миньярский р-ны)[218]. В поселке Тимофеевский Ектульского района «окручивание» имело некоторые особенности, связанные с гаданием (программированием) пола первого ребенка молодоженов: «В комнатах зажигают свечи, слегка прикрывают голову невесты шалью и разделяют ей косу на две части, придавая ей вид прически женщины. Левую часть косы заплетает сваха невесты, правую — сваха жениха. Свахи спешат, так как имеется примета, что если первой заплетет косу сваха жениха — родится сын, если первой заплетет косу сваха невесты — родится дочь»[219].

Свадебное застолье

Свадебному пиру мог предшествовать так называемый «малый стол», в котором принимают участие некоторые родственники невесты и наиболее близкие товарищи жениха, а после «малого стола товарищи жениха удаляются <…> посылают за родителями и родственниками невесты, приглашают их к „большому столу"» (п. Тимофеевский Ектульского р-на Челябинской обл.)[220].

Свадебный пир повсеместно назывался «свадьба», а также, в локальных традициях,— «горной вечер» (с. Черноречье Оренбургского р-на; с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.), «свадьбишны столы» (с. Ждановка Сакмарского р-на), «обед» (с. Ратчино Шарлыкского р-на), «большой стол» (п. Тимофеевский Ектульского р-на Челябинской обл.). Во время застолья жених и невеста могли участвовать в трапезе, но им не позволялось пить хмельные напитки — разве только подносить к губам рюмку. Собственно и гости почти никогда не напивались — «не срамили свадьбу»[221]. Правда, в доме жениха обязательно заставляли выпить невестину родню. Однако общим местом практически всех рассказов о свадебном застолье является описание подачи хмельных напитков, которой строго распоряжался дружка. Рюмки подавали на подносе, всех присутствующих обносили по кругу, так что к моменту получения следующей рюмки каждый гость успевал хорошо закусить и поэтому не пьянел. Блюда на свадебных застольях в домах жениха и невесты особенно ничем не отличались.

За свадебным столом существовал особый порядок следования тостов, которые обычно произносил дружка. Существовало четыре или пять основных тостов. Первый тост мог звучать так: «Давайте

выпьем по рюмочке — со знакомством! С родней, теперь новой. Со свиданием!» (с. Рассыпное Илекского р-на)[222]; «Первую рюмку пьем за то, что собрались» или: «С трудным переходом» (с. Студеное Илекского р-на). Второй тост в селе Студеное был «за родных»: «Давайте выпьем за родню!» В селе Бородинск Ташлинского района он тоже был «за здравие» родственников с обеих сторон[223]. Третья рюмка называлась во многих местах «сырной» (с. Нижнеозерное, Рассыпное, Студеное Илекского р-на), «за молодых» (с. Студеное Илекского р-на; с. Бородинск Ташлинского р-на)[224]. Она означала, что пришло время одаривать молодоженов. Четвертый тост — «за веселую компанию»: тут все начинали петь, плясать — веселиться (с. Студеное Илекского р-на)[225]. После этого отец жениха говорил: «Ну, дорогие сваточки, хлебом-солью закусите, на водочке извините» (с. Нижнеозерное Илекского р-на)[226]. А пятый тост был «за хлеб-соль», то есть благодарность за угощение. Затем вставал невестин отец со словами: «Гостечки дорогие, просим к нам, в родительский дом» (с. Нижнеозерное Илекского р-на)[227]. Все выходили из-за столов и отправлялись в дом невесты.

Между тостами гости могли выходить плясать, в это время прибирали столы и ставили на них новые блюда. Помимо вкушения пищи и произнесения тостов, свадебное застолье было насыщено разнообразными обрядовыми действами.

Гости заставляли молодоженов целоваться. Дружок и свашка подсказывали им, что и когда нужно делать. Кроме общеизвестного возгласа: «Горько!», в Оренбуржье существовали и другие способы, побуждающие к целованию. Кто-нибудь из гостей мог сказать: «Вот я буду пить рюмку — до тех пор целуйтесь, как голуби» (с. Студеное Илекского р-на)[228]. Когда начинали поздравлять: «С законным браком!»,— тоже нужно было целоваться. С той же целью задавали вопросы молодым: «Кто возле тебя стоит?» — «Муж».— «А кто возле тебя стоит?» — «Жена».— «А как звать ее?»; «А как будете жить? Нет, покажите, как будете жить!» Жених и невеста должны были отвечать на все эти вопросы и целоваться (с. Григорьевка Сакмарского р-на)[229]. Раньше в некоторых селах Ташлинского района в первый день свадьбы целоваться не заставляли, а только на второй[230]. В Шарлыкском же районе, напротив, обряд целования приурочивался не просто к первому дню свадьбы, а непосредственно к первому обеду, даже к его началу. Пока еще не сели за стол, все родственники по очереди подходили к жениху и невесте, выпивали за них и клали на тарелку деньги или подарки (чулки, отрез ситца и т.п.), требуя: «Горько-горько! Цалуйси!» (д. Кармалка Шарлыкского р-на)[231]. Иногда во время целования

желали: «Вот вам столько деток, чтобы у вас детки хорошие были» (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[232].

Среди свадебных обычаев следует упомянуть о непременном назывании молодоженами за столом «новых» родителей «папой» и «мамой», потому что потом, согласно народным представлениям, это сделать труднее[233]. Родители же давали наказы невесте и жениху. Внимания заслуживает распространенный в селе Дедуровка Оренбургского района с украинским населением обычай воровать со свадьбы посуду: стопку, ложку или тарелку. Это не считалось зазорным, а воспринималось как заведенный издавна «закон»[234].

Одаривание молодых

Одаривание молодых подарками практически во всех районах Южного Урала происходило во время свадебного стола. Во многих местах название этого обряда связывалось с понятием «сыр», «сыры», то есть дары для устройства хозяйственной жизни молодоженов. Сам обряд назывался «подавать на сыр», «сыры дарить», «дарить на сыр», «подносить сыр за молодых», «класть на сыр», «раздавать сыр», «сыр собирать», «сы́рны», «сы́ры», «сыр», «подарки класть на сыр». Единична запись о названии обряда «шец собирать», «шец» (с. Раздольное Илекского р-на). Существовали также такие названия, как «дары» (с. Григорьевка Сакмарского р-на), «поклоны класть», «поклоны», «на поклон», «кланяться» (с. Бородинск Ташлинского р-на), «на сладкое класть» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на). Они отражают некоторые элементы этого обряда (молодые кланялись, целовались). Сами дары назывались «сыр», «сырные подарки», «поклонные» деньги[235].

В рамках свадебного цикла одаривание могло совершаться в первый день свадьбы (Илекский, Оренбургский, Первомайский, Ташлинский р-ны). В ряде мест подарки дарили дважды: когда праздновали в доме жениха — дарили жениховы родственники, а когда гуляли в доме невесты — невестины (Сакмарский, Шарлыкский р-ны). В рамках свадебного застолья обряд в большинстве местных традиций был закреплен за временем после подачи третьей рюмки. А тост, предшествовавший ритуалу, назывался «сырной рюмкой», «серебряной рюмкой» (Илекский р-н)[236]. В Шарлыкском районе, где свадьба начиналась в доме невесты, одаривать начинали сразу после того, как жених выкупал невесту и их сажали рядом за стол, то есть в начале свадебного пира (с. Ратчино). В ряде же сел Ташлинского района, напротив, одаривали, когда все еще сидели за столом, но жениха с невестой уже надо было уводить на постель.

Порядок одаривания был жестко регламентирован с точки зрения участников: всегда начинали с родителей, а потом уже

одаривали сестры, братья и другие гости. Сколько было гостей — все должны были подарить: сначала одна пара (муж и жена), потом вторая, и так по кругу до двух-трех раз[237].

В качестве даров традиционно «преподносили» необходимую в каждом хозяйстве домашнюю скотину, птицу, посуду. В более позднее время — с 1930–1940-х гг.— дарили такие вещи, которые в старину составляли приданое невесты: подушки, одеяла, постельное белье, материал на занавеску для койки, шали, платки. Нередко в ход шли также мелкие подарки типа чулок, мыла, одеколона, гребенки, ниток с иголкой, небольших отрезов ткани, а иногда и хлеб (около пуда). Повсеместно дарили также деньги, но почти всегда это была небольшая сумма.

Обряд одаривания был четко структурирован и представлял собой яркое зрелище, по времени занимавшее до трех часов. Обычно перед третьим тостом к столу выходили сваха, держащая тарелку с закуской, и дружка (реже сват, крестный невесты) с подносом, на котором было лишь две рюмки — для конкретной семейной пары. Последний говорил: «Подходит к вам князь новобрачный, подходит трезвыми ногами, подносит рюмочку милыми руками, просит рюмочку выпить, а дёнышко позолотить» (с. Рассыпное Илекского р-на)[238]; «Теперь будем одаривать жениха с невестой» (с. Студеное Илекского р-на)[239]; «Подаем рюмки на сыр! Сыру! Сыру!» (с. Ждановка Сакмарского р-на)[240]; «Нашим молодым на разведение хозяйства!» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[241]. При этом дружка каждого гостя величал «по батюшке». Гости поздравляли молодых, произносили благопожелания и говорили, что дарят. Одаривание нередко сопровождалось шутками и приговорами. При этом заставляли молодых целоваться, говоря: «Горько»; «Свадьбу завели, да паутину угняли [подмели]» (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[242]. В селах Ташлинского района поднос с рюмками и закуской подносили жених и невеста, каждый раз кланяясь гостям[243].

Все подарки складывали на поднос, который держали свахи невесты и жениха, а кое-где — в большие фартуки свах («запóны», «запаны»), специально надетые для этого ритуала (с. Рассыпное Илекского р-на; с. Черноречье Оренбургского р-на). После сбора подарков свахи удалялись их считать, а через некоторое время приходили «отчитываться»[244].

В Челябинской области одаривание молодоженов также происходило за свадебным столом, в нем участвовала мать жениха: «Посидели за столом, потом ставят на подносик две рюмки, ленточки красные привязывают, и обходили, жених с невестой идут. Свекровь с ними идет с фартуком. Подарки ей в фартук кладут. На поднос кто деньги кладет, кто подарки. К каждому подходят.

<…> За рюмку эту и дают подарки… Ну а дальше нагулялись, разошлись, невеста осталась у жениха» (с. Нязепетровск Челябинской обл.)[245]. В поселке Усть-Уйском Челябинской области обряд одаривания молодоженов вслед за большим столом назывался «сыр»: «Обряд этот заключается в том, что дружка дает жениху (молодому) тарелку с пряниками и конфетами, а сам берет поднос с вином и рюмками и начинает угощать по очереди всех гостей. Подавая рюмку, дружка приговаривает: „Прошу получить, сыру закусить, да на сыр положить: от лошади жеребеночка, от коровушки теленочка, от овцы ягненочка" и т.д. В это время молодые кланяются гостю в ноги и стоят на коленях до тех пор, пока гость не положит на сыр и не скажет: „Благословляю на сыр коровушку, а на шильце, на мыльце да на мелкие расходы дарю полтину". Гость тут же кладет деньги на поднос дружке. Молодые по приказанию дружки встают, целуются с гостем и идут к следующему»[246]. В поселке Тимофеевском Челябинской области синонимичным обряду «сыр» был обряд, который назывался «давать на блины»[247].

После обряда одаривания молодых («сыров») начиналось особенно бурное веселье: пляски под гармошку, пение, шутки. Неслучайно в некоторых селах Челябинской области первый день свадьбы связывался с представлениями о наиболее популярном на гулянье музыкальном инструменте: «„Гармонь" первый день называется. Его родственники, наши родственники…» (с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.)[248]. Пели величальные, плясовые, лирические протяжные песни, частушки. Для их исполнения специально приглашали на свадьбу голосистых женщин. При исполнении плясовых песен зачастую танцевали прямо на лавках[249].

В некоторых местностях в процессе одаривания учет подношений велся особым способом: каждый подарок свашки отмечали чертой, которую проводили по беленой печи ухватом, сковородником, гвоздем; если же в доме была железная голландка, то писали мелом. Иной раз печку исчерчивали до самых кирпичей, сверху донизу (с. Мирошкино Первомайского р-на; с. Никольское Сакмарского р-на; с. Бородинск Ташлинского р-на)[250]. Обычай записывать дары на печи существовал кое-где еще в 1970-х гг. Кроме того, в ряде мест замазывание исчерченной печи входило в разряд испытаний молодой после свадьбы (см. ниже).

Ритуал одаривания молодоженов сопровождался угощением гостей одним или несколькими специальными пирогами. Их пекли из сдобного кислого теста, с мясом и картошкой или с гусятиной и капустой, закрытые или открытые. Их называли «кара-

ваями» или «курниками», просто «пирогами». Пироги ставили на стол так, чтобы никто раньше времени их не тронул: помещали на одну тарелку и закрывали другой, клали на пирог вилку и ложку крест-накрест, ставили его только на передний стол, рядом с невестой. После первого подарка или после подведения итогов одаривания хозяева приглашали гостей открывать пироги и угощаться[251]. На современной свадьбе вместо такого пирога с мясом подают торт[252]. В завершение обряда жених говорил: «Я кладу тысячу рублей и по рюмке водки» — тут подавали по рюмочке, гости выпивали, шли плясать, и потчевание считалось оконченным (с. Рассыпное Илекского р-на)[253]. После подношения «сыров» дружку повязывали красным полотенцем и шли всей свадьбой «провожать» его домой[254].

Невестины дары

Согласно традиции, невеста тоже должна была сделать подарки своим новым родственникам. Самые дорогие подарки она готовила для свекра и свекрови. Свекру обычно дарили рубаху, свекрови — кофту, рубаху, фартук, шаль или платок. Золовок невеста одаривала отрезом на рубаху или платком, а деверей — чаще всего полотенцами. Дарить невеста могла и в первый день свадьбы, и во второй — за столом, когда у жениха начинался первый обед, и после свадьбы. Полотенца для подарков крестным жениха, золовкам и деверьям иногда снимали прямо со стен, украшенных к свадьбе рукоделием из приданого невесты.

Свадебные блюда

Для свадебного стола готовили как праздничные блюда, так и специальные свадебные. В качестве выпечного свадебного блюда следует упомянуть каравай, который готовили специальные женщины и в доме жениха, и в доме невесты, исполняя при этом особые песни, а также о печенье «шишки», которое пекла женихова свашка для обряда приглашения гостей на свадьбу (см. выше).

К разряду свадебных пирогов во многих селах Оренбуржья и Челябинской области относились «курники», которые благодаря их форме могли также называть «каравайцами», «кругликами», «круглыми пирогами». Это были закрытые пироги из сдобного кислого теста, чаще всего с мясной начинкой, иногда с добавлением картошки или капусты. Кое-где «курники» пекли с куриным мясом или с нарезанным салом. Подача такого пирога на стол происходила ко времени обряда одаривания молодоженов.

Пекли на свадьбу и просто праздничные пироги: с мясом, картошкой, капустой, рыбой. Известны были также пироги с кашей и сладкие: со свеклой, тыквой, «курягой». В селах Беловка и Гребени Сакмарского района славились пироги с калиной, о которых даже сложены легенды, отражающие брачную тематику[255]. В некоторых местах свадебные пироги всегда пекли без дырок, которые в обычное время делали для выкипания сока. Считалось, что если невеста «честная», то никаких дырок ни в коем случае не должно быть (с. Студеное Илекского р-на; Катавский и Миньярский р-ны Челябинской обл.)[256].

Помимо больших пирогов готовили много мелкой сладкой выпечки: открытые пирожки с вареньем — «открыточки», «вертушки» и «вите́шки», «коку́рочки». Повсеместно в огромном количестве (ящиками) напекали «ро́занцы» из пресного теста, известные в городской среде как «хворост».

Согласно общерусской свадебной традиции, застолье начинали обычно с холодного блюда — студня, называемого также «холодцом», «холодником». В большом количестве на столе стояла «соленина» — соленые овощи: огурцы, помидоры, капуста (и нашинкованная, и половинками, и четвертинками вилков). Кое-где делали «арбузное» — холодную закуску из соленых арбузов (Сакмарский р-н)[257].

После холодного на стол подавали горячее: жареную или тушеную картошку с мясом, жаренную в сметане рыбу. Кто был побогаче, делали плов, заимствованный у соседних народов. Среди местных традиционных блюд Южного Урала были распространены «пашкет», «сальник», «лапша». «Пашкет» — блюдо из нарезанного кусочками мяса, картошки и лука, которые укладывали в горшок, закрывали сверху пластом раскатанного теста и ставили в печь. «Сальник» готовили из гуся с добавлением яиц и жира, а также небольшого количества пшена, которые томили в печи в горшке. Почти повсеместно среди свадебных блюд встречалась «лапша»: ее готовили и с мясом, и с курой; это блюдо могло подаваться в начале застолья (с. Софиевка Пономаревского р-на), но чаще его готовили на второй или последний день свадьбы (см. ниже).

К горячим блюдам относились и разные похлебки: щи, уха. Последнюю готовили на «похмелье» (с. Болдырево Ташлинского р-на). Кое-где «хлёбово» подавали в начале свадебной трапезы (с. Софиевка Пономаревского р-на). В селе Черноречье Оренбургского района на свадьбу готовили окрошку.

