

Министерство культуры Красноярского края
Краевое государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный центр народного творчества Красноярского края»

Великий пост и Пасха в народной культуре Приенисейской Сибири

*Фольклорно-этнографические материалы
Семантика обрядовых действий*

Красноярск
2013

- В 27 Великий пост и Пасха в народной культуре Приенисейской Сибири: фольклорно-этнографические материалы. Семантика обрядовых действий / сост. Н.А. Новоселова. – Красноярск: ГЦНТ; ООО ИД «Класс Плюс», 2013. – 256 с.

Составление, предисловие, примечания, сбор материала и подготовка текста – Н.А. Новоселова

Книга знакомит с обрядовыми действиями Предпасхалья и Пасхи, их семантикой, эволюцией и проявлениями в локальных традициях Красноярского края, вводит в культурный и научный оборот новый полевой материал по данной теме, собранный в фольклорных экспедициях в 1979–2004 гг.

Сборник адресован работникам культуры, преподавателям, студентам и широкому кругу читателей.

На обложке: репродукция картины Б.М. Кустодиева «Вербный торг у Спасских ворот».

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Дорогие читатели!

Книга, которую вы держите в руках, завершает серию изданий о народном календаре Красноярского края. В предыдущих пяти книгах освещены будни и праздники почти всего годового цикла. При этом рассматривалась мировоззренческая основа праздников, направленность и смысл обрядов, а также фольклорные произведения, сопутствующие каждой дате. В книге «Солнцеворот» (2005) освещались и стабильные даты Великого поста: это день Сорока святых, иначе – Сороки, и Благовещение.

Сейчас же вы можете познакомиться с празднованием Пасхи и смещающимися датами поста, среди которых Чистый понедельник, Средокрестье, Вербное воскресенье, а также вся Страстная неделя, в которой особенно выделяется Чистый четверг.

В книге сохранены принципы предыдущих изданий, т. е. данные приводятся вариативно, с выявлением семантики обрядов и, если возможно, в региональном и общерусском контексте. Стремясь показать материал в исторической динамике, мы обращались к записям дореволюционных этнографов, однако основное количество данных было собрано фольклорными экспедициями Красноярского педагогического университета, проводимыми с 1979 по 2004 год под руководством и при участии составителя этой книги.

В народной культуре Пасха, как и другие крупные праздники, имела рубежный смысл и сложную мифологическую основу, в которой тесно слиты как древние языческие, так и христианские представления. Отражая этот синкретизм, мы попытались показать как народную, так и церковную сторону праздника, но лишь ту, где участвовали обычные верующие: это всенощная служба и домовые молебны.

Надеемся, что эта книга будет полезна и интересна всем, кого привлекает народная культура, ее календарь и обрядовая сфера.

*Н.А. Новоселова,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры мировой литературы
Красноярского государственного
педагогического университета им. В.П. Астафьева*

ВЕЛИКИЙ ПОСТ

Поскольку Масленица и Пасха были праздниками подвижными, начало Великого поста не было прикреплено к конкретному дню. При ранней Пасхе (22 марта по старому стилю) оно приходилось на февраль-март. Если же Пасха была поздняя (25 апреля по старому стилю), то, соответственно, к середине марта сдвигалось и начало Великого поста. Однако его продолжительность вне зависимости от сроков оставалась стабильной – семь недель.

Из всех четырех постов годового цикла Великий (Большой) пост считался основным. Если в Филипповский или Успенский посты «пóстовали» далеко не все, то Великий соблюдало большинство людей. Этот пост был установлен церковью в память о 40-дневном посте Иисуса Христа в пустыне. Для православных христиан это время покаяния и строгого воздержания, духовно приготавливающее людей к самому большому празднику – Воскресению Христа. В Великий пост существовали наиболее строгие ограничения в пище, запреты на половое общение, на увеселения и привычные формы досуга: «Великий пост представляется периодом, в значительной степени противостоящим остальной части года, поскольку в это время менялся весь уклад жизни» [Агапкина 1995, с. 303].

Нам уже приходилось отмечать, что в каждом регионе ритуалы, нормы и правила народного календаря трансформировались в зависимости от целого ряда факторов. Точно также постовые нормы и правила были адаптированы к местным условиям нашего края и скорректированы разными поселенческими потоками.

Исследователи отмечают, что в ряде славянских традиций «границы великопостного цикла оказываются размытыми» [Агапкина 1995, с. 305]. Это происходит оттого, что некоторая часть масленичных ритуалов переносится на первые дни Великого поста, в особенности – на Чистый понедельник. Так назывался первый день Великого поста.

Чистый понедельник

В некоторых населенных пунктах нашего края этот день еще воспринимался как заключительный день Масленицы и сопровождался похмельем.

1

«Чистой понедельник. Первый день "большой недели". Хотя в этот день не возбраняется "полоскать зубы", т. е. опохмеляться, но уже все признают тот факт, что "отошла коту Масленица, настал Великий пост"... Пожилые обоего пола нередко справляют похмелье, т. е. напиваются и веселятся».

Экспедиционная работа выявила, что подобное восприятие Чистого понедельника существовало в некоторых селах Приангарья до конца 30-х годов XX века.

2

«Понедельник после Масленицы назывался "Чистый понедельник". У нас еще гуляли да с похмелья доедали масленичную еду».

(Пинчуга, Богучанский район)

Думается, эта традиция была принесена на Ангару первыми поселенцами, выходцами из Русского Севера. Основания для такого предположения дают следующие строки: «На Русском Севере в понедельник и вторник Великого поста было принято "прополоскать рот", что означало наступление поста и очищение от скоромных остатков, а по существу было продолжением масленичных гуляний» [Агапкина 1995, с. 305].

С Русским Севером старожильческую традицию сближают не только устраиваемые гулянки, но даже совпадение их названий в Чистый понедельник. Согласно А. Макаренко, сибиряки в этот день «полоскали зубы», а жители Русского Севера – «полоскали рот».

В ряде старожильческих сел именно в этот день «проводжали» или «прогоняли» Масленицу.

3

«В понедельник Масленицу выгоняли. Наряжались. Метлами, лопатами гнали ее из деревни».

(Бобровка, Казачинский район)

4

«А это уже Чистый... Вымоются в бане. Но раньше бабы пойдут по деревне провожать Масленку. Пойдут с прялками. Кто с граблями, кто возьмет вилы. Соберутся штук несколько и с пес-

нями идут по улице. Песни поют всякие. И еще катались на коне. А после баню топят, и – уже все чисто и гладко».

(Вороковка, Казачинский район)

Примеры региональных проводов Масленицы в Чистый понедельник приведены нами в книге «Сибирская Масленица» [Новоселова 2010, с. 144–146].

Восприятие Чистого понедельника как дня, завершающего масленичное гуляние, присуще и другим регионам. По утверждению исследователей, оно характерно для некоторых местностей европейской части России и Украины: «В Саратовской губернии "проводы Масленицы" (т. е. пьянство, обжорство и катание на лошадях) продолжались и в Чистый понедельник, но только до бани, после чего веселиться уже считалось грехом» [Агапкина 1995, с. 305].

Там, где Масленицу проводжали в понедельник, начало поста как бы сдвигалось на следующий день. В нашем крае такая традиция была в селах Большая Кеть и Бельское Пировского района, Рыбное – Мотыгинского, Рождественское, Бобровка и Вороковка – Казачинского района. По свидетельству Е.А. Красноженовой, в Чистый понедельник продолжали гуляние и кучера города Красноярска.

5

«Великопостное настроение Чистого понедельника нарушается криками и песнями кучеров, справляющих в этот день свою Масленицу».

Однако большинство жителей края воспринимали Чистый понедельник как четкую грань между обрядовым весельем и наступающим постом. И даже обрядовое «изгнание» Масленицы уже намекало на грядущий пост и изменения в бытовом поведении.

6

«В Чистый понедельник запрягают лошадь, закрывают ее рыболовной сетью. Это значит настал пост и нужно есть рыбу, а не мясо».

(Сухобузимское)

В большинстве местностей региона в Чистый понедельник обязательными были очистительные действия: после масленичного разгула полагалось вымыть дом и всю посуду, а также обязательно вымыться в банях.

«В Чистый понедельник мыли полы, ходили в баню».

(Юрехта, Богучанский район)

Мытье и чистка воспринимались не только как гигиенические действия, для верующих важным смыслом таких действий была потребность очистить душу перед вступлением в пост.

8

«В Чистый понедельник моются в банях, или "княжах", чтобы очиститься от греховных проступков в дни Масленицы».

Представление о том, как отмечался Чистый понедельник в городской культуре европейской части России, дает писатель И. Шмелев. В романе «Лето Господне» описание дано глазами мальчика из религиозной купеческой семьи. «В комнатах тихо и пустынно, пахнет священным запахом. ...Перед красноватой иконой Распятия... зажгли "постную", голого стекла, лампадку, и теперь она будет неугасимо гореть до Пасхи... В доме открыты все форточки, и слышен плачущий и зовущий благовест – по-мни... по-мни. Это жалостный колокол по грешной душе плачет. Называется – постный благовест» [Шмелев 1989, с. 284–285].

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

Аскетизм бытовой обстановки помогал отвлечься от «земного», подумать о священной жертве Христа, очистить и перестроить душу: «Мне начинает казаться, что теперь прежняя жизнь кончается и надо готовиться к той жизни, которая будет... где? Где-то на небесах. Надо очистить душу от всех грехов, и потому все кругом – другое» [Шмелев 1989, с. 285].

В начале XX века в регионах России и разных социальных группах степень религиозности была различной. Но во время Великого поста церковь помогала людям задуматься о высших цен-

ностях: о смысле жизни, о жизни и смерти, о сущности каждого человека. Церковные установления предписывали активное посещение богослужений и причащение. Все это должно было способствовать усилению духовного начала. О том, как отмечалось начало Великого поста основной массой жителей Красноярска, повествуют «Воспоминания» Е.А. Красноженовой, записанные ее дочерью, фольклористом Марией Васильевной Красноженовой в 20-е годы XX века.

9

«С Чистого понедельника начинается особая полоса обывательской жизни: редкие, печальные звуки церковных колоколов всем тяжелым от масленичного угара головам напоминают, что пришел Великий пост. Во всех домах идет чистка, мытье посуды и помещений, готовят постные кушанья, разговоры идут о говенье – кто и когда. Старики и старухи обычно выбирают I, IV, VII недели с длинной утомительной службой, более молодые выбирают время говения с более легкой службой.

В Чистый понедельник знакомые, встречаясь, поздравляют друг друга с Вел(иким) постом, говоря: “На хрен да на редьку, на белую капустку”. К вечеру везде топили бани и шли мыться».

Думается, большинству современных читателей не ясен смысл слов «говéние», «говéть». Согласно словарю, «говéть» – «у верующих означает поститься и посещать церковные службы, приготовляясь к исповеди и причастию» [Словарь 1981, с. 321]. Сведения Е.А. Красноженовой о говенье в первую, четвертую и седьмую недели Великого поста нам подтвердили жители села Рождественского и Кежемской Заимки Кежемского района. В первом из сел до революции существовал монастырь, и память о церковных предписаниях сохранилась вплоть до 90-х годов XX века.

10

«В Великий пост причащались в течение семи недель три раза: в первую неделю, в четвертую, в седьмую».

(Рождественское, Казачинский район)

11

«В Великий пост ходили молиться в церковь, постились, потом причащались».

(Болтурино, Кежемский район)

Во время постов не игрались свадьбы, а у русских запрещалось вообще всякое веселье, сборища и песни. Неслучайно Е.А. Красноженова подчеркивает: «Песен за работой в пост не пели» [Красноженова 2000, с. 791]. Нарушением тишины Великого поста являлся день Сорока святых, когда звучали песенки-веснянки, призывающие весну. Однако, по наблюдению этнографа XIX века П. Якушкина, в народе исполнение веснянок пением не считалось [Якушкин 1884, с. 159]. По мнению исследователя календарного фольклора И.И. Земцовского, веснянки не считались за песни из-за особого исполнения: «Древнейшие веснянки не пели, а кричали: весну "закликали", "гукали", ибо боялись, чтоб она не запоздала» [Земцовский 1970, с. 25].

В белорусских селах веснянки и сопутствующие им произведения могли исполняться и в Благовещение. Такая традиция была принесена переселенцами в Большеулуйский, Бирилюсский, Нижнеингашский районы края. Более подробно с региональным проявлением этой традиции можно познакомиться в книге «Солнцеворот» [2005, с. 143–152]. Сказанное лишь подчеркивает особенность Великого поста: у восточных славян в это время соблюдался запрет на произведения, не связанные со словесной магией – хороводы, пляски и веселые песни.

Возможно, традиция избегать веселья ранней весной восходит к дохристианским временам. Как считает Т.А. Агапкина, для архаической культуры была характерна вера в «плохое время», опасное для человека [Агапкина 2002, с. 57]. В такие опасные временные периоды люди старались не напоминать высшим силам о своем существовании через песни, шум и веселье. Думается, однако, что к началу XX века поведение людей в большей степени обуславливалось и регламентировалось не архаическими, а христианскими представлениями. Философские раздумья и сопереживание духовному пути и страданиям Христа были несовместимы с веселым времяпровождением. Поэтому в течение всех семи недель уже не собирались молодежные вечерки и игрища.

12

«Пост длился семь недель. В это время запрещались и вечерки, и посиделки».

(Рыбное, Мотыгинский район)

Характерно, что в крестьянской среде во время поста запрещались не только увеселительные, но и рабочие собрания. Эти запреты возникли, чтобы не создавать условий для общения и не провоцировать пересуды и запрещенное веселье. С этой же целью на селе менялись виды хозяйственных занятий. До Масленицы всю долгую зиму крестьянки пряли на вечерках, посиделках или женских беседах. А с наступлением поста прядение прекращалось, по избам устанавливались ткацкие станки – кросна; девушки и женщины должны были заниматься трудом в одиночку.

13

«К Великому посту нарядёшь и ткёшь. Тут уже тканьё, чтобы ко Христову дню (к Пасхе) кончить».

(Велимовка, Казачинский район)

Добавим, что и после революции, в эпоху воинствующего атеизма, в народной культуре сохранилось восприятие Великого поста как периода ткачества. Правда, в 40-60-е годы XX века крестьянки ткали уже не полотно для одежды, а предметы домашнего обихода.

14

«Ткать начинали в пост. Ткали половики, полотенца, скатерти. До Пасхи надо было все соткать».

(Рождественское, Казачинский район)

Ткачество требовало большого умения, сноровки и, как во всяком деле – удачи. Если во время тканья в избу заходил кто-то чужой, то ему следовало произнести принятое в речевом обиходе данной местности благопожелание. Делалось это не только из вежливости, но и для того, чтобы исключить вольный или невольный «сглаз» ткачихи. Иногда пожелание ткачихе звучало как обычное «Бог помошь!», но в Енисейской губернии были особые речевые формулы. Так в старожильских деревнях Приангарья и Казачинского района ткачихам говорили: «Зев в кросна».

15

«Чтобы человек не испортил работу, надо, входя в дом, говорить: "Зев в кросна!"* – А ответить надо: "Чтоб я прошла!"

(Рождественское, Казачинский район)

В новопоселенческих селах Тасеевского района благопожелание звучало иначе.

16

«Ткать начинали от Масленки до Пасхи. Если хозяйка ткёт и заходит человек в избу, то он должен сказать: "Спешно тебе", а отвечают: "Спасибо!" Иной раз говорили: "Бог помощь!"»

(Бартанас, Тасеевский район)

17

«Вот ткут, и кто-то пришёл посторонний. Чтобы не испортить работу, он говорит: «Спешно тебе!», – а отвечают – «Спасибо!». Бывает, глазают (т. е. портят), поэтому бросали и не ткали, пока посторонний в доме».

(Вахрушево, Тасеевский район)

После того, как холст был выткан, женщины продолжали его дальнейшую отработку. Чтобы ткань стала более мягкой, ее вымачивали в растворе золы – бучили, затем холсты отполаскивали и отбеливали, для чего многократно мочили в проруби и расстилали на льду под ярким весенним солнцем.

Во время поста много работы приходилось и на долю мужчин. Они готовили к севу упряжь, вывозили из лесу бревна для построек, занимались извозом, доставляли по последнему зимнему пути на прииски и станции продукты.

18

«Мужики ходили ямщичить. Возили товар на прииски. На три-четыре недели уезжали. На прииски ходили зарабатывать».

(Матвеевка, Казачинский район)

В старожильческих районах края осенью обмолачивали лишь небольшое количество необходимого зерна, а затем мужчины занимались другими срочными работами: длительной охотой на угодьях, ямщиной, вывозом дров и леса на постройки. Во время поста вывозили с полей последние клады хлеба и заканчивали молотьбу.

19

«Молотить начинали зимой, как снег выпадает. Клады вывозили на санях по снегу. В пост – самая молотьба. Великим постом отмолятся люди».

(Пинчуга, Богучанский район)

В конце XIX – начале XX века по окончании обмолота старожилы Приангарья устраивали «именины» овина. В конце XIX века этот обряд наблюдал А. Макаренко.

20

«Когда обмолачивают последний овин* хлеба, то на гумно* домашние приносят горячие пирожки, оладьи и т. п. Закончивши молотьбу, молотяги залазят в овин и там съедают еству. Часть ее оставляют в овине и ставят там же необмолоченный сноп, как благодарственное приношение суседку-овинному* – за благополучный исход молотьбы».

Этот языческий обряд существовал в Приангарье и в 1911 году, о чем свидетельствуют записи А.П. Ермолаева.

21

«В марте обыкновенно уходит много денег на водку, т. к. случаев для выпивки представляется достаточно... На деревне хотя один на день да есть "овин-именинник", где идет гулянка, куда можно пойти и поздравить хозяев с "именинником". (Овин-именинник – тот, у которого хозяин отмолотился совсем)».

У старожилов Бирилюсского района после обмолота тоже устраивалась ритуальная трапеза и называлась она также «овин-именинник».

22

«Овин-именинник – это гуляли, когда отмолотятся. Овинник – конец обмолота».

(Арефьево, Бирилюсский район)

Обмолот завершался обрядовой трапезой и в европейской части России. В Вологодской губернии гулянье называлось «кружок», в Орловской – «кормление овина», в Костромской и Новгородской – овинные именины [Бернштам 1988, с. 139].

Суть этого обряда толкуется этнографами различно. В приведённом выше описании А. Макаренко и сама трапеза, и обмолоченный сноп рассматриваются как благодарственное приношение духу овина – «суседку-овинному».

А современные этнографы трактуют мифологический смысл трапезы иначе. М.М. Громыко связала этот обряд с культом огня [Громыко 1975, с. 140]. Эту гипотезу развила Т.А. Бернштам, рассматривающая обряд как «жертвенное кормление мужчинами огня-солнца в благодарность за урожай и его сохранность» [Бернштам 1988, с. 139]. Овинник при этом связывается со стихией огня (солнца).

Отметим, что обряд совершался во время поста, когда церковью строжайше запрещалось всякое гуляние и особенно употребление спиртного. Исполнение обряда свидетельствует о приверженности духам домашнего очага и древним культам, а также о том, что в народном сознании с христианскими представлениями мирно уживались древние языческие верования.

Церковные предписания на время поста касались различных сторон жизни. В частности, на этот период вводились пищевые ограничения.

23

«Великий пост – это траур по Христу. Продолжался семь недель. Не давали есть молоко, мясо, масло».

(Зайцево, Мотыгинский район)

24

«Чтобы дети не ели скоромное*, их пугали, говорили: "Попробуешь молосное – язык отсохнет"».

(Рождественское, Казачинский район)

Однако смена пищи не означала голода и могла быть достаточно разнообразной. В романе И. Шмелева «Лето Господне» описан московский рынок, на который со всех концов России привозили продукты для постовой кухни. Богатство постового рынка поражает читателя. Здесь масло «маковое, горчишное, орешное, подсолнечное», мороженые ягоды, клюква, брусника, разнообразный мед, но основное место занимали овощи. Писатель упоминает зеленый, розовый и желтый горох, морковь, свеклу, редьку, соленые арбузы и капусту, огурцы: «Играют золотые огурцы в рассоле... Вылавливают их ковшами, с палками укропа, с листом смородины, с дубовым, с хренком» [Шмелев 1989, с. 310].

На период поста основным источником растительного белка были разнообразные грибы: грузди, рыжики, боровики. И их в изобилии поставляла в города российская деревня: «Горы гриба сушеного всех сортов. Стоят водопойные корыта, плавает белый гриб, темный и красношляпный, в пятак и в блюдечко. Висят на жердях стенами... Завалены грибами сани, кули, корзины» [Там же].

Чтобы постовые блюда были разнообразными, от хозяек требовались немалые кулинарные способности. В суровых климатических условиях Сибири при ранней Пасхе период Великого поста мог быть достаточно холодным в температурном отношении. Поэтому людям, занимающимся физическим трудом, необходима была белковая пища. Чтобы избежать белкового голодания, сибиряки включали в рацион много рыбных блюд.

25

«Все пищевые запасы употреблялись в различное время: в мясоед была одна пища, а в пост – другая... В посты меню среднего обывателя состояло из следующих блюд: постные щи, каши с постным (конопляным маслом, горошница, редька с квасом, редька, тертая с конопляным маслом, паренки (пареная редька или брюква), пироги с рыбой, с груздями и грибами (опенки и шампиньоны), кисель пшеничный из отрубей с медовой сытёй*, разные ягодные кисели. Рыба свежая, жареная, соленая – омуль, селенга, селедка; грузди, рыжики и др. Капуста соленая, ягоды в сусле, кулага, квас, толокно. Чай пили только фамильный, к нему подавался мед и ореховая избойна*, заменявшая молоко. Пекли пироги ржаные, пшеничные булки, калачи, раздирки*, пироги с ягодами, картофельные шаньги».

О том, что рыба входила в состав постовых блюд свидетельствуют и сельские жители нашего края.

26

«Раньше масло били с конопли, с семени. Рыба была, масло набьёшь, напечёшь вот таких пресных: раскатаем, нарежешь вот так вот, в печку посадишь, они пышные».

(Караульная, Тасеевский район)

В большинстве новопоселенческих деревень постовое меню было достаточно скромным, но хозяйки стремились сделать его вкусным и разнообразным.

27

«На Большой пост тоже голодом не сидели. Сколько кушаний разных было! Делали толокно из овсяной муки. Пекли овсяные блины. Делали конопляное масло, льняное масло. Делали стульцы! Это картошку натолкёшь с маслом, и потом ее зажаривают на сковородке. Делали кисель такой из овсяной муки, что его ножиком резали и в масло растительное макали».

(Галанино, Казачинский район)

28

«В пост молочную пищу не ели. А ели всё постное: капусту, огурцы, свеклу, морковь, редьку».

(Караульная, Тасеевский район)

Дополнительная трудность соблюдения поста заключалась в обилии молочной пищи. Особенно много ее было в старожильческих селах, где каждая семья держала по несколько коров, а хозяин, имеющий две коровы и пару лошадей, считался бедным. У крепких хозяев запасы еды не могла уменьшить и разгульная Масленица. Поэтому постующим приходилось бороться с соблазнами.

29

«Тяжело постовать-то было. Продуктов полно. У нас кадки с маслом стояли, а есть нельзя. Пожилые, если ошибутся, возьмут что-нибудь молосно, – рот прополаскивают. А молодые-то были – дак тайком наешься».

(Юрохта, Богучанский район)

В народе существовали особые лакомства Великого поста. Известно, что сахар не всегда был доступен крестьянам из-за высокой цены, но потребность в сладком удовлетворялась особой технологией изготовления блюд. Широко распространенные в народной кулинарии «пáренки» были сладкими за счет выпаривания жидкости и выделения сахара, содержащегося в растениях.

30

«Во время поста ели "пáренки". Брали репу или брюкву, ложили в большие кастрюли. Всё вымоем, нарежем и ставим в русскую печку, закрываешь плотно. Всё испарится, делается коричневое, тёмное, вкусное, сладкое. Сахара не добавляли».

(Казачинское)

«Великий пост семь недель. Квас делали, "пáренки" сушёные, кулагу: заквашивали ржаную муку, потом испарят, высушат – сладко. Так было».

(Троицк, Тасеевский район)

В районах нашего края дети начинали поститься с разного возраста. По свидетельству Е.А. Красноженовой, «даже дети должны были есть только постное. Исключение делалось только для грудных детей и больных» [Красноженова 2000, с. 781]. Экспедиционные материалы расходятся с этими данными. Возможно, различия отражают религиозное состояние разных слоев общества: «Воспоминания» Е.А. Красноженовой характеризуют городскую среду, где религиозность была выше, да и ребенок был менее вовлечен в физический труд. Как известно, в крестьянской среде дети активно помогали взрослым в работе с 6-7 лет. Видимо, поэтому крестьяне считали, что организму ребенка нужно полноценное и разнообразное питание, особенно важное в предвесенний и весенний период.

По нашим сведениям, в начале XX века в семьях переселенцев из Белоруссии постились дети 9-10 лет. А в Приангарье начинали поститься еще позже – с 12-13 лет.

«Детей не заставляли поститься. Постничают уж лет с 12-13, а так в пост дети ели молосное».

(Юрехта, Богучанский район)

Как отмечают ученые, не только строгие требования православной церкви заставляли соблюдать пост. Идея, вкладываемая в пост, – очищение от грехов посредством воздержания и покаяния – соотносилась в какой-то степени с древними представлениями крестьян-земледельцев. Наступала весна – очень важное для земледельцев время, и надо было подготовиться к предстоящим полевым работам, очиститься от всего вредоносного.

Жители нашего края Великий пост соблюдали примерно до конца 20-х годов XX века. Начавшиеся в это время гонения на церковь и их закрытие, мощная атеистическая пропаганда, да и преследования тех, кто соблюдал религиозные предписания, привели

к тому, что молодые люди отказывались воспринимать пост как физическое воздержание и духовный труд. Если пожилые люди в 1920-е годы еще постились, то молодежь не признавала постов и связанных с ними ограничений в пище.

33

«Ране-то кто по́стовал, кто не постовал, я вот сроду не постовала. Это еще старее нас, те постовали. Они не ели в Великий пост, потом Успенский пост был, Филлиповский. Молоды-то ели, а стары не ели».

(Богучаны)

Хотя во время поста запрещалось петь, в новопоселенческих селах можно было услышать в определенные дни календаря обрядовые песенки-веснянки, которыми крестьяне закликали весну.

Обряды закликания весны в нашем регионе подробно освещены и проанализированы нами в книге «Солнцеворот. Традиционный народный календарь Енисейской губернии от Рождества до Ивана Купалы» [2005, с. 107–134]. Поэтому следующий период поста, о котором пойдет речь, – это Средокрестная неделя, иначе – Средокрестье.

Средокрестная неделя в календаре Енисейской губернии

Средокрестьем, или Средопостьем, в народной культуре называлась середина Великого поста, приходящаяся на среду четвертой недели. В некоторых местностях ее еще называли «крестопоклонной». В локальных традициях России были особые обряды, отмечающие середину поста: «Слушают ночью, как ломается пост, устраивают трапезу на мосту» [Агапкина 1995, с. 305]. Более распространенным в России было выпекание к этому дню печенья в виде крестов. Такое печенье использовали в магических хозяйственных обрядах и гаданиях [Белова II 1999, с. 652].

Так, в Рязанской губернии в кресты запекали зерна разных злаков, и, если какие-то при выпечке сгорали, считалось, что на эту культуру не будет урожая [Жекулина, Розов 1989, с. 195]. С помощью средокрестных «крестов» определяли, кто в семье самый счастливый», и позже именно этот человек обычно начинал сев [Соколова 1979, с. 94].

В Центральной полосе России с «крестами» совершали магические действия, направленные на достижение здоровья или урожая: «В крестах запекают или куриное перышко, "чтобы хлеб легче уродился", или человеческий волос, "чтобы голове легче было" [Жекулина, Розов 1989, с. 195].

Испеченные «кресты» могли использоваться в более поздних аграрных и животноводческих обрядах. Так, в некоторых местностях Белоруссии печенье сохраняли до сева и клали в семена или скармливали скоту при первом выгоне на пастбище [Агапкина 1995, с. 306]. Крестьяне верили, что эти действия обеспечат хороший урожай и высокие удои молока. В Курской губернии животноводческие и аграрные действия совмещались: «Вместе с крестами пекли маленькие лепешечки. Их в тот же день давали скоту, а один крест закапывали в овес. Его брали с собой и съедали, когда начинали сеять, чтобы "овес ровный был"» [Жекулина, Розов 1989, с. 195].

В Енисейской губернии Средокрестная неделя отмечалась далеко не во всех районах, т. к. здесь были более развиты обряды дня Сорока святых, которые как бы отодвинули обряды Средокрестья. В Сороки выпекали печенье в виде птиц, которое называлось «жаворонки», «кулики», «уточки», «журавли», «чибики», «керки». Такое обрядовое печенье использовалось повсеместно в обрядах встречи весны. Именно с выпеченными птицами совершались в нашем крае аграрные скотоводческие и оздоровительные обряды [Солнцеворот 2005, с. 106–124]. И хотя старожилы Средокрестную неделю знали, ее обрядовая сфера была небогата. В воспоминаниях Е.А. Красноженовой говорится лишь о выпекании крестов жителями Красноярска.

34

«На четвертой неделе, в среду, стряпали из теста кресты».

По свидетельству А. Макаренко, в конце XIX века Средокрестную неделю помнили только отдельные знатоки календаря [Макаренко 1913, с. 153]. При этом этнограф не упоминает о выпекании обрядового печенья или иных магических действиях.

Преобладание в региональной культуре обрядов закликания весны привело к тому, что даже в тех селах, где когда-то знали Средокрестье, память о нем стиралась. В деревнях со смешанным

населением выпекание средокрестных «крестов» было перенесено к дню «Евдокеи» (1 марта по старому стилю). К этой дате сместились такие обрядовые действия, как изготовление хлебных крестов и выпекание «жаворонков». Кроме того, печенье могло называться «жаворонком», но имело форму креста. Наложение обрядов видно и в том, что по жаворонку гадали.

35

«В тот день пекли жаворонков в виде креста или птички. Прятали копеечку. Кому попадается жаворонок с копеечкой – будет счастливым. Потом жаворонка съедали».

(Большой Кускун, Березовский район)

Экспедиционная работа убеждает, что к началу XX века в старожильческих районах обрядовые кресты вообще не выпекались. Этот вид печенья пекли в смешанных или новопоселенческих деревнях: Ирбее, Большом Уле, Кускуне, Мотыгино, – но зачастую обряд не выходил за рамки семьи. Если же кресты выпекались, это сопровождалось гаданиями о личной судьбе членов семьи. От новопоселенцев села Мотыгино нами было записано сложное гадание, включающее предсказание разным членам семьи.

36

«Существовала крестная неделя. В эту неделю стряпали кресты, в которые клали что-нибудь. Запекали в крест красную тряпочку, деньги, уголек, белую тряпочку. Потом, когда садились есть, то каждый брал по стряпанному кресту. Кому попадался крестик с красной тряпочкой, тот хорошо будет жить, кому попадались деньги, тот будет богато жить. Кому белая тряпочка – к несчастью. Кому попадался уголь, то у того будет тяжелый год».

(Мотыгино)

В новопоселенческом Ирбее бытовала более простая форма гадания.

37

«В кресты запекают копейку, кому достанется – счастье будет. Кресты разносили бедным, угощали сирот».

(Ирбей)

В последнем случае средокрестное печенье представляет собой обрядовый жертвенный хлеб. По мнению Т.А. Бернштам, у восточных славян существовали особые обряды, направленные на «всеобщее прокормление», в том числе, – кормление обездоленных людей. Исследовательница считает, что у славян «всеобщее прокормление» существовало в разные периоды календаря. В частности, оно отразилось в общинных праздниках, «когда происходило... первоочередное кормление нищих, богомольцев» [Бернштам 1988, с. 138].

В нашем крае роль общинных праздников играли «кануны» или «съезжие» дни. Еще в начале XX века «кануны» сопровождались варкой общинного пива и его бесплатной раздачей всем жителям деревни. В начале XX века кануны наблюдал А. Макаренко, который описал их в одноименной работе [Макаренко 1908, с. 8]. Во время экспедиционной работы в последней трети XX века нам также удалось записать рассказы о канунах. Фольклорное изучение края убеждает, что в XX веке «кануны» существовали только в старожильческих селах Приангарья. В отличие от них «съезжие» праздники были более распространены и устраивались не только на Ангаре, но также в Казачинском, Енисейском и Тасеевском районах.

Дни «съезжих» праздников были распределены между деревнями, входящими в приход. В праздник в одно село приезжали жители других деревень, после посещения церкви или часовни они оставались и проводили время в дружеских или родственных застольях. Но существовали и другие дни «всеобщего прокормления», которые в локальных традициях края отличались по датам. По свидетельству Е.А. Красноженовой, в середине XIX века жители Красноярска наделяли нищих едой и деньгами в Родительский день.

38

«...Шли на кладбище, куда брали корзину с печеным: блинами, шаньгами, калачами, булочками (в булочки запекали монеты – это т. н. тайная милостыня) ...Вдоль дороги от Покровского моста до кладбища сидели нищие и убогие, которые в этот день получали щедрую милостыню».

В начале XX века «кормление» нищих чаще происходило на Масленичной неделе. Так было принято в селах Партизанском, Унжа Тасеевского района и Рождественском Казачинского района.

В старожильческом селе Рождественском кормление на Масленице имело поминальный характер.

39

«Кто мимо идет, так и покличешь в окошко и подашь блин».

(Рождественское, Казачинский район)

Традиция общественного кормления в этом селе сохранялась благодаря длительному существованию женского монастыря, который лишь незадолго до конца века был переведен в село Казачинское.

В деревне Унже Тасеевского района нищих угощали в субботу перед Масленицей, и кормление было связано с обрядом поминовения. Согласно народным представлениям, то, что отдано нищему, как бы попадает на «тот свет» в духовном виде.

40

«В поминальную субботу блины отдавали бедным, тем, кто побирался. Обязательно надо дать, чтобы помянули».

(Унжа, Тасеевский район)

Возможно, угощение нищих средокрестными крестами тоже восходит к обычаю «общественного» кормления.

Пятая неделя Великого поста называлась Лазарева неделя. Это название дано в память о человеке, воскрешенном Иисусом Христом через четыре дня после погребения. Рассказ об этом воскрешении приводится в Евангелии от Иоанна [Иоанн 11:45]. В нашем регионе Лазарева неделя не относится к числу известных дат. Во второй половине XX века жители края ее не знали, А. Макаренко также говорит о ней скупое.

41

«Лазарева неделя. Пятая неделя Великопосья. В субботу на этой неделе "Лазарево воскресенье"».

А вот завершающее шестую неделю Великого поста Вербное воскресенье широко отмечалось в культуре региона.

Вербное воскресенье

В местных традициях существовали приметы погоды, связанные с этим днем. Одна из примет устанавливала соответствие между Вербным воскресеньем и православной Пасхой.

42

«Если Вербное воскресенье (еврейская Пасха) хороший день, то в православную Пасху плохая погода. И наоборот».

(Арефьево, Бирилюсский район)

Другие приметы помогали крестьянам сориентироваться по срокам сева или определить, насколько урожайным будет грядущее лето.

43

«В Вербино воскресенье пушкá на мочке густо – к урожаю».

(Ангара)

44

«Если у вербы крупные первые почки, то будет хороший урожай».

(Фаначет, Тасеевский район)

Поскольку Вербное воскресенье приходилось на пост, его не отмечали в компаниях и застольях, но тем не менее день считался праздничным.

45

«Вербное воскресенье сильно не праздновали. Но оно считается святым, праздником. Заранее в бане мылись и ходили за вербами. Вербочку ставили на божницу* рядом с иконами. На вербное воскресенье уж каждый зажигал лампадку или свечку под иконами».

(Ермаковское)

Исследователи считают, что праздник Вербного воскресенья восходит к дохристианским временам. Что касается сути праздника, то в этом вопросе между представлениями XIX и XX веков существенные отличия. Так А.Н. Афанасьев связывал дерево вербы с богом-громовиком Перуном. По мнению Афанасьева, удары

освященной вербой «символически знаменуют удары громового бича или прута, низводящего на поля и нивы молоко-дождь» [Афанасьев II 1995, с. 243]. Мысль о связи вербы с культом Перуна А.Н. Афанасьев повторял в разных статьях. Однако исследователи XX века считают мировоззренческой основой Вербного воскресенья поклонение растительности.

Известно, что у восточных славян, как и у других народов Европы, было широко распространено почитание некоторых пород деревьев и даже целых рощ. В большинстве российских губерний главным объектом поклонения являлась береза, что видно в обрядах Семицко-Троицкой недели. Весной же чествовалась верба как первое ожившее после зимней стужи дерево. По мнению Н.И. Толстого, дерево вербы олицетворяло воскресшую силу природы и ее рост: «Верба – кустарник или дерево, в народной культуре символизирующее быстрый рост, здоровье, жизненную силу, плодородие» [Толстой I 1995, с. 72].

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

В конце 80-х годов XX века лишь отдельные жители края связывали Вербное воскресенье с библейской историей. При этом они по-своему воспринимали и объясняли Библию.

46

«В Вербное воскресенье наряжали вербу. Это Иисус въезжал в Иерусалим, и перед ним богатые стелили свои одежды, а бедные – пальмовые ветви. У нас пальм нет – вербы».

(Арефьево, Бирилюсский район)

47

«Пришел Христос с Востока. Богатые стелили ему под ноги ковры, бедные навали вербы. Он, Христос, пошел по вербе».

(Ирбей)

Как видно из примеров, в народе верба воспринимается как дерево бедных людей, которым отдано предпочтение Христа.

Несмотря на слабое знание библейской истории, православное начало присутствует в праздновании Вербного воскресенья. Из-за малочисленности и удаленности церквей в деревнях нашего региона объектом поклонения часто становилась неосвященная верба, но в селах, где имелись храмы или часовни, вербу полагалось обязательно освятить в церкви.

Выделение вербы как главного объекта поклонения тоже содержит языческие и христианские элементы. К примеру, букетики вербы украшали бумажными цветами, а затем освящали в церкви. Об этом упоминает В. Арефьев, сосланный в наш край в конце XIX века.

48

«На шестой неделе, в субботу (шли) ко всенощной, куда приносили букеты вербы с бумажными цветами, и после всенощной получали освященную вербу, которую несли домой».

Об украшении вербы говорит и А. Макаренко.

49

«Потом вербу убирают цветными бумажками из-под конфет и т. п. бумажными цветами и ставят в "святой", или "передний", угол, под "девятню", – к "святым", иначе – "Богам", т. е. иконам».

В этом описании мы видим от язычества – украшение веток цветами или бумажками, но место хранения – под иконами – говорит о том, что вербе приписывали святость в христианском плане. Видимо, по представлениям крестьян, в данный день верба становилась настолько священным предметом, что сближалась с христианскими святынями.

Еще одним способом эстетического выделения вербы было изготовление для нее особого «теремка». Вербный «теремок» дважды описал В. Арефьев в публикациях 1898 и 1901 годов.

50

«Принесенную... из церкви вербу убирают в разноцветные бумажки и делают для нее из соломы "теремок", который вешают перед иконами, перевязавши его цветными лоскутами. На первый день Пасхи в теремок кладут разноцветное яйцо».

В публикации 1898 года В. Арефьев указал, что теремок представлял из себя «перевязанную цветными лоскутками соломенную клетку» [Арефьев 1898, с. 2].

Этнограф не указал конкретно местности, где существовала такая традиция, но, поскольку он работал в Казачинском районе, в Приангарье и селе Бельском, его публикации отражают традицию старожилов сел.

Совершаемые крестьянами действия наглядно показывают, как органично совмещало бытовое православие языческие и христианские элементы в праздновании Вербного воскресенья. Языческое поклонение дереву сопровождается не только его освящением в церкви, но и хранением в священном пространстве икон. Возможно, основанием для подобной сакрализации стало признание церковью вербы как дерева, связанного с Христом. Но если даже не все представляли наличие такой связи, место хранения вербы близ икон было стабильным вплоть до конца 20-х годов XX века.

Вербка не просто занимала почетное место в доме, с ней совершались магические действия, самым распространенным из которых было обрядовое стеганье.

51

«В Вербино воскресенье идут в церковь с вербой; а после службы, возвратившись домой, стегают лозой домашний скот и ребятишек, приговаривая (до трех раз): "Как вербочка растет, так и ты расти!".. и чтобы "здоровьецо у них прибыло"».

Как видно из приговора, хлестанье вербой было направлено на усиление роста и прибавление здоровья: «чтобы здоровьецо прибыло». В основе этого действия – магия касания, при которой человеку или животным передавалась животворящая сила дерева.

По свидетельству А. Макаренко, в начале XX века обрядовое воздействие было направлено на детей и домашний скот. В некоторых деревнях Енисейской губернии этот обычай сохранился в 20-е годы XX века.

52

«Вербочками раненько утром поднимали *ребятишек* с присказкой:

Вербка хлест, верба хлест,
Бей до слез, бей до слез.

Скоро Пасочка придет,
Нам яичко принесет.

Святые вербочки придают здоровья ребенку на весь год, отгоняют болезни и всякие напасти».

(Ермаковское)

Однако в большинстве населенных пунктов в XIX и XX веках вербой хлестали не только детей, но и всех домочадцев. Это связано с восприятием вербы как оздоравливающего дерева.

53

«Накануне, в субботу, в церкви ночевали. Вербу освящали, потом ее домой приносили. Хлестали всех подряд и приговаривали».

(Мотыгино)

54

«В Вербное воскресенье приносили вербу, святили потом в церкви. Она распустится, везде стоит: дома, в церквах. Стегали друг друга вербой, приговаривали:

Как вербочка растет, так и ты расти,

Как вербочка пушна, так и ты пышна.

Скотину постегивали, детей постегивали и сами себя».

(Кежемская Заимка, Кежемский район)

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

Магическое значение стегания вербой многие жители региона осознавали и в конце XX века.

55

«В Вербное воскресенье ребятишек хлестали вербой для здоровья».

(Талажанка, Казачинский район)

«Ветками вербы хлестали коров. Считалось, что ветки вербы очищают от болезней».

(Потоскуй, Мотыгинский район)

Нетрудно заметить, что в одном случае хлестание воспринимается как продуцирующая магия, а в другом – как очистительная.

Как видно из записи Ермаковского района, детей будили «раненько утром». Исследовательница Т.А. Агапкина установила, что «в разных славянских традициях существовали элементы ритуального бужения людей», прикрепляемого к различным календарным датам. Такими датами могли быть Великий четверг, Пасха, Вербное воскресенье [Агапкина 2002, с. 130]. Считалось, что вставший рано или разбуженный на заре сакральной даты человек не будет в течение года страдать сонливостью, будет бодр и успешен в делах [Там же]. О хлестании веткой сонных людей сообщает В.И. Даль: «"Верба красна бьет напрасно, верба бела бьет за дело" приговаривают, хлеща веткой сонного» [Даль 1978, с. 178].

Обычай хлестания вербой сонных и их бужения в Вербное воскресенье существовал в Красноярске в середине XIX века.

«Кто за вербой ходил к утрне в Вербное воскресенье, тот, приходя домой, стегал вербой спящих, приговаривая: "Верба хлес бей до слез. Верба красна – бей докрасна"».

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

«Верба бье – ни я бью,
За тый день Выликдынь,
Каб не лэныво было,
Каб не сонлыво было»

[Агапкина 2002, с. 130].

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

«Верба хлест, бей до слез,
Вставай ране, шагай дале».

(Мотыгино)

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

Восприятие вербы как оздоравливающего дерева привело к тому, что в некоторых регионах России вербные почки жевали или глотали целиком для оздоровления, а женщины делали это для избавления от бесплодия: «Вербные почки советовали есть бесплодным женщинам» [Жекулина, Розов 1989, с. 196]. Подобные действия в Енисейской губернии не зафиксированы. По сообщению А. Макаренко, здесь ветки вербы добавляли в корм животным, но делалось это не в Вербное воскресенье, а в Великий четверг [Макаренко 1913, с. 155]. Подобные действия исполнялись и в Центральной России, где они должны были предотвращать падеж скота [Некрылова 1989, с. 456].

В некоторых российских губерниях почки вербы запекали в обрядовый хлеб или особое печенье. Такая традиция существовала в Ярославской губернии: «В Вербное воскресенье бабушки запекали в хлебцы шишечки вербы и обязательно скармливали его скотине» [Некрылова 1989, с. 455]. Сходный обряд существовал в Саянском районе нашего края, но здесь вербу запекали в исконно сибирское печенье – орешки и использовали для определения «счастливого» в семье.

«На Вербное воскресенье пекли орешки, в некоторые из них закатывали почки вербы. По этим орешкам гадали: в шапку клали столько орешков, сколько было членов семьи. Из них хозяйка один орешек клала с вербочкой внутри. Каждый член семьи вытаскивал

по очереди орешек. Кому доставался с вербочкой, тот считался самым счастливым в этом году. А другие орешки с вербочками давали скоту, чтобы скотина была здоровая и чтобы был приплод».