В свадебной традиции Южного Урала лакомыми блюдами на свадебном столе были «лапшевники», «пшевники», «калашники» — запеканки соответственно из лапши, пшенной каши, раз-

моченных в молоке и масле сухарей, в которые перед тем, как поставить в печь, добавляли сливки, яйца, сахар. Эти блюда резали на кусочки и подавали на стол в тарелках.

В ряде мест на свадебный стол подавали вареники с творогом в сметане (с. Красный Холм Илекского р-на; с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на). К этому же типу блюд относятся так называемые «би́тые», или «ду́тники» (Илекский, Сакмарский р-ны). Сдобное тесто для этих кушаний готовили как для пельменей, обмакивали его в масле или сливках, клали в емкость и томили в печи; когда кусочки теста вздувались, их вытаскивали, поливали сливками и посыпали сахаром[258]. Еще в качестве угощения на свадебном столе присутствовал «уря́шник» — распаренные и перемешенные урюк и торн.

Кое-где на свадьбу готовили кашу (с. Болдырево Ташлинского р-на; д. Кармалка Шарлыкского р-на, с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.). В Шарлыкском районе это блюдо называли кашей-«выгонятельницей», потому что ее подавали на застолье последней[259].

Практически повсеместно для свадебных столов готовили блины, блинцы, оладьи (села Оренбургской и Челябинской обл.). В некоторых местах специальным блюдом на застолье во второй день свадьбы в доме у родителей молодой была яичница (Илекский, Шарлыкский р-ны).

Основными напитками почти везде были покупная водка, а также домашние самогон и брага-«кислушка». Кое-где к свадьбе готовили медовуху, квас, пиво, компот. В селах Студеное и Сухоречка Илекского района обязательно варили кисель, который, как и каша, в некоторых местах считался заключительным блюдом: его подавали после последнего тоста «за хлеб-соль», и это означало конец застолья[260].

Постельный обряд

После одаривания молодоженов или полного завершения застолья следовал постельный обряд. Застилать постель, в зависимости от местной традиции, могли: свашка невесты, свашка жениха или обе; мать невесты (с. Дедуровка Оренбургского р-на), мать жениха (с. Гребени Сакмарского р-на); подруга невесты с помощью жениховой свахи (с. Ждановка Сакмарского р-на). В тех местностях, где брачное ложе устраивалось в доме жениха, вокруг него вешали занавеску, привезенную с невестиным приданым. Постель могли готовить за день до свадьбы или в день выкупа невесты, но всегда — до свадебного застолья.

Обряд отвода молодых на постель вплоть до середины XX в. в значительной степени сохранял ритуальную форму. После «поклонов» все гости желали жениху и невесте доброй ночи. Почти повсеместно молодых отводили в отдельный дом, к родственникам или соседям, которые продолжали гулять на свадьбе, и старались оставить их наедине. Но бывало и такое, что молодожены ночевали в доме жениха, в свободной комнате, а то и в том же единственном помещении, где спали все домочадцы. Кое-где молодых провожали на постель, устроенную в каком-либо хозяйственном строении: сарае, кладовой, амбаре. Даже поздней осенью или зимой молодоженов оставляли в холодном помещении, лишь разрешая накрыться тулупами, использование которых, по местным представлениям, должно было также обеспечить богатство молодой семье[261].

Чаще всего молодоженов провожали на постель дружка и/или свахи с обеих сторон. В селе Ратчино Шарлыкского района после того, как молодых укладывали в амбаре, участники свадьбы, согласно обычаю, бросали камнями в дверь[262]. Кое-где дружка и свашка, приведя жениха и невесту в отдельный дом и принеся им еды, выпивали здесь по рюмочке, желали им спокойной ночи и оставляли одних, закрыв дверь на замок (Илекский, Ташлинский р-ны)[263]. В селе Григорьевка Сакмарского района прежде, чем оставить жениха и невесту на брачном ложе, дружка со своей женой укладывались «постель греть», после чего гости расходились по домам, а молодые ложились спать[264].

Бужение молодых

Наутро молодых будили обычно те же, кто и отводил на постель. В селе Крестовка Илекского района будящие произносили: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь»[265]. В селе Бородинск Ташлинского района дружка, отпирая дверь, спрашивал: «Хорошо ли спали, весело ли вставали?»[266] После бужения молодых начиналась проверка «честности» невесты. Повсеместно в этом действе участвовали свахи со стороны жениха и невесты, дружка (иногда со своей женой или подругой), сват. Проверка состояла в тщательном осмотре брачной постели и рубахи молодки. Оповещение свадебных гостей «о честности» (или «нечестности») невесты могло иметь форму как словесного сообщения, так и непосредственной демонстрации доказательств. Проверяющие говорили родителям жениха и гостям: «Всё, честная наша молодая. Хорошая. Мы ей рады» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[267]. В ряде мест бытовал архаичный обычай показывать гостям простыню или рубашку, трясти ими перед всеми присут-

ствующими. Вот как это происходило в 1930-е гг. в поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области: «С постели дружка ведет молодых в наброшенном на них тулупе к гостям. Сваха встречает молодушку, схватывает ее и обводит вокруг себя для того, чтобы все гости могли видеть белье молодой. Гости в это время кричат: „Ура, браво" — и бьют посуду. Молодушка подметает пол, а гости бросают ей на пол деньги…»[268] Кое-где обычай проверять постель сохранялся вплоть до 1950–1960-х гг. (с. Рассыпное Илекского р-на; с. Беловка Сакмарского р-на; с. Кинделя Ташлинского р-на)[269].

Знаки «честности» невесты

На Южном Урале существовали самые разнообразные способы обозначения «честности» невесты, которые давали знать о благополучии данной свадьбы не только гостям, но и всем односельчанам. Так, в Оренбуржье, например, на доме жениха или на заборе на второй день свадьбы вывешивали «флаг» — небольшой, обязательно красного цвета «махор» (тряпочку),— чтобы его было видно отовсюду (с. Крестовка Илекского р-на; с. Кинделя Ташлинского р-на)[270]. В Челябинской области в знак «честности» невесты «красные ленты к невестиным гостям прикрепляли» (с. Шемаха)[271]; «На второй день от невесты идут, у них у всех нарезаны красные ленточки и всем гостям раздают, куда-то там прикалывают… красные ленточки — знак того, что невеста честная была» (с. Арси Нагайбакского р-на)[272].

В селе Ждановка Сакмарского района на второй день перед отправлением в дом невесты лошадь накрывали красным покрывалом и везли дружку «к теще на блины[273]. Во многих местностях в знак «честности» невесты ее родителям и другим родственникам отдавали часть предмета, символизировавшего «девичью кра́соту». Так, в селе Суденое Илекского района на второй день молодой муж перерезал красную ленту, которой был украшен пирог-«девичья кра́сота», и привязывал по куску этой ленты на руку отцу и матери невесты[274]. В этом же селе родственникам невесты прикалывали на грудь красные бумажные цветки, также украшавшие свадебный пирог[275]. В селе Бородинск Ташлинского района такие цветки около сердца прикрепляли все участники свадьбы[276]. В украинском селе Дедуровка Оренбургского района символом невесты был не пирог с «сосенками», а целая конструкция — «кали́нка». Она состояла из белого хлеба, в который втыкали похожие на «сосенки» «гы́лки», и двух бутылок водки; вся конструкция обвязывалась красной лентой с насаженными на нее по кругу гроздями свежей или сушеной калины. «Гы́лки» пекли в доме невесты. «Кали́нка»

во время свадьбы стояла на столе, а на второй день невеста, в знак своей «честности», раздавала «гы́лки» гостям. Каждый старался побыстрее схватить «гы́лку»[277]. Буханка с «гы́лками», перевязанными красной лентой, была известна и в русском селе Нижняя Павловка Оренбургского района (в соседнем с.Украинка проживают украинцы); здесь, если невеста была «честной», жених разрезал ленту, а невеста раздавала «гы́лки» только родственникам[278]. В селе Крестовка Илекского района ленту из косы невесты, которой сначала украшали «кра́соту», затем завязывали бантом на двух бутылках, которые на свадебном столе стояли перед женихом и невестой. На второй день, если невеста была «честной», жених развязывал ленту, а присутствующие выпивали вино[279]. Аналогичный обычай с бутылками, обвязанными лентой, был известен и в селе Черноречье Оренбургского района[280]. В селе Беловка Сакмарского района в знак «честности» невесты ее родителям торжественно, на подносе, подносили водку. Некоторые из этих обычаев существуют до настоящего времени (вывешивание флага, развязывание ленты, прикалывание цветов на грудь).

В Ташлинском районе утро после свадьбы знаменовалось действиями с пирогом-«кра́сотой», которые символизировали одновременно и «честность» невесты, и соответственно ее благополучный переход в новый статус. В селах Бородинск и Кинделя молодежь на второй день пораньше шла в дом, где спали молодожены, и приносила с собой один из пирогов-«кра́соты», самый красивый. Здесь дружка и две свахи усаживали девушек и парней за стол, и дружка или любезная спрашивали: «Ломать или резать?» («ломать» — значит, невеста девственна, а «резать» — «нечестная»). Невеста говорила: «Ломайте!» — и «кра́соту» ломали руками, а все присутствующие ели по кусочку. О съеденной «кра́соте» говорили: «Всё, пропала «девичья кра́сота»!» (с. Бородинск Ташлинского р-на)[281]. В селе Кинделя, кроме того, невеста раздавала всем девушкам по «сосенке» на память, а одну оставляла себе[282]. Этот обычай перестал существовать совсем недавно.

Смена прически на женскую

Во многих местностях Южного Урала к утру второго дня приурочивалась смена прически и головного убора невесты. Вообще изменение прически невесты в рамках свадебного обряда происходило дважды. В первый раз косу расплетали после выкупа, во время венчания и свадебного пира прическа невесты представляла собой собранные в хвост с помощью ленты волосы. Во второй же раз специальные люди делали молодке соответствующую прическу, знаменуя ее переход в статус замужней женщины..

На второй день свадьбы молодке изменяли прическу в селах Красный Холм и Раздольное Илекского района, селе Нижняя Павловка Оренбургского района, селе Мирошкино Первомайского района, селе Еременко Сакмарского района, селах Болдырево и Бородинск Ташлинского района. Во многих казачьих селах создание женской прически происходило непосредственно перед свадебным пиром в доме жениха или невесты — это зависело от местной традиции. Повсеместно в процессе изменения прически участвовали женихова сваха или свахи от обеих сторон.

В Оренбуржье существовало два типа женской прически. Первый тип — кичка, представляющая собой скрученные жгутом и уложенные на затылке волосы. Эта прическа называлась «кулёк» или «кукушка» (с. Красный Холм Илекского р-на)[283], «шишка» (с. Раздольное Илекского р-на)[284], «витушка» (с. Нижняя Павловка Оренбургского р-на)[285], «фикушка» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[286]. Для оформления прически использовали шпильки или гребенки. Второй тип — две косы, плетенные прядями вниз (у девушек пряди в косе кладутся одна на другую сверху) и уложенные вокруг головы — сначала вверх, а затем вниз (Сакмарский, Ташлинский, Шарлыкский р-ны)[287].

Процесс смены прически в ряде мест сопровождался исполнением специальных песен:

Да ище по морю, да ишшо по морю, морю синему, морю синему
Там плывет, плывет, там плывет лебедушка белая, лебедь белая…
(с. Беловка Сакмарского р-на)[288]

При заплетании косы:

Затрубили трубоньки рано на заре,
Заплакала Светочка по русой косе.
Коса моя, косонька, коса русая –
Не долго тебе, косонька, заплетенной быть,
Не долго тебе, Светочка, во девушках ходить.
Собрала же Светочка всех подружечек,
Посадила Светочка за дубовый стол,
Сама села Светочка, она выше всех,
Склонила головушку она ниже всех.
Задумала думушку она крепче всех,
Как чужого дяденьку назвать тятенькой,
Как чужую тетеньку назвать матушкой.
Как доброго молодца назвать Коленькой.
Назову я дяденьку родным тятенькой.
Назову я тетеньку родной матушкой,
Назову я молодца дружком Коленькой.
(с. Черноречье Оренбургского р-на)[289]

При этом, если смена прически происходила до свадебного пира, невеста плакала. В деревне Кармалка Шарлыкского района ленту из девичьей прически тут же забирала на память подружка невесты[290]. В селе Бородинск Ташлинского района две свои ленты, сделанные из одной девичьей, а затем вплетенные в две косы при создании женской прически, молодка отдавала подружкам после брачной ночи[291]. Повсеместно смена прически завершалась надеванием женского головного убора (см. выше).

Ряженье. Обычай «искать ярку»

После брачной ночи во многих местностях молодую перед приходом гостей с ее стороны прятали в каком-нибудь хозяйственном строении, а летом — на огороде. Ее могли увести также к соседям. Пришедшие гости требовали показать молодку. Этот обычай назывался «искать невесту», «искать молодых», а также имел архаичные, метафорические названия: «искать телочку» (Илекский, Ташлинский р-ны)[292], «искать тайчинку» (с. Студеное Илекского р-на)[293], «искать ярку» (с. Григорьевка Сакмарского р-на)[294].

Практически повсеместно особенность обряда поисков невесты состояла в том, что ищущие рядились в разных персонажей (в Шарлыкском районе их называли «чучелами», «куколками»)[295]. Наиболее распространенными ряжеными персонажами были «цыгане» в широких юбках, «пастух» с кнутом, «медведь» в вывернутой мехом наружу шубе. В более позднее время изображали «врача» и «медсестру» в белых халатах, «милиционера», «военного». Рядились также женщины мужчинами и наоборот; летом надевали валенки, кто-нибудь привязывал между ног морковку. Основными средствами для изменения облика, кроме соответствующего персонажу костюма, были сажа, румяна, краска; использовали также разные «махры» (тряпки), запихивали в одежду перья.

Ряженые шли по деревне с гармошкой и балалайкой, с песнями и пляской, с шутками. Кое-где ряженые «похабничали», а у соседей в процессе поиска невесты воровали куриц.

В некоторых районах в традиции свадебного ряженья был включен драматический элемент: «врачи» ходили с «наушниками» и «прослушивали» окружающих, каково здоровье; имели при себе «укол», вдруг «кому плохо будет». Мать невесты «плакала»: «Телочку потеряла, украли». Тут же шли «пастух» с кнутом и «собакой» (маленьким кутенком), «милиционер». Все «искали телку»: пели, плясали, толкали собачку, смеялись (с. Бородинск Ташлинского р-на)[296]. Веселились не только ряженые — подшучивали и над ними самими: после обнаружения невесты, усадив гостей за стол опохмелиться, участники свадьбы со стороны

жениха прибивали гвоздями к скамьям одежду ряженых, так что было не встать с места (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[297].

Кое-где в ответ невестиной стороне жениховы гости рядились «невестой» и «женихом» или только «молодкой» (Илекский, Шарлыкский р-ны). На эти роли могли пригласить старика и старуху. Нередко «невестой» одевали какого-нибудь парня или мужика, который встречал родителей, целовал их и спрашивал: «Мам, ты чего меня не узнаешь? Чё ж я после первой ночи такая стала?» (с. Студеное Илекского р-на)[298].

Обычно после обнаружения настоящей молодки гостей вели за стол вместе с молодыми или просто давали рюмочку-другую — если им нужно было возвращаться для подготовки гуляния в доме родителей невесты.

В Катавском и Миньярском районах Челябинской области ряженье использовалось для оповещения гостей о честности невесты: «Когда просыпалась невеста, со стороны жениха женщины приходили смотреть постель — честная или нечестная. И в это время выходили ряженые. Если они выносили веник, а на венике — красные цветочки, невеста честная. О! веселились, радовались, а если нечестная, веник, только цветов красных нету»[299].

Воспоминания о ряженье сохранились и в других районах Челябинской области, кое-где этот обычай называли «масленкой»: «На второй день у нас рядились. Женихова родня собирается за невестиной родней. Масленка это <…> одевались обязательно. Это на второй день всегда, везде. Обе родни. Утром после брачной ночи женихова родня идет за невестиной, встретить надо мать с отцом, поблагодарить мать с отцом, и вот они идут масленками сюда. Масленки — это вот ряженые… Невестины тоже готовятся к этому. И все пойдут к жениху…» (с. Нязепетровск)[300]. «[Масленка] — это наряжаются женщины. Мужчины… Бывало, я на свадьбы наряжалась цыганкой <…> идут по у лице с гармошкой, все пляшут: и масленки эти наряженные песни поют, пляшут, топают. Подходят к воротам, нашим девичьим, дружка встречает с водкой, с подносом. Вот в это время и бил жених рюмку свою, когда к нему пришли…» (с. Нязепетровск)[301].

В некоторых районах Южного Урала традиция свадебного ряженья, претерпев некоторые изменения формального характера, сохраняет свое исконное значение до сих пор (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[302].

Благодарение родителей невесты за «воспитание дочери»

Важным элементом второго дня свадьбы был обряд благодарения молодым родителей невесты за ее «честность». Молодой

муж произносил благодарственные слова в адрес невестиных родителей, достаточно устойчивые в уральской свадебной традиции, и совершал действия, которые символизировали дефлорацию невесты и соответственно являлись публичным подтверждением ее «честности».

В плане пространственно-временной приуроченности обряда благодарения можно говорить о двух основных типах реализации ритуала, имеющих, при формальном и знаковом сходстве, некоторые отличия. В первом случае обряд приурочивался к утру второго дня, сразу после поисков невесты, и происходил в доме жениха. Он был распространен в селах Илекского, Первомайского, Ташлинского районов Оренбургской области. Здесь, когда найденные молодожены, родственники невесты и хозяева усаживались за стол, чтобы похмелиться, все выпивали одну или три рюмки, а затем следовало предложение выпить «за радость», «за аленький цветочек» (Ташлинский р-н)[303]. Отец с матерью молодого, демонстрируя брачную простыню, поздравляли родителей невесты: «Спасибо вам за воспитание вашей дочки!» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[304]. Дружка поднимал молодого и велел благодарить родителей невесты за «сохранение дочери»[305]. Молодому подавали одну или две рюмки (его и невестину), наполненные водой, и он произносил: «Папа и мама, благодарю за воспитание вашей дочери (за ваш подарок)» (с. Крестовка, Раздольное Илекского р-на)[306]. В селе Иртек Ташлинского района слова благодарности звучали метафорически: «Спасибо вам за аленький цветочек»[307]. После благодарения молодой выпивал свою рюмку и бил ее об сковородку или об пол. В селе Студеное Илекского района он выпивал свою и невестину рюмку, затем вставлял одну в другую и разбивал их обе — «разбивал молодку». После этого начинали петь песню «Молодка, молодка молоденькая», а все присутствующие соскакивали со своих мест и принимались бить — кто тарелку, кто горшок, кто стакан, кто стопку. При этом было важно, чтобы посуда не имела повреждений, потому что «невеста — целка»[308]. В некоторых местных традициях специально для этого обряда припасали тарелки, «кубатки» (глиняная утварь для молока), которые гости били об пол. В селе Студеное Илекского района для разбивания в ход шли даже тыквы[309]. Особенно усердствовали свашки с обеих сторон, а в селах Бородинск и Кинделя Ташлинского района вслед за битьем женихом стакана его мать обязательно должна была расколоть тарелку или горшок и станцевать на черепках[310]. Повсеместно на битой посуде под пение и игру на гармони танцевали присутствующие женщины. Этот обычай имел название «молодку бить», «целку ломать», «молодку играть»; «молодка» и в народном сознании

четко соотносился с актом дефлорации невесты: «Разобьет стопку — „разобьют молодку”» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[311]. Потом все начинают бить стаканы, стопки, где горшок какой найдут, тоже бьют: „девку-то ведь разбили”» (с. Кинделя Ташлинского р-на)[312]. Почти повсеместно этот обряд бытует до настоящего времени. После «молодки» и «похмелья» гости отправлялись в дом невесты за свадебный стол. В селе Нязепетровск Челябинской области посуду били во второй половине второго дня свадьбы, когда все гости из дома жениха перемещались в дом невесты — здесь начиналось настоящее веселье[313].

Второй тип ритуала благодарения за «честность» невесты приурочивался к свадебному столу второго дня в доме у родителей невесты и был связан с вкушением специального блюда. Таких блюд в южно-уральской свадебной традиции было два: запеченная с молоком яичница и блины. Когда все гости собирались за столом, молодому подавали тарелку с яичницей или блинами, накрытую другой тарелкой. Дружка просил тишины, и молодой благодарил родителей невесты: «Матушка с батюшкой, благодарю вас за хорошее воспитание вашей дочери» (с. Ждановка Сакмарского р-на)[314]. После этого он бил тарелки с яичницей или блинами, чаще всего кулаком, а в некоторых местах вилкой (с. Черноречье Оренбургского р-на), рюмкой (с. Гребени Сакмарского р-на); иногда тарелку разбивали об угол стола (с. Нижнеозерное Илекского р-на). Кое-где, чтобы не повредить руку, ее обматывали полотенцем. В селе Нижняя Павловка Оренбургского района били по тарелке трижды. Обычай битья тарелки активно бытовал и в селах Челябинской области: «А вот еще когда блины принесут, накрывают тарелкой, обязательно треснутая тарелка лежит сверху, перевернут и разбивают только новую тарелку — хорошая невеста, честная. Разбивают о потолок, и потом яичницу подают, омлет, а делают в чашке… Если жених берет с краешку эту яичшицу, то все хорошо, невеста хорошая… Берет с середины — [нечестная], невеста в панике, плачет. На наших свадьбах били тарелки, и сейчас бьют» (с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.)[315]. В некоторых местах именно во время этого обряда молодой должен был назвать тещу и тестя «мамой» и «папой» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[316].

Как и битье рюмки, этот обряд традиционно соотносился с представлениями об утрате невестой невинности, о чем свидетельствуют комментарии информантов. Так, битье тарелки объясняли следующим образом: жених «должен показать, какой он есть — „разбил он невесту” в эту ночь» (с. Черноречье Оренбургского р-на)[317]. В селе Рассыпное Илекского района, если невеста оказывалась

не девственницей, молодой говорил: «Чего это нашли! А пить-то не за что, она уже давно разбита»[318].

После битья тарелки блины подавали всем гостям. Вкушение их иногда сопровождалось шутками: жених, например, брал блин и говорил: «Я есть не могу — горячий блин, пусть теща подует»,— и теще приходилось дуть на блин (с. Григорьевка Сакмарского р-на)[319].

Обычай «колоть» (бить) тарелку с блинами активно бытовал и в 1950–1970-е гг., а некоторые из рассказчиков являлись как участниками такого застолья, так и исполнителями или «виновницами» самого ритуала.

В некоторых местностях долго сохранялся общераспространенный у русских способ обозначить невинность невесты с помощью вкушения блинов молодым: «Свадьба переходила в дом невесты, где во время застолья главным кушаньем были блины. Жених еще раз демонстрировал честность/нечестность невесты — ел блины либо с края, либо с середины» (Катавский и Миньярский р-ны Челябинской обл.)[320].

Кое-где обряд благодарения родителей невесты имел некоторые частные особенности. Так, в селе Черноречье Оренбургского района молодой утром после брачной ночи вместе с дружкой, наряженные и повязанные полотенцами, отправлялись в дом невесты «проведывать тещу»: «Живая теща или нет». Они несли с собой бутылку и «подарки» — простыню, благодарили за дочь, выпивали, и молодой разбивал рюмку об пол. Все присутствующие начинали бить посуду, а молодой с дружкой отправлялись домой ждать «позыватых» от невестиной стороны, которые приходили приглашать «на блины»[321].

Порицание родителей невесты за ее «нечестность»

В случае «нечестности» невесты утром после брачной ночи осуществлялись действия, срамящие прежде всего ее родителей и особенно мать. В процессе этих действий использовали предметы, конструктивной особенностью которых было наличие отверстия, в связи с чем они воспринимались в традиционном сознании как символ отсутствия целостности, то есть девственности невесты. Почти повсеместно в Оренбуржье были записаны сведения о надевании на мать невесты, а иногда и на ее отца и нее саму хомута и о вождении их по улице всем собранием гостей со стороны жениха. В селе Беловка Сакмарского района таким образом поступали с невестиными свахами. Кое-где мать невесты заставляли публично пролезать сквозь хомут (с. Ждановка Сакмарского р-на)[322]. Практически везде рассказчики отмечали, что знают об этом обычае

от своих матерей и бабушек и что соблюдали его «давным-давным-давно». Вместе с тем информант сама в детстве была очевидицей этого действа, а несколько других, тоже в молодости, слышали от взрослых домочадцев о том, что у кого-то из соседей произошел такой случай. Надевание хомута считалось величайшим позором для невестиной родни, всего рода.

Другим символическим предметом с тем же значением, что и хомут, была иголка с продетой в нее ниткой, которую при соответствующих обстоятельствах подносили на тарелке родителям невесты от стороны жениха (с. Крестовка Илекского р-на)[323].

Иногда в предметах, которые в принципе не должны были иметь отверстия, специально просверливали дыры. Таковыми могли быть ложки, которые родственники жениха клали на стол «есть» всем гостям (с. Нижнеозерное Илекского р-на)[324]. Во время застолья второго дня жениховы родственники могли также демонстративно грубо выламывать дыры в пирогах, которые подавались гостям (с. Кинделя Ташлинского р-на)[325]. В Челябинской области «если она нечестная, испекут пирог с рыбой, на пироге корка, и у ей такая дырка, в пироге-то. О-о-о, нечестная, если дырка в пироге. Если честная, на пирог-то палочек наставят с красной лямочкой» (Катавский и Миньярский р-ны)[326].

Обнаружение произошедшей до брака, то есть преждевременной утраты девственности невесты и оповещение об этом приводило к нарушению правильного, выработанного традицией хода свадьбы. Часть ритуалов, необходимых для нормального перехода невесты в статус замужней женщины, опускалась. Так в селе Болдырево Ташлинского района «нечестной» невесте свахи не меняли прическу на женскую, и на второй день свадьбы она оставалась с «торчащей» косой[327]. Обряд благодарения родителей невесты превращался в акцию их порицания за неумение «соблюсти дочь»: молодой не бил рюмку, и не пели «Молодку» (с. Студеное Илекского р-на); на застолье в доме невесты молодой «не колол тарелку» с блинами, презрительно говоря: «Не за что бить посуду-то!» (с. Рассыпное Илекского р-на)[328] или: «Спасибо, папа, мама, дочку вырастили, выкормили, серединку корги [птицы] выклевали» (с. Иртек Ташлинского р-на)[329]. В таких случаях уже не было веселья, плясок, пения на свадьбе, и нередко на этом этапе свадебный цикл прерывался и оставался не завершенным. Гости жениха либо уходили с так и не успевшего начаться застолья, либо вовсе не шли в гости в дом невесты.

В селе Гребени Сакмарского района в связи с вопросом о «нечестности» невесты была записана информация, касающаяся традиции местных украинцев: виновную сторону позорили,

публично относя невестиной свахе веник, на который была накинута красная тряпка[330].

Обряды испытания молодой

Второй и третий дни свадьбы знаменовались рядом обязательных обрядов и застолий. Одним из важных обрядов являлось испытание спорости и смекалки молодой в области хозяйственных занятий. Во многих местах на Южном Урале, как и в общерусской свадебной традиции, ей предлагалось подмести пол. Кое-где для этого использовали свадебный веник, который подруги невесты носили по деревне: на время свадьбы его ставили в передний угол и берегли, чтобы никто не украл (иначе, согласно народным представлениям, будет украдено и счастье невесты), а на второй день этим веником заставляли молодую мести пол (с. Ждановка Сакмарского р-на)[331]. В некоторых местах за невесту подметала ее подружка. Обычно во время этого испытания на пол бросали деньги, которые шли в пользу подметающей. В селе Никольское Сакмарского района собирание денег невестой с пола приурочивалось к обряду, который проводился на третий день и назывался «овес молотить» (см. ниже). Присутствующие наблюдали, насколько ловка молодка, а молодой муж помогал ей собирать деньги.

Другое испытание, восходящее корнями к южнорусской и украинской свадьбе,— мазанье печи, которую накануне во время обряда одаривания молодых всю исписывали до кирпичей. В селе Мирошкино Первомайского района и селах Петропавловка, Марьевка Сакмарского района этот обряд проводили на второй день свадьбы, а в селе Болдыревка Сакмарского района — на третий. Нередко молодая должна была забелить печь на глазах у гостей, а те ее хвалили: «Ой, хорошая невеста, хорошая, рукодельная: даже на печке ни пятнышка, ничего»,— и бросали на пол деньги, которые она собирала и брала себе (с. Мирошкино Первомайского р-на)[332].

К испытаниям в области хозяйственных работ относилось и хождение молодой за водой к местному источнику. Этот обряд приурочивался к третьему дню свадьбы (с. Бородинск Ташлинского р-на)[333].

Проверка физических качеств и умственных способностей молодки проводилась в селе Ратчино Шарлыкского района. Здесь молодую во время застолья второго дня заставляли читать, чтобы удостовериться, что она умеет говорить, а также обнимать и целовать своего мужа — показать, что у нее есть руки[334].

Обычай «воровать курей». Застолья 2-го и 3-го дней свадьбы

К обычаям второго и третьего дня свадьбы относилось ряженье (см. выше), которое было связано с обычаем «воровать курей», соотносящимся, в свою очередь, с особенностями свадебных застолий в эти дни: на них гостям подавали вареных кур с лапшой. В селе Нижняя Павловка Оренбургского района, селах Григорьевка, Ждановка Сакмарского района кур воровали на второй день, а в селе Студеное Илекского района, селе Дедуровка Оренбургского района и селе Болдырево Ташлинского района — на третий день. Кур и гусей ряженые брали только у тех, кто гулял на свадьбе. Все, кто присутствовал на пиру, по обычаю, должны были отдать по куре. Могли также взять пару кур у «глазельщиков», которым подносилась рюмочка вина. Кое-где птицу прихватывали прямо по дороге к дому невесты, куда все гости отправлялись на застолье; пока доходили до места, наполняли целый мешок. Обычно же кур и гусей относили в дом жениха. Часть птицы оставляли молодым на разведение, а часть предназначалась для приготовления свадебного блюда. Кур ощипывали, варили с лапшой и ели либо у жениха, либо сначала в обоих домах по отдельности, а потом — у жениха. В деревне Сухоречка Илекского района лапшу на второй день подавали в доме невесты. В некоторых селах Оренбургского района вкушение кур с лапшой завершало свадьбу и называлось «концы завязывать», «концы ховать», «прятать концы свадьбы»[335].

Застолья второго дня в доме невесты назывались также «невестина яишница» (с. Рассыпное Илекский р-на)[336], «блины» (с. Черноречье Оренбургского р-на, с. Арси Нагайбакского р-на Челябинской обл.)[337], «к теще на блины» (с. Беловка Сакмарского р-на)[338]. На этих застольях соответственно первыми блюдами были яичница в чашечках и блины; до момента благодарения молодым родителей невесты яичницы стояли, закрытые платочком, а блины — тарелкой.

Застолье второго дня, как и накануне, было насыщено разнообразными действиями: целованием молодоженов, пением песен, плясками, шутками. В селе Черноречье Оренбургского района на таком застолье существовал обычай после благодарения родителей невесты «мазать жениху голову маслом»: сваха приносила грабли и чесала ими ему голову, приговаривая: «У тещи на блинах масляны блины»[339].

Кое-где застолья третьего дня отличались и особым названием, и специальными блюдами. Во многих местностях в Оренбуржье и Челябинской области трапеза называлась «похмелье»[340], а в селах Кардаилово и Нижнеозерное Илекского района, а также

кое-где в Челябинской области — «пельмени»[341]. Здесь, в этот последний день свадьбы в обоих домах, помимо разных блюд, готовили и ели пельмени: каждая сторона в кругу близкой родни. Через некоторое время дружка приводил невестину родню в дом жениха, а затем отец невесты приглашал откушать у него дома. После того как на «похмелье» подавали рюмку «за хлеб-соль», обязанности дружки считались выполненными, а свадьба — завершенной. В селе Арси Нагайбакского района Челябинской области третий день свадьбы был связан с мотивом взаимного благодарения рода жениха и невесты, что дало название самому дню: «Дня четыре свадьбу гуляли. Потом на второй день на „блины" идут к невесте. Потом „благодарно" — к жениху идут благодарить, к невесте. К жениху идет невестина родня благодарить, к невесте — женихова»[342].

Действа 2-го и 3-го дней свадьбы

Второй и третий день знаменовались также гостеванием участников свадьбы у крестных и родственников жениха и невесты (Илекский, Оренбургский р-ны). Здесь тоже выпивали по рюмочке, плясали, шутили. Такие гостевания могли продолжаться до недели.

В некоторых селах Илекского района Оренбургской области после первого дня свадьбы было принято устраивать катания по селу на лошадях. В селе Крестовка в больших санях катали поочередно родителей молодоженов. Когда катали жениховых родителей, невеста бегала за ними с тарелкой и «выкупала», а жених, наоборот, «выручал» невестиных родителей[343].

После последнего застолья — «пельменей» — в селе Кардаилово Илекского района топили баню и «купали сваху со сватом»: прямо в одежде поливали водой и хлестали веником[344].

Завершение свадьбы

Кое-где завершение свадьбы знаменовали последние взаимные угощения в доме жениха и невесты, имеющие особое название: «Свадьба заканчивается „расхожим столом", последним угощением… Когда кончается расхожий стол у жениха, едут на расхожий стол к невесте. Это называется „переездинами"… На этом и заканчивается свадьба» (п. Тимофеевский Ектульского р-на Челябинской обл.)[345].