(Межово, Саянский район)

Орешками называлось очень сдобное и жирное печенье в форме небольших колбасок, которое выпекали к Масленице. Во время поста скоромная пища запрещалась, поэтому орешки, выпекаемые к Вербному воскресенью, напоминали масленичное печенье только формой.

Иногда приговоры, сопровождающие обрядовое стегание вербой, предписывали, каким должно быть или как должно восприниматься обрядовое действие. Хлестанье вербой изображалось в приговоре как действие, совершаемое не исполнителем обряда, а непосредственно вербным деревцем.

60

«Верба хрёст, секи до слез!

Не я секу, верба секет».

(Фаначет, Тасеевский район)

В такой формуле, исполнитель обряда как бы устранялся из него, а обрядовое действие осуществлялось самими вербными ветками. По этому поводу Н.И. Толстой пишет следующее: «Текст говорит о ритуальности битья. Бьет вербная сила. Вербка – плодovitость, рождаемость, произрастание» [Толстой 1995, с. 72]. Человек, подвергаемый обрядовому битью, очищался, оздоравливался и как бы получал энергию роста и позитивного развития.

Ряд приговоров, записанных в разных местностях региона, сохраняет стабильный элемент: это указание на особый характер похлестывания вербой – «до слез»: «Вербка хлест, вербка хлест, бей до слез». На самом деле обрядовое битье вряд ли было настолько сильным; скорее, сила удара существовала только на словах. Но несомненно, стабильность данной формулы имеет магический смысл. Недаром она сохранилась до конца XX века как старожилками, так и новопоселенцами.

В научной литературе отсутствует объяснение обрядового высекаания слез в Вербное воскресенье. Возможно, оно близко проли-

ванию слез на троицкую зелень, которое существовало в некоторых местностях европейской части России. Это магическое действие упомянуто А.С. Пушкиным в «Евгении Онегине».

В день Троицы, когда народ,
Зевая, слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три».

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

Согласно словарю В.И. Даля, слово «верба» является родовым понятием: «Верба – родовое название дерев, множество видов: ива, ветла, лоза, бредина, раkitник, молюкитник, вербина» [Даль 1978, с. 178]. Из обрядовых приговоров видно, что некоторым разновидностям вербы отдавалось предпочтение. Так «напрасным», т. е. бесполезным, считалось стегание красной вербой.

61

«Верба бела бьет за дело, верба красна бьет напрасно».

(Яркино, Богучанский район)

62

«Верба синя бьет по спине, верба красна бьет напрасно».

(Бедоба, Богучанский район)

Подобные приговоры бытовали и в других местностях России [Некрылова 1989, с. 456]. А Е.А. Красноженова приводит другое звучание данного приговора: «Верба красна – бей докрасна». Согласно ее сообщению, так звучал приговор в 50-70-е годы XIX века [Красноженова 2000, с. 791]. Возможно, первоначально в приговоре фиксировалась требуемая обрядом сила хлестанья: «бей до слез», «бей докрасна». Но с течением времени происходили изменения в ходе обряда, т. е. уменьшалась сила удара, а с ней – менялась и словесная

формула. Вероятно, какое-то время слова «докрасна» и «напрасно» звучали как равноправные. Во всяком случае, в словаре В.И. Даля, подготовленном к 1853 году, уже приводится слово «напрасно» [Даль 1978, с. 178].

После Вербного воскресенья веточки не выбрасывали. В одних деревнях их сохраняли в уже описанных «теремках», в других – ставили рядом с иконами на божницы или затыкали за иконы.

63

«После того, как похлестали, ветки вербы ставили на божницу».
(Заледеево, Казачинский район)

64

«Ветки, украшенные цветами, торчат из-за каждой иконы».

Так хранили ветки вербы до конца 20-х годов XX века в разных поселенческих группах. Когда же началось активное наступление на религию, хранить дома иконы стало опасно, соответственно этому изменилось и место хранения вербы. Иногда вербу ставили в воду, где она стояла до определенного времени; в других случаях веточки затыкали под матицу в хлеву.

65

«Ту вербу, которой хлестались в Вербное воскресенье, уносили в хлев и прятали там под матицей*. Делалось это, чтобы скотина хорошо велась».

(Яркино, Богучанский район)

В некоторых селах региона бытовало представление, что вербные ветки предохраняли от сглаза.

66

«Вербные веточки берегли целый год. Раньше же верили, что можно человека сглазить, порчу наслать. Вот, чтоб не сглазили, не испортили. Вот для этого все и делалось».

(Ермаковское)

В отдельных новопоселенческих семьях веточки вербы использовали в домашнем целительстве.

67

«Когда ребенок уросит, капризничает, его стегали вербочкой и приговаривали:

Как эта вербочка опадает,
Чтобы этот урос пропадал».

(Караульное, Тасеевский район)

Однако чаще всего вербу использовали в животноводческих обрядах, которые в районах края исполнялись в разные сроки. От дальнейшего употребления вербы зависела и длительность ее хранения: там, где верба использовалась как лечебное, защитное и предохраняющее средство, ее хранили в течение года.

68

«Освященную вербу клали на божницу, где она и хранилась до следующего года».

(Красноярск)

Если же верба использовалась только в животноводческих обрядах, сроки ее хранения сокращались. В этом случае вербу сохраняли дома до Великого четверга (Приангарье), до Пасхи (Сухобузимский район), до первого выгона скота в поле (ряд новопоселенческих районов), до следующего Вербного воскресенья, т. е. в течение года (Красноярск, Ермаковское).

Если верба стояла в домах до Пасхи, ее полагалось после праздника уносить в стайки.

69

«Вот рвали вербу, а потом она стоит до Пасхи, а в Пасху ее убирают, и – в стайку эту вербу, чтобы скот водился».

(Сухобузимское)

В центральных и южных районах края вербу хранили до первого выгона скота. Обычай гнать скот освященной вербой не является особенностью нашего региона. Как отмечает А.А. Плотникова, он был «известен всем славянам» [Плотникова 1995, с. 132].

Первый выгон скота мог сопровождаться особыми приговорами.

70

«Когда скотину в поле первый раз выгоняли, вербочкой стегали и приговаривали:

Сколько на вербе почек,
Столько и теляточек».

(Тасеево)

Существовали и другие приговоры. Некоторые из них вместе с похлестыванием вербой были направлены на ускорение роста животных.

71

«Когда скотину первый раз провожали в поле, хлестали веткой и говорили:

“Верба, сти – бык, расти”».

(Мокрушинское, Казачинский район)

Другие были обращены к вербе и высшим силам.

72

«Скот выгоняли в стадо, хлестали веткой и приговаривали: “Верба си, бог проси”».

(Талажанка, Казачинский район)

В этих приговорах обращают на себя внимание необычные слова, употребленные в связи с вербой: «верба сти», «верба си». Хотя эти слова встречаются и в приговорах других регионов [Агапкина 1995, с. 101], в научной литературе и словарях отсутствует их объяснение.

Можно предположить, что эти формы слова отражают особенности словоупотребления в восточнославянской культуре. Известно, что в древнерусских текстах наиболее употребительные слова писались под титлом – особым знаком, который ставился над словом и означал его сокращение при написании. В титловой транскрипции сочетание букв «ст» означало корень «свят» [Хрестоматия 1990, с. 9], а «сти» – соответственно, читалось как «святи».

Если перед нами такая титловая формула, то «верба сти» переводилось бы как «верба, святи». Однако все древнерусские слова, написанные под титлом, обязательно произносились полностью.

Поэтому попытка объяснить сочетание звуков в приговоре особенностями древнерусской письменности имеет слабые основания.

Возможно, «си» – это словообрыв от слова синий (Верба синя, бьет по спине). А в «сти» она трансформировалась для рифмы. Следовательно, перед нами простое сочетание звуков, включенное в первую часть приговора для рифмы и ритмического уравнивания второй части.

По поверью, вербная веточка обеспечивала хороший приплод скотины, ее здоровье, сохранность и рост. Считалось также, что животные, которых постегивали освященной вербой, будут лучше ходить домой.

73

«Выгоняют скотину этими веточками и приговаривают три раза: "Не я бью – верба бьет, не я домой зову – верба зовет"».

(Мина, Партизанский район)

После выгона скотины в Фаначете Тасеевского района ветки вербы втыкали на поле либо огороде, а в Сухобузимском закапывали в зерно, предназначенное для посева. В основе таких действий контактная магия – стремление передать полю или зерну животворящую силу цветущего дерева. В XX веке эти действия исполнялись больше по традиции, без четкого представления об их назначении.

Под влиянием христианских представлений о Вербном воскресенье некоторые крестьяне воспринимали вербу как дерево, связанное с Иисусом Христом.

74

«Вербочки хранили на божнице до следующего Вербного. Их снимали, когда выгоняли скотину на пастбище. Это – опять считалось, – чтобы Господь охранял скотину во время пастьбы, чтобы молочко было».

(Ермаковское)

В этом случае почитание вербы приобретало новый смысл. Вербка уже не сама защищала людей, но становилась проводником, через который являл людям свою защиту Христос. Подобное восприятие не было массовым, существуя лишь в отдельных религиозных семьях.

Крестьяне некоторых российских губерний считали, что хранящиеся в доме ветки вербы предохраняют дом от пожара [Агапкина 1995, с. 101]. Мысль о защитном действии вербы сохранилась в локальных традициях нашего края.

75

«Потом вербочки опять ставили на божничку, и они охраняли жилище».

(Ермаковское)

Как видно из этого и предыдущих свидетельств, защитная сила вербы воспринималась в нашем крае широко: она охраняла от пожара, от сглаза и вообще – зла. При этом в каждой локальной традиции бытовало какое-то одно представление.

В ряде регионов существовали представления о магическом воздействии веток вербы на природные стихии. Считалось, что ветки вербы, выброшенные во двор во время грозы, града, бури или пожара, могут усмирить стихию, а ветка, воткнутая в поле, предохраняет посевы [Некрылова 1989, с. 456]. Из всех этих представлений в Енисейской губернии бытовало только последнее. Думается, остальные поверья существовали там, где поклонение весенней растительности было ярко выраженным. Возможно, сокращение комплекса обрядовых действий в Приенисейской Сибири связано с климатическими условиями региона.

Вера в способность вербы влиять на явления природы обусловила возникновение запретов на некоторые действия. Например, в Калужской губернии в Вербное воскресенье запрещалось зажигать огонь, чтобы не было «захвата» в пшенице. Жженные, черные колося происходят, по мнению крестьянина, от сильной молнии [Фольклор калужский 1997, с. 54]. В этом поверье отражена сложная взаимосвязь между праздником и состоянием злаков. По представлениям крестьян, отсутствие огня в Вербное воскресенье влияло на небесный огонь, а уже через него – на урожай хлебов. В нашем крае подобные представления не зафиксированы. Продленное действие вербной ветки здесь, в основном, распространялось на здоровье и сохранность домашнего скота.

Итак, в региональной культуре Вербное воскресенье отмечалось всеми поселенческими группами и сохраняло свое значение

до 30–40-х годов XX века. Это позволило обрядовым действиям хорошо сохраниться в памяти жителей края до 80–90-х годов XX века, времени нашей экспедиционной работы. Мифологической основой этого дня являлся культ растительности. В обрядах верба выделяется как главный объект поклонения и используется в разнообразных магических действиях. В некоторых действиях наблюдается влияние христианской традиции: вербные ветки освящают в церкви, ставят в праздник возле икон и хранят там для дальнейшего использования в магических обрядах.

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

Страстная неделя. Великий четверг

Седьмая неделя Великого поста у восточных славян называлась «Страстная», «Страшная», «Великая», реже – «Белая». Иногда в одной местности одновременно бытовало два-три из этих названий. «Страстной» она названа в память о событиях, связанных с жизнью Иисуса Христа: «Каждый день Страстной недели считается православной церковью великим и святым, а истинно верующим людям рекомендуется в это время размышлять о жизни и учении Иисуса Христа, о событиях последних дней его земной жизни» [Шангина 2003, с. 87].

По количеству и разнообразию совершаемых обрядов на Страстной неделе особо выделялся четверг, названия которого соответствовали местным обозначениям всей недели. Наиболее распространенное название в нашем крае – «чистый», но в локальных традициях употреблялись также эпитеты «великий», «страшнóй», «большой».

Великий четверг особо отмечается в церковном ритуале: «В этот день церковь вспоминает тайную вечерю. В кафедральных соборах совершается обряд омовения ног» [Христианство 1993,

с. 349]. Однако знакомство с народными обрядами Великого четверга свидетельствует, что эта дата имеет древнюю мифологическую основу и ее празднование восходит к дохристианским временам.

По поводу архаичной основы Чистого четверга ученые не имеют единого мнения. Так, в начале XX века Д.К. Зеленин писал: «Многочисленные обряды, соблюдаемые в "Великий" четверг русскими, заставляют предполагать, что с этим днем совпал прежний день Нового года» [Зеленин 1916, с. 222]. С идеей весеннего новолетья связывают обряды Чистого четверга и следующей за ним Пасхи В.К. Соколова [Соколова 1979, с. 101] и Т.А. Агапкина [Агапкина 2002, с. 153, 163].

Говоря о сохранности обрядов весеннего Нового года, Т.А. Агапкина пишет: «В отличие от зимнего новолетия, воплощенного в традиционном славянском календаре более весомо и последовательно, весеннее новолетие во многих случаях проявляет себя как тенденция или, скорее, как отдельные рефлексy старого новолетия (приходившегося на 1 марта или весеннее равноденствие)» [Агапкина 2002, с. 151].

Но если принять эту гипотезу, то Чистый четверг должен предшествовать не Пасхе, а 1 марта или Масленице. Ведь, по мнению академика Б.А. Рыбакова, языческая Масленица была приурочена в древности к весеннему равноденствию (22-24 марта) [Рыбаков 1981, с. 316]. В таком случае неясно, как Чистый четверг переместился из масленичного комплекса в предпасхальный.

Кроме того, в предпасхальной неделе отсутствуют собственные Новому году обрядовые посещения домов и гадания. И наконец, данная гипотеза не раскрывает причину приуроченности целого комплекса обрядов к четвергу. Поэтому нам представляется более верной другая идея о сущности Великого четверга.

Она возникла в XIX веке среди ученых мифологической школы. Так, А.Н. Афанасьев связывает Великий четверг с культом Перуна [Афанасьев II 1995, т. 2]. В XIX веке эту идею разделял также И.П. Калинин, создатель одного из первых российских месящесловов. Калинин прямо называет Чистый четверг днем «древнего Перуна» [Калинский 1997, с. 179]. В XX веке Великий четверг с культом Перуна связывает Б.А. Успенский [Успенский 1982, с. 34, 40]. Эта точка зрения представляется убедительной по ряду причин.

Рассмотрим названия четверга, принятые в народе: «страстной», «страшной», «великий». Каждое из названий раскрывает определенную грань даты. Определение «Страстной четверг» в сознании христианина соотносилось со «страстями Господними» – теми событиями в жизни Иисуса Христа, которые происходили в четверг этой недели. Но почему в названии дня появились эпитеты «великий», «страшной»? Библейская история ответа на этот вопрос не дает. Видимо, истоки этих определений коренятся в языческих представлениях и действительно отражают связь Великого четверга с культом Перуна.

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

Четверг был перуновым днем у многих народов мира [Мифы 1982, с. 307]. С исчезновением политеизма эта связь продолжала отражаться в календарях разных этносов. В частности, у полабских славян сохранилась память о четверге как дне Перуна [Мифы 1982, с. 307]. Связь четверга с культом Перуна сохранил немецкий календарь, где данный день недели именуется «Donnerstag», т. е. буквально – день грома. Гром, как известно, сопутствовал богу грозы – Перуну [Мифы 1982, с. 307].

Кроме еженедельного чествования Перуна, в некоторых славянских культурах выделялся ряд «великих» четвергов, отмечаемых особенно торжественно. По этому поводу Т.А. Агапкина пишет: «У южных славян, а также в Карпатах огромное значение придавалось празднованию 7 (8, 9) "великих четвергов". Таковыми были четверги со Страстного и до Вознесенья» [Агапкина 2002, с. 336].

В календаре восточных славян также существовало несколько крупных праздников, прикрепленных к четвергам. Это Вознесение (четверг на пятой неделе после Пасхи) и Семик – на седьмой. Эти дни отмечаются в весенний период, т. е. во время пробуждения природы и начала небесной активности. Вероятно, у восточных славян Великий четверг открывал череду больших праздников, посвященных Перуну. Он был одним из важнейших дней в праздновании этого культа и сопровождался целым комплексом обрядов.

До принятия христианства поклонение громовержцу Перуну могло занимать основное место в праздновании Великого четверга. По мнению исследователей, с принятием христианства Перуна заменил Илья-пророк [Успенский 1982, с. 142], культовым днем которого стало 2 августа – Ильин день. Произшедший в христианскую эпоху перенос главного культового дня с весны на август привел к тому, что в Великий четверг на первый план вышли другие культы.

Что касается культа Перуна, то к XX веку он отражался на предпасхальной неделе в прикреплении основных обрядовых действий к четвергу, в постоянных эпитетах даты и некоторых обрядовых действиях. В частности, таким действием являлось добывание нового огня, о котором пишет А. Макаренко.

76

«На заре Великого четверга зажигают "деревянный огонь"».

В старину при каждой топке печи огонь не зажигали заново, а поддерживали постоянно, храня горстку углей для последующей растопки [Топорков 2009, с. 40]. И лишь в Великий четверг зажигался новый огонь. Для этого использовались «деревянный» огонь либо четверговая свеча. «Деревянным» называли огонь, добываемый трением дерева о дерево. Это действие можно связать с культом Перуна, поскольку небесный огонь-молния являлся важным атрибутом этого бога [Толстой II 1995, с. 558].

На связь с Перуном указывает не столько сам огонь, сколько способ его получения. По свидетельству А. Макаренко, сибиряки добывали такой огонь древним способом – трением дерева о дерево. В отдельной статье этнограф говорит об использовании такого огня во время эпидемий в Енисейской губернии [Макаренко 1897, с. 247]. Характеризуя распространение традиции, А. Макаренко сообщает, что в 1897 году (время публикации статьи) «деревянный огонь» добывали и использовали в двух округах Енисейской губернии – Ачинском, Енисейском.

77

«Верование в целебную силу деревянного огня остается пока во всей первобытной чистоте».

В это же время в пригородах Красноярска обычай стремительно уходил из бытования.

«Там можно встретить крестьян, которые употребление "деревянного огня" относят всецело на счет старины и "дурачества" своих предков; другие, более пожилые, сохранили одно лишь воспоминание о том времени, когда деревянный огонь добывался по великим четвергам – но лет 15-20 уже прошло, как и это перестали делать».

Добывание «деревянного огня» вручную было очень долгим и трудоемким делом, и, хотя крестьяне использовали разные приспособления, высечь необходимую искру удавалось не всегда [Макаренко 1897, с. 250]. Но если усилия увенчивались успехом, такой огонь считался чудодейственным.

Важными качествами четвергового огня являлись его новизна и чистота. Поэтому к Великому четвергу печи тщательно очищались от золы. В Приангарье сакральный характер огню придавали и особые дрова. А. Макаренко приводит местное название дров – «воскрёсные» – и объясняет его происхождение: «Перво Великопосно воскресеньё. С этого дня хозяйки оставляют от каждой топки печей по полну дров» [Макаренко 1913, с. 156].

Существование магических дров в Приангарье подтверждают и другие материалы, но, видимо, в местных традициях такие поленья откладывались в разные дни. Согласно записям Музея антропологии и этнографии РАН, ангарки откладывали обрядовые дрова в каждый четверг Великого поста [Архив МАЭ, № 590, л. 36]. «Воскрёсные» или «четверговые» дрова использовали в магической практике для выявления волхидок (колдовок) а также изготовления лечебной четверговой соли [Там же].

Итак, языческое поклонение Перуну являлось архаической основой празднования Великого четверга. С ним в значительной степени связаны обрядовые действия с огнем. В конце XIX века такие обряды существовали лишь у старожилов нашего края, а в большинстве местностей России основное место занимали очистительные обряды. На них указывает уже постоянный эпитет даты – Чистый четверг.

По мнению некоторых исследователей, очистительные обряды связаны «с предательством Иуды Искарота, который "все в мире запачкал"» [Шангина 2003, с. 87]. Однако мы видели, что обрядовое

очищение совершалось и перед другими крупными датами народного календаря, что дает основание связать эту традицию с дохристианскими представлениями.

Обрядовое очищение на Страстной неделе совершалось либо рано утром в четверг, либо накануне этого дня – в среду. Описывая очистительные обряды, собиратели и публикаторы XIX века связывали их с Пасхой: «Наши поселяне, готовясь к такому великому празднику, как Светлое воскресенье, начинают белить и прибирать свои хаты и вообще заботиться о возможной чистоте и опрятности для себя» [Калинский 1997, с. 179]. Однако в ряде новопоселенческих деревень региона очистка двора и подворья, так же, как и мытье в бане, совершались именно к четвергу.

В годовом очистительном цикле уборка к Чистому четвергу была самой масштабной: «По русскому обычаю необходимо было вымыть весь дом: полы, потолки, стены, двери и окна, очистить оклады икон, просушить все, что хранилось целую зиму в сундуках, сжечь старые соломенные постели, выбросить старую обувь, одежду, вынести весь мусор... После Чистого четверга и до самой Пасхи включительно в доме уже не убирали и не подметали, этот запрет объяснялся боязнью засыпать пылью глаза Иисуса Христа, лежащего в гробе» [Шангина 2003, с. 88].

В ряде деревень нашего края уборку жилищ следовало производить в четверг рано утром.

79

«Перед Пасхой был Чистый четверг. Хозяева должны были убратся в доме, перечистить всю посуду».

(Мина, Партизанский район)

80

«Четверг назывался "чистый". Все мылись в бане, мыли в избах, убирали во дворах. Перед Пасхой вывешивались чистые полотенца, комнаты украшали пихтой».

(Межово, Саянский район)

Хотя уборка соотносилась с четвергом, она должна была завершиться до восхода солнца. До появления солнечных лучей необходимо было не только вымыть весь дом и убрать подворье, но и успеть вымыться в бане.

81

«Четверг перед Пасхой – Чистый четверг. В этот день красили яйца. Рано утром, до восхода солнца, топили баню и мылись. Это от нечистой силы».