В ряде мест завершение свадьбы отмечалось особыми ритуалами, наиболее распространенный из них назывался «тушить пожар» и заключался в разведении костра на улице, чаще у ворот дома жениха, и в прыганье через него участников свадьбы и всех

желающих. На третий день свадьбы так делали в селах Кардаилово, Красный Холм, Крестовка, Сухоречка Илекского района, на второй день — в селе Студеное того же района. В этих местах говорили: «Где загорался [пожар], туда и тушить идут» (с. Рассыпное Илекского р-на)[346]. В селе Бородинск Ташлинского района костер жгли и тушили на второй день у дома жениха или дома невесты. Здесь в зимнее время сваху привозили к костру на салазках и провозили ее через огонь[347]. В селах Нижнеозерное, Рассыпное Илекского района и селе Черноречье Оренбургского района костры жгли преимущественно у дома невесты на второй или третий день, когда отправлялись «на блины» или «яичницу». В Рассыпном при этом шутили над гостями: приносили в ведре или кружке воду — «тушить» — и плескали ею на людей[348]. В селе Черноречье тоже «чудили», не пропуская жениховых гостей «на блины»: обсыпали всех проходящих мимо костра, кроме молодоженов, снегом, а в доме разыгрывали сцену оплакивания «покойной», которую изображал раздетый до трусов мужчина[349]. В селе Арси Нагайбакского района Челябинской области обряд назывался «тушить свадьбу» и приурочивался к четвертому дню свадьбы: «Дня четыре свадьбу гуляли… А потом „тушить” всю эту свадьбу идут <…> тут уж все собираются: и тут побудут, и там побудут. И на этом все заканчивается — „затушли” свадьбу»[350]. Здесь «тушение» происходило так: «…на четвертый день — „тушить” — „благодарить”. Ну, как „тушили”: придут [к невестиным родителям], костер зажгут на улице. „Потушили”, зашли, угостили, поблагодарили сватов за все хорошее, невестину родню, потом опять идут к жениху. Неделю гуляли… Костер зажигали около ворот невесты. Там около ворот сидят: кто вяжет, кто прядет — игра такая, кто через огонь прыгает… Костер жгут на третий день… Это конец свадьбы…»[351] В поселке Тимофеевский Ектульского района Челябинской области возжигание костров приурочивалось к завершающему свадьбу «расхожему» столу: «Когда гости приезжают к жениху на расхожий стол, в воротах зажигается солома, и гости должны проехать на санях через горящую солому»[352].

Другой обычай, синонимичный по значению обряду «тушения пожара», назывался «овес молотить» (с. Григорьевка, Никольское Сакмарского р-на) или «тушить овин» (с. Болдыревка Сакмарского р-на). Он заключался в пляске участников свадьбы на соломе, сене или траве, принесенных в дом жениха на третий день. В Болдыревке при этом бросали на пол деньги, которые собирала молодая[353]. В селе Нязепетровск Челябинской области подобный обряд устраивали во второй половине второго дня свадьбы: «А потом все пошли к невесте угощаться… Тут уж опять пир горой… Посуду

били, шумят, гремят. Потом возьмут сена, принесут и хорошо насорят около невесты. А если в доме, то и в дом занесут. Это на второй день…»[354] В селе Никольское Сакмарского района завершение свадьбы называлось «дом выметать»[355].

Послесвадебные обряды и действа

В некоторых местностях были зафиксированы сведения о послесвадебных обрядах и действиях, которые осуществляли через пять дней или неделю после свадьбы. Эти обряды и действия можно рассматривать как завершающие свадебный цикл. Так, в селе Красный Холм Илекского района бытовал обычай под названием «развязывать бутылочки», сходный с обрядом «с калинкой», который в некоторых местах проводился на следующий день после брачной ночи. В Красном Холме две бутылки вина, связанные лентой, к которой прикрепляли гроздь калины, на протяжении всей свадьбы и недели после нее стояли на столе около места жениха. А через неделю в доме жениха собирались самые близкие родственники с обеих сторон «развязывать бутылочки»: ленту снимали, иногда сделав из нее изображение цветка, а вино выпивали, устраивая последнюю гулянку[356].

Кое-где в слабо ритуализованной форме проводилась баня для молодоженов, относящаяся в рамках архаичной свадебной традиции, особенно севернорусской, к разряду обязательных послесвадебных обрядов. В селе Рассыпное Илекского района, селе Черноречье Оренбургского района, селе Бородинск Ташлинского района обычно через неделю по завершении свадьбы, в субботу — обычный банный день — молодых отправляли в баню[357].

Общепринятыми были также послесвадебные посещения молодоженами их родственников и в обязательном порядке родителей невесты. К родителям ходили в гости в любой праздник, особенно на Масленицу, Прощеное Воскресенье, что называлось идти «к теще на блины».

Свадьба «убегом»

Внутри темы свадебной обрядности особое место занимает вариант свадьбы «убегом», вопреки воле родителей. Такие браки бытовали повсеместно, а причиной их было нежелание девушки мириться с тем, что ее, при наличии ухажера, просватывали за нелюбимого парня. В подобных случаях девушка договаривалась со своим парнем на время побега. Чаще всего это происходило во время посиделки или ночью накануне намеченной родителями свадьбы. Предварительно девушка собирала «узел» со своими вещами, чтобы не остаться вовсе без приданого. Убежав, парень

с девушкой в течение нескольких дней скрывались где-нибудь, а потом являлись к родителям невесты «за прощением». Ситуации могли быть разными. В худшем случае родители не прощали беглецов, и молодая семья оставалась без приданого невесты и без помощи родственников в виде свадебных даров, составлявших основу хозяйства молодоженов. В лучшем случае, парня и девушку прощали, благословляли, но все же большая часть свадебных ритуалов (расплетение косы, баенный обряд, свадебный пир и пр.) опускалась, поскольку беглянка уже не считалась девицей. Иногда все же устраивали небольшое застолье, но без приглашения значительного числа гостей. Самым важным при прощении беглецов было получение родительского благословения, поскольку, согласно народным представлениям, брак без него был отступлением от общепринятой нормы и не считался законным.

---

[1] *Голубых М.* Казачья деревня. М.; Л., 1930. С. 190.
[2] Там же. С. 191.
[3] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 30об.
[4] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности: Катавский и Миньярский районы Челябинской области во второй половине 1920-х — 1950-е годы. Челябинск, 2014. С. 123.
[5] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 35об.
[6] Там же.
[7] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 191.
[8] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 77об.
[9] Там же.
[10] АРЭМ. Ф.10.Оп.1. Д. 133, Л. 15об.
[11] АРЭМ.Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 22об.
[12] АРЭМ. Ф .10.Оп.1. Д. 163. Л. 149об.
[13] Там же.
[14] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 51–51об.
[15] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 87–87об.
[16] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 115.
[17] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 223об.
[18] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133, 137об.
[19] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 192.
[20] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 75об.
[21] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 20об.
[22] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 90об.
[23] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 129об.—130.
[24] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 120–120об.
[25] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 128об.
[26] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 43об.
[27] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 169. Л. 129.
[28] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 120–120об.

[29] Там же.
[30] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 124.
[31] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 32–32об.
[32] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 126об.—127об.
[33] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 10.
[34] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 4–4об.
[35] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 23.
[36] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 58.
[37] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 222.Л. 134об.
[38] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 58–58об.
[39] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 4–4об.
[40] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 93.
[41] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 114–114об.
[42] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 192–193.
[43] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 93.
[44] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 128–129.
[45] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 129об.— 130.
[46] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 42.
[47] АРЭМ Ф.10. Оп. 1. Д. 170. Л. 64.
[48] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 214.
[49] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 127об.
[50] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 8–8об.
[51] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 43об.— 44.
[52] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 194.
[53] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 19об.— 20.
[54] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д 125. Л. 77об.
[55] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 124.
[56] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 3об.— 4.
[57] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 120об.—121, 123–123об.
[58] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 195.
[59] Там же. С. 195–196.
[60] Там же. С. 197.
[61] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 81об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 114об.—115; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 21об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 51.
[62] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 42; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 44–44об.
[63] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 136. Л. 120.
[64] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 59.
[65] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 81об.
[66] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 44.
[67] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 121.
[68] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 50об.
[69] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 124–125.

[70] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 66–66об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 93об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 23.
[71] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 42.
[72] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 43об.—44об.
[73] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 194.
[74] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 54–54об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 11–12.
[75] Там же.
[76] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 82; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 131–131об.
[77] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 44об., 47, 66, 67.
[78] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 94; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 82.
[79] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 42–42об.
[80] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 34об.—35.
[81] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 125
[82] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 26об., 49об.
[83] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 221–221 об.
[84] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 48.
[85] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 221–221 об.
[86] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 222.
[87] АРЭМ.Ф.10. Оп.1. Д.162. Л. 27–28об.
[88] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 27–28об.
[89] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 136. Л. 96.
[90] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 4.
[91] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 128.
[92] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 220.
[93] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 22–22об.
[94] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 126.
[95] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 197–198.
[96] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 48об.
[97] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 8об.—9об.
[98] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 34–34об.
[99] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 50об.
[100] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 42об.
[101] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 130об.—131.
[102] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 172–173.
[103] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 115.
[104] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 12об.
[105] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 35об.
[106] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 118об.
[107] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 81об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 134. Л. 70.
[108] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 31об.
[109] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 88–88об.
[110] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 216–218.
[111] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 10об.

[112] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 117об.—118.
[113] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 93об.— 94.
[114] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 173–173об., 179об.
[115] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 155. Л. 170; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 10об.
[116] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 221–221об.
[117] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 113об.
[118] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 62–62об.
[119] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 14об.
[120] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 33–33об.
[121] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 73об.
[122] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 169. Л. 127; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.172. Л. 42об.— 43.
[123] Обряды жизненного цикла русского населения Оренбуржья (Материалы полевых исследований 2002–2006 гг.) // Материалы по этнографии. Т. 5. СПб., 2013. С. 131–134.
[124] Там же.
[125] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133, 137об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 134. Л. 61; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 43.
[126] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 70.
[127] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 22об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 114.
[128] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 93об.
[129] *Чайко Е.*А. Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 128.
[130] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 81–83.
[131] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 8–9; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 41; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 144. Л. 160об.— 161.
[132] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 32; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 90–92; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 41–41об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 43.
[133] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 20об.
[134] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 58об.
[135] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 90; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 82; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 85об.— 86.
[136] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 32.
[137] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 83–83об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 81–83.
[138] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 82–82об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 108; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 62–62об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 58об.
[139] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 31об.
[140] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 135об.
[141] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 89.
[142] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 40–41; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 20об.— 21.
[143] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 50–50об.
[144] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 157об.— 158.
[145] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 74.
[146] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 50–50об.

[147] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 200.
[148] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 180об.— 181.
[149] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 164.
[150] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 60.
[151] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 17.
[152] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 86об.— 88об.
[153] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 68об.— 69.
[154] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 86об.— 88об.
[155] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 50–50об.
[156] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 80–81об.
[157] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 68об.— 69.
[158] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 80–81об.
[159] Там же.
[160] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 73–73об.
[161] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 131об.
[162] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 42об.
[163] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 76–76об.
[164] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 12об.— 13.
[165] Там же.
[166] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 50–50об.
[167] Обряды жизненного цикла русского населения Оренбуржья (Материалы полевых исследований 2002–2006 гг.) // Материалы по этнографии. Т. 5. СПб., 2013. С. 149–151.
[168] Там же.
[169] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 61–61об.
[170] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 134.
[171] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 89–89об.
[172] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 134; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 45.
[173] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 107об.— 109.
[174] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 73об.— 74; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 66об.
[175] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 181.
[176] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 173–173об.
[177] Там же.
[178] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 63об.— 65.
[179] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 48об.— 49; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 17–17об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 115–116; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 94–94об.
[180] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 201.
[181] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 113об.— 114.
[182] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 51об.— 52.
[183] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 129–129об.
[184] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 89об.— 90.
[185] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133.
[186] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 181.
[187] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 171–172.
[188] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 67.

[189] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 23об.— 24.
[190] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 70.
[191] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133.
[192] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 49–49об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 16об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 3об.
[193] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133.
[194] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 202.
[195] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 132–133.
[196] Там же.
[197] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 202.
[198] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 174–174об.
[199] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 14; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 45–45об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 44об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 94; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 49 об.
[200] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 130об.
[201] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 75.
[202] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л.49об.
[203] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 96об.
[204] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 202.
[205] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 31об.
[206] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 116об.
[207] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 94об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 219об.
[208] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 202.
[209] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19об.
[210] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 181.
[211] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 16об.— 17.
[212] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 137об.
[213] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 114.
[214] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 22об.— 23.
[215] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 15об.
[216] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 36об.— 37; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 94об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 88.
[217] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 8об.— 9; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 142. Л. 18–18об.
[218] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 129.
[219] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 202.
[220] Там же. С. 202–203.
[221] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 90–90об.
[222] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 133об.
[223] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 119–120; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 130об., 133об.—134об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 52–52об.
[224] Там же.
[225] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 133об.—134об.
[226] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 95.
[227] Там же.

[228] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 119об.—120.
[229] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 74об.
[230] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 91–91об.
[231] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 89об.
[232] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 57–57об.
[233] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19.
[234] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 11об.
[235] Обряды жизненного цикла русского населения Оренбуржья (Материалы полевых исследований 2002–2006 гг.) // Материалы по этнографии. Т. 5. СПб., 2013. С. 176–181.
[236] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 95; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 82–82об.
[237] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 133об.—135.
[238] Там же.
[239] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.161. Л. 119–119об.
[240] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 48об.—49.
[241] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 45об.—46.
[242] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 46.
[243] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 90об.—91; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 52–52об., 54об.
[244] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 133об.—135; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 45об.—46.
[245] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 32–32об.
[246] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 203.

[247] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 204.
[248] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 113.
[249] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 55об.
[250] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 132–132об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.125. Л. 54об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 61об.—62.
[251] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 133об.—135; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19–19об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 82–82об.
[252] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.161. Л. 119–119об.
[253] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 135.
[254] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 135об.
[255] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 144. Л. 159об.
[256] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 132.
[257] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 142. Л. 18об.
[258] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 130об.—132; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 82; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 94об.
[259] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 43об.
[260] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 119об.
[261] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 162. Л. 40–40 об.
[262] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 57–57об.
[263] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 18об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 77.
[264] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 136. Л. 95об.
[265] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 18об.

[266] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 50об.
[267] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 14–14об.
[268] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 204.
[269] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 136об.—137; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 50об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 49об.
[270] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 25об., 26.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 35об.—36.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 49об.
[271] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 69об.
[272] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 115.
[273] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 15.
[274] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 117–117об., 121.
[275] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 132,155.
[276] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 67об.
[277] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 9–9об.
[278] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 13об.—14.
[279] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 25об., 26.
[280] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 24.
[281] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 37об.—38.
[282] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 90об.—91.
[283] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 219.
[284] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 172, 173об.
[285] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 35об.
[286] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 67–67об.
[287] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 183об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 13об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 50об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 74–74об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 91–91об.
[288] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 136. Л. 129–129об.
[289] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 50–50об.
[290] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 168. Л. 91–91об.
[291] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 74–74об.
[292] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19–19об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 41об.
[293] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 135.
[294] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 94об.—95.
[295] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 59–59об., 65; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 43об.—44.
[296] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 53об.—54.
[297] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 77об.
[298] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 135.
[299] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 130.
[300] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 33.
[301] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 77–77об.
[302] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 43об.—44.
[303] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 45об.—46; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 61.
[304] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 45об.—46.

[305] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 134. Л. 70.
[306] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 173об.—174.
[307] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 61.
[308] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 132об.
[309] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 132–132об.
[310] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 54–54об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 93.
[311] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 35об.
[312] Там же.
[313] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 32об.
[314] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 16об.
[315] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 138.
[316] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 43.
[317] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 46–46об.
[318] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 137.
[319] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 14об.—15.
[320] *Чайко Е.А.* Семья в контексте провинциальной повседневности. С. 130.
[321] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 46–46об.
[322] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 65об.
[323] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 18об.
[324] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 182.
[325] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 77.
[326] Там же.
[327] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 90.
[328] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 136об.
[329] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 145. Л. 61.
[330] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 45.
[331] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 143. Л. 64об.
[332] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 146. Л. 132об.
[333] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 77.
[334] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 170. Л. 46об.—47.
[335] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 160. Л. 11об.
[336] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 135об.—136.
[337] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 46об.—47; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 114об.
[338] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 135. Л. 81.
[339] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 24.
[340] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 161. Л. 135об.—136; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 135об.
[341] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 167. Л. 95об.—96; АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 33об.
[342] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 114об.
[343] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 122об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 19.
[344] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 155. Л. 171.
[345] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 204–205.

[346] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 172. Л. 82об.
[347] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 133. Л. 41об.
[348] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 136–136об.
[349] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 46об.
[350] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 114об.
[351] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 222. Л. 135об.
[352] *Голубых М.* Казачья деревня. С. 204.
[353] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 163. Л. 177об.
[354] АРЭМ. Ф.10. Оп. 1. Д. 221. Л. 32об.
[355] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 136. Л. 120об.
[356] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 164. Л. 220, 223.
[357] АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 171. Л. 137; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 154. Л. 47, 67об.; АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д. 125. Л. 77.

О. Г. Баранова

Погребальная обрядность

Особое место похоронно-поминальных обычаев в традиционной народной культуре обусловлено тем, что соблюдение определенных ритуальных действий было не только «знаком уважения к человеку, ушедшему из жизни», определением «судеб души в загробном мире», но и больше того ограждением себя от возможных бедствий, если обрядовый комплекс будет выполнен неверно[1]. Важные элементы погребального обряда, в основе которого лежит христианский похоронный ритуал, впитавший в себя древние дохристианские традиции, прочно сохранялись в народном сознании даже при утрате смысла некоторых из них, причем их бережно передавали из поколения в поколения и тщательно соблюдали не только пожилые, но и молодые люди вплоть до настоящего времени. Поэтому заключительные обряды жизненного цикла в наименьшей степени затронуты временными изменениями.

Южноуральская похоронно-поминальная обрядность, сохранявшаяся среди казачества, крестьян-переселенцев и горнозаводского населения, имела некоторые локальные отличия, которые не носили принципиального характера, в основном отражая общерусские черты. Определенное влияние на формирование погребального ритуала оказало переселение старообрядцев, что наложило значительный отпечаток на традиционную культуру данного региона.