(Межово, Саянский район)

82

«Чистый четверг – перед Пасхой бывает. В четверг встают рано, все выметают до солнца, все везде прочищают. Воды с колодца приносят, ставят, и все везде выметают, чтобы чисто было».

(Тасеево)

83

«На Чистый четверг все поднимались до свету и мылись в бане».

(Унжа, Тасеевский район)

84

«В Чистый четверг у нас очищали подполья».

(Павловка, Назаровский район)

Поскольку уборке подвергалась вся территория дома и подворья, выполнить ее за предрасветные часы было непросто. Поэтому в работе участвовала вся женская половина семьи.

Исследователи отмечают, что четверг воспринимался как день очищения лишь православными, а в католической традиции такими днями являлись Чистая среда [Агапкина 1995, с. 305] или Страстная пятница [Агапкина 2002, с. 76]. Как известно, наибольшее влияние католической церкви испытали Западная Украина и Белоруссия. Приехав в Сибирь, жители этих регионов принесли с собой и традицию исполнения очистительных обрядов в среду.

85

«В среду перед праздником вымоем дом, и всю золу вынимали из печки».

(Талажанка, Казачинский район)

86

«До четверга все вымоют. В четверг чтоб чистый был».

(Ялай, Тасеевский район)

Иногда также на среду переносилось и обрядовое мытье в бане.

«Под Чистый четверг мыли полы, все убрали. Белье в этот день все было постелено новое. Под Чистый четверг топят баню, чтоб до восхода солнца помыться, – тогда все болячки сойдут».

(Бартанас, Тасеевский район)

Из сообщений видно, что уборка жилища и мытье в бане имели не только гигиенический характер, но воспринимались как сакральные действия. На такое значение указывает их строгая временная приуроченность: их совершали «до света», «до солнца», «до восхода солнца».

В новопоселенческих локальных традициях существовали и другие предписания и запреты, например, строго запрещалось высыпать в огород мусор. Мотивировка при этом была не мифологическая, а практическая.

«Чистый четверг перед Пасхой был. За день до него все вымывали, вычищали, а мусор выносили куда-нибудь, только не в огород... Чтобы куры посадки не клевали».

(Корсаково, Тасеевский район)

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

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

В 50–70-е годы XIX века действия с водой включались в церковную обрядность. Это видно из воспоминаний Е.А. Красноженовой.

89

«Великий четверг – ходили в новый собор к архиерейскому богослужению "на омовенье"».

В обрядах этого дня вода использовалась для очищения дома. Кроме того, четверговую воду считали лечебной и способной придавать красоту, поэтому за ней ходили рано утром, используя затем для питья и умывания. В ряде местностей России в этот день были приняты ритуальные омовения людей на реке или озере, «которые должны были очистить человека от грехов, дать ему здоровье, красоту. Они проводились обычно на восходе солнца, до пробуждения птиц, когда вода еще ничем не запачкана» [Шангина 2003, с. 88]. Как видно из свидетельств жителей нашего края, в Приенисейской Сибири такие омовения совершались только в банях.

Среди русских девушек также существовал обычай рано утром умываться на реке «для красоты и здоровья». Исследователи отмечают, что обрядовое умывание в Чистый четверг было широко распространено как в северных, так и южных губерниях России [Соколова 1979, с. 102] Широта распространения действий с водой свидетельствует о том, что в этот день ее культ также был одним из основных.

Использование воды в обрядовой практике требовало соблюдения определенных условий, главным из которых были временное, а точнее, – световое ограничение. В старожильческих районах края все информаторы указывают одно время исполнения обрядов – «до света».

90

«Чистый четверг. Воду набирали до света. И потом умывались водой для здоровья».

(Каменка, Богучанский район)

91

«В чистый четверг девки утром на бережок бегали умываться до солнца».

(Галанино, Казачинский район)

Иногда дополнительным условием обряда было запрещение разговаривать во время его исполнения.

92

«В Чистый четверг ходят за водой к колодцу до восхода солнца. Идти туда – ни с кем не разговаривать, и оттуда, чтоб ни с кем не разговаривать. Потом этой водой умываешься ото всего: от всяких болезней, от всякой нечисти».

(Талажанка, Казачинский район)

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

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

Культ предков в обрядах Великого четверга

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

В древности обрядовое общение с умершими представляло целую систему. В первую половину года предков поминали накануне Рождества (в день языческой Коляды), на Масленичной неделе, на Пасху или в Родительский день. Обращаясь к умершим, их

«окликали», поминали и угощали, принося на могилы еду и питье. Цель этих действий – пробудить предков от зимнего сна и напомнить им о нуждах живущих в надежде на помощь. В эту систему поминальных обрядов включался и Великий четверг.

В этот день предков не только угощали, но жгли для них костры и топили баню: «В Великий четверток поведуют (предлагают) мрѣтвым мяса и млеко и яйца, и мыльница топят, и на печь льют, и попел посереде сыплот слада (следа) ради и глаголют: "Мыитесь". И чехли вешают, и убруси и велят ся терти и гадают на попеле, и егда видят на попели след, и глаголют: "Приходили к нам навья мыться"» [Гальковский 1913, с. 15].

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

Осуждаемые Иваном Грозным костры зажигались на улице, т. е. на общественном пространстве, поэтому они должны были отогревать предков всей общины. Со временем из-за преследования со стороны церкви подобные обрядовые действия стали исполняться в домах. Вот как описал их в 1903 году С.В. Максимов: «Ходят в лес (также до солнечного восхода) за вересом или можжевельником. Принесенный верес ранним утром, до восхода солнца, зажигают на сковороде или жестяном листе посредине избы, на полу, и все члены семьи скачут через этот огонь, запасаясь на весь год здоровьем и спасаясь от дьявольщины» [Максимов 1991, с. 70–71].

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

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

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

В записи не указано место исполнения святочного обряда, но сути дела это не меняет: в Великий четверг костры для предков в нашем крае не зажигали. Впрочем, к началу XX века у восточных славян этот обряд стал чрезвычайно редким и утрачивался даже в местах его исконного бытования [Агапкина 2002, с. 272]. Но с исчезновением обряда не утратилась полностью связь Великого четверга с культом предков. Далее мы увидим, что рудиментарно она проявляется в других обрядовых действиях.

Наделение вещей магическими свойствами

Согласно народным представлениям, в Великий четверг магические свойства получали многие предметы. Некоторые из них были связаны с огнем. Например, зола, вынутая в этот день из печей, использовалась в аграрных обрядах. Новопоселенцы либо сразу рассыпали золу по огороду, либо берегли для летних посадок.

93

«Всю золу вынимали из плиты, а потом посыпали капусту, брюкву. Вытаскивали золу и берегли ее, как садить капусту. А потом она всю нечисть убирала».

(Талажанка, Казачинский район)

Как правило, золу тоже убирали с соблюдением световых и временных условий, т. е. до света.

94

«До рассвета надо вытащить золу из печи, посыпать в огороде».

(Найденово, Тасеевский район)

А старожилы Приангарья для усиления действия золы оставляли ее в ночь на Великий четверг под обрядовым столом. Эти и последующие действия ангарцев с золой описал А. Макаренко.

95

«Пепел высыпают в сусеки (закрома) с зерновым хлебом, оставляемом для будущего посева, чтобы урожай дал, чтобы

избавить пшеницу от "сажи" (грибковое заражение пшена зерна) и куколя, рожь – от спорыньи».

Таким образом, в представлениях разных поселенческих групп Енисейской губернии четверговая зола обладала очистительным и стимулирующим действием.

А. Макаренко не нашел объяснения, почему в число обрядовых предметов был включен пепел; сам этнограф также не смог этого объяснить: «Значение пепла не удалось выяснить» [Макаренко 1913, с. 154]. Можно предположить, что в древности использование золы в обрядах было связано с разными представлениями, и прежде всего, – связью с огнем. Кроме того, пепел был связан с культом предков и верой в приход умерших. Это видно из приведенной выше записи «Стоглава». Когда же поминальные обряды выпали из четвергового комплекса, то очистительные свойства золы, (пепла) стали обуславливаться лишь связью с огнем.

Связь с огнем видна и в других обрядовых действиях Великого четверга. К ним относятся действия с четверговой, иначе – страстной, страстеной – свечой. Такую свечу зажигали, слушая службу в Великий четверг. Во время этой службы читается Евангелие и в память о 12 учениках Христа 12 раз зажигаются и гасятся прихожанами свечи.

96

«Великой, или страстеной, четверг. Вечером в церкви бывает страстено стояние... Свеча, с которой стоят в церкви, слушая чтение "страстей Восподних", называется сибиряками, по примеру своих предков, "четверговой" или "страшной" свечою».

Четверговые свечи и свечные огарки использовались сибиряками при защите дома.

97

«Принеся домой зажженную, ею "коптят хрест на матице (сволоке)"».

В конце XX века об использовании страстной свечи для четвергового «закрещивания» помнили как старожилы, так и новопоселенцы.

«В четверг перед Пасхой ходили в церковь на "стояние". Нужно было принести огарок и в переднем углу сделать крестик дымом».
(Вершино-Яковлево, Тасеевский район)

Известно, что крест – это очень сильный христианский оберег [Белова II 1999, с. 651]. В народной культуре существовали также другие дни, когда следовало «закрещивать» дом, т. е. наносить кресты на поверхности. В региональной традиции такой датой являлось Крещение. Однако «закрещивание» в Великий четверг отличалось от крещенского. Перед Крещеньем крестики чертили углем, смолой или мелом, ставя их на всех окнах и дверях и нанося по бокам и сверху оконного и дверного отверстия. В Великий четверг дом защищали только с помощью «четверговой свечи», и кресты обязательно наносили на потолок, передний угол или матицу. В этом случае крест как бы предохранял от опасности, проистекающей сверху, с неба. Этот вид «закрещивания» свидетельствует о почитании небесных сил. Существуют прямые подтверждения подобного восприятия четвергового «закрещивания» в региональной культуре.

«Задымливали кресты в переднем углу на потолке, на лестнице, на колодах дверей – оберегая этим дом от нечисти и громовой стрелы».

(Красноярск)

Огарок четверговой свечи использовался также в обряде магического очерчивания двора, о чем будет рассказано ниже.

Из книги А. Макаренко следует, что в Енисейской губернии слова «четверговая» и «страстная» свеча воспринимались как синонимы. Этими словами называли свечу, с которой крестьяне слушали чтение «Страстей Господних». А из книги И.П. Калининского видно, что в европейской части России эти понятия не совсем совпадали: «По догматике народных верований, не всякая четверговая свеча может называться страстною; собственно страстная свеча считается та, которая по крайней мере горела на трех страстях» [Калинский 1997, с. 180].

И.П. Калининский также указывает, что четверговую свечу следовало принести домой зажженной: «Многие из наших

простолюдинов особенно заботятся о том, чтобы свеча эта не погасла, и стараются ее с огнем донести в свои дома» [Там же]. Из воспоминаний Е.В. Красноженовой видно, что в середине XIX века свечи несли домой зажженными в Красноярске.

100

«Вечером (шли) к стоянию на 12 евангелий, откуда шли домой с зажженными свечами».

Об этой традиции помнят и жительницы с. Сухобузимское.

101

«Перед Пасхой помню... Идешь в церкву, несешь свечку, чтоб огонь донести от нее. Ну, мы близко... Когда несешь, мы кресты писали. А кто далеко живет, тот в бронаре*. Чтоб огонь тот, как будто святой, принесешь домой. Вот так на дверях крест. И на матице крест».

(Сухобузимское)

В сельских местностях нашего региона не всегда можно было принести зажженную свечку из церкви, т. к. церковные приходы были очень обширными и разбросанными. На несколько деревень нередко существовала одна церковь, куда крестьянам приходилось добираться за многие километры. Например, Казачинский Троицкий приход объединял 14 деревень, находящихся на расстоянии от четырех до 30 верст [Описание 1995, с. 210]. Привезти домой зажженную свечу в этих условиях, конечно же, было невозможно.

Особое внимание в Великий четверг уделялось изготовлению предметов, обладающих магическими свойствами. Одним из них была «четверговая смола». Ее происхождение и включение в обрядность объясняет А. Макаренко.

102

«Накануне Великого четверга, как лечь спать, хозяйка дома ставит на стол в "переднем угле" "корвигу" (хлеб) и соль, а под стол – попел и смолу; ...смола – как указание на смоляные факелы, с которыми искали Христа в Гефсиманском саду».

А. Макаренко сообщает, что предметы, получившие в Великий четверг магическую силу, в дальнейшем использовались в народной медицине.

103

«Перечисленные вещества получают название "четверговых" ("четвергова соль" и т. д.) и применяются в сибирской народной медицине и ветеринарии... Четвергова смола употребляется также для лечения болезней, происходящих от "порчи"».

Об использовании четверговой смолы в качестве лечебного средства говорит и В. Арэфьев.

104

«На Страстной неделе, в ночь со среды на четверг, ставят под стол на ночь в черепочке смолу. Эта смола называется "четверичною смолою" и обладает целебною силой. Ею лечат как людей, так и скот».

По свидетельству этнографов, лечебные свойства соли и смолы сохранялись в течение года [Макаренко 1913, с. 154]. Однако сначала смолой пользовались утром в Великий четверг. Смола должна была защитить людей и домашних животных от вредоносного воздействия колдуний и колдунов, а детей – от «сглаза» и порчи.

105

«Вставши на следующий день до солнца, "четверговой смолой" мажут "кресты" на дверях изб и скотских "клевов" (хлегов), чтоб колдуны и колдуницы не могли войти; "смоляны кресты" мажут на детишках, на коровах и овцах – во избавление от "порчи", чар "волхиток" и т. п.»

Жители Приангарья о защитных крестиках из смолы помнили и в конце 80-х годов XX века.

106

«В Великий четверг брали смолу, детей мазали, крестики на лбу чертили. Бывало, спишь, придут – крестик поставят».

(Бузыканово, Богучанский район)

107

«В Великий четверг работали. В этот день в хлевах ставили кресты, мазали смолой, чтобы скот водился и не пропадал».

(Чадобец, Богучанский район)

Иногда вместо смолы защитные крестики ставили дегтем.

108

«Чистый четверг был. Кресты делали. Всем мамка с дегтя делала, и нам тоже. Ставили, пока мы спим. И коровам, всей живности, какая была, она всем делала. Не только мама – по всей деревне так делали».

(Аксеново, Кежемский район)

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

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

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

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

Этой же точки зрения придерживается и А. Макаренко, хотя выражает ее не так отчетливо.

109

«Соль и хлеб как воспоминание о "вечёрной трапезе" Христа с Его учениками и предательстве Иуды».

Итак, по мнению этнографов XIX века, действия с солью в Великий четверг вызваны потребностью очистить ее после предательства Иуды. А исследовательница XX века В.К. Соколова связывает магическое восприятие соли с практической стороной жизни – ролью этого продукта в питании и здоровье человека: «Соль, как и хлеб, имела большое значение в питании, высоко ценилась» [Соколова 1979, с. 104].

Думается, в древности наделение соли волшебными качествами, действительно, могло зародиться на практической основе, однако с течением времени оно получило магический смысл, а в ряде мест стало использоваться даже в лечебной практике священников. Это отмечает в начале XX века А. Макаренко.

110

«Суеверное отношение к "четверговой соли" великоросса, малоросса, в том числе и сибиряка-русского довольно древнее. Оно поддерживалось в народе отчасти православным духовенством, которое старалось тщетно придать этому суеверному предрассудку христианский смысл».

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

В деревнях нашего региона способы изготовления четверговой соли могли различаться. Самым простым и распространенным было оставление соли на ночь на столе. Как известно, стол – это

предмет, имеющий не только практическое назначение, но тесно связанный с культом предков [Топорков 2012, с. 41]. Недаром в произведениях А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя неоднократно говорится о том, что гроб с телом умершего ставился на стол.

В обычное время ночью на обеденном столе вообще ничего не должно было находиться, и только в праздничные, обрядовые дни на нем оставляли хлеб или весь ужин. При этом старожилы Казачинского района и некоторые новопоселенческие семьи отчетливо понимали, что еду оставляют для предков.

111

«Оставляли еду для умерших родителей».

(Ирбей)

112

«После ужина на Масленице оставляли еду на столе. У нас говорили, что покойные приходят и едят».

(Ивановка, Бирилюсский район)

113

«Оставляют и закроют то, что не съели, скатерочкой. И говорят, что родителей помины».

(Вороковка, Казачинский район)

Поскольку в ночное время пространство стола связано с предками, то благодаря этому соль и получала целебные свойства. Не все крестьяне четко представляли смысл оставления еды на ночь, но в деревнях обычай сохранялся до 30-40-х годов XX века.

Кроме оставления на столе в регионе существовали и другие способы изготовления четверговой соли. А. Макаренко дает следующее описание одного из них.

114

«Четверговая соль готовится и другим способом: ее ставят в "посудке" (в чашечке) на некоторое время в печь, истопленную "воскрёсными дровами"; топят печь и простыми дровами, но зажигают их с помощью "деревянного огня"».

Атрибуты, которые упоминает А. Макаренко («воскрёсные» дрова, деревянный огонь), существовали только в Приангарье; сле-

довательно, для этой территории и был характерен данный способ. В конце XX века ангарцы о нем уже не помнили.

В архиве М.В. Красноженовой есть запись от 1929 года, описывающая еще один способ изготовления четверговой соли: посуду с солью нужно было оставить на целую ночь в протопленной русской печи, за заслонкой. Таким способом соль готовили в Емельяново [ККМ, о. ф. 7886/112, с. 50]. Как известно, печь в славянской культуре тоже тесно связана с культом предков [Топорков 2009, с. 40].

Мы видим, что у старожилов места наделения веществ магическими свойствами связаны с особым пространством дома: стол, пол под столом и печь. Эти места свидетельствуют о связи с культом предков, а печь – также с культом огня. Обычная соль приобретала волшебные качества благодаря разным факторам, но устойчивой является связь с «предками».

Четверговая соль могла использоваться в течение целого года. А. Макаренко утверждает, что она употреблялась «в народной ветеринарии для лечения домашнего скота (когда “мышаки” давят и т. п.) и птиц» [Макаренко 1913, с. 155]. По экспедиционным данным, крестьяне использовали четверговую соль для лечения не только скота, но и людей, а также в качестве предохранения от сглаза.

В западных и юго-западных регионах дореволюционной России для придания предметам магических свойств их выносили «под звезды», «под солнце», «под зори», под ночное небо [Агапкина 2002, с. 566]. По данным Т.А. Агапкиной, так выставляли «соль, мыло, золу, воду, яйца и другие вещи» [Там же]. Вероятно, такие обряды отражают архаичное поклонение светилам, широко отразившееся в жанре заговора.

В фольклоре сибиряков тоже сохранились следы почитания светил. Так, в региональном сборнике заговоров конца XX века содержится немало обращений к утренней и вечерней заре: «Заря-зарница, красная девица, утренняя и вечерняя!» [773 заговора, с. 50]. «Вечерняя заря Марьяна, утренняя Маремьяна!» [Там же, с. 39]. В заговорах упоминаются также звезды и месяц: «Пойду под восток, под красное солнце, под светлый месяц, под чистые звезды, под ясные зори» [Там же, с. 104]. Несмотря на это, в обрядах Великого четверга солнце и заря не задействованы. Напротив, мы видели, что во время обрядовых действий следовало избегать света.

Временем исполнения четверговых обрядов в Енисейской губернии является ночное, предутреннее, время с его темнотой.

В белорусских поселках Енисейской губернии были свои магические средства. Кроме четверговой соли здесь лечебную силу имели пасхальные яйца, которые белорусы красили накануне Великого четверга.

115

«В ночь на Чистый четверг на стол клали соль и яйца, а утром складывали в платочек и пользовались тогда, когда болела скотина. Заболеет – ее посыпали солью и яйцами».

(Ивановка, Бирилюсский район)

Итак, в обеих поселенческих группах общим лечебным и защитным средством являлась соль. Специфическим средством у новопоселенцев являются яйца, у старожилов к ним относятся зола, смола, огарки «четверговых» свечей. В «Сибирском народном календаре» упоминается еще одно защитное средство старожилов – окуривание домашнего скота с помощью «вихорева гнезда». Для этого в «четвергову заутреню» «гнездо» следовало положить на железную поверхность и поджечь «деревянным огнем»; «с таким куревом домохозяева обходили вокруг домашнего скота» [Макаренко 1897, с. 250].

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

В.К. Соколова установила, что окуривание было распространено в северо-восточных губерниях России: Вологодской, Вятской и Новгородской [Соколова 1979, с. 189]. Из исторических работ видно, что из этих губерний шли в Сибирь потоки переселенцев в XVII веке [Александров 1962, с. 11]. Таким образом, окуривание перенесли в наш край первые поселенцы, образовавшие старожильский слой населения. В конце XIX века это обрядовое действие существовало и в центральных уездах края, пополнившись к этому времени выходцами из центральных регионов России [Быконя 1981, с. 4–5].

В Великий четверг окушивание имело магический характер. Он виден в том, что очищающие свойства приписывались не всяким сжигаемым предметам. Кроме того, в обряде использовался особый огонь: «деревянный» или зажженный от четверговой свечи.

Итак, по представлениям крестьян, в Великий четверг можно было изготавливать предметы, обладающие повышенными магическими свойствами и с их помощью положительно влиять на состояние дел в домашнем хозяйстве. Но, кроме того, на предпасхальной неделе следовало опасаться людей, занимающихся вредоносной магией. Согласно региональным материалам, в это время волхованием занимались преимущественно женщины, хотя этнографы XIX века упоминают и колдунов мужского рода – «волхидов», «знатких людей». В поселенческих и этнических группах Енисейской губернии колдующих женщин называли по-разному: волхидка, волшебка, колдунья, ведьма, колдовка. Название «волхидка (волхитка)» бытовало в старожильском Приангарье и сохранилось до конца XX века.

В ночь на Великий четверг главным занятием волхитки было остригание домашних животных. Чаще всего это делалось для наведения на них порчи. Нередко вместе с порчей колдующая обещивала успехи в собственном животноводстве. Вот как об этом сообщает А. Макаренко.

116

«Стригут тайно чужих овец; этой шерстью окушивают своих овец, чтобы у них шерсть была мохната. Этим занимаются будто бы волхитки и т. п. "знатки люди"».

Веря во вредоносную магию, крестьяне создали систему защитных действий. Вот что об этом писал в начале XX века В. Арефьев.

117

«В Великий четверг крестьяне тщательно запирают свой скот и тщательно берегут его от "волхидов". Несмотря на все эти предосторожности, последние все-таки часто, будучи невидимыми, успевают остричь лоб у овцы или подоить корову, отчего скотина портится».

Подобные поверья и былички широко распространены в русском фольклоре. Их бытование в нашем крае поддерживалось

большой ролью животноводства в Приенисейском регионе. По свидетельству декабриста А.П. Беляева, в первой трети XIX века «крестьяне-старожилы имели по 200, 300 штук рогатого скота, по 30, 40 и 50 лошадей» [Беляев 1966, с. 82].

Необходимость содержать такое количество скота была вызвана рядом причин. Во-первых, из-за малого количества у крестьян денег вся будничная одежда изготавливалась дома, кустарным способом. В условиях холодной сибирской зимы значительную часть одежды и обуви необходимо было изготавливать из шерсти домашних овец. Некоторая часть шерсти шла также на продажу.

Большое количество лошадей требовалось для ведения собственного хозяйства, а также использовалось для ямской гоньбы. Ведь до конца XIX века, времени постройки железной дороги, гужевой транспорт был единственным средством сообщения и доставки товаров по Сибири. В XIX веке через Красноярск по Московскому тракту шли главные торговые пути, соединяющие Сибирь на востоке с Китаем, а на западе – с Уралом и европейской частью России. Как свидетельствуют архивные материалы М.В. Красноженовой, в 1884 году через Сибирь прошло 210 000 ямщин, за провоз которых чайные торговцы выплатили 4 200 000 рублей [ККМ, о. ф. 7886/115].

Почти все транспортные потоки проходили через Енисейскую губернию, давая заработок крестьянам и требуя значительного количества лошадей. Конечно, много скотины могли содержать только большие семьи, включающие несколько семейных пар. Но и позже, с распадом патриархального уклада, животноводство оставалось важной отраслью. Согласно архиву Музея антропологии и этнографии РАН, в начале XX века ангарские крестьяне «овец держали по 40-50 штук на двор, а "езжалых лошадей" – 20» [Архив МАЭ, № 823, л. 102]. Эти данные подтверждали жители преклонного возраста, с которыми мы беседовали во время экспедиционной работы.

Содержание такого количества скота требовало значительных усилий, и не всегда крестьянам сопутствовала удача. В начале XX века в губернии была очень слабо развита ветеринарная помощь, поэтому ямщики вынуждены были лечить заболевших животных заговорами и народными средствами, порой весьма примитивными: «Лечили от многих болезней заговорами, в целебную силу которых свято верили» [ККМ, о.ф. 7886/115, л. 38]. В разгар ям-

ского сезона болезнь домашнего животного значила для крестьянина так же много, как и собственное нездоровье: «Ямщику все одно: что конь захворал, – что сам захворал» [Там же].

Но и для тех, кто не занимался ямским промыслом, домашние животные также очень много значили. Давая молоко, шерсть, мясо, они являлись источником пищи и теплой одежды, а лошади позволяли проводить необходимые работы в нужные сроки. И все же отношения дореволюционного крестьянина к животным не сводились только к практической пользе, что прекрасно отразил писатель В. Белов: «Жизнь домашних животных никогда не противопоставлялась другой, высшей, одухотворенной жизни – человеческой. Крестьянин считал себя составной частью природы, и домашние животные были как бы соединяющим звеном от человека ко всей грозной и необъятной природе» [Белов 1984, с. 155].

Забота о здоровье скота, отсутствие ветеринарной помощи, тревога за состояние дел в домашнем хозяйстве были главной почвой, на которой базировалась вера в волхиток и их вредоносную магию.

Наиболее действенным способом нанесения вреда волхитками считалось остригание животного. По мнению крестьян, остригая или выдаивая животных, волхитки могли нанести огромный вред хозяйству. Подобные мнения фиксировал А. Макаренко в Приангарье.

118

«Как достоверный случай мне рассказали следующее: в деревне Аксеновой (Кежемской вол.) "волхитка" разорила мужика».

Поверья о вредоносной магии женщин-колдуний существовали и в других территориях края. Это видно из записей М.В. Красноженовой, сделанных в 20-е годы XX века, и наших экспедиционных материалов.

119

«А овец и коров караулят на сеновале с оружием, чтоб не остригли и не подоили».

(Сухобузимо)

120

«В Великий четверг ведьмы доят коров, отымают молоко».

(Покровка, Балахтинский район)

121

«У нас на Великий четверг колдовки бегали».

(Вороковка, Казачинский район)

Крестьяне верили, что ведьмы могли нанести вред и лошадям.

122

«Лошадей выводили во двор и привязывали к столбу, чтоб колдовка не могла отнять у лошади выть».

(Сухобузимо)

123

«Лошадей караулили, чтобы колдовки корм из-под рыла не отобрали».

(Сухобузимо)

Согласно словарю В.И. Даля, слово «выть» имеет несколько значений. Среди них встречаются такие, как «корм» и «аппетит» [Даль 1978, с. 322] .

На исходе XX века эти поверья не были широко распространены, но те жители, которые их рассказывали, были убеждены в реальности происходящего. На этой же уверенности строились и попытки защитить домашний скот от ведьм.

Представление о времени наибольшей активности ведьм в разнопоселенческих традициях варьируется. По мнению новопоселенцев Тасеевского района, ведьмы вредят не в Великий четверг, а в ночь под Пасху. В старожильческих быличках вид ведьмы во время вредоносных действий не указан, но из текстов можно понять, что она сохраняет человеческий облик. А в фольклоре новопоселенцев ведьма вредит, превратившись в кошку или собаку.

124

«Под Пасху ведьмы делаются собаками и кидаются под ноги людям. Поэтому детям никуда не разрешали ходить, да и сами дети боялись выйти из дома. Говорили, что нужно поймать такую собаку и отрубить часть пальчиков на лапе. Потом можно будет узнать, кто эта ведьма. Она превратится опять в человека, а этих пальцев на руке не будет».

(Бартанас, Тасеевский район)

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

А в Пасху утром рано встают. Дед встал, хозяйка всего понастряпала. Дед и говорит: "Пойду куму похристосовать". Пришел, спрашивает, где кума, а ему говорят: "Да заболела она, на печи лежит". Он туда пошел. "Что ты, кума, заболела? – спрашивает дед. – Да вот, заболела". – А у самой рука завязана тряпкой. – "А что у тебя с рукой? – Да заболела рука что-то". Дед взял, раскрутил тряпку, а у ей двух пальцев нет».

(Данилки, Тасеевский район)

В новопоселенческих и смешанных районах в предпасхальные дни крестьяне охраняли домашний скот от ведьм, а ангарские старожилы считали, что «волхитка» в это время настолько сильна, что может нанести вред даже караульщику. Поэтому ангарцы тщательнее запирали скот, закрещивали хлева и пытались изобличить ведьму. В частности, они растапливали печь дровами, собранными во время Великого поста, и верили, что этот огонь заставит ведьму прийти к хозяину, которому она нанесла вред.

В архиве Музея антропологии и этнографии РАН зафиксирован способ обнаружения ведьмы с помощью «четверговых» дров.

«Для того чтобы узнать волхитку, в Великий четверг берут семь поленьев. Их откладывали каждую неделю в четверг от печи. В Великий четверг надо было сложить все эти поленья и истопить печь. Волхитка обязательно придет и заглянет в печь».

Способ обнаружения ведьмы с помощью постовых дров существовал также в европейской части России [Агапкина 2002, с. 380].

Былички о выявлении ведьмы жители Приангарья помнили и в конце XX века. В 1981 году в Богучанах я записала рассказ семидесятилетней Ефросиньи Минеевны Смолиной.

127

«Волхитки – ведьмы: выстригали шерсть у овец с хребта. Она обстрижет, потом эта овца на ногах сохнет. Один дед поймал одну волхитку. В Великий четверг он увидел, что у овцы шерсть острижена. Он остриг шерсть еще короче, чем волхитка. А в первый день Пасхи все затопляют печи. В двенадцать часов дед положил эту шерсть в печь, недалеко от огня, и начало ее коробить. В это же самое время начинает коробить и саму ведьму, и она прибегает в этот дом. Вот она быстро подошла к печке как бы погреться и незаметно отгребает эту шерсть от огня. И тут дед узнал, кто его скотину испортил».

(Богучаны)

У различных поселенческих групп нашего края обнаружение ведьм происходило в разные календарные сроки. Так, в новопоселенческих районах ведьм изобличали в ночь на Ивана Купала и все действия производились у дома предполагаемой колдуньи [Солнцеворот 2005, с. 237–242]. Старожилы Приангарья выявляли «волхиток» только на Пасхальной неделе, в одних деревнях их изобличали в Пасху, в других – в Великий четверг.

Обряды, направленные на успех в домашнем хозяйстве и промыслах

В Великий четверг совершались и магические действия, направленные на успехи в домашнем хозяйстве. По сообщению А. Макаренко, они касались птицеводства.

128

«Куриц щупают и вырывают три пера из хвоста, "до трое" (трижды), приговаривая: "Сорок святых – сорок яичек снеси!" Должны хорошо нестись».

Формула включает упоминание о сорока святых и, казалось бы, обряд должен исполняться в этот день. Возможно, в местной

традиции он был перенесен на Великий четверг со дня Сорока святых, т. е. с 9 марта.

Действия, способствующие домашнему птицеводству, описал и В. Арёфьев.

129

«Если не водятся куры, то нужно в Страстной четверг вывалить тесто из квашни, посадить под эту квашню курицу и петуха, самой сесть на дно квашни и кудахтать».

«Квашней» или «квашонкой» сибиряки называли деревянную посуду, в которой ставили тесто для хлеба. В этих обрядовых действиях используется продуцирующая магия хлеба. Достижению желаемого результата помогала имитативная магия – «кудахтанье» хозяйки, сидящей на дне квашонки. В. Арёфьев упоминает еще об одном обрядовом действии, связанном с домашней птицей.

130

«С этой же целью (т. е. чтобы хорошо велись куры) спихивают кур с шеста помелом».

Помело – это «палка с привязанным к ней на конце пучком хвойных веток, мочала, тряпок и т. п. для обметания прочищения печей, дымоходов» [Словарь 1983, с. 280]. Вероятно, магическое значение помела обусловлено его принадлежностью к печной утвари. Как уже отмечалось, что печь в народной культуре связана не только с огнем, но и с культом предков.

В обрядах Великого четверга использовались и другие предметы, связанные с печью и огнем: ухват и клюка, иначе – кочерга. В обычное время они имели сугубо бытовое назначение, но в сакральный период наделялись магическими свойствами. Например, их использовали в обрядах очерчивания магического круга вокруг дома.

131

«В старину садились верхом на "клюку" (кочерга), объезжали вокруг хлевов со скотом, "до трое" (трижды) повторяя: "Восподи, благославесь! Стань железной тын!" Этот обряд якобы предохраняет домашний скот от мора, "порчи" и т. п.»

Известно, что магический круг препятствует проникновению внутрь его злых сил. Упоминание в приговоре о «железном тыне»

было призвано усилить воздействие «очерчивания», т. к. железо в магической практике и обрядовых текстах наделялось высокими защитными свойствами [Левкиевская 1999, с. 200].

Приведенный выше обряд зафиксировал в нашем крае А. Макаренко, не указав место его бытования и широту распространения. В 1986 году во время экспедиционной работы в деревне Яркино Богучанского района мы записали вариант обряда от Рукосуевой Варвары Ефимовны, 1919 года рождения.

132

«На Страстной неделе запасаешься огарочком. А потом уже в Страшнóй четверг берут клюку и ухват. Скачешь на них и обегаешь все свое поселье. У нас свое-то неладное было, так мы и соседей прихватывали. Бежишь по солнцу (против солнца-то как!). Три раза обежишь, и двери огарочком чертишь. Все двери, сколь ешь, исчертишь. Бежишь и трóистишь*:

На клюках, на батогах*,
На черных соболях,
На святых огарочках.

С улицы кресты-то ставили, а не из избы».

(Яркино, Богучанский район)

Данный вариант обряда представляет довольно сложную форму: в нем собственно «очерчивание» совмещается с нанесением крестов на наружные поверхности. Б.А. Успенский считает, что изначально такие кресты были связаны с культом Перуна, а затем – с его христианским заместителем – Ильей. В соответствии с этим наружные кресты должны были защищать дом от грозы: «В Великий четверг изображают на дверях и окнах кресты, чтобы предохранить дом от громового удара» [Успенский 1982, с. 140]. Впервые такую трактовку предложил Д.К. Зеленин, нашедший эти объяснения в этнографических записях XIX века [Зеленин 1916, с. 70].

Выше мы видели, что восприятие четверговых крестов как защищающих от «громовой стрелы» близко и региональной культуре. Вместе с тем к началу XX века нанесение крестов стало восприниматься в более широком смысле – как защита от всякого зла.

В книге В.К. Соколовой сообщается, что обрядовые обходы или обегания домов с сакральными предметами существовали в тех же

губерниях России, где было распространено окуривание, – Новгородской, Вятской, Вологодской [Соколова 1979, с. 105]. Названные губернии являлись метрополиями первых сибирских поселенцев; видимо, оттуда и были перенесены обрядовые действия в наш край.

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

Первоначальное назначение обряда состояло в защите дома, и в XIX веке во многих местностях обряд сохранил эту направленность. Об этом свидетельствует участие в обряде полуодетых или нагих женщин. По архаичным представлениям, нагота женского тела обладала животворной силой, способной противостоять злу и болезням [Токарев 1990, с. 364]. В нашем крае известны случаи обращения к женской наготе в продуцирующих аграрных обрядах [773 заговора, с. 252] и при лечении серьезных детских болезней [773 заговора, с. 106]. В других регионах России нагие женщины осуществляли обрядовое опахивание деревень во время эпидемий [Зеленин 1916, с. 348]. В Великий четверг сила женской наготы использовалась для защиты не деревни, а собственного дома и подворья.

Однако обрядовое очерчивание наряду с защитой дома преследовало и другие задачи. Так, в Новгородской губернии объезд дома совершался для достижения материального благополучия: «В доме целый год будет всякого добра» [Соколова 1979, с. 105]. А в описанных выше действиях иркутянок видна имитативная

магия, направленная на сохранность и воспроизводство домашних животных и птиц.

В календаре разных народов были дни, когда имитация трудовых действий имела магическую силу. Так широко известно обрядовое «посеванье» в первый день Нового года. В святочный период или на Масленице крестьяне носили по деревне сельскохозяйственные орудия и изображали разные виды работ, что также являлось имитативной магией. В разных регионах страны такая магия сопутствовала и Великому четвергу. Так в Вологодской губернии «домохозяева имитировали работу в поле для того, чтобы не брала усталость в течение лета в работе: (хозяйка) берет косу и делает вид, что косит; потом серп – и жнет; потом мотовило – и молотит (все это в избе, конечно) [Некрылова 1989, с. 202]. Однако в Енисейской губернии имитативная магия на предпасхальной неделе не зафиксирована.

Описав обрядовое очерчивание, А. Макаренко подчеркивает его защитный характер: «предохраняет от мора и порчи» [Макаренко 1913, с. 157]. Эта же направленность прослеживается и в нашей записи. В частности, кресты, поставленные снаружи, и сам магический круг должны были защитить дом и подворье («поселье») от грома и проникновения злых сил, возможно, тех же волхидок.

Защитную силу обеспечивали не только магическая форма круга, но и словесная часть обряда. В записи А. Макаренко упоминается о «железном тыне» и сакральных предметах – «святых огарочках». В нашем тексте такие предметы – это «клюки-багоги» (т. е. кочерги), которые фигурируют в обряде не случайно.

По заключению создателей этнолингвистического словаря, клюка – довольно широко известный у восточных славян предмет отпугивания демонических существ [Белова I 1999, с. 636]. Магические свойства кочерги обуславливались тем, что она связана с огнем, очагом, железом и имеет кривую форму [Белова I 1999, с. 635].

В Енисейской и Иркутской губерниях хозяйственная магия Великого четверга имела только птицеводческую и животноводческую направленность. А в северо-западных губерниях России она была связана с аграрной деятельностью. В Новгородской губернии «домохозяин до восхода солнца трясет сохой, чтобы лучше хлеб

родился» [Некрылова 1989, с. 202]. Если обряды аграрной направленности и были перенесены в Сибирь первыми поселенцами, то не удержались в четверговом комплексе Енисейской губернии.

К Великому четвергу у сибиряков были приурочены обрядовые действия с хлебом. По свидетельству А. Макаренко, в этот день выпекался особый кулич из ржаного теста.

133

«В Великий четверг пекут "кулич" из ржаного "кислова кеста" (теста) в форме "корвиги" или "ковриги" (хлеба) с накладным крестом; кулич целым сохраняется до Пасхи. А когда священник пойдет с "Богоматерью" по избам, то кулич ставят под "Бога" или "Святы"; после чтения молитвы отдают "попу", тот продает такие куличи на сахара».

Судя по описанию, ржаной кулич представлял собой разновидность жертвенного хлеба, отдаваемого в качестве платы за пасхальную молитву, которую А. Макаренко называет «Богоматерью». В других обрядовых действиях с хлебом видна животноводческая магия. Так, в некоторых деревнях региона пекли для скота специальный хлеб.

134

«В Великий четверг пекли для скота ватрушки».

(Пашино, Мотыгинский район)

В Богучанском районе обрядовый хлеб называли так же, как изготавливаемый в день Сорока святых, – т. е. «керки», «жаворонки».

135

«В Климино жаворонков стряпали на Великий четверг перед Пасхой. Это лепешечка, на нее шишечек натыкали... Потом их скоту кормили».

(Бедоба, Богучанский район)

Но чаще в обрядах кормления скота ангарцы использовали печенье, изготовленное в день Сорока святых.

136

«Этих жаворонков высушат и хранят в мешке до Великого четверга. В Великий четверг скормят скоту».

(Яркино, Богучанский район)

Нередко испеченных птичек клали под стол и оставляли на ночь вместе с другими обрядовыми предметами.

137

«Под стол кладут жаворонков, оставшихся от дня Сорока святых».

Обрядовое кормление скота хлебом было направлено на оздоровление и плодородие животных и существовало только у старожилов Приангарья. По свидетельству А. Макаренко, в обрядах Великого четверга старожилы использовали также веточки вербы.

138

«"Жаворёнкам", размочив в воде, кормят скот для здоровья и т. п.; его же бьют "четверговой вербой", приговаривая: "Не я бью, верба бьет!" А потом кидают эту вербу овцам и коровам, приговаривая: "Не я даю, тальник дает. Как тальник не сохнет, так и вы, мои Богом данные скотинки, не сохните!"»

Во время экспедиционной работы нам не удалось встретить следов использования вербы в магии Великого четверга. Вероятно, оно существовало на ограниченной территории и к началу экспедиционной работы исчезло не только из магической практики, но и из памяти.

Животноводческая магия Великого четверга включала действия, способствующие повышению жирности молока. В старожильческих деревнях Приангарья подобные действия совершались летом и были широко известны. Они заключались в пропарке кринок богородской травой, которая использовалась также при окуливании коров после отела. Другие магические действия были ограничены рамками локальных или даже семейных традиций, некоторые из них совершались в ночь Великого четверга.

В 1929 году в Емельяново М.В. Красноженова записала сложный обряд, направленный на увеличение жирности молока – «снимка». Действия обряда совершались на крышке подполья и включали целый ряд предметов.

139

«А вот баушка в Великий четверг до солнышка сбегат в три бани, принесет по три камешка из каменки да соли и сухарей, кото-

ры всю ночь за заслонкой в печи лежали, да еще прибавит "богородской травы". Все это сложит в подойник, зальет кипятком и поставит в том месте, где она (т. е. крышка подполья – Н.Н.) открывается. Потом вынет прожаренные кринки из печи, все их вокруг подойника положит и начнет наговаривать: "Как эта шшель глубока, так и снимок будь глубокий"».

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

Магический характер камням дает ритуал их добывания. Как видно из текста, камни надо было добыть тайно. Поскольку они брались из трех бань, то ясно, что две бани были чужими. Иными словами, камни должны быть украдены. В повседневной крестьянской жизни воровство категорически осуждалось и порой жестоко наказывалось обществом [Толстая 1999, с. 640]. Однако магическое воровство часто использовалось в обрядовой практике и гаданиях в разные календарные сроки. Как считают исследователи, в народной культуре ритуальное воровство «трактруется как способ "остранения" предмета... выведения его из привычного ряда, придания ему черт чужого, случайного, найденного, "нездешнего", посланного из иного мира» [Толстая 1999, с. 640]. Благодаря подобным представлениям, обычные, утилитарные предметы наделялись магическими свойствами.

В магических обрядах, заговорах, приговорах широко использовался и образ камня, символизирующий крепость, долговечность, незыблемость [Левкиевская 1999, с. 198–201]. «Волхование» в Великий четверг около скота с «камением» отмечено в текстах, обличающих языческие суеверия русского средневековья: «В Великий четверток... около скота волхвуют и с камением и железом и скородою» [Цит. по: Агапкина 2002, с. 164]. Региональный вариант обряда включает другие предметы, но камни как символ крепости и прочности должны были нейтрализовать возможное действие вредоносных сил. Вероятно, то обстоятельство, что камни были украдены, способствовало многократному усилению названных качеств.

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

Возможно, с культом предков связан и обычай класть сакральные предметы в Великий четверг не на стол, а под стол. Об этом, в частности, упоминает А. Макаренко, говоря о промысловой магии жителей региона.

140

«Охотники и зверовщики тоже колдуют: кладут под стол ружье с принадлежностями, также смолу, вереск, вербу, веник и сметану».

У Б.А. Успенского имеются работы, реконструирующие древние представления об «ином мире». Исследователь отмечает, что, по архаичным верованиям, мир предков зеркально противоположен миру живых и в нем действует обратная система координат [Успенский 1999, с. 461]. Если в мире людей сакральные предметы должны лежать на столе, то сообразно с «иным миром» их следует класть под стол. Но именно из-за соприкосновения с иным миром предмет приобретает чудесные свойства. Подобные представления крестьян зафиксировал А. Макаренко.

141

«После лежания под столом ружье приобретает способность "бить и ронить бегучева зверя противу сердца"; оно предохраняется и от "порчи" со стороны завистника. Вереск служит для окуливания ловушек».

В Енисейской губернии охота занимала важное место в занятиях мужчин. Если в центральных и южных районах края преобладало земледелие и охота была дополнительным занятием, то в Приангарье она была «главной товарной отраслью» [Сабурова 1967, с. 41]. По словам дореволюционного этнографа, жители Приангарья охотились на белку, зайцев, горностаев, лисиц, росомах, оленей, лосей, выдру, рысь и др. зверей [Ермолаев, с. 25]. Добывая диких зверей, ангарцы получали возможность расплатиться с налогами:

«Рыболовы тоже "кудесничают": кладут под стол рыболовные снасти, "уды" (крючки), "поводки" для самоловов и т. п. для удачного лова рыбы и предохранения рыболовных снастей от "порчи"; воруют у других части рыболовных снастей и привязывают к своим и т. п.».