Немногочисленные сведения о похоронно-поминальных обрядах русского населения Южного Урала встречаются в краеведческих изданиях, периодической печати и архивных материалах, но их

разнородность и отрывочность не дает полной картины. Основным источником для написания данного раздела послужили полевые материалы, собранные авторами в 2002–2011 гг. в Оренбургской и Челябинской областях[2]. Кроме опросов информантов (информация по похоронно-поминальной обрядности собиралась по анкете И. А. Кремлевой[3]), использовались личные наблюдения и фотографии, выполненные во время экспедиций.

Похоронно-поминальные обряды, как и другие обряды жизненного цикла, имеют характер переходных ритуалов, так как «во время их проведения совершается символический переход человека из одного статуса в другой»[4], при этом человек становится наиболее беззащитен перед потусторонними силами. В их основе лежат представления о душе, о ее существовании «на том свете», в загробном мире после смерти человека. В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» душа определена как «бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти»[5].

Представления о душе

Большинство людей не подвергают сомнению, что душа существует у каждого человека: «Без души человека такого не бывает. У всех душа должна быть и есть»[6]. При этом считается, что душа женщины мягче и чище, «не такая оскверненная», как душа мужчины, а детская — не окрепшая и со временем изменяется, «становится крепче и старше»[7]. Наличие души не отрицается и у животных: «Только у них язык немой. <…> Козявка живая — у каждого свое сердце есть и всё живое. Его же Господь создал и всем водворил душу, чтоб жила она»[8]. По верованиям людей, животные имеют чувства лучше, чем у человека, ведь «корова никогда не бросит своего теленка, а курица цыпленка»[9], а чувства — и есть душа.

Наиболее распространены представления о невидимости души, о ее неосязаемости, о невозможности воплотить ее в какие-то зрительные образы: душа человеческая — это воздух, который вышел из человека, и витает, а если вдохнуть этот воздух, то рождается двойник умершего (с. Рассыпное Илекского р-на). Но встречались и другие мнения о том, что душа имеет облик умершего человека, только она легкая (с. Дедуровка Оренбургского р-на) или вид куриного яйца, вышедшего изо рта человека после смерти (с. Ратчино Шарлыкского р-на)[10]. Кроме того, души умерших видятся звездами на небе (с. Нижний Уфалей Верхнеуфалейского р-на)[11].

Часто подчеркивается нематериальность души, ее связь с духовным миром, душу представляют в виде святого духа, сошедшего на людей, или состояния святости.

Появление души связывают с рождением человека. По некоторым верованиям, душа есть уже при зачатии ребенка; в других случаях, она влетает к только что рожденным детям и является душой умершего человека (с. Крестовка Илекского р-на)[12].

Представление о смерти

Исчезновение души связывают с физической смертью человека. Смерть представляется в общепринятом образе женщины в белом платье или старухи с косой. Единичное сообщение о смерти, как о горькой чаше, которую дает выпить человеку грозный ангел-смерть («Вот, когда человек умирает и поморщится — вот, говорят, он [ангел], эту горькую чашу преподносит — смерть»),— было записано в Сакмарском районе[13]. Считалось, что можно увидеть свою смерть во сне, если ложась спать в Николин день (6/19 декабря), загадать об этом (с. Каратабан Еткульского р-на)[14]. Обычно человек чувствовал, что умирает, часто ему перед смертью виделись его умершие родственники, например, мать или муж. Но при этом отмечалось, что о времени смерти никто не знает заранее, поэтому каждый день надо думать о ней и готовиться к ее приходу духовно, тогда душа будет спокойна и умиротворенно уйдет в другой мир. Духовная подготовка к смерти выражалась в мысли о переходе в вечную жизнь, в том, что переход будет легким, если любить людей, и особенно детей, делиться с людьми по необходимости даже последним, что у тебя есть[15]. По представлениям людей, смерть нельзя предотвратить, она появляется неожиданно — «Смерть не за горами, а за плечами», «Кому суждено умереть, тот всё равно умрет», «Доживает свою десятину и умирает», «Отжил человек и всё, наступает смерть». Особо подчеркивалась неизбежность смерти: «Ни князь, ни барин, никто не откупится. Все умрут, здесь все равны»[16]. Серьезное внимание обращали на приметы, предвещающие смерть: разбитое зеркало, треск оконной рамы; поведение домашних животных и птиц — кошка сидит на пороге, курица петухом запоет, собака завоет, птица стукнется в окно или залетит в дом. Различные сновидения: если во сне зуб выпадет с кровью — родной умрет, если без крови — чужой; покойники зовут с собой или целуют; яблони и сливы, мухи, лодка (гроб), поезд — все это сны, предвещающие смерть. Умирающий человек начинал смотреть на ногти, так как, по народным представлениям, смерть приходит и «начинает по суставам пилить» (Илекский р-н);

видел во сне или наяву умерших родственников или знакомых, что тоже говорило о приближении смерти.

Причиной смерти чаще всего называли старость или болезнь, реже указывали на смерть, посланную за грехи. Общепринятое мнение, что легкая и безболезненная смерть или смерть во сне предначертана безгрешному человеку, который много молился и совершал хорошие дела в течение всей жизни, и поэтому его душа попадет в рай, а трудная и мучительная смерть ждет грешника, которому не избежать ада,— подтверждают слова духовного стиха:

Слава Богу за всё, Слава Богу за всё,
Слава Богу за скорбь и за радость.
Если ты заболел, занемог тяжело,
И не можешь с постели подняться,
Значит так нам дано, по грехам нам дано.
Надо верить, любить и смиряться.
(п. Краснинский Верхнеуральского р-на)[17]

Но были другие варианты: кто больше мучается и болеет, тот безгрешный человек, так как он уже на этом свете все грехи испытал, а внезапную смерть «Господь посылает грешникам», и они будут за свои грехи отвечать «на том свете» (Илекский и Оренбургский р-ны). Души детей и молодых девушек сразу попадают в рай, как безгрешные. Если человек умирал не своей смертью, то говорили, что сатана взял, а около жившего праведно и умершего своей смертью — ангел стоит.

Повсеместно считалось, что тяжело умирают колдуны и знахарки, которые не передали своего «ремесла» перед смертью. Чтобы облегчить им наступление смерти, вынимали «потолочину» — балку из потолка (с. Каратабан Еткульского р-на).

Представления о загробном мире или «том свете»

Считалось, что после смерти человека душа все слышит, все знает, она сорок дней находится в доме или около него и только потом улетает; для души ставят на божнице воду в стакане, которую она «выпивает», и кладут хлеб. С другой стороны, душа после смерти проходит «по мытарствам на том свете» (когда душу ведут на суд, то за нее борются «ангелы и сатаны»[18]) — душе показывают грехи умершего и как выглядит рай и ад, что выражается в словах духовного стиха:

Уж вы, голуби, уж вы сизые, сизокрылые,
Вы куда летали, чего там видели.
Уж мы видели, уж мы слышили,
Как душенька с телом-то расставалася.

Повели-то душеньку на Сионску гору,
Оставили душеньку на Сионской горе.
Поглянула душенька во правую сторону;
Увидала душенька: рай пресветлый стоит.
Как во етим-то раю стоит дерево царское,
А на етом дереве сидят птички райские,
Они песенки поют серафимские,
Серафимские, херувимские.
Поглянула душенька во левыю сторону,
А во левой стороне — мука вечная,
Мука вечная да бесконечная,
Там угли-то горят горючие,
Там котлы-то кипят кипучие.
Уж вы, голуби, уж вы сизые,
Вы куда летали, чего там видели.
Уж мы видели, уж мы слышили,
Как душенька с телом-то ставалася,
Расставалыся — распрощалыся.
(с. Гребени, Сакмарский р-н)[19]

Представления о «том свете» или загробном мире тесно переплетены с многочисленными сообщениями об обмирании — народном названии летаргического сна, который понимается как временная смерть, когда душа спящего человека «видит тот свет». И хотя считается, что говорить об этом нельзя, рассказы о «посещении того света» передаются друг другу подробно и охотно. «Тот свет» расположен на девятом небе, «сила какая-то», «вечная жизнь»; в раю много зелени и цветов, хорошо дышится, «домики там все одинаковые, и все как жар горят». Современное описание рая соотносится с представлениями о нем в XIX в. Так, «В очерках быта уральских казаков» читаем: «И сквозь решетку видела неизреченной красоты сад зеленый, и весь-то он из благоухания, и весь-то он из цветочков, и весь-то он из виноградных и ягодных кусточков, и весь-то он из финиковых и кипарисных деревцев, и весь-то он искрещен ручейками с ключевой водицей, и через каждый-то ручеек перекинут с золотыми перилами мосточек; одно слово — рай…»[20] На «том свете» живут, как и на этом, много работают. Там лучше живется тем людям, которые молились и ходили в церковь, не причиняли зла, делали много добрых дел для других людей в земной жизни («Давайте милостыньку, что ни есть самое лучшее, это вы ни куда-то кому-то, это вы для себя делаете»), о которых молятся и часто поминают родственники и односельчане. К переходу «на тот свет» надо готовиться всю жизнь, то есть не совершать недобрых дел, молиться Богу, просить у Господа прощения за неправедные дела: «Придет время, умирать придется.

Богу молись, не делай зла <…> А будешь молиться, добрее будешь, и тебе добро сочтется»[21].

Представления о Страшном Суде

Вера в загробную жизнь была связана в народных представлениях с темой Страшного Суда, когда «мертвые восстанут ото сна» («Суд Господний придет, протечет река огненная с востока на запад, встанут, говорят, и живые, и мертвые») и все будут одного возраста с Иисусом Христом. Произойдет новый суд Бога над человеком, будут пересмотрены его земные грехи. «Господь определит душу» — достоинства и грехи человека «взвесят на чашах весов»: если перевесит добро, то душа отправляется в рай, а если грехи, то — в ад[22]. В духовных стихах религиозно-нравственного, поучительного содержания, широко бытующих на Южном Урале, таких как: «Ох, какой ты слабый, стоишь на пути»; «Два ангела»; «Когда сердце от боли страдает, и к Богу уста не поют»; «Умоляю вас на всяк день и час»; «Настанет час, грозный в час Страшного суда»; «Измученный, истерзанный, стою я пред тобой»; «Долго спал во тьме греховной»; «Слава Богу, за все»; «Проходят по городу вести»; «Душа моя злобой покрыта, уста издают клевету»; «Лучше плавать в корабле нам, чем с волнами биться» и др.,— мы видим народное понимание Страшного суда:

Грехами опутана, а сердце как камень,
И хочется плакать, а слез что-то нет.
О, какая я предстану — великая грешница,
На Страшный Суд Божий, какой дам ответ.
Царица Небесная, Царица Небесная,
Свой взор материнский ко мне обрати,
Умоли Сына, Христа Вседержителя,
На Страшном Суде Ты меня защити.
(с. Шемаха, Нязепетровский р-н)[23]

К представлениям о «том свете» и его связи с этим миром относятся и записанные рассказы о сновидениях, в которых умершие о чем-либо просили живых, чаще всего, это были просьбы о передаче одежды или еды умершему, о выполнении какого-либо дела, не сделанного покойным. Такие «просьбы» старались выполнять неукоснительно, веря, что иначе случится несчастье в семье или в деревне. Одежду или другие вещи передавали «со следующим покойником», то есть клали эти предметы ему в гроб. Иногда умерший человек во сне даже называл человека, с которым надо переслать необходимое, таким образом, предсказывая ближайшую смерть названного, что, по словам информаторов, всегда сбывалось. Второй способ переслать просимые предметы заключался в пере-

даче этих вещей другим людям («Подать кому-то — это значит, к покойнику пойдет»). Если покойник во сне просил еды, то нужно было обязательно устроить по нему хорошие поминки.

Широко распространены рассказы о «приходе» наяву или во сне умерших к живым (когда последние сильно тоскуют о покойнике) в виде видений или нечистой силы («огненного шара», «огненного змея»). Боролись с подобными явлениями по-разному: умывались святой водой, читали молитвы (чаще всего, использовалась молитва «Огради, Господи, Животворящим Крестом Своим»), рисовали кресты на окнах и дверях или перекрещивали их, втыкали растение «косички», защищающее от нечистой силы, рядом с оконными и дверными проемами, открывали дверцу в подпол, заставляли до восхода солнца собирать руками во дворе мусор и сжигать в левом углу, рассказывали о посещениях покойников родственникам и соседям. В селах Селезян и Каратабан Еткульского района либо обходили вокруг могилы по движению солнца с поклоном, молитвой и словами, обращенными к покойнику: «Ты ко мне теперь не приходи», либо в день похорон клали за пазуху землю с могилы, рисовали у могильного креста и за воротами кладбища крестик на земле промеж ног и произносили три раза: «Ты ко мне не ходи, я сама к тебе приду» и уходили, не оглядываясь[24]. В итоге все рассказчики сходились на том, что тосковать и плакать по покойнику — это грех. Умершие от этого страдают, их «заливает слезами» («Мокро, мокро всё время, так не просыхает моя одежда»). Особенно грешно считалось плакать о муже («как корова о быке плачет»)[25].

Похоронно-поминальный комплекс обрядов принято делить на несколько основных циклов: подготовительные обряды — действия перед смертью и во время нее; погребальные обряды — обмывание и обряжение покойника, положение в гроб и вынос из дома, отпевание и погребение; поминальные обряды.

Действия перед смертью и во время нее

С момента приближения человека к смерти совершались специальные ритуальные действия. Когда человек умирал, его старались не тревожить, нельзя было кричать и громко разговаривать, чтобы не мешать душе покинуть тело. Для облегчения наступления смерти человека перекладывали на пол, подстелив простыню или одеяло. Чтобы он был ближе к земле, вынимали из-под него подушку или перину, так как считалось, что за каждое перо придется отвечать на том свете: «Сколько пера, столько грехов» (с. Крестовка, Илекский р-н)[26], кроме того, зажигали свечи, читали молитвы, брызгали святой водой или давали ее пить. Если близко была

церковь, то приглашали священника, который совершал над умирающим таинство соборования для исцеления и отпущения грехов. Соборование проводилось в присутствии родственников и знакомых, стоящих с зажженными свечами в руках. Далее священник исповедовал и причащал умирающего; после чего тот давал наказы родственникам и прощался с ними. В момент наступления смерти священник или родственники читали канон на исход души.

Действия после смерти человека

Когда видели, что человек «потянулся» (вытянулся) или «обрезался» (стал меньше ростом, черты лица изменились и заострились), то понимали, что человек умер. Когда человек умирал, ему закрывали глаза, если они не закрывались, то клали на них монеты, чаще всего пятикопеечные (потом их бросали в могилу). Считалось, что если глаза оставить открытыми, то в скором времени умрет еще один человек (с. Каратабан, Еткульский р-н)[27]. Предвещал еще одного покойника и воск («слезы»), стекающий со свечей, когда читались молитвы по умершему (с. Крестовка, Илекский р-н)[28].

Обмывание умершего

Важным моментом обрядовых похоронных действий было обмывание. Говорили, «всё земное смывается»[29], и умерший человек «чистым» предстает перед Богом. Чаще всего обмывание совершалось по одному принципу. Различия касались только некоторых действий в обряде обмывания у старообрядцев и «церковников». Обмывали умершего сразу после смерти, пока тело еще не застыло. Для обмывания приглашались пожилые люди женского и мужского пола, желательно вдовые. Обычно женщин обмывали женщины, а мужчин мужчины. В последнее время обмывают всех покойников в основном женщины; на том, чтобы мужчину обмывал именно мужчина,— не настаивают. В некоторых местах обмывать принято было только родственникам, но чаще приглашали знакомых и соседей. Кроме того, отмечалось наличие специальных людей, занимающихся обмыванием. От обмывания старались не отказываться, говорили: «Три покойничка обмыть надо» (с. Еременка, Сакмарский р-н)[30], так как считалось, что это дело угодно Богу и за него снимается («смывается») 40 грехов. Человек говорил при жизни: «Дорого бы я дал, если бы я знал, кто мое грешное тело после смерти обмоет», поэтому обмывание покойников считалось «достоинством человека»[31] и за обмывавшего надо молиться всю жизнь[32]. Лишь в селе Бородинске Ташлинского района было записано, что «у него, у обмывальщика,

руки по локоть в крови. <…> Это как грешно, ведь он обмывал уже покойника. Грех с покойника, говорили, смывал. Значит на него всё [грех переходит]»[33]. К отказу от обмывания относились по-разному, одни считали, что отказываться нельзя — это грех, другие думали, что в этом нет ничего страшного, ведь не все это могут выполнить — некоторые боятся или брезгуют. Обмывали обычно два человека, реже — больше. Покойника клали на пол, подстелив старое одеяло или какую-либо ткань, старообрядцы-кержаки перед этим помещали на пол доску. При обмывании старообрядцы ставили ватой или тряпочкой, смоченной в воде, крестики на руках, ногах, груди, голове, приговаривая: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас»,— при этом мыло не использовали; «церковники» мыли человека полностью, с мылом и мочалкой. При этом читалась молитва «Господи Иисусе, помилуй нас». Умершему расчесывали волосы, причем старообрядцы плели женщинам две косы, а девушке одну. «Коса на смерть» плелась особым способом: пряди складывались не одна поверх другой, а наоборот, вниз, одна под другую. Женщинам сплетенные косы завязывали надо лбом и убирали в специальную шапочку — «волосник»[34]. Предметы, использованные во время обмывания, уничтожали по-разному: воду собирали в баночку и ставили в могилу в ноги покойнику либо выливали в такое место, где не ходит скот и не бегают собаки и кошки; расческу, мочалку, постель умершего сжигали (реже мыли или стирали эти вещи и раздавали бедным); мыло применяли в лечебных целях или клали в гроб, иногда его забирала обмывальщица. Платой за обмывание служили отрезы материи, куски мыла, чулки, носки, платки, полотенца. Обмывальщиц всегда приглашали на поминки.