Восприятие Страстной недели как особого магического периода привело к тому, что в некоторых старожильческих селах в Великий четверг гадали о личной судьбе или будущем урожае.

145

«В Великий четверг жгут три уголья. Если первый уголь горит, то хлеб хороший будет, если второй – то зябель (заморозки) будут на пшеницу или рожь».

(Вороковка, Казачинский район)

А в деревне Зеледеево Богучанского района перед Великим четвергом девушки «бегали с сочем» – ворожили о суженом. Сочем называли сырую лепешку из теста.

146

«Бегали перед Пасхой. Сочни насочишь – с ними, с сырыми, бежишь на гумно. Встретишь на дороге холостого – за холостого замуж выйдешь; женатого – за женатого; вдовца – значит, за вдовца; никого – значит, не выйдешь».

(Зеледеево, Богучанский район)

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

Магия Великого четверга проявлялась и в изготовлении особой «четверижной» нитки. Выше отмечалось, что прядение в дерев-

нях Енисейской губернии заканчивалось к началу Великого поста. По свидетельству А. Макаренко, особым грехом считалось прядение на Страстной неделе.

147

«В Страстену неделю, говорят, престь (прясть) грешно».

Но именно в этот день крестьянки особым способом изготавливали шерстяную нитку, которая якобы обладала лечебными свойствами. А. Макаренко записал способ изготовления нитки в конце XIX века.

148

«Бабы нитки от пресницы сучат "наобоко" (от себя) и кладут под стол: этими нитками перевязывают руки и ноги, когда болят».

В этом описании видно, что существующие в народной культуре запреты неоднократно нарушены. Кроме запретов на прядение, нарушен и традиционный способ изготовления нитки. «Четверговую» нить изготавливают, крутя веретено в противоположную, нежели обычно, сторону. И наконец, кладут «под стол». Изготовление «четверижной» нитки сохранялось в обрядовой практике жителей края в XX веке, варьируясь по районам. О способе изготовления нитки «наобока» или «набопока» (т. е. наоборот) нам сообщали жительницы деревни Пинчуги Богучанского района.

149

«В Великий четверг надо нитку набопока спрясть. Такую нитку пряли не от себя, а, наоборот, к себе. Чтобы рука не рассыхалась, надо четверижны нитки-то».

(Пинчуга, Богучанский район)

В данном случае нитка становилась лечебной благодаря сакральному времени и особому способу изготовления. А старожилы деревни Арефьево Бирилюсского района считали целебной любую нитку, спряденную в Великий четверг.

150

«В Великий четверг нарядеешь. А косить идешь или на жатву – сядеешь, поясницу перевяжешь, чтобы спина не болела».

(Арефьево, Бирилюсский район)

Вероятно, в этом случае основанием для наделения нитки чудодейственными свойствами был сам факт ее изготовления в Великий четверг.

У новопоселенцев тоже существовала вера в чудодейственные свойства четверговой нитки, однако ее не пряли, а брали от веника, с которым ходили в этот день в баню.

151

«Чтобы руки не болели, их перевязывали ниточкой от веника, которым парились в Великий четверг».

(Унжа, Тасеевский район)

«Четверижная» нитка применялась также при лечении домашнего скота.

152

«Потом лечили этой ниткой. Вот у коровы вымя заболит. Эту нитку возьмут и вымя перевяжут. До сорока узелков... И положить, чтоб истерлась ниточка... куда-нибудь под пята двери».

(Рождественское, Казачинский район)

Кроме описанных обрядов в Великий четверг совершались действия, связанные с почитанием духов дома и подворья. Жители центральных районов региона в Чистый четверг оставляли на дворе угощение.

153

«В Чистый четверг кладут на дворе хлеб-соль. Унесут хлеба, соли».

(Ялай, Тасеевский район)

Из данной записи трудно понять, кому предназначен оставленный хлеб, но следующий текст прямо раскрывает смысл действий.

154

«В Великий четверг женщины стряпают маленькие колобочки хлеба, выносят их во двор и просовывают куда-нибудь в щель для того, чтобы дедушка-суседушка ел и хранил ихняго скота. Чтобы не могли колдовки остричь овец или выдоить корову, а у лошадей чтоб корм из-под рыла не отняли».

В архиве Красноярского краеведческого музея имеются записи собирателей начала XX века, подтверждающие обрядовое кормление домового.

155

«Когда в Великий четверг стряпают хлеб, то со дна и со стенок соскребают все тесто, делают из него хлебец и прежде всех сажают в печь. Когда испечется, то в середине корочки делают ямочку и сыплют соль. Потом несут на скотный двор, кладут на бревно сверху и говорят: "Дедушка-суседушко, береги мою скотинушку и лошадушек, как бы ни были по шерсте. Пой, корми и стереги". Идти взапятки, не оглядываясь».

Жертвоприношения духам домашнего пространства совершались в несколько сроков, один из них сопутствовал обмолоту, а другой – приходился на Великий четверг.

156

«Из нового хлеба обязательно пекут булочки. Одну спускали в подполье – дедушке-суседушке, а другу – в стайку коровью, а третью – к коням. Надо спрятать, чтоб видно не было. И чичас старыто люди все это делают, а молодцы не верят ни во что. То же в Великий четверг – пекут хлебцы».

В некоторых новопоселенческих деревнях региона четверг Страстной недели воспринимался как начало праздника Пасхи. Именно с этого дня начинался праздничный, т. е. свободный от труда, период.

157

«Раньше в четверг мыли, убирались, яйца красили и уже не работали до самой Пасхи. И после Пасхи еще три дня не работали до следующего четверга. Целую неделю: с Чистого четверга до другого четверга не работали. Это раньше так было, а потом-то уж, в колхозах все время заставляли работать».

(Ялай, Тасеевский район)

158

«Праздновали всю неделю. В Великий четверг убирались, а потом ничего не делали, занимались только скотиной».

(Ермаковское)

А в старожильческих районах следующие за четвергом дни считались будничными и были заполнены подготовкой к Пасхе.

159

«Четверг назывался "чистый". Все мыли избы, убирались во дворах, мылись в банях. А уже перед Пасхой вывешивали чистые полотенца, стелили дорожки, комнаты украшали пихтой».

(Мина, Партизанский район)

В последней трети XX века не все жители края знали об очистительных обрядах Чистого четверга, однако уборка дома и подворья накануне Пасхи соблюдалась большинством.

160

«На Пасху старались все постирать, вымыть, чтобы ни одна досточка, ни одна тряпочка не осталась непостиранной. И самовары начистим, и всю посуду: и ложки, и вилки. Все как есть начистим...».

(Сухобузимское)

161

«К празднику варят "пива", женщины стряпают "розговеньё" в виде разной снеди, творога со сметаной и т. п. Яйца красят наварами лукового пера, березового листа, марёны, зеленицы и "куксином" (фуксином). Мужики заканчивают зимние работы, если Пасха бывает в конце марта или в начале апреля.

Хлопоты эти продолжаются и в Велику ("страшну", "страстену") пятницу, которая почитается усиленным постом».

162

«В Чистый четверг перед Пасхой все мыли и сами мылись. В пятницу начинали стряпать, делать мясное. В субботу красят яйца, убирают в доме, едут в церковь».

(Мина, Партизанский район)

Хотя после революции религиозные обряды были запрещены, наиболее верующие люди в отдаленных от губернской власти местностях тайно отмечали Пасху и предшествующие ей дни.

163

«Пятница называлась "страшна пятница". Собирались в каком-нибудь доме и всю ночь молились. В субботу пекли каравай,

резали гусей или поросят, чтобы в воскресенье идти крестить эти блюда».

(Межово, Саянский район)

По свидетельству А. Макаренко, выделяли субботу Страстной недели как день погребения Христа.

164

«В Великоденну ("страстену", "страшну") субботу "на Воскресенье – погребенье Тела Христова делатца". Днем моются в банях. Надевают чистую одежду и стараются не спать в ожидании церковного благовеста к "Христовской заутрени", где имеются, конечно, церкви или часовни».

Данные А. Макаренко подтверждаются в «Воспоминаниях» Е.А. Красноженовой, повествующих о традициях г. Красноярск. Этнографы свидетельствуют о том, что в региональной культуре последняя суббота Великого поста связывалась согласно Библии с погребением Христа.

165

«Великоденная суббота. Рано утром ходили на погребение Христа за заутреней. Последнюю неделю поста проводили в еще более строгом посте и в усиленных приготовлениях к Пасхе. В субботу все помещения приводили в порядок и украшали пихтами. Накрывали стол чистыми скатертями. Все одевались в чистое и, если было, в новое».

В XX веке, в период воинствующего атеизма, многие жители края не связывали предпасхальную субботу с событиями библейской истории, да и представления о ней сохранялись в немногих религиозных семьях. Поскольку во многих селах отсутствовали церкви и часовни, жители края не могли посещать и церковные службы. Тем не менее, подготовка к Пасхе все-таки велась, хотя она имела сугубо бытовой характер. Хлопоты последних дней перед Пасхой хорошо помнят пожилые жители нашего края. Помимо обязательной уборки дворов и домов подготовка к празднику включала украшение жилища и изготовление особой пищи – обрядовой, праздничной и просто скромной в отличие от постовой.

«В пятницу и субботу начинали готовить. Субботу называли красной, так как в этот день красили яйца».

(Мина, Партизанский район)

Песни Великого поста

Как отмечалось выше, в большинстве российских губерний Великий пост – это период запрета на веселье, шутки, смех и веселые песни. Во время поста разрешалось лишь исполнение песен с ярко выраженным обрядовым содержанием. Так, 1 либо 4 и 9 марта считались днями «закликая весны», и в один из этих дней в русских селах звучали песенки-веснянки. Они исполнялись в местных традициях различно: сольно – негромким речитативом, или хором – с гуканьем и перекличкой поющих хоров. По мнению Т. А. Агапкиной, громкое хоровое пение было призвано разбудить или призвать весну [Агапкина 2002].

В белорусских селах, обрядовые песни во время поста звучали в Благовещенье. Они были прикреплены к циклу так называемых «переходных» обрядов, фиксирующих переход девушек из подросткового возраста в группу «невест». О переходных обрядах этого периода вы можете прочесть в книге Т. А. Бернштам [Бернштам 1988, с. 175, 235], а с благовещенскими песнями белорусов нашего края познакомиться в книге «Солнцеворот» [2005, с. 143–153].

В остальные дни Великого поста досуговое поведение в этнических традициях восточных славян отличалось. Если у русских запрещались уличные песни и хороводы, то, по свидетельству Т. А. Агапкиной, на Украине такой запрет «соблюдался на первой и второй неделях (когда молодежь говела и готовилась к исповеди), а также на Страстной неделе, чтимой особенно строго. С третьей недели Великого поста на Украине начиналась "улица" – весеннее гуляние молодежи, сменяющее зимние посиделки» [Агапкина 1995, с. 304].

Вероятно, именно на подобных уличных гуляниях могли звучать песни, приведенные в этой книге под номерами 178–180 и не совпадающие с идеологией и религиозной атмосферой постового времени.

Что касается большинства восточнославянских территорий, то там в XIX веке во время поста исполнялись произведения с рели-

гиозной тематикой. Одни из них распевались, другие представляли собой «стихи молитвенного склада» и звучали речитативно, иногда под музыкальный аккомпанемент [Аникин 2004, с. 420]. Объединяет эти произведения «религиозная православная тематика и христианский характер этической оценки» [Никитина 1999, с. 158]. Неслучайно многие исследователи и называют такие произведения общим термином «духовные стихи». В частности, так их обозначали дореволюционные исследователи народной религиозной поэзии.

Однако, по мнению В. П. Аникина, в славянской религиозной поэзии следует выделять разные типы художественных текстов. Разграничивая их, исследователь называет первый «духовными песнями», а второй – «духовными стихами» и последовательно употребляет эти дифференцирующие обозначения [Аникин 2004, с. 419–442].

Исследователь видит различие между стихами и песнями не только в отмеченных особенностях исполнения, но также в характере творческого процесса: «Песни – фольклор, массовый вид творчества, а стихи – профессиональное и полупрофессиональное творчество отдельных лиц, близко стоящих к церковной среде» [Аникин 2004, с. 420]. Отсюда вытекают следующие различия: в духовных песнях определяющей стала фольклорная традиция, а в духовных стихах ярче выражено «нетрадиционное индивидуальное начало», и они значительно дальше отстоят от фольклора [Аникин 2004, с. 420].

Отмеченные различия представляются чрезвычайно важными, но, говоря далее о бытовании религиозной поэзии и подходах к ней, мы следуем сложившейся в фольклористике традиции и придерживаемся недифференцированного обозначения религиозных песенных произведений. Таким образом, термин «духовные стихи» употребляется далее нами в широком значении как синоним всей народной религиозной поэзии.

В настоящее время духовные стихи мало известны, а до революции их можно было услышать на ярмарках и базарных площадях – там, где собиралось много народу. Во время постов такие произведения звучали у ворот монастырей и около церквей. В народе произведения этого жанра назывались стихи, старины, псалмы [Зуева, Кирдан 1998, с. 278]. Их исполняли «кали́ки перехожие» – богомольцы, ходившие в Святую землю. Кроме того, наряду

с другими жанрами, их пели нищие слепцы, зарабатывающие на жизнь пением и подаванием.

О жизни нищих артелей, исполняющих религиозные песнопения, в 1876 году этнограф С.В. Максимов написал очерк «Калики переходящие». Эта работа знакомит с подробностями жизни бродячих певцов, в ней упоминаются сюжеты духовных стихов и песен, наиболее любимые и популярные в народе [Максимов 1987, с. 447–478].

Песням с религиозной тематикой посвящали исследования и ученые дореволюционной России: А. Кирпичников, А. Марков, В. Сахаров, В. Мочульский, В.П. Адрианова-Перетц, А.Н. Веселовский и др. Основное внимание эти исследователи обращали на проблему происхождения сюжетов духовных стихов и их связь с книжными источниками. Так, отмечалось, что многие сюжеты берутся из библейской, житийной или апокрифической литературы. Что касается идейной сущности жанра, то, по мнению Г. Федотова, религиозное содержание духовных стихов «оставалось вне поля зрения русской историко-литературной школы» [Федотов 1991, с. 17].

В послереволюционное время работы о духовных стихах были недоступны не только рядовому читателю, но и специалистам, а сами они удалены из учебников и публикаций и запрещены к изучению. Идеологические запреты отразились и на собирательской работе: ведь записи духовных стихов могли обернуться крупными неприятностями как для собирателей, так и для исполнителей. Все это привело к тому, что духовные стихи оказались как бы выброшенными из культурной и религиозно-философской жизни России. В результате возникала неполная картина не только жанров восточнославянского фольклора, но и религиозных воззрений народа, особенно бытового православия.

Ситуация начала меняться в годы перестройки. Так, в 90-е годы XX века в России был переиздан ряд работ, касающихся духовных стихов. Это и работы С.В. Максимова, и книга Г. Федотова «Стихи духовные», впервые опубликованная в Париже в 1935 году [Федотов 1991]. Позже появились статьи С.Е. Никитиной, одна из которых опубликована в энциклопедии «Славянские древности» [1999, с. 158–162]. Духовным стихам уделяется внимание и в учебниках для вузов, написанных в последние годы [Зуева, Кирдан 1998, с. 278–288].

В названных публикациях упоминаются источники основных сюжетов и их переосмысление в духе народного православия, выделяются основные тематические группы и идеи, важные для этого жанра.

Чем же отличаются духовные стихи от других песенных произведений фольклора? Прежде всего, особой этикой, идеями праведной жизни и христианского прощения. Этим комплексом идей они нередко противостоят таким жанрам, как былины и исторические песни. В частности, от былин их отличает христианская идея прощения обидчика, непротивления злу. В духовных стихах утверждается особая иерархия: земная жизнь изображается как «мир нарушенной нормы, противопоставленный идеальному миру небес» [Никитина 1999, с. 160]. Этой кратковременной и греховной земной жизни противоположна жизнь вечная, в которой грешники и праведники получают воздаяние, соответствующее их мирским делам. В духовных стихах прославляется аскетическая жизнь, осуждаются греховные поступки и несоблюдение христианской этики.

В нашем крае духовных стихов записано немного, и их сюжетный состав невелик. В XX веке некоторые сюжеты сохранялись в живом бытовании у староверов, но русская староверческая традиция не разрешает исполнение духовных стихов в пост, поэтому в данной книге мы не приводим староверческие тексты. В светской среде старожильческих районов нашего края духовные стихи не записывались. Возможно, в фольклоре старожилов первоначально существовали духовные стихи, но до нас они не дошли. Что касается основного корпуса сюжетов, то, думается, надежда на чудо, идеи смирения, аскетизма и нищенства, характерные для этого жанра, не были близки мужественному, хозяйственному и трудолюбивому крестьянину-сибиряку. Живущие в суровых природных условиях, обремененные большой патриархальной семьей и обязательствами не только перед ней, но и перед государством, сибиряки не разделяли большую часть идей духовных стихов, что и определило их место в фольклорной традиции.

Те произведения, которые публикуются ниже, записаны от женщин украинского и белорусского происхождения, родившихся в новопоселенческих семьях нашего края. Родители исполнительниц приехали в Приенисейскую Сибирь в 1905–1910-е годы по Столыпинской земельной реформе. Новопоселенцев расселяли

на территории современных Бирилюсского, Дзержинского, Большешулуйского, Ирбейского районов, и лишь отдельные из них попали в старожильческие районы, такие как Казачинский.

В репертуаре переселенцев духовные стихи сохранялись наряду с другими песнями далекой родины. Эти произведения с детства слышали и наши информанты, но, т. к. духовные стихи являлись религиозным жанром, исполнять их было опасно. Поэтому они не вошли в песенную традицию всего села, а существовали лишь в семейном, домашнем, репертуаре, исполняясь в кругу самых близких людей.

Поскольку духовные стихи радикально отличаются от традиционного светского фольклора, ряд сюжетов сложен для восприятия. Понять их поможет краткий комментарий, основанный на работах исследователей XX века.

Так, песня «А восточныя солнца до свету светило» (№ 167) включает широко распространенный в восточнославянском фольклоре мотив «сна Богородицы», в котором Дева Мария видит рождение сына. В некоторых вариантах этой песни сон разгадывает Иисус Христос, находящийся еще в утробе матери, он же провидит свои грядущие муки. В нашем тексте Богородица видит сон также до рождения сына, но разгадывает сон Михаил Архангел. По свидетельству исследователей, этот духовный стих был очень широко распространен, «известен всем и всюду» [Федотов 1991, с. 50]. Возможно, поэтому описание скорби Богородицы выдержано в народнопоэтической традиции:

Как расплакалась Мать Мария прасвятая,
Как ударится об сырую землю,
Об сырую землю, об белый камень.

Заметим, что в европейской части России текст этого духовного стиха был более обширным. Он включал мотивы кипарисного дерева, креста, на котором будет распят Христос, и разговор Девы Марии с сыном об ее грядущей одинокой и бесприютной старости. В тексте нашего края эти мотивы оказались утраченными. В то же время в него оказался включенным мотив грехопадения Адама и Евы, взятый из другого стиха. Таким образом, публикуемое произведение – контаминация (соединение) двух сюжетов духовных стихов, существенно трансформированных в семейной традиции.

Сюжет песни № 168 посвящен теме страданий Христа и его упокоению в святой гробнице. Как отмечал Г. Федотов, «в народе

живут два представления: о Христе небесном и о Христе погребенном, до конца дней покоящемся в своем гробе» [Федотов 1991, с. 46]. Подобное раздвоение соответствует и «посмертной жизни святых, которые пребывают одновременно и в раке своих мощей, и на небесах» [Федотов 1991, с. 47]. Возможно, мотив «святого гроба» в духовных стихах стал популярен благодаря каликам и их паломничествам в Иерусалим, ко Гробу Господню.

Мотив святого упокоения разрабатывается и в песне № 169, где изображаются три гробницы: Спасителя, Иоанна Крестителя и Девы Марии. По мнению Г. Федотова, изображение трех гробниц показывает «народное понимание уснувших божественных лиц... По красоте и развитию образов ясно, кому из трех принадлежит сердце народа» [Федотов 1991, с. 52]. И действительно, знакомясь с текстом, мы видим более подробное и вполне земное описание гроба Девы Марии:

Перед Иваном свечи пылают,
Алилуйя, свечи пылают.
Перед Господом ангел спивает,
Алилуйя, ангел спивает.
Перед Марией рожа* зацвела,
Алилуйя, рожа зацвела.
С под той рожи вылетал жа птах,
Алилуйя, вылетал же птах,
Птах малюсенький – развеселенький.

Возможно, предпочтение Богородице, видное в песне, – проявление католического влияния, которое было сильно на Украине. Ведь в католическом вероисповедании основным является именно культ Девы Марии, а не Христа. Добавим, что в народной песенной культуре цветущие цветы и поющие птицы – символы жизни и любви. Таким образом, роза, расцветающая перед гробом Богоматери, – это также знак ее вечной духовной жизни и любви.

Каждый символ, в том числе и народнопоэтический, имеет множество значений и будит ряд ассоциаций. Прекрасное толкование данного фрагмента дал исследователь Г. Федотов, увидевший в райском «успении» среди птиц и цветов награду Богородице за ее пережитые материнские страдания [Федотов 1991, с. 53].

В духовных стихах распространенным является мотив грешной души. Даже в нашем крае записано три разных версии,

развивающих этот мотив. Данная тема композиционно оформляется по-разному. Песня № 170 изображает прощание души с телом, во время которого душа говорит об ожидающем ее грядущем суде. Во многих духовных стихах вина за греховное поведение человека возлагается на его телесную сторону, и этот текст не исключение:

Прощай, тело, тело грешное.

Я с тобой прожила, что во тьме пробыла.

Я с тобой прожила, что во тьме пробыла.

Нагрязнилася, находилася.

В сюжете песни под номером 171 начало песни оформлено как беседа с ангелами, которые слышали разговор тела и души. В этом тексте душе тяжело лететь на небо, т. к. она несет «грехи тяжкие».

А в песне № 172 плачущая душа жалуется ангелу на то, что пред ней «пресветлый рай затворенный, а пекло растворено». Ангел не в силах повлиять на грядущие события, он лишь может объяснить скорбящей душе, что предстоящие мучения – следствие холодности и черствости человека в земной жизни: «Это, душечка, за то, что ты убогих не дарила, а голодных не кормила, и голеньких не одевала».

Как видим, загробные мучения ждут душу не за какие-то злодеяния, а за несоблюдение христианского закона любви и милосердия. Формулировка заповедей милосердия встречается во многих произведениях этого жанра. И, по мнению Г. Федотова, это не случайно: «Закон любви остается для народа очень важным содержанием закона Христова – лучшим свидетельством его христианства» [Федотов 1991, с. 86]. Иногда подобные песни доносят моральные заповеди напрямую, что мы видим и в нашем тексте. Но для сюжетов о грешной душе характерно не жесткое осуждение грешников, а, скорее, сожаление о людском несовершенстве. В нашем тексте оно проявляется в том, что плачущую душу слышит ангел и беседует с ней. Не оставляя грешницу в ее одиночестве и страхе, ангел даже сочувствует ей, называя ласково «душечка».

Кроме греха немилосердия, духовные стихи предостерегают от других неправедных поступков, таких как колдовство и нарушение семейной морали. Песни подчеркивают, что в мирской жизни человек может не осознавать греховности своего поведения, и даже на высшем суде прозрение приходит к нему не сразу. В композиции

песни № 173 используется принцип повтора с последующим усилением. Михаил Архангел – праведный судья – несколько раз спрашивает «разудалого молодца» о его грехах и призывает покаяться. Неосознание грехов заставляет грешника с каждым разом все глубже погружаться в «огненную реку и кипучую смолу», и лишь в конце сюжета он признает свою вину:

– А я грешен усем, а я каюся грехам.

Молоко в коров отнял, в хлеба спор отбирал.

В хлеба спор отбирал, мужа с жаной разлучал.

По мнению народа, к числу страшных грехов относятся гордыня, прелюбодеяние, несоблюдение материнского долга и грех детоубийства. Все эти мотивы объединены в песне № 174. Тело девушки настолько пронизано и сцементировано грехами, что при исповеди и отпущении прегрешений оно просто распадается на части: «Стали ее попы всповедати, стало ее тело распадать».

В регионах с высокой религиозностью населения были популярны духовные стихи, осуждающие нарушение «ритуальных законов церкви». По мнению Г. Федотова, эта группа стихов очень многочисленна [Федотов 1991, с. 87]. В таких песнях осуждаются редкое посещение храмов, несоблюдения исповеди, причастия, постов и святых дней. Так, в некоторых произведениях грешники должны нести наказание за то, что «колокольного звону не слышали, пенья церковного не понимали, заутреню, обедню просыпали».

Смысл подобных песен шире их собственно религиозного содержания. Все они пытаются напомнить, что жизнь человека должна быть подчинена нормам, не терпящим своеволия и отклонений. Ведь, как известно, любые отклонения от нормы грозят социальной энтропией и нравственным распадом личности.

Нормативностью подобные песни не противостоят общему контексту народной культуры, основанной на ритуале и соблюдении ряда ограничений и разрешений, а вписываются в него, привнося дополнительные религиозные регламентации. В региональных традициях бытование подобных сюжетов зависело от многих условий, в том числе, – от специфики собственно церковной жизни. В Приенисейской Сибири, где на несколько сел была одна церковь, не прижились сюжеты, упрекающие человека за то, что он не слушает «колокольного звону».

В нашем крае записан только один фрагмент песни подобного содержания – № 175. Он напоминает о необходимости соблюдения

святых дней – воскресенья и пятницы. Показательно, что напоминать об этом мирянам должен «тружданичек», т. е. человек, который сам привык очень много трудиться. Говоря о запрете труда в воскресенье, песня как бы напоминает, что жизнь человека не сводима к физическому труду, и он должен высвобождать время для труда духовного.

Особым лиризмом и драматизмом отличаются духовные стихи, затрагивающие тему сиротства. Песня № 176 построена как диалог девочки с умершей матерью. Сирота молит мать «очнуться», но каждый раз слышит о необходимости идти к мачехе. Описывая издевательства, которые терпит беззащитный ребенок от неродной матери, народ осуждает грех нелюбви и жестокости, вызывая сочувствие к несчастным и обездоленным.

Подводя итог, можно сказать, что основное количество духовных стихов, внедряя в сознание людей христианские заповеди, одновременно напоминало об общегуманитарных, общечеловеческих моральных ценностях. Это позволяет рассматривать их как часть народной этической системы, нашедшей отражение в разных фольклорных жанрах, ритуалах и речевой культуре.

167

А восточныя солнца до свету святило,
А до свету святило, Ева согрѣшила.
А Ева согрѣшила, Адама знустила*.
С вечера Мать Марія сон видала:
– Будто ж я сынку народила.
Народѣмши, я сынку покупала,
Покупамши, ж я сынку сповивала.
А хто ж сон божий тот разгадает,
По словеченьку сон божий да й расскажет?
Отозвался Михаила чудотворец:
– Я ж сон твой божий разгадаю,
По словеченьку сон божий да й разгадаю.
Быть твоему сынке запродаѣнному,
А в жидовскіе руки отдаѣнному,
Как расплакалась Мать Марія прасвятая,
Как ударится об сырую землю.
Об сырую землю, об бѣлый камень.

Перед Пасхой 7 недель нели эти песни.

168

Как шла паненка, всё дороженькой,
Ай, Боже мой, Боженька.

Встретила паненка

Да трех жидов:

– Чи вы, панове, Христа мучили?

Ай, Боже мой, Боженька.

– А не мы Христа мучили –

Мучили Христа наши деды.

– Уж иди, паненка, на крутую гору,

На светлую гору.

А на той горе святой храм стоит,

В том храме три гроба стоят.

В первом гробе свечи пылают,

Во втором попы спивают,

В третьем – Христос лежит.

Перед Святой Марией,

Слезами плакучи.

Жида Христа замучили,

На кресте его распинали,

Венок ему одевали.

Святую кровь проливали,

Копьем сердце вынимали.

У нас говорили, что из крови Христа появились пчелы.

169

На заре-зарю три древы стоит,

Аллилуйя, три древы стоит.

Что из той древа, церква срублена,

Аллилуйя, церква срублена.

Что во той церкви три гробы стоит,

Аллилуйя, три гробы стоит.

Что и в тых гробах три святых лежит,

Аллилуйя, три святых лежит.

Первый святитель – Иван Христитель,

Аллилуйя, Иван Христитель.

Другий святитель – сам Бог-Спаситель,

Аллилуйя, сам Бог-Спаситель.

Третий святитель – Мати Мария,

Аллилуйя, Мати Мария.

Перед Иваном свечи пылают,
Аллилуйя, свечи пылают.
Перед Господом ангел спивает,
Аллилуйя, ангел спивает.
Перед Марией рожа* зацвела,
Аллилуйя, рожа зацвела.
С под той рожи вылетал жа птах,
Аллилуйя, вылетал же птах.
Птах малюсенький, разбелесенький,
Аллилуйя, разбелесенький.
Полятел же птах, да под небеса,
Аллилуйя, да под небеса.
Ему небеса растворилися,
Аллилуйя, растворилися.
Ему грешники уклонилися,
Аллилуйя, уклонилися.
А праведныя взвеселилися,
Аллилуйя, взвеселилися.

170

Душа с телом расставалася.
Расставалася, прощалася.
– Прощай, тело, тело грешное,
Я с тобой прожила, что во тьме пробыла,
Нагрязнилася, находилася.
Тебя, тело, в землю понясуть,
А меня, душу, на суд повядутъ.
Будутъ на суде судьи правильные.

Каждая строка кроме последней повторяется 2 раза.

171

– Два ангела, да два ж ангела,
Куда летели, да куда порсали*?
– Да уж мы летали, да уж мы порсали
А на Сиянски горы да на желты пески.
– Кого видели да кого слышали?
– Уж мы видели да уж мы слышали,
А как душа с телесами расставалася.
А телеса говорят: «Да нам лежать тяжело».
А душа говорит: «Да мне лететь далеко».
А мне лететь высоко, да мне нести тяжело.

А мне нести тяжело да грехи тяжкие.
А грехи тяжкие, да нераскаянные». —
— А ты зачем же, душа, зачем носилася?
Ты зачем же, душа, да не распростилася?

172

Как в субботу из вечера
Душа с Богом говорила.
— Я в недельку раненько
Полетела до церкви.
Села душа на гробницу
И насильненько плаче.
Прилетел с неба ангел,
Ай, он сел около души.
Ай, он сел около души
И расспрашивал душу:
— Чего, душа, плачешь,
А чего ж ты рыдаешь?
— Как же мне не плакати,
Как мне не рыдати?
Пресветлый рай затворенный,
А пекло растворено.
— Это, душечка, за то,
Что ты убогих не дарила,
А голодных не кормила
И голеньких не одевала.

Каждый куплет повторяется 2 раза.

173

Михаил Архангел, судья праведный наш,
Пытается Михаил да у виновного спросить:
— Разудалый молодец, а ти грешен ты чем?
А ти грешен ты чем, ти покаешься грехам?
— Я ж не грешен ничем, я не каюсь грехам.
— Коль ня грешен ничем да й не каешься грехам,
Ступай следом за мною через огненну реку.
Через огненну реку да в кипучую смолу.
А как первый раз вступил, до колена он вскочил.
Пытается Михаил, судья праведный наш:

– Разудалай молодец, а ти грешен ты чем?
 – Я не грешен ничем, я й не каюся грехам.
 – Коль не каешься грехам, своим тайнам речам,
 Ступай следом за мною через огненну реку.
 Через огненну реку да в кипучую смолу.
 А другий раз он вступил, дай по плечики вскочил.
 Пытается Михаил, судья праведный наш:
 – Разудалай молодец, а ти грешен ты чем?
 А ти грешен ты чем, а ти каешься грехам?
 – Я не грешен ничем, я й не каюся грехам.
 – Коль не каешься грехам, своим тайнам речам,
 Ступай следом за мною через огненну реку.
 Через огненну реку да в кипучию смолу.
 А как третий раз вступил, с головою ускочил.
 Поверх шапка плыветь, младец гряхи отдаеть.
 Пытается Михаил, судья праведный наш:
 – Разудалый молодец, а ти грешен ты чем?
 А ти грешен ты чем, да (й) ти каешься в грехах?
 – А я грешен усем, а я каюся грехам.
 Молоко в коров отнял, в хлеба спор* отбирал.
 В хлеба спор отбирал, мужа с жаной разлучил.

174

Честных людей шукаючи*,
 Ходил же Бог рыдаючи.
 Встретил девку в темном лесе.
 В темном лесе воду брала.
 – Ох, дай, девка, своей воды,
 Помыть Богу руки-ноги.
 Девка Бога не узнала,
 Гордо Богу отказала:
 – Моя вода не чистая,
 В темном лесе воду брала,
 Тынью* вода заплывала.
 – Сама ты, девка, нечестная:
 Девять сынов вспородила,
 Ни одного не взрастила.
 В кляту* дежу* всех посадила
 Да й на море потопила.
 Девка Бога узнала,
 Перед Богом крижем* упала.

– Постой, девка, не векайся*,
Сходи в церковь, посповедуйся.
Стали ее попы исповедати,
Стало ее тело распадаться.
Сыны с мертва повставали,
Маткино тело собирали.
– Ах ты, мать наша родная,
Девять ты нас породила,
Ни одного не взрастила.
В кляту дежу посадила
Да на море отпустила.

175

А трудился же тружданичек трудами,
А не спав же тружданичек ногами,
Не ходил же тружданичек ногами.
А иди ж ты, тружданичек, по свету,
Закажи ж ты, тружданичек, всяму миру,
Чтоб по воскресеньям хлеб не запекали,
А по пятницам не щалочали*.

176

Лежит, лежит дороженька,
Бежит, бежит сироточка.
Бежит она рыдаючи,
Свою мамку шукаючи.
Встретил ее сам Господь Бог.
– Куда бежишь, сироточка?
– Бегу, бегу рыдаючи,
Свою мамку шукаючи.
– Иди, дочка, в церковку,
Твоя мамка в церкви за дверью,
Чёрным сукном накрытая,
Золотым гвоздем обитая.
– Очнись, моя мамочка,
Очнись, помои меня!
– Не очнуся, Бога боюсь.
– Мне Бог сказал, сюда послал.
– Иди, детка, до мачехи,
Иди, детка, не до родных.
Пусть тебя помает.

– Она меня умывала,
Личико мое постирала.
Очнися, моя мамочка,
Очнись, помоли меня.
– Иди, детка, до мачехи,
Иди, детка, до неродных,
Пускай тебя помолит.
– Она меня помоляла
И словца все мои передразняла.
Очнися, моя мамонька,
Очнися, моя мамочка,
Очнись, обуй меня.
– Иди, детка, до мачехи,
Иди, детка, не до родных,
Пусть тебя обувает.
– Она меня обувала,
Ножки мои постирала.
– Что ты, дитя, у меня будешь есть?
– В поле будет полынь цвести,
А я буду коренки грызти.
– А что ты будешь, детка, пить?
– А будут дожди идти,
А я буду эту водицу пить.

177

Пустила девка табун коней,
А на зеленую горку-траву.
Шила-вышивала, коней потеряла.
Стала девка думать –
Куда идти коней найти:
Лугом идти – медведь задерет.
Берегом идти – рыбаки возьмут.
Пошла девка дорогою,
Дорогою да широкою.
Встретила она трех молодчиков.
Трех молодчиков – рыболовчиков.
– А ти не видели, а ти не бачили,
Ти не бачили моих коней?
– Загадаем мы тебе семь загадок, семь мудрёнок.

А что черно да не чернюче?
– Ворон черен, да не чернющ.
– А что белый, да не белющ?
– Лебедь белый, да не белющ.
– А что растет выше лесу?
– Хмель растет выше лесу.
– А что воеет без голоса?
– Ветер воеет без голоса.
– А что бежит без повода?
– Вода бежит без повода.
– Угадал, угадал, товарищ мой.
Я сам видел, я сам бачил,
Я сам коней поил,
Теперь тебя за себя замуж возьму.

Песня пелась перед Пасхой, на посты.

178

Красна панна по саду ходила,
Сад садила, с садом говорила:
«Ой, расти, садоньку, в гору высокий,
В гору высокий, а с горы глубокий.
Вырастайте, яблочки, все червоненькие,
Все червоненькие, как одно добреньки.
А то придут три казака в гости,
Чтоб каждому по яблочку досталось.
А одному яблочка не стало,
Тогда ему сама молоденька,
Как роза полненька.

Этой песней девушки желали своей подруге выйти замуж.

179

Под яблонью вода разливается,
Василь дочкою набивается:
– Возьми мою дочку,
Дам соли бочку.
Еще причины – пучок лучины.
Дам тебе веточку,
Да бобровую,
Дам тебе Надечку
Чернобровую.

Пели в пост.

Ой, горе мне, молодой,
 Что свекровка журлива.
 Посылает молодую
 Среди ночи по воду.
 А я, молода, журюся,
 По воду идти боюсь.
 Деверёчек, мужний брат,
 Пойдем со мной по воду.
 Бери гусли под полу,
 А ты будешь в гусли играть,
 А я буду воду брать.

Пели в пост.

СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ И СОБИРАТЕЛЯХ РАЗДЕЛА «ВЕЛИКИЙ ПОСТ»

1. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. – СПб., 1913. – С. 152.

2. Черняева Екатерина Фиापентьевна, 1904 г. р. Родилась в д. Пинчуге Богучанского района. Записали в Пинчуге в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноархив кафедры русской литературы КГПУ, пленка Кэ, запись 1/1987 – далее: Фоноарх. КГПУ, пл. Кэ–1/1987).

3. Варыгина Зоя Павловна, 1906 г. р. Родилась в д. Бобровке Казачинского района. Приехала в с. Мокрушинское Казачинского района в 1972 г. Записали в Мокрушинском в 1987 г. Новоселова Н.А., Черняева Н. (Архив КГПУ, коллекция 26, папка 3, единица хранения 15 – далее: К. 26, п. 3, ед. хр. 15).

4. Демина Татьяна Васильевна, 1914 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1990 г. Сорокина Т., Гаврилова Н. (К. 26, п. 3, ед. хр. 12).

5. Воспоминания Е.А. Красноженовой о быте, обычаях жителей г. Красноярска в 50–70-х годах XIX в. // История Красноярска: документы и материалы XVII – первой половины XIX вв. – Красноярск, 2000. – С. 791.

6. Архив Красноярского краеведческого музея, фонд М.В. Красноженовой, инвентаризационный номер 7886/112 – далее: КKM, о. ф. 7886/112 (фонд М.В. Красноженовой).

7. Колпакова Анна Яковлевна, 1912 г. р. Родилась в д. Юрохте Богучанского района. Записали в Богучанах в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, пл. Лэ2–2/1987).

8. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 152.

9. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 791.

10. Деньгина Дарья Ефимовна, 1909 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1987 г. Лебедева Т., Пономарева Т. (К. 26, п. 6, л. 3).

11. Качина Анна Семеновна, 1905 г. р. Родилась в д. Кежемской Заимке. Записали в Болтурино Кежемского района в 1979 г. Новоселова Н.А., Шульгина Н. (К. 6, п. 2, л. 5).

12. Лысенко Валентина Егоровна, 1905 г. р. Родилась в д. Рыбное Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1929 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Ульяновкина С., Склярченко Л. (К. 22, п. 16, л. 10).

13. Лопатина Фекла Антипьевна, 1903 г. р. Родилась в д. Велимовке Казачинского района. Записали в Мокрушинском Казачинского района в 1987 г. Новоселова Н.А., Вензель С. (Фоноарх. КГПУ, пл. Кэ–6/1989).

14. Румянцева Лидия Мироновна, 1912 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1988 г. Сацук Т., Серебрянникова Л. (К. 33, п. 4, л. 8).

15. Гладышева Мария Игнатьевна, 1911 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1990 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, пл. 7а–3/1990).

16. Блохина Евдокия Афанасьевна, 1922 г. р. Родилась в д. Бартанас Тасеевского района. Записали в Бартанасе в 1991 г. Веселина Т., Перфилова Г. (Фоноарх. КГПУ, пл. 296–9/1991).

17. Попкова Вера Павловна, 1915 г. р. Родилась в д. Вахрушево Тасеевского района. Записали в Вахрушево в 1991 г. Феоктистова О., Шаронова О. (К. 42, п. 3, л. 13).

18. Черных Ольга Тимофеевна, 1913 г. р. Родилась в д. Матвеевке Казачинского района. Записали в Галанино Казачинского района в 1988 г. Владимирова И., Потехина О. (К. 33, п. 4, л. 43).

19. Рукосуева Пелагея Григорьевна, 1910 г. р. Родилась в с. Пинчуга Богучанского района. Записали в Пинчуге в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, пл. Уэ1–5/1987).

20. Макаренко А.А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии / А.А. Макаренко // Живая старина. – 1897. – Вып. 2. – С. 249.

21. Ермолаев А.П. Краткий предварительный отчет о поездке в Приангарский край в январе–апреле 1911 г. – ККМ, о.ф. 7886/203, л. 25.

22. Охмянина Евгения Викторовна, 1911 г. р. Родилась в д. Арефьево Бирилюсского района. Записали в Арефьево в 1988 г. Богович Е., Черникова О. (К. 37, п. 4, л. 9).

23. Потапова Устинья Яковлевна, 1909 г. р. Родилась в д. Зайцево Мотыгинского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Мизонова Н., Черепенникова О. (К. 22, п. 12, л. 25).

24. Деньгина Д.Е. См. № 10.

25. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 781.

26. Смирнова Аксинья Семеновна, 1916 г. р. Родилась в д. Караульное Тасеевского района. Родители приехали в Сибирь из Могилева. Записали в Унже Тасеевского района в 1991 г. Фролова А., Кузнецова Е. (К. 40, п. 6, ед. хр. 21).

27. Троицына Нина Матвеевна, 1911 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1988 г. Дунцова В., Киндякова Е. (К. 33, п. 6, л. 18).

28. Пушкарева Мария Федоровна, 1914 г. р. Родилась в д. Караульной Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1989 г. Мартынова Е., Шурко С. (К. 35, п. 7, л. 1).

29. Колпакова Анна Яковлевна, 1912 г. р. Родилась в д. Юрохте Богучанского района. Записали в Богучанах в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, пл. Лэ1–7/1987).

30. Шимохина Александра Осиповна, 1920 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Казачинском в 1987 г. Новоселова Н.А., Цуркан М. (К. 26, п. 6, л. 13).

31. Корнеева Пелагея Александровна, 1910 г. р. Родилась в с. Троицк Тасеевского района. Записали в Троицке в 1992 г. Соколова С.В., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, пл. Г2–4/1992).

32. Колпакова А.Я. См. № 29.

33. Логинова Александра Осиповна, 1918 г. р. Родилась в с. Богучаны. Записали в Богучанах в 1986 г. Соколова С.В., Мизонова Н. (К. 23, п. 4, л. 8).

34. Красноженова Е.А. Указ раб. С. 792.

35. Ситникова Алла Александровна, 1913 г. р. Родилась в с. Большой Кускун. Приехала в Красноярск в 1930 г. Записала в Красноярске в 1992 г. Пирогова Е.Н. (К. 44, п. 1, ед. хр. 9).

36. Зайцева Мария Филипповна, 1920 г. р. Родилась в Тамбовской области. Образование 3 класса. Приехала в Сибирь, в Тасеевский район, в 1924 г., в 1945 г. – в Мотыгино. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. (К. 22, п. 16, л. 44).

37. Бойко Прасковья Абрамовна, 1913 г. р. Родилась в Ирбее. Записали в Ирбее в 1986 г. Афанасьева И., Грибова Л. (К. 20, п. 3, л. 5).

38. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.

39. Шимохина Александра Осиповна, 1905 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Казачинском в 1987 г. Махрова С., Кислова М. (Фоноарх. КГПУ, пл. 46а–1/1990).

40. Михасева Мария Михайловна, 1911 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 24а–22/ 1991).

41. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С.153.

42. Арефьева Аксинья Устиновна, 1907 г. р. Родилась в д. Арефьево Бирилюсского района. Записали в Арефьево в 1988 г. Новоселова Н.А., Ярлыкова Н. (К. 31, п. 14, л. 3).

43. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 154.

44. Титова Татьяна Ивановна, 1928 г. р. Родилась в д. Фаначет Тасеевского района. Записали в Фаначете в 1992 г. Скомороха Т., Дроздова Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 52а–1/1992).