Обряжение умершего

Обряжением покойного занимались те же люди, которые его и обмывали. «Смертную» одежду («смертовое») чаще всего готовили заранее почти все пожилые люди, и только в редких исключениях не делали этого («В чем зароют, в том и зароют»). Считалось необходимым шить одежду самим, иголкой от себя, «на живую нитку» («на живульку»), то есть без использования швейной машинки. Наряду с этим сейчас широко практикуется покупка вещей для похорон, но в любом случае одежда, приготовленная «на смерть», должна быть новой, не использованной во время жизни.

Кроме «смертной» одежды готовили заранее крестик, рукописание и покрывало для положения в гроб, а также платки, полотенца, отрезы материала, чулки, носки, водку, конфеты, печенье, луковицы, тарелки, бокалы, ложки, предназначенные для разных

целей: раздаче на кладбище и дома, как «помин»; для милостыни «первому встречному»; как платы обмывальщикам, причитальщицам, могильщикам и т.д.

Основные варианты похоронной одежды были следующие: для женщин — рубашка с длинным рукавом; сарафан (платье, кофта с юбкой). В Илекском районе зафиксирован вариант сарафана, в проймы которого вшиты рукава рубашки; все сделано из ситцевой ткани. Для мужчин: кальсоны, нательная рубаха, чаще из белой ткани; брюки и пиджак (появились в более позднее время). В Илекском районе пожилых мужчин хоронили в черном или синем халате, молодых — в костюме. На голову женщинам надевали простой хлопчатобумажный, ситцевый или кашемировый платок, чаще белого или черного цвета. При этом у православного населения и старообрядцев поморской веры платок принято было завязывать, а старообрядцы австрийской веры закалывали его булавкой[35]. На ноги надевали чулки или носки. «Смертной» обувью раньше были тапочки («шлёпушки»), сшитые из сукна, или специально сплетенные лапти; сейчас чаще всего тапочки для похорон покупают в магазине или надевают «вязанки», связанные из шерсти. И мужчин, и женщин обязательно подпоясывали, особенно большое внимание этому уделяли старообрядцы (у них принято было завязывать пояс под одеждой), верили, что те, у кого не будет пояса, не смогут на «том свете» перепрыгнуть через канаву и останутся в аду[36]. Пояс мог быть в виде веревочки, черной ленточки или обычного пояса. Последние часто применяли при погребении саван (Илекский и Сакмарский р-ны Оренбургской обл., Нязепетровский р-н Челябинской обл.). Саван шили из белой холщовой или хлопчатобумажной материи виде большого (ниже колена) капюшона, собранного у шеи на вздержку. Если человек распухал и на него не могли надеть приготовленную одежду, то иногда ее разрезали сзади или клали рядом или сверху умершего в гроб (с. Крестовка, Илекский р-н)[37].

Девушек хоронили в светлой одежде и украшали искусственными цветами; иногда их обряжали как невест. Кроме того, в Илекском районе на похороны неженатых парней и незамужних девушек делали «красоту» (вариант: «кросату»), как на свадьбу («Красоту наряжали, как будто замуж выдавали»). А. В. Панедушева из села Студеного Илекского района так описывала изготовление «кросаты» для похорон ее сына, умершего в 24 года: «„Кросата” — печешь три пирога, вставляешь палочки, ну, как свечки. И вот, как лапшу делаешь — тоненькие полоски — их накручиваешь на палочки, это всё печешь; запекаешь. И потом уже цветочки делаешь, раньше конфетки вешали, и цветы наверху — на этот пирог,

и красной лентой оборачивали и связывали наверху — не вокруг пирога, а вокруг веточек. Вот, пироги с палочками, обернутыми лапшой, и на каждой палочке, наверху — цветок, и конфетки висят на палочках, и потом все эти палочки связывают ленточкой, чтобы был букет и бант»[38]. Приготовленную «красоту» несли до кладбища девушки и раздавали присутствующим, как «помин». Детей хоронили в обычной детской одежде, но также старались приобрести или сшить новую.

Покойнику было принято связывать руки и ноги, при помещении в гроб их обязательно развязывали — «нельзя же на том свете с завязанными руками быть» (с. Шемаха, Нязепетровский р-н)[39]. Эти веревки можно было положить покойному в гроб. Считалось, что если взять (украсть) от покойника какую-нибудь вещь, например, веревку, которой связывали руки и ноги, то муж не будет бить (г. Миньяр, Ашинский р-н)[40]. «Завязку от мертвеца» вшивали дерущимся мужчинам в край рукава рубашки — «как мертвец отмахался руками, так и дерущийся мужик». «Гулящему мужику» вшивали «завязку от мертвеца» в подворот брючины, чтобы не ходил по другим женщинам (с. Соболево, Первомайский р-н)[41]. Также существовало мнение, что если веревочку, взятую от покойника, завязать на пояс под одеждой или на руку, то можно вылечить любые болезни (с. Студеное, Илекский р-н)[42].

Действия, совершаемые в доме покойного до выноса тела

После обмывания и одевания покойного клали на лавку в передний угол, причем старообрядцы помещали его ногами к иконам, лицо умершего должно быть обращено в сторону икон, чтобы «покойник молился» (с. Крестовка, Илекский р-н); «церковники» — головой к иконам. Зажигали свечи и ставили на «божничку», к иконам, где они горели до дня похорон, также зажигали и лампаду, которую не гасили до сорока дней. В некоторых местах (п. Грязнецкий, Еткульский р-н, с. Студеное, Илекский р-н) ставили свечу в стакан с пшеницей и не гасили три дня, пока не будет вынесен гроб с умершим, по мере сгорания свечи ее заменяли. Принято было завешивать зеркало и другие зеркальные поверхности, так как зеркало считалось опасным предметом, отражающим действительность и являющимся границей между земным и потусторонним миром. Если в зеркале увидеть отражение покойника, то смерть «удваивалась», и в доме мог умереть еще один человек. Соблюдали эту предосторожность и потому, что в зеркале в это время мог отразиться образ нечистого. Зеркало не раскрывали до выноса тела и погребения, но чаще всего оно оставалось завешенным до поминальных девятого или сорокового дня. Кроме того, останавливали часы и не запускали

их, пока не будет совершен обряд похорон; открывали ворота и не закрывали их до выноса гроба из избы. В стакан, расположенный рядом с покойником, наливали воду — для души, а сверху клали хлеб и соль; когда гроб с покойником выносили, то стакан переносили к «божничке» и до сорока дней ежедневно меняли в нем воду; после сорока дней всё убирали, а воду выливали в подпол: «На улицу [выливать] нельзя, потому что на улице бегают собаки и кошки»[43]. Под лавку с лежащим покойником ставили стакан с марганцовкой и соль, а на живот — магнит, чтобы покойник, как говорили, «не испортился». С этой же целью покойника обкладывали крапивой, обтирали спиртом или водкой, под лавку помещали белую полынь («горчук») (с. Нижняя Павловка, Оренбургский р-н), на покойника — хмель (с. Студеное, Илекский р-н)[44].

Умершего старались не оставлять одного в избе, около него все время находились люди, чаще всего приглашались специальные женщины — «читальщицы» или «читаки», которые читали молитвы и пели духовные стихи. Повсеместно зафиксировано значительное количество текстов духовных стихов, исполняемых в разное время похороннно-поминального обряда. Так, в первый день, когда покойник лежит в гробу исполняли:

На всех солнце светит,
На меня уж нет.
Я лежу во гробе и не вижу свет.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
И не давит крышка, не теснит доска,
Скорби все угасли, отошла тоска.
(вариант: В скорби все умолкли)
Я уснул навеки непробудным сном.
Сердце мое не бьётся и не слышен стон.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
Прощайте, родные, прощайте, друзья,
Обитель мне готова —
Сырая мать-земля.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
Выройте могилу в глухой тишине,
(вариант: Мне вырыли могилу в уютной тишине)
Не плачьте, родные, и так горько мне.
(вариант: Не плачьте, родные, не так грустно мне)
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
Сырой и прохладный будет мне уют
(вариант: Уютный холодный вырыли мне приют)

При последнем часе «Вечно» пропоют.
(вариант: Пред последним часом вечность пропоют)
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
Заходи, прохожий, посетить мой прах,
(вариант: Заходи, прохожий, посетить наш прах)
Я теперь уж дома, ты еще в гостях
(вариант: Мы теперь уж дома, а вы все в гостях)
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
Спи, ты наш любимый, непробудным сном,
Ты к нам не вернешься, мы к тебе придем.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.
(с. Никольское, Сакмарский р-н)[45]

Или такой:

Вы теперь меня простите,
Час разлуки нам настал.
Вы молитву вознесите,
В этом мире жить устал.
Ухожу от Вас навечно
Я к великому Творцу.
Помолитесь вы сердечно,
Моя жизнь пришла к концу.
Знать Господь послал за мною,
Земной жизни мне конец.
Переселяюсь в мир иной я,
Где премудрый наш Творец.
И на гроб зажгите свечи,
Полотном прикройте прах.
Не могу сказать я речи,
Предо мной великий страх.
Перед Вами лежит тело,
И сомкнулися уста,
Но душа моя взлетела,
Вас прошу в эти места.
Вы простите, дети милы,
Не забудьте Вы меня,
Проводите до могилы,
Разлучаюсь с Вами я.
Плоть мою в землю зароют,
Превратится она в прах,
Но грехи мои откроют
Для души великий страх.
Вы молитву вознесите,
Попросите, Вы, Творца.

Я иду с врагами в битву,
Божья милость без конца.
Чтоб пройти мне все мытарства
С упованьем на него,
И войти в Небесно Царство,
Где все избранны его.
О, вера, чудная, святая,
Животворная струя,
Век душ в обитель рая,
Жизни будущей заря.
(с. Дедуровка, Оренбургский р-н)[46]

Чтение молитв более распространено у старообрядческого населения: необходимо было прочитать до похорон Псалтырь, 20 кафизм, акафист «За единоумершего», «Вечную память»: «Помяни, Господи, душу усопших рабов твоих, родителей наших, прости ему, Господи, все согрешения — вольные и невольные, и сотвори ему, Господи, вечную память, вечную память и вечную память»[47]. Часто это читалось до трех раз. Читальщицы читали молитвы, сменяя друг друга, в перерывах их угощали обедом и чаем. Также им могли дать материал, полотенце, платки, деньги («дары» клали в передний угол, а деньги — под «божественную книгу», то есть книгу, по которой читались молитвы). Считалось, что покойный слышит все, что происходило рядом с ним, поэтому старались не шуметь, чтобы не потревожить умершего.

В некоторых районах причитали (голосили, вопили) по покойнику; причитать могли, когда прощались с умершим в избе, во время выноса гроба, в момент погребения на кладбище. Был зафиксирован похоронный причет из деревни Никольское Сакмарского района:

Разродимый ты мой, татонька,
Сударыня ты моя, мамонька,
На кого ж вы такую топерь меня оставили, сироточку круглую,
Сироточку разнесчастную,
К кому топерь я приклоню свою буйну головушку?
Осталась-то я одна одиношечка,
Нет-то у меня родных сродничков…[48]

Весть об умершем человеке разносилась по деревне очень быстро, все рассказывали об этом друг другу. Также о покойнике узнавали по открытым воротам и по кресту, который стоял около них; считалось, что «крест не должен быть голым, обязательно с полотенцем» (с. Каратабан, Еткульский р-н)[49]. В течение всего времени к покойнику приходили родственники, друзья и соседи,

чтобы проститься. Приходящие приносили конфеты, печенье и складывали на тарелку или в вазу, стоящую на столе, подобные приношения раздавались после чтения молитв перед выносом гроба или на кладбище — «на помин» (с. Студеное Илекский р-н)[50]; раньше также приносили продукты: крупу, яйца, лук; в более позднее время стало принято приносить деньги.

Одни считали правильным действием — откладывать деньги на похороны при жизни, чтобы потом не обременять близких родственников этой проблемой («У нас это закон такой, что каждый человек должен заработать для своей жизни покойника-то. Чтобы тебя похоронили, и ты работать должен, и чтобы у тебя были деньги, и чтобы у тебя было за душой что-то, что не чужие тебя выносили-ти»[51]), другие говорили, что так делать не стоит, и рассказывали о том, что раньше деньги не копили, все делал колхоз, это теперь возникло такое явление.

Приготовление гроба

Заранее себе гроб готовили плотники, так как считали, что лучше них этого сделать никто не может. Приготовленный гроб ставили на чердак, чтобы он не бросался в глаза. Считалось, что «пустым гроб держать нельзя — это грех»[52], кроме того, чтобы гроб не рассыхался, в него на время могли положить зерно, которое меняли раз в год, а вынутое из гроба брали для посева, обмолота, для кормления кур, иногда зерно высыпали только тогда, когда приходилось хоронить человека. В остальных случаях гроб начинали делать только после смерти человека, так как существовало поверье, что преждевременное изготовление гроба влечет за собой чью-нибудь смерть. «Ждать еще одного покойника» надо и в том случае, если сделать гроб большего размера, чем он необходим умершему. Для изготовления гроба приглашали умеющих это делать людей. Мастеров раньше угощали обедом или давали бутылку водки, сейчас в основном расплачиваются деньгами.

Гробы делали из сосновых досок, раньше их не оббивали и не красили; в более позднее время стало принято оббивать материей бордового, синего или черного цвета. Хотя пожилые люди и сейчас просят не украшать им гроб («Зачем нам эти наряды, мы свое прожили»). На дно гроба укладывали стружки, оставшиеся после его изготовления, сухую траву (часто использовали богородскую траву, которую в Троицу раскладывали по всей избе; у кого гроб был приготовлен заранее — клали туда на хранение, потом же помещали умершему в гроб[53]) или укладывали листья от березовых веников; стелили белую ткань; подушку набивали сеном или волосами, которые женщины собирали для этой цели в течение

жизни. Считалось, что волосы нельзя выбрасывать: «Раз уж это его [покойника] волос, то пусть он идет с ним к Царю Небесному. Ведь говорят: «Что по земному, то и по небесному»[54]. На подушку пришивали черные кресты: один в центре и два — на углах.

Без гроба хоронить было не принято, так хоронили только во время войны и голодного «мора», на кладбищах сохранились места братских могил, где люди похоронены таким образом.

Положение тела в гроб и вынос из дома

Как только гроб был готов, его окуривали ладаном, помещенным в кадильницу, со словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» и кропили освященной водой, затем туда клали обмытого и одетого покойника. Покойному надевали новый крестик, а нательный крестик, который он носил в течение жизни, забирали «на память» или клали умершему под подушку в гроб, либо хоронили его с собственным крестиком; давали в руки иконку, платочек с мелкими монетами, чтобы он мог выкупить место на «том свете»; на лоб помещали рукописание. Старообрядцы в левую руку покойного вкладывали лестовицу (лестовку), перед этим сложив пальцы руки в двуперстие. Во время прощания с покойным часть людей целовали не самого покойника, а иконку в его руке (мужчине клали в гроб иконку с изображением Иисуса Христа, а женщине с изображением Богородицы). С иконкой поступали по-разному — могли положить в могилу, но в большинстве случаев ее забирали домой родственники умершего. Старообрядцы помещали в руки умершего не иконку, а металлическое «распятьё», которое до этого хранилось около икон; оно находилось в руках умершего до дня похорон; при прощании с покойным говорили: «Христос Пресвятой» и «Прости меня, такой-то (имя умершего), Христа ради, и я тебя прощаю», при этом целовали ноги Христа на распятии[55], так как «мертвое тело целовать не положено»[56]. Также покойному в гроб могли положить ногти, которые стриглись и собирались всю жизнь, чтобы было чем цепляться, если надо будет куда-нибудь залезть или вылезти, например, из ада (с. Студеное, Илекский р-н)[57]; кроме того, гребешок, кисет с табаком, украшения, вставные зубы, венчальную одежду. На гроб ставили зажженные свечи: в голове, ногах и по бокам («иначе бес зайдет с той стороны, где нет свечи»[58]), и убирали их, когда надо было выносить гроб.

При прощании с покойным исполнялись духовные стихи:

Пробил час с тобой расстаться,
А может и быть, и навсегда.
А может и быть, и навсегда.
Когда глаза мои закроют,

Наденут саван на меня,
Наденут саван на меня.
Тогда и в гроб меня положат,
И скрестят руки на груди,
И скрестят руки на груди.
Тогда и крышечкой закроют,
И гвоздочками позабьют,
И гвоздочками позабьют.
Тогда в могилу меня спустят,
И «Вечну Память» отпоют,
И «Вечну Память» отпоют.
Тогда родные все простятся,
И все домой они уйдут,
И все домой они уйдут.
А ты лежи, не устрашайся,
Среди обители святой,
Среди обители святой.
А если скучно тебе будет —
Приди поплакать обо мне,
Приди поплакать обо мне.
Тогда слеза на землю падет,
И травка вырастет на ней,
И травка вырастет на ней.

***

Спи, наша милая мама,
В глубокой могиле сырой.
Теперь твоя жизня другая —
Господь тебе будет судьей.
Теперь твоя жизня другая —
Господь тебе будет судьей.
Никакие земные тревоги
Не нарушат твой вечный покой,
Только будут шуметь над тобою
Деревья зеленой листвой.
Только будут шуметь над тобою
Деревья зеленой листвой.
Никуда мы теперь не поедем,
Никуда мы теперь не пойдем,
Никогда тебя, милая мама,
Нигде мы тебя не найдем.
Никогда тебя, милая мама,
Нигде мы тебя не найдем.
Все заботы о нас отложила,
Уж больше их нет впереди.
И сердце твое материнское
Остыло в холодной груди.
И сердце твое материнское

Остыло в холодной груди.
Не спала ты темные ночи,
Не знала покоя по дням,
И хлеба последнюю крошку
Делила ты нам по частям.
И хлеба последнюю крошку
Делила ты нам по частям.
При тебе, моя милая мама,
И солнце светило светлей,
И радостно было на сердце,
И в комнате было теплей.
И радостно было на сердце,
И в комнате было теплей.
Никто нам теперь не заменит
Родную любимую мать,
Никто нас теперь не приветит,
Не сможет ничто приласкать.
Никто нас теперь не приветит,
Не сможет ничто приласкать.
И рано иль поздно, родная,
К могиле твоей мы придем,
Цветы на могилу посадим,
Слезами своими польем.
Цветы на могилу посадим,
Слезами своими польем.
Вот кончилась жизнь земная,
Все силы угасли в труде,
Прощай, наша милая мама,
И вечная память тебе.
Прощай, наша милая мама,
И вечная память тебе.

(с. Болдырево, Ташлинский р-н)[59]

Хоронили обычно на второй или третий день, в первой половине дня. Отпевание совершал священник, приглашенный на дом, либо гроб заносили в церковь. Когда священник заканчивал отпевание умершего, то ему давали пироги, яйца, сладости, деньги и он уходил. Если не было священника (старообрядцы священника не приглашали, чин отпевания у них заменялся пением по Псалтырю кануна «За единоумершего»), то молитвы читали читальщицы, а «поминальницы — певчие» исполняли духовные стихи. Им тоже за это что-нибудь давали — материал на кофту, полотенце, деревянные ложки, кусок мыла или деньги. Перед выносом гроба они читали канун на вынос и пели:

Смертью смерть взяла
Нас и бедных человек,
Нас и бедных человек.

День и ночь она ходит
Не готовых застает,
Не готовых застает.
Смерть застала и застигла
Меня в кельице одну,
Меня в кельице одну.
Я на миг-то растерялась
И не знаю, что сказать,
И не знаю, что сказать.
Дай-и нам мало, им не время,
Дай-и на свете мне пожить,
Дай-и на свете мне пожить.
Дай на свете мне пожить —
Покаяньице сложить,
Покаяньице сложить.
Я на бедных не взираю,
И богатых не сужу,
И богатых не сужу.
(с. Болдырево, Ташлинский р-н)[60]

Выносили гроб с покойным через дверь, ногами вперед. При этом говорили: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». При выносе собиралось много людей, желающих проводить покойного. В селе Ратчино Шарлыкскго района вынос гроба сопровождался «выметанием его полотенцами», чтобы в доме больше никто не умирал[61]. Возле дверей дома, калитки и ворот втыкали чертополох, чтобы «покойник не приходил» (с. Студеное, Илекский р-н)[62].

Похоронная процессия

Гроб до кладбища (в Оренбургской обл. широко распространено название «могилки») несли на носилках, холщовых полотнах либо полотенцах. Если кладбище было далеко, то везли на лошадях, сейчас — на машинах. Несли гроб четыре или шесть человек, исходя из тяжести человека. На руки людям, несущим гроб, и детям, идущим с венками, привязывали носовые платки или полотенца. Потом их забирали те мужчины, которые несли гроб, как память о покойнике; иногда их клали к голове умершего в гроб. Несли гроб, сменяя друг друга. Относительно того, кому положено нести гроб — мнения были различны; некоторые информаторы говорили, что родным детям нести гроб не положено, другие, наоборот, считали, что именно так надо делать. Пока несли гроб на кладбище, пели молитву: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас».

Порядок похоронной процессии был везде одинаков: перед гробом женщина несла икону, потом шли дети с венками, далее несли деревянный крест, который ставили на могилу, затем крышку и вслед за тем гроб с умершим. Старообрядцы несли на кладбище не икону, а металлический крест — «распятьё», причем, если умер мужчина, то «распятьё» нес мужчина, а если женщина — то женщина или девушка. Икона или крест после похорон возвращались обратно на божницу. За гробом сначала шли близкие родственники, потом друзья, знакомые и остальные односельчане. Участники похоронной процессии старались одеться в темную одежду, на головах близких родственниц были черные платки. Похоронная процессия двигалась медленно, иногда делались остановки, гроб ставился на табуретки, и все снова прощались с умершим. Перед похоронной процессией бросали на землю цветы, за похоронной процессией — еловые ветки, таким образом старались «замести следы», чтобы «покойник не возвращался в деревню». Вечнозеленые растения воспринимались как символ смерти, поэтому хвойными ветками, в том числе и еловыми, провожали умершего человека в последний путь. Не разрешалось смотреть на похоронную процессию из окна (иначе что-нибудь случится нехорошее), надо выйти из дома и проводить покойника. Также считалось плохой приметой переходить дорогу перед похоронной процессией, у сделавшего это могут образоваться на теле шишки (с. Крестовка, Илекский р-н)[63]. Беременные женщины не участвовали в похоронах (иначе произойдет несчастье с ребенком), за исключением тех случаев, когда умирала мать.

Во всех обследованных районах был отмечен архаичный обычай, зафиксированный не только у южноуральского русского крестьянства, но и во многих других местах России — подавать милостыню, называемую «первая встреча». Во время выноса покойника первому попавшемуся на дороге человеку обычно подавали конфеты, печенье, яблоки, нитку с иголкой, луковицу, положенные на тарелку и завернутые в головной платок. Отказываться от такого подношения было не принято; взявший милостыню должен был молиться, поминать умершего. Кроме того, до сорокового дня необходимо было каждый день подавать «милостыню» трем людям, лучше всего детям; давали конфеты, печенье, считалось, что дети поедят и таким образом помянут умершего[64].

Погребение

Могилу обычно копали в день похорон и старались не оставлять ее без присмотра. Если необходимо было всем уйти (чаще всего нести гроб), то могилу накрывали лопатами. Могила рылась два-

три метра глубиной, иногда делался «подкоп», то есть в стене могилы вырывалась ниша, куда и ставился гроб, а могильный холм насыпался рядом, чтобы земля не давила на покойника. Людей, копающих могилу, повсеместно называли «могильщики» или «копачи»; в некоторых районах эти же люди несли гроб на кладбище. За рытье могилы давали бутылку водки; «копачей» обязательно приглашали на поминки. Перед погребением совершался обряд предания земле — покойного крест накрест посыпали землей, полученной в церкви, потом его лицо закрывали покрывалом, гроб закрывали крышкой и заколачивали. Когда гроб опускали в могилу, то следили, чтобы покойный лежал головой на запад и ногами на восток, то есть его лицо должно быть обращено на восток. По церковной традиции, это знак ожидания Утра вечности, Второго пришествия Христа, а также знак, что усопший идет от заката (запада) к вечности (востоку). Опускали гроб в могилу на холстах, полотенцах или веревках. Иногда полотенца или холсты разрезали или разрывали и раздавали присутствующим — «на помин» (Оренбургский, Первомайский, Сакмарский, Ташлинский р-ны) либо стирали и хранили до следующего погребения. Носилки раньше закапывали в могилу, теперь их оставляют на поверхности. Люди, у которых нет носилок для транспортировки покойника, могут придти на кладбище и взять их, а потом снова оставить около могилы. В могилу, идя вокруг нее «по солнцу», каждый из участников похорон бросал три горсти земли, говоря при этом: «Прости меня, Христа ради»; пока все не бросят три раза землю, могилу не зарывают. Иногда в могилу бросали деньги, но это было распространено не у всех; часть людей относится к этому отрицательно. На кладбище «читаки» читали молитвы; те, кто умел, причитали — оплакивали покойника:

Ох, ты милая-то моя тетенька,
Да куда ты собралася, снарядилася,
Да и куда же ты отправилась?
Да во матушку, во сыру землю,
Да на высоку, на круту гору,
Ой да, на урочище-то, на Овещичье,
Да за синие моря глубокие,
Да за белы облака высокие…
(с. Нижний Уфалей, Верхнеуфалейский р-н)[65]

Или:

А милый ты мой сыночек,
Да ты моя кровиночка,
Да что ж ты бросаешь нас,
Да что ж ты уходишь от нас,

Да милый мой сыночек,
Да возьми меня с собой…
(с. Кинделя, Ташлинский р-н)[66]

В селе Нижняя Павловка Оренбургского района причитали так. По отцу:

Папа, что ж ты рано ушел от нас,
Да остались ешо дети недоросшиные,
Надо замуж отдавать (или там женить)…

По матери:

Милая ты моя мамочка,
А что жа ты от мине так рано ушла,
Я ведь осталася одна…
По пожилому человеку:
Подошла твоя смерть по старости,
Уже ты старый, болел сколько[67].

В селе Ратчино Шарлыкского района, когда причитали по умершему, то рассказывали его жизнь: «„Вася, ты, Вася, оставляешь ты свое подворье, на кого ж ты меня оставляешь, и там, не услышу теперь твоего голосочка, деточки твои гостиничка не дождутся". Вот как читают у нас нараспев. А эта прямо вот рассказывае, рассказывае, рассказывае, а потом вроде всхрипы что ли. Тоже очень интересно, но я нигде боле так не слыхала. Она вот рассказывае: „Милый наш братец, [они сироты остались] и всех ты нас вырастил, и выходил, и всех ты нас определил"»[68].

Когда могилу зарывали, то делали могильный холм, его часто обкладывали дерном, украшали живыми и искусственными цветами, ставили в ногах деревянный крест. Сейчас стало принято устанавливать памятники и делать оградки вокруг семейных участков. При установлении памятника крест оставлялся на могиле. На памятниках и крестах писали фамилию, имя, отчество умершего, вешали фотографию. Отношение к установлению памятников и оградок у многих людей, особенно у старообрядцев, негативное, объясняли это тем, что покойным тяжело на «том свете» держать это на себе. Особые поминки на кладбище не устраивали, только иногда раздавали кутью, блины, «бобышки» (поминальные пышки), конфеты и печенье; запивали квасом. Дальше все шли на поминальный обед домой. Возвращались с кладбища обычно той же дорогой.

Поминки в день похорон

После выноса гроба оставшиеся женщины мыли избу, начиная от порога, чтобы больше не было покойника. Говорят, что «все в доме кровью залито», «человек умер, кровь вся по стенам раз-

брызгана», поэтому крестили все окна со словами: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас»[69]. Затем ставили столы и готовили все для поминальной трапезы. Вернувшиеся с кладбища люди мыли руки (для них ставили ведро, клали ковш и мыло, вешали полотенце) и садились за стол. Первыми кормили читальщиц, певчих, обмывальщиц, могильщиков («копачей»), затем садились родственники и все остальные. Если народу было много, то могло быть «три-четыре смены», то есть одна партия людей заканчивала поминать и за поминальный стол приглашали других поминающих. В день похорон на поминки мог прийти любой желающий. Перед началом и концом поминальной трапезы читались молитвы и пелись духовные стихи:

Все вы братья мои, сестры,
Все сидите за столом,
А душа моя пригрешна
Обитает под окном…
Все я вижу, все я слышу,
Когда помин мне идет.
Но уста мои сомкнулись,
Господь воли не дает.
Помолитесь по мне Богу,
Помоги моей душе,
Где я встану, где взгляну,
Вижу тьму грехов своих.
— Ты же ангел, ты хранитель,
Что ж стоишь ты издаля?
— Уж ты раб, ты мой прегрешный,
Не могу хранить тебя.
Жил на свете, красовался,
Никогда не знал меня.
А теперь ты, раб прегрешный,
Иди прочь ты от меня.
Приведут тебя к престолу,
Что ты будешь говорить?
Жил ты, жил на белом свете,
Добрых дел ты не творил.
И своей душе прегрешной
Ничего не угодил.

(с. Черноречье, Оренбургский р-н)[70]

***

В углу горит лампада,
Ярче пламени горит,
Совершили погребенье,
Поминальный стол накрыт.
Приходите, люди добрые,

Будем душу поминать,
И с мольбою, и с пеньем
В путь последний провожать.
Сели люди за трапезу,
Их Господь благословил,
И тропарь люди пропели,
Им Владыка повелел.
Вы пропойте райским хором,
И вселится благодать,
Матерь Божия Святая,
Сойди с нами поминать.
Упроси Ты Своего Сына
Раба Божьего принять.

Потом пели: «Отче Наш, любовь неизреченная»; «Помяни душу усопшего Раба Твоего» (с. Никольское, Сакмарский р-н)[71]. Поминали покойника три раза и три раза крестились, так поступали перед каждой сменой блюд. После трапезы читали «Достойно», 12 раз произносили «Господи, помилуй нас» и клали 12 поклонов (с. Крестовка, Илекский р-н)[72].

Поминальный обед, происходивший в день похорон, назывался «горячим». Набор блюд на поминальном столе в обследованных районах различался немного. К основным поминальным блюдам относились: кутья «поминая», «поминальная», состоящая у старообрядцев (так называемых «пакрещенков», «чистеньких», «поморских»[73]) из пшеницы с медом, а у «церковников» из риса с изюмом, далее была кутья «моленная», которая стояла во время всех молитв у икон, затем ее окуривали и лишь потом использовали для поминания; а также были блины с медом. Затем ели «руб», то есть «арбузное» (включающее соленые помидоры, арбузы, мелко нарезанные свежие огурцы, залитые рассолом от соленых огурцов и арбузов, с добавлением чеснока, укропа, горчицы) или «свекольник» (состоящий из вареной свеклы, прокрученной через мясорубку, остуженной и заквашенной соленым огурцом; перед подачей на стол ее солили, добавляли немного сахара и горчицы). Ели «руб» и «свекольник» с пирогами, чаще всего рыбными (с. Крестовка, Илекский р-н), также делали пироги с картофелем, луком, морковью, капустой, тыквой, курой, яйцами. В Сакмарском районе готовили пироги с кишмишом (изюмом), вареньем, калиной и лепешки с курагой и «наливкой» (обмазывали сверху сметаной)[74]. Если был не постный день, то могли подать холодец (в него добавляли лук и горчицу) с квасом, ели его тоже с пирогами. На горячее подавали бульон с лапшой, мясом, зеленью либо борщ и картошку с мясом; молочную кашу (пшено с рисом). По словам информантов, кашу обязательно надо было съесть всю, чтобы на «том свете» не

перебирать пшено. Если поминки выпадали на постный день, то мясо и молоко из поминальных блюд исключались, вместо них больше было овощей; пироги делали на воде и постном масле, борщ варили с фасолью, кашу готовили на воде, делали «толчонку» — пюре с помидорами. В конце поминок пили ягодный кисель или компот — «взвар» — со сладкими пирогами. У старообрядцев спиртных напитков на поминках не было, подать водку могли только могильщикам. В селе Жданово Сакмарского района был отмечен такой обычай: женщина, главная на поминках, которая читала молитвы, выпивала «горькую чашу за покойника» — рюмку водки; говорили: «Прияла горькую чашу»[75]. У «церковников» женщинам подавали вино, а мужчинам — водку, по три рюмки[76]. Хлеб для поминок пекли сами и освящали. Ели из обычной посуды. Подача блюд на стол была строго последовательна, одно блюдо подавали за другим. Остатки с поминального стола раздавали присутствующим, скоту эту еду отдавать не разрешалось. Женщинам, которые помогали готовить поминальный обед давали фартук, материал или платок. В конце поминок всем раздавали «кульки» или «узелки» — поминальную милостыню: конфеты, печенье, булку, яйцо, лук («Если луковичку подадут, это [значит] 40 милостыньков ты уже подал. Луковица — это самая [хорошая] милостынька. Говорят, кто луковиц подал или вот яйцо тоже (яйцо варят, кладут) — это тоже 40 милостин»[77]), также чашку или тарелку, ложку, положенные в полиэтиленовый мешок, иногда раздавали платки или деньги (5–10 рублей).

За поминальным столом вели себя тихо, скромно и сдержанно, старались не разговаривать: «Грех за поминальным столом говорить»,— а если и говорили, то вспоминали умершего. Существовало поверье, что покойный невидимо присутствует на поминках, поэтому для него часто ставили тарелку, клали ложку и куском хлеба накрывали стакан с чистой водой.

Кроме того, поминовение по умершим проводили на 3, 9, 20 и 40-й дни, также через полгода и год, далее поминовение происходило в «родительские дни», например, в Радуницу и субботу перед Троицей. В эти дни родственники умершего ходили на могилы, читали молитвы, собирали поминальный обед, раздавали милостыню. Если в день похорон на поминки приглашали всех желающих, то в остальные дни собирались только родственники и друзья.

Считалось, что поминки третьего дня надо проводить для того, чтобы Бог воскресил умершего для будущей жизни, как был воскрешен Иисус Христос на третий день после смерти. Поминки девятого дня необходимы для того, чтобы Бог причислил умершего к лику святых угодников.

Поминки сорокового дня отличались от других, так как в этот день «душе определялось место» на «том свете». Умершего поминали в этот день, чтобы Иисус Христос, вознесшийся на небо на сороковой день, вознес его в небесную обитель. По одним представлениям считалось, что душа до сорокового дня находится дома, по другим, что она приходит домой в последний раз. После посещения кладбища (в некоторых местах в этот день на кладбище не ходили), собирали большой обед, перед которым читали молитвы. После поминального обеда читали и пели «божественные стихи»:

Здесь духовное собранье —
Пришли душу навестить.
Сорок дней душа ходила
По мытарствам по своим.
Ее спутники готовы —
Божьи Ангелы стоят.
Они взяли ее под руки
В жизнь вечную повели.
Привели ее к престолу,
Ко Спасителю, Творцу.
А Спаситель уж и спрашивал:
«Есть ли добрые дела?»
Напугалась, задрожала,
Душа стала трепетать.
На все стороны взирала —
Не заступится ли кто.
Она пала на колени,
Стала Ангела просить:
«Уж ты, Ангел, мой хранитель,
Защити-ка ты меня».
Уж вы, сроднички родные,
Помолитесь за меня.
Нынче будет мне решенье —
Куда Бог благословит.
Если Богу я служила,
То душе — пресветлый рай,
Если Богу не служила –
В муку вечную пойду.

***

Поминайте, братья, сестры,
Поминайте каждый раз,
Только ваше поминанье
Облегчает душу нам.
Еще больше поминайте,
Меня, милая семья,

Я служил вам безотказно —
Не забудьте про меня.
Поминайте хлебом-солью,
Даже свежею водой,
Поминайте добрым словом —
Будет все передо мной.
Поминайте, братья, сестры,
Вы с любовию меня,
И простите, чем виновен,
Может быть, пред вами я.
Приходите чаще в церковь,
Где я с жаждой жду вас там,
И с отцом духовным вместе
Поклонитесь небесам.
Мне не жалко, что так рано
Я со света отошел,
А мне жалко, что с грехами
Я ко Господу пришел.
И теперь, мои вы други,
Предстою я перед ним.
Поминайте и молитесь,
Чтобы вечно жить мне с ним.
И тут, Господи, помилуй,
Господи, прости,
Помоги мне, Боже,
Крест мой донести.

***

На сороковой день помяните,
Полезно будет для меня,
Хотя тело мое зарыто,
А душа с вами была.
Всё видала, всё слыхала,
А промолвить не могла,
Как уныло и печально
Стояла вся моя семья.
Подошла последняя ночка,
Не смыкайте вы очей,
Помолитесь слезно Богу,
Это будет душе моей.
А вы выйдете за ворота —
Проводить душу мою,
Разлучаюсь, улетаю –
В жизнь вечную свою.
Ангел Божий меня встретит
И грехи мои простит,
Когда был на белом свете —
Я всегда его просил.

А Небесная Царица,
Будь ты мне родная мать,
Все страданья мои знаешь,
Не давай мне погибать.
Доведи меня до Бога —
Все грехи мне рассказать,
Стать пред Богом в покаяньи,
Душу Господу предать.

***

Я не одна — Господь со мною,
Наставит он меня всегда —
В труде, болезни и печали.
Он говорит: «С тобою я».
Куда пойду — Господь со мною,
И где я только не была,
И я сама лишь только знаю —
Он говорит: «С тобою я».
И если силы ослабеют,
И вера гаснет у меня,
О нем я только вспоминаю —
Он говорит: «С тобою я».
И в труд дневной пойду я смело,
И ночь не страшна для меня,
Христа я только вспоминаю.
Он говорит: «С тобою я».
И если враг смущает душу,
И с ним в борьбе бессильна я,
Но Христос — заступник верный —
Он говорит: «С тобою я».
Я без него, что прах ничтожный,
А с ним я — твердая скала,
И на него моя надежда.
Он говорит: «С тобою я».
И гоненья, пост и голод,
И нет спасенья у меня,
И сам пойдет со мной Спаситель,
Он говорит: «С тобою я».

***

Обращение к Богородице:
Мира заступница, Мати Всепетая,
Я пред тобою с мольбой,
Бедную грешницу, мраком одетую,
Ты благодатью покрой.
Если постигнут меня испытания,
Скорби, утраты, враги,
В трудный час жизни, в минуты страдания,

Ты мне, молюсь, помоги.
Радость духовную, жажду спасения –
В сердце мое положи.
В Царство Небесное, в Царство Небесное —
Путь мне прямой укажи.
(с. Никольское, Сакмарский р-н)[78]

Закончив чтение стихов, пели молитвы: «Пресвятая Богородица, спаси нас» (эту молитву исполняли три раза); «Святитель Отче Никола, моли Бога о нас». Во время пения стихов и молитв смотрели на лампаду, так как существовало поверье, что если огонек лампады колыхается, то это — «душа попращалась»[79]. Почти повсеместно был распространен обряд «проводов души»; говорили: «Идти провожать душу за ворота». Все присутствующие выходили из дома за ворота, шли до перекрестка дорог, кланялись на четыре стороны, после чего все возвращались домой. Считалось, что после этого душа навсегда покинула дом.

После обеда всем присутствующим раздавали 40 ложек — «на помин» и «поминальную милостыню», как на поминках в день похорон. Во многих обследованных деревнях сохранился обычай «тайной милостыни»: для поминовения умершего в течение 3–40 дней, а иногда и года, ночью тайно клали приношение — курицу, ведро картошки, вязаные носки, яйца, луковицы и т.д. Получающий такую милостыню должен был молиться Богу по усопшим. Эта милостыня была самой угодной Богу; верили, что за нее Бог может простить души грешников.

Повсеместно по умершим соблюдался траур в течение 40 дней — близкие родственники носили темную одежду, не смотрели телевизор, не посещали праздничных мероприятий, отменяли свадьбы; не разрешалось в течение этого срока выходить замуж и жениться.

Как и в других регионах России, на Южном Урале похоронный ритуал до конца не соблюдался в отношении людей, умерших не своей смертью (самоубийц, «опойц», утопленников). Такое отношение к людям, умерших неестественной смертью, основано на христианских предписаниях. Их называли «заложными покойниками», как пишет Д. К. Зеленин: «Это люди — умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижною, несчастною или насильственною смертью»[80]. Их не хоронили на общем кладбище (сейчас уже не соблюдают это правило), не отпевали, не устраивали по ним поминок. По народным представлениям, поминать их даже в домашних молитвах считалось грехом, не говоря уже о поминовении в церкви. Только матери разрешалось молиться за такую душу, чтобы получить у Бога для нее прощение.

[1] *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 72.

[2] Материалы экспедиций хранятся в архиве РЭМ: Ф. 10. Оп. 1. Частично опубликованы: см.: Материалы по этнографии. Т. 5. СПб., 2012.

[3] *Кремлева И.А.* Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам// Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 307–326.

[4] *Жигунова М.А.* Современные представления русских Западной Сибири о душе и смерти //Культура русских в археологических исследованиях. Сб. научн. статей. Т. II. Омск; Тюмень; Екатеринбург, 2014. С. 159.

[5] *Толстая С.М.* Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 162.

[6] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 25–25об. (с. Нижний Уфалей, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[7] Там же. Д. 197. Л. 200. (п. Краснинский, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[8] Материалы по этнографии… С. 329. (с. Никольское, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[9] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 197. Л. 200. (п. Краснинский, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[10] Материалы по этнографии… С. 328–331.

[11] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 54об. (с. Нижний Уфалей, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[12] Материалы по этнографии… С. 328. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).

[13] Там же. С. 327. (с. Гребени, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[14] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 214. Л. 83. (с. Каратабан, Еткульский р-н, 2007 г.).

[15] Там же. Д. 197. Л .160об. (п. Краснинский, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[16] Материалы по этнографии… С. 326–328.

[17] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 197. Л. 159об. (п. Краснинский, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[18] Материалы по этнографии… С. 330. (с. Дедуровка, Оренбургский р-н, 2004 г.)

[19] Там же. С. 334. (с. Гребени, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[20] *Железнов И.И.* Уральцы. Очерки быта Уральских казаков. Полн. собр. соч. Т. 3. Репринтное издание. Уральск, 2006. С. 360–361.

[21] Материалы по этнографии… С. 357. (с. Рассыпное, Илекский р-н, 2005 г.).

[22] Материалы по этнографии… С. 329–330.

[23] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. Л. 95. (с. Шемаха, Нязепетровский р-н, 2010 г.).

[24] Там же. Д. 214. Л. 83–103. (с. Селезян, Каратабан, Еткульский р-н, 2007 г.).

[25] Материалы по этнографии… С. 343. (с. Жданово, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[26] Там же. С. 369. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[27] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. Л. 89. (с. Каратабан, Еткульский р-н, 2007 г.).
[28] Материалы по этнорафии… С. 376. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[29] Там же. С. 392. (с. Дедуровка, Оренбургский р-н, 2004 г.).
[30] Там же. С. 389. (с. Ерёминка, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[31] Там же. С. 384. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[32] Там же. С. 389. (с. Донское, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[33] Там же. С. 387. (с. Бородинск, Ташлинский р-н, 2002 г.).
[34] Там же. С. 384. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[35] Там же. С. 396. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[36] Там же. С. 397. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[37] Там же. С. 396. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[38] Там же. С. 398. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[39] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. Л. 85. (с. Шемаха, Нязепетровский р-н, 2010 г.).
[40] Там же. Д. 195. Л. 84. (г. Миньяр, Ашинский р-н, 2007 г.).
[41] Материалы по этнографии… С. 416. (с. Соболево, Первомайский р-н, 2002 г.).
[42] Там же С. 398. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[43] Там же. С. 390. (с. Жданово, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[44] Там же. С. 382. (с. Нижняя Павловка, Оренбургский р-н, 2004 г.); С. 398. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[45] Там же. С. 426. (с. Никольское, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[46] Там же. С. 431–432. (с. Дедуровка, Оренбургский р-н, 2004 г.).
[47] Там же. С. 375 (с. Ратчино, Шарлыкский р-н, 2005 г.).
[48] Там же. С. 380. (с. Никольское, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[49] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 194. Л.34. (с. Каратабан, Еткульский р-н, 2007 г.).
[50] Материалы по этнографии. С. 457. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[51] Там же. С. 380 (с. Беловка, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[52] Там же. С. 358. (с. Рассыпное, Илекский р-н, 2005 г.).
[53] Там же. С. 359. (с. Первая Григорьевка, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[54] Там же. С. 359. (с. Ерёминка, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[55] Там же. С. 379. (с. Донское, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[56] Там же. С. 442. (с. Ерёминка, Сакмарский р-н, 2003 г.).
[57] Там же. С. 414. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[58] Там же. С. 396. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[59] Там же. С. 440–441. (с. Болдырево, Ташлинский р-н, 2002 г.).
[60] Там же. С. 439. (с. Болдырево, Ташлинский р-н, 2002 г.).
[61] Там же. С. 444. (с. Ратчино, Шарлыкский р-н, 2005 г.).
[62] Там же. С. 447. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).
[63] Там же. С. 445. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).
[64] Там же. С. 446. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).

[65] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196. Л. 8 об. (с. Нижний Уфалей, Верхнеуфалейский р-н, 2008 г.).

[66] Материалы по этнографии… С. 458. (с. Кинделя, Ташлинский р-н, 2002 г.).

[67] Там же. С. 462. (с. Нижняя Павловка, Оренбургский р-н, 2004 г.).

[68] Там же. С. 463. (с. Ратчино, Шарлыкский р-н, 2005 г.).

[69] Там же. С. 471. (с. Бородинск, Ташлинский р-н, 2002 г.).

[70] Там же. С. 429. (с. Черноречье, Оренбургский р-н, 2004 г.).

[71] Там же. С. 477. (с. Никольское, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[72] Там же. С. 465. (с. Крестовка, Илекский р-н, 2002 г.).

[73] Там же. С. 471. (с. Бородинск, Ташлинский р-н, 2002 г.).

[74] Там же. С. 473. (с. Ерёминка, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[75] Там же. С. 479. (с. Жданово, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[76] Там же. С. 469. (с. Кардаилово, Илекский р-н, 2004 г.).

[77] Там же. С. 468. (с. Студеное, Илекский р-н, 2004 г.).

[78] Там же. С. 510–512. (с. Никольское, Сакмарский р-н, 2003 г.).

[79] Там же. С. 331. (с. Дедуровка, Оренбургский р-н, 2004 г.).

[80] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 39.



Оренбургские казаки III Военного отдела Оренбургского казачьего войска. Оренбургская губ., Челябинский у. 1900



Крестьяне-«кунгуряки». Уфимская губ., Златоустовский у., с. Емаши. Начало XX в.



Крестьянская семья. Уфимская губ., Златоустовский у., с. Ярославка. Начало XX в.



Крестьянская семья. Уфимская губ., Златоустовский у., с. Тастуба. Начало XX в.



Крестьянка в праздничной одежде. Уфимская губ., Златоустовский у., с. Тастуба. Начало XX в.



Мать с дочерьми. Уфимская губ., Белебеевский у., хут. Кулагина. Начало XX в.



Крестьянская семья. Уфимская губ., Златоустовский у., с. Тастуба. Начало XX в.



Парни в праздничный день. Уфимская губ., Златоустовский у., с. Тастуба. Начало XX в.



Казачья семья в праздничной одежде. Станица Березинская II Военного отдела Оренбургского казачьего войска. Оренбургская губ., Верхнеуральский у., п. Арсинский. 1910 (Музей п. Арсинский)



Семья казаков в праздничной одежде. Станица Николаевская II Военного отдела Оренбургского казачьего войска. Оренбургская губ., Верхнеуральский у. 1910 (Семейный архив)



Праздничное веселье. Оренбургская губ., Челябинский у., п. Шигаевский. 1925 (Фото Горохова)





Гости на празднике. Оренбургская губ., Челябинский у., п. Шигаевский. 1925 (Фото Горохова)



Семья рабочего Литейно-механического завода. Челябинская обл., г. Нязепетровск. 1950





Слева: Молитвенный угол в старообрядческом доме. Челябинская обл., Нязепетровский р-он, с. Шемаха. 2010 (Фото О. Барановой)

Справа: Могилы со старообрядческими крестами. Челябинская обл., Нязепетровский р-он, с. Шемаха. 2004 (Фото О. Барановой)



Жилой дом. Челябинская обл., г. Нязепетровск. 2010 (Фото О. Барановой)



Жилой дом. Оренбургская обл., Илекский р-он, с. Кардашово. 2004 (Фото О. Барановой)

Сведения об авторах

Баранова Ольга Геннадиевна — Российский этнографический музей, отдел этнографии русского народа, научный сотрудник высшей категории.

Зимина Татьяна Александровна — Российский этнографический музей, отдел этнографии русского народа, научный сотрудник ведущей категории.

Кузнецов Вячеслав Михайлович — Челябинский институт переподготовки и повышения квалификации работников образования, кафедра общественных и художественно-эстетических дисциплин, заведующий, кандидат исторических наук.

Нечвалода Елена Евгеньевна — Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, отдел этнографии, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук.

Мадлевская Елена Львовна — Российский этнографический музей, отдел этнографии русского народа, научный сотрудник ведущей категории, кандидат филологических наук.

Новикова Ольга Владимировна — Челябинский государственный исторический музей Южного Урала, заведующая сектором этнографических программ экспозиции «Детский музей».

Рыбалко Андрей Александрович — Челябинский государственный университет, историко-филологический факультет, кафедра истории России и зарубежных стран, доцент, кандидат исторических наук.

Чайко Екатерина Анатольевна — Челябинский государственный университет, Музей археологии и этнографии, заведующая, кандидат исторических наук.

Шангина Изабелла Иосифовна — Российский этнографический музей, отдел этнографии русского народа, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук, профессор.

Русские Южного Урала.
Традиционная культура XIX–XX веков

Редактор: *Т. А. Шпак*
Дизайн, компьютерная
верстка: *Ю. А. Хайретдинов*

Подписано в печать 25.06.18, формат 90×8 4$^{1}/_{16}$.
Печать цифровая. Усл.печ.л. 20,3.
Тираж 300 экз. Заказ № 24.

Отпечатано в типографии СПГУТД.
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.

Книга рассказывает о народной культуре русского населения Южного Урала — горнозаводских рабочих, оренбургских и уральских казаков, крестьян, переселившихся в этот регион в последней четверти XIX — начале XX в. Издание основано на экспедиционных материалах, собранных в 2001–2016 гг. специалистами Российского этнографического музея, Оренбургского губернаторского историко-краеведческого музея, Челябинского государственного исторического музея Южного Урала, Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН и преподавателями Челябинского государственного университета.

Читатели получат представление об организации поселений, особенностях одежды разных слоев населения, о праздниках, календарных обрядах, семейных отношениях, познакомятся с обрядами жизненного цикла. Вместе с тем узнают о том, как русские, жившие в окружении иноязычных мусульманских народов, вплоть до наших дней сохранили многие традиционные черты своей культуры.