45. Клименкова Любовь Петровна, 1948 г. р. Родилась в с. Ермаковском. Записала в Ермаковском в 2002 г. Клименкова Н. (Фоноарх. КГПУ, пл. 46–4/2002).

46. Арефьев Степан Алексеевич, 1903 г. р. Родился в д. Арефьево Бирилюсского района. Записали в Новобирилюссах в 1988 г. Новоселова Н.А, Меднис О. (К. 31, п. 4, л. 20).

47. Симонова Дарья Ивановна, 1916 г. р. Родилась в д. Коростелево Ирбейского района. Записали в Ирбее в 1989 г. Романова Е., Власенко. (К. 36, п. 7, ед. хр. 2).

48. Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии. Т. 32. / В.С. Арефьев // Известия ВСОРО. – Иркутск, 1901. – № 1-2. – С. 129.

49. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С.153.

50. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 129.

51. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 153

52. Клименкова Л.П. См. № 45.

53. Зайцева Мария Филипповна, 1920 г. р. Родилась в с. Мотыгино Тасеевского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. (К. 22, п. 16, ед. хр. 32).

54. Качина Анна Семеновна, 1909 г. р. Родилась в д. Кежемской Заимке. Записали в Болтурино Кежемского района в 1979 г. Новоселова Н.А., Шульгина Н. (Фоноарх. КГПУ, пл. Ш2–9/1979).

55. Илютина Евдокия Васильевна, 1906 г. р. Родилась в д. Талажанке Казачинского района. Записали в Мокрушинском Казачинского района в 1989 г. Литвиненко Е., Люфт Н. (К. 28, п. 3. л. 15).

56. Насенник Дарья Матвеевна, 1911 г. р. Родилась в д. Потоскуй Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1960 году. Записали в Мотыгино в 1985 г. Мизонова Н., Черепеникова О. (К. 22, п. 16, л. 20).

57. Красноженова Е.В. Указ. раб. С. 791.

58. Федюшкина Анастасия Васильевна, 1921 г. р. Родилась в Мотыгино. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кашина М., Мизгина О. (К. 22, п. 16, ед. хр. 9).

59. Зырянова Валентина Алексеевна, 1923 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1992 г. Тимошенкова Н., Хлопова О. (Фоноарх. КГПУ, пл. 1а–7/1992).

60. Жагурина Анастасия Леоновна, 1926 г. р. Родилась в Смоленской области. Приехала в Фаначет Тасеевского района в 1940-е гг. Записали в Фаначете в 1992 г. Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 52а–1/1992).

61. Рукосуева Анна Ефимовна, 1905 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записала в Яркино в 1979 г. Новоселова Н.А. (Архив Новоселовой Н.А., фольклорная практика 1979 года, тетрадь 1, лист 20 – далее: Ф. п. 1979 г., т. 5, ед. хр. 20).

62. Страшникова Александра Никандровна, 1914 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Бедобе в 1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А., Никоненко И. (Фоноарх. КГПУ, пл. 52а–5/1992).

63. Куимова Нина Абрамовна, 1905 г. р. Родилась в д. Заледеево Казачинского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Новоселова Н.А., Мизонова Н. (К. 22, п. 16, л. 29).

64. Арефьев В.С. Очерки захолустной жизни / В.С. Арефьев // Енисей. – 1898. – № 54.

65. Рукоусева Варвара Иннокентьевна, 1922 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записали в д. Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 23, п. 3, ед. хр. 65)

66. Клименкова Л.П. См. № 45.

67. Смирнова Аксиция Семеновна, 1916 г. р. Родилась в д. Караульной Тасеевского района. Записали в Унже Тасеевского района в 1991 г. Кузнецова Е., Фролова А. (Фоноарх. КГПУ, пл. С2-4/2002).

68. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 791.

69. Яницкая Мария Афанасьевна, 1928 г. р. Родилась в д. Ишим Сухобузимского района. Записали в Сухобузимском в 2002 г. Епифанцева В., Рейхерт Н. (Фоноарх. КГПУ, пл. 1а-4/2002).

70. Сосновская Мария Семеновна, 1911 г. р. Родилась в с. Тасееве. Записала в Тасеево в 1991 г. Зубец О. (К. 40, п. 6, ед. хр. 1, л. 1).

71. Прохорова Евгения Николаевна, 1919 г. р. Родилась в с. Мокрушинском Казачинского района. Записали в Мокрушенском в 1991 г. Новоселова Н.А., Горенская С., Пантина О. (Фоноарх. КГПУ, пл. С2-11/1991).

72. Скарговская Анна Семеновна, 1924 г. р. Родилась в д. Талажанке Казачинского района. Записали в Талажанке в 1992 г. Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. Н2-4/1992).

73. Вардо Екатерина Лаврентьевна, 1926 г. р. Родилась в п. Мина Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Ярошенок Е., Гужевская В. (К. 17, п. 8, л. 10).

74. Клименкова Л.П. См. № 45. (Фоноарх. КГПУ, пл. 46-7/2002).

75. Клименкова П.П. Там же.

76. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 156.

77. Макаренко А.А. Почитание огня... С. 253.

78. Макаренко А.А. Почитание огня... С. 249.

79. Вардо Екатерина Лаврентьевна, 1926 г. р. Родилась в с. Мина Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Ярошенок, Гуженская, Аверченко. (К. 17, п. 8, л. 10).

80. Ушуляк Анна Михайловна, 1910 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Брашная С., Пустоходова Л. (К. 11, п. 5, л. 6).

81. Салик Ксения Федоровна, 1908 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Гонтарь Е., Ситникова М. (К. 18, п. 5, л. 34).

82. Барнева Полина Николаевна, 1907 г. р. Родилась в Смоленской губернии. Приехала в Сибирь в 1918 г. Записали в Тасеево в 1991 г. Мартынова Е., Зубец О. (Фоноарх. КГПУ, пл. У1–1/1991).

83. Михасева Мария Малаховна, 1911 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 24а–20/1991).

84. Телешева Мария Семеновна, 1926 г. р. Родилась в д. Захаринке Назаровского района. Записала в д. Павловке Назаровского района в 2004 г. Дремова Т. (Фоноарх. КГПУ, 15а–5/2004).

85. Скарговская А.С. См № 72.

86. Сивакова Анастасия Андреевна, 1918 г. р. Родилась в д. Ялай Тасеевского района. Записали в Ялае в 1992 г. Соколова С.В., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, пл. Е2–3/1992).

87. Першина Татьяна Перфильевна, 1926 г. р. Родилась в д. Яковлево Тасеевского района. Записали в 1991 г. в Бартанасе Тасеевского района Рябченко Т., Винниченко О. (К. 42, п. 1, л. 12).

88. Еременко Анна Ивановна, 1921 г. р. Родилась в д. Корсаково Тасеевского района. Приехала в д. Сивохино Тасеевского района в 1946 г. Записали в Сивохино в 1991 г. Соколова С.В., Зубец О. (Фоноарх. КГПУ, пл. Б2–3/1991).

89. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.

90. Каверзина Александра Прокопьевна, 1923 г. р. Родилась в д. Каменке Богучанского района. Приехала в Мотыгино в 1960 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кулакова С., Генова Ю. (К. 22, п. 16, ед. хр. 34).

91. Андропова Елена Георгиевна, 1910 г. р. Родилась в Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1992 г. Скомороха Т., Карасева Ю. (Фоноарх. КГПУ, пл. Ю1–2/1992).

92. Гуськова Анна Петровна, 1919 г. р. Родилась в Подмосковьё. Приехала в Мотыгино в 1934 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Соколова С.В., Дмитриева И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 3, л. 4).

93. Скарговская А.С. См. № 72. (Фоноарх. КГПУ, пл. Н2–6/1992).

94. Малышева Александра Михайловна, 1921 г. р. Родилась в д. Найденово Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1990 г. Новоселова Н.А., Глушкова С., Исаченко В. (Фоноарх. КГПУ, пл. Ж2–1/1990).

95. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 153.

96. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.

97. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.
98. Ферапонтова Любовь Васильевна, 1927 г. р. Родилась в д. Вершино-Яковлево Тасеевского района. Приехала в Тасеево в 1987 г. Записали в Тасеево в 1990 г. Глушкова Е., Яковенко О. (Фоноарх. КГПУ, пл. Ж2–1/1990).
99. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.
100. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.
101. Черных Татьяна Михайловна, 1926 г. р. Родилась в с. Сухобузимском. Записала в Сухобузимском в 2002 г. Петрова С. (Фоноарх. КГПУ, пл. Га–15/2002).
102. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 153.
103. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 153.
104. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С.136.
105. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 153.
106. Колпакова Марфа Васильевна, 1910 г. р. Родилась в д. Бузыканово Богучанского района (на р. Муре). Приехала в Богучаны в 1983 г. Записала в Богучанах в 1986 г. Новоселова Н.А. (Ф. п. 1986 г., т. 3, л. 27).
107. Рукосуева Прасковья Емельяновна, 1903 г. р. Родилась в Богучанах. Записала в Чадобце Богучанского района в 1990 г. Новоселова Н.А. (Фоноарх КГПУ, пл. Ж2–1/1990).
108. Кухтина Евдокия Семеновна, 1930 г. р. Родилась в д. Аксеново Кежемского района. Приехала в Кодинск в 1997 г. Записали в Кодинске Кежемского района в 2002 г. Кузьмина О., Сметанина Е. (Фоноарх. КГПУ, пл. Ж1–6/2002).
109. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 154.
110. Макаренко А.А. Там же.
111. Симонова Дарья Ивановна, 1916 г. р. Родилась в д. Коростелево Ирбейского района. Записали в Ирбее в 1989 г. Романова Е., Власенко М. (К. 36, п. 7, ед. хр. 17).
112. Байкова Ольга Романовна, 1922 г. р. Родилась в д. Ивановке Бирилюсского района. Записали в Ивановке в 1989 г. Лосева С., Меднис О. (Фоноарх КГПУ, пл.126–1/1989).
113. Дёмина Татьяна Васильевна, 1914 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1990 г. Сорокина, Гаврилова. (К. 26, п. 3, ед. хр. 12).
114. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 155.
115. Рябушкина Ефросинья Михайловна, 1923 г. р. Родилась в д. Ивановке Бирилюсского района. Записали в Ивановке в

1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А., Пантина О. (Фоноарх. КГПУ, пл. 126–3/1989).

116. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 156–157.

117. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С.137, №5.

118. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 160.

119. ККМ, о.ф. 7886/112, л. 18 (фонд М.В. Красноженовой).

120. Там же.

121. Сарычева Агния Петровна, 1902 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1989 г. Горенская С., Пантина О. (К. 37, п. 4, ед. хр. 1).

122. ККМ, о. ф. 7886/112, л. 8 (фонд М.В. Красноженовой).

123. ККМ, о. ф. 7886/112, л. 6 (фонд М.В. Красноженовой).

124. Блохина Евдокия Афанасьевна, 1922 г. р. Родилась в д. Бартанас Тасеевского района. Записали в Бартанасе в 1991 г. Веселина Т., Перфилова Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 296–10/1991).

125. Галич Матрена Афанасьевна, 1918 г. р. Родилась в д. Данилки Тасеевского района. Родители из Смоленска. Записали в Данилках в 1991 г. Новоселова Н.А., Григорьева А. (Фоноарх. КГПУ, пл. 25а–1/1991).

126. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН, к. 1, оп. 2, № 596, л. 36.

127. Смолина Ефросинья Минеевна, 1911 г. р. Родилась в с. Богучаны. Записала в в Богучанах 1982 г. Новоселова Н.А. (Фоноарх. КГПУ, пл. К1–2/1982).

128. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 156.

129. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 131.

130. Арефьев В.С. Там же.

131. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 156.

132. Рукосуева Варвара Ефимовна, 1919 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записала в 1996 г. в Яркино Новоселова Н.А. (К. 23, п. 2, л. 66).

133. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.

134. Потапова Анна Игнатьевна, 1908 г. р. Родилась в д. Пашино Мотыгинского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кулакова Ю., Генова Ю. (К. 22, п. 16, л. 16).

135. Скурихина Мария Ивановна, 1918 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в 1989 г. в Бедобе Новоселова Н.А., Волкова С., Никулина С. (К. 34, п. 4, л. 20).

136. Цветкова Клавдия Ефимовна, 1900 г. р. Родилась в Яркино Богучанского района. Записали в д. Говорково Богучанского района в 1981 г. Лукина Н., Лубягин А. (К. 8, п. 12, л. 5).

137. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 155.

138. Макаренко А.А. Там же.

139. ККМ, о. ф. 7886/112, л. 50. (фонд М.В. Красноженовой).

140. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 155.

141. Макаренко А.А. Там же.

142. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 131, № 22.

143. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 130, № 14.

144. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.

145. Белобородова Татьяна Ефимовна, 1905 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записала в Вороковке в 1987 г. Новоселова Н.А. (Ф. п. 1987 г., т. 2, л. 15).

146. Куликова Анна Георгиевна, 1911 г. р. Родилась в с. Заледееве Богучанского района. Записали в Тагаре Кежемского района в 1981 г. Кабакова И., Столярова О. (К. 8, п. 2, ед. хр. 23).

147. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.

148. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 155.

149. Рукосуева Пелагея Григорьевна, 1910 г. р. Родилась в д. Пинчуге Богучанского района. Записали в Пинчуге в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, пл. Уэ1-4/1987).

150. Охмянина Евгения Викторовна, 1911 г. р. Родилась в д. Арефьево Бирилюсского района. Записали в Арефьево в 1988 г. Богович Е., Черникова О. (К. 31, п. 14, ед. хр. 8).

151. Михасева Мария Малаховна, 1911 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, пл. 44а-20/1991).

152. Деньгина Дарья Ефимовна, 1909 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1990 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, пл. 42а-2/1990).

153. Сивакова Анастасия Андреевна, 1918 г. р. Родилась в д. Ялай Тасеевского района. Записали в Ялае в 1992 г. Соколова С.В., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, пл. Е2-5/1992).

154. ККМ, о. ф. 7886/104, с. 84.

155. ККМ, о.ф. 7886/112, с. 48.

156. ККМ, о.ф. 7886/112, с. 49.

157. Сивакова А.А. См № 153.

158. Клименкова Л.П. См № 45.

159. Лаевская Мария Николаевна, 1915 г. р. Родилась на Украине. Приехала в Сибирь в детстве. Записали в Мине Партизанского района в 1984 г. Гужевская, Ярошонок. (К. 17, п. 8, л. 7).

160. Яницкая М.А. См. № 69.

161. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157.

162. Петрова Вера Павловна, 1895 г. р. Родилась в п. Мина Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Солодовникова, Лалетина. (К. 17, п. 8, л. 12).

163. Павелко Анна Васильевна, 1923 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1989 г. Ермолаева Т., Гарусова Е. (К. 37, п. 1, л. 14).

164. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С. 157

165. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.

166. Прокудина Анна Яковлевна, 1919 г. р. Родилась в п. Мина Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Чернышова, Солдатова. (К. 17, п. 8, л. 7).

Песни Великого поста

167. А восточные солнца до свету святило. – Ранцева Мария Илларионовна, 1934 г. р. Родилась в д. Ишимке Большеулуйского района, образование 4 класса. Родители из Белоруссии. Записали в Ачинске в 2012 г. Калинина С.В., Трофимов А., Трофимова Н.

168. Как шла паненка, всё дороженькой. – Королева Мария Ильинична, 1913 г. р. Родилась в с. Челноково Казачинского района. Записали в Челноково в 1986 г. Гурина Т., Грудкова Л.

169. На заре-заре три древы стоит. – Новолаева Евгения Артемьевна, 1911 г. р. Родилась в д. Орловке Бирилюсского района. Неграмотная. Родители Могилевские. Записали в Орловке в 1991 г. Рябцев Б., Сурикова А., Маланкина Н. (Фоноарх. КГПУ, пл. У2–13/1990).

170. Душа с телом расставалась. – Ковалева А. К., 1918 г. р. Записал в с. Дзержинском, расшифровал и нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 37.

171. Два ангела, да два ж ангела. – Юркова М.А., 1928 г. р. Записала в с. Ярцево М.Ф. Шульпекова. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 37.

172. Как в субботу из вечера. – Новолаева Е.А. См. № 169. (Фоноарх КГПУ, пл. У2–14/1990).

173. Михаил Архангел, судья праведный наш. – Ранцева М.И. См. № 167.

174. Честных людей шукаючи. – Сидоренко Анна Александровна, 1914 г. р. Родилась в Ирбее. Образование 2 класса. Записали в Ирбее в 1979 г. Храмкова Л., Алексеева В. (К. 6, п. 17, л. 23).

175. А трудився же тружаничек трудами. – Ранцева М.И. См. № 167.

176. Лежит, лежит дороженька. – Сидоренко А.А. См. № 174. (К. 6, п. 17, л. 22).

177. Пустила девка табун коней. – Сидоренко А.А. См. № 174. (К. 6, п. 17, л. 22).

178. Красна панна по саду ходила. – Карпюк Иван Казимирович, 1919 г. р. Родился под г. Ровно. Образование 7 классов. Записала в Красноярске в 1983 г. Садовская Н. (К. 11, п. 4, ед. хр. 10, л. 2).

179. Под яблонью вода разливается. – Шилова Матрена Егоровна, 1910 г. р. Родилась в д. Байкалово Нижнеингашского района. Записали в д. Байкалово Шилова Н., Рудинская Т. (К. 37, п. 5, ед. хр. 10).

180. Ой, горе мне, молодой. – Шилова М.Е. См. № 179. (К. 37, п. 5, ед. хр. 14).

ПАСХА

Самым долгожданным, радостным и веселым праздником после долгого Великого поста была Пасха. Праздник Пасхи очень древний, он существовал уже у древних иудеев. Однако у ветхозаветной и христианской Пасхи разный смысл. У древних иудеев Пасха отмечалась как праздник избавления из египетского плена [Некрылова 2009, с. 678]. А христианская Пасха «посвящена иному событию – Крестной смерти и Воскресению Спасителя из мертвых» [Там же]. С течением времени христианская Пасха все больше стала осознаваться как праздник Воскресения, воспринимаемого порой в общечеловеческом и даже общеприродном плане.

Пасхальная неделя называлась в народе Светлой, Святой, радостной, а воскресенье именовалось «Светлое», «Святое», «Христов день». В книге А. Макаренко приведены некоторые названия Пасхальной недели в нашем крае и зафиксировано произношение праздника, принятое в конце XIX века в разных местностях региона.

1

«В Енисейской губернии слово "Пасха" выговаривается как "Паска"; кроме того она известна как "Святая неделя" или "Красная неделя". Первый день Пасхи носит название «"Христова дня"».

Название «Христов день» мы встречали во время экспедиционной работы в Приангарье. Кроме того, жители края первый день Пасхи называли «Светлое воскресенье», «Святое воскресенье», «Христов день», «Велик день», «Христово воскресенье»

В первые века христианства восточные и западные христиане отмечали Пасху в разные сроки. Но в 325 году на I Вселенском соборе было постановлено праздновать Пасху «отдельно от иудеев и непременно в день воскресный, следующий за полнолунием» [Христианство 1993, с. 309]. Современные исследователи говорят более точно об определении сроков христианской Пасхи. Они вычисляют по лунно-солнечному календарю. Начальной точкой отчета является весеннее равноденствие (22-24 марта), затем учитываются фазы луны: «Пасха празднуется в первое воскресенье, следующее за полнолунием, наступившим после весеннего равноденствия» [Словарь 1994, с. 267]. В результате учета всех факторов Пасха

приходится на воскресенье в период с 25 марта по 25 апреля (по старому стилю), а по новому летоисчислению она отмечается в апреле – начале мая. Таким образом, Пасха бывает ранняя или поздняя.

В народе знали о сложности вычисления сроков Пасхи. Об этом свидетельствует запись А. Макаренко в «Сибирском народном календаре».

2

«Паска, – говорят крестьяне, – "не доржит число", т. е. относится ими к числу переходных праздников. Она высчитывается по "мартовскому светилу" и по высокосу, а также в связи с "Масляной"; так, после нее "поста – 7 недель, Паска – 8-я неделя"».

Как правило, дни разднования Пасхи жители края и других регионов России узнавали из церковных календарей.

В зависимости от Пасхи отмечались и другие подвижные даты народного календаря: за семь недель до нее – Масленица, во вторник первой послепасхальной недели – Родительский день, в среду на третьей неделе после Пасхи – Преполовление, в четверг на пятой неделе – Вознесение, а седьмая неделя – Семик и Троица. Таким образом, Пасха являлась своеобразным стержнем, выстраивающим череду предшествующих и последующих подвижных дат.

У православных христиан Пасха считается главным праздником годового цикла. Это отличает православную церковь от католической, где важнейшей датой календаря является Рождество. В Приенисейской Сибири Пасха тоже воспринималась как главный праздник года, что зафиксировал в середине XIX века М.Ф. Кривошапкин.

3

«Приходит давно жданная Пасха. Нет праздника, который бы встречал крестьянин с более торжественно ясной, радостной физиономией. Знаем мы, что есть Рождество с шумными веселыми святками, но не та ему встреча, не тот полный искренний душевно-радостный привет. Ведь с Пасхой подходит весна, приближается время посевов, а в этом-то вся жизнь поселянина».

О Пасхе как главном празднике сибиряков говорит и А. Макаренко.

4

«Почитается и сибиряками как праздник праздникам».

Отношение к Пасхе как к важнейшему празднику годового цикла сохранилось у жителей нашего края в 80-е годы XX века.

5

«Пасха главнее, чем Троица и Масленица. Пасху отмечали неделю: с воскресенья до воскресенья».

(Болтурино, Кежемский район)

Подготовка к Пасхе

Знаменуя конец тяжелого Великого поста, Пасха считалась первым весенним праздником. Поэтому до революции к ней заканчивались зимние виды работ, таких как ткачество. Ткали женщины на протяжении всего Великого поста, но на Страстной неделе убирались ткацкие станки – крósна – и после Пасхи ткать уже запрещалось.

Пасха была праздником, который членам семьи следовало провести совместно, поэтому мужчины возвращались с промыслов и приисков, где они зарабатывали в зимнее время, а охотники выходили из тайги, с охоты «по насту».

6

«На этот праздник всякий старается возвратиться домой. Охота по насту оканчивается обыкновенно к Пасхе».

Жители края тщательно готовили к Пасхе жилища. В домах мыли и скоблили столы, лавки и полы, перемывали всю посуду, а в нашем крае к Пасхе было принято белить избы. Словно стремясь соответствовать названию Пасхальной недели – «светлая», избы высветляли обязательной побелкой.

7

«Пасху праздновали целую неделю. Перед Пасхой белили хаты».

(Ивановка, Бирюлюсский район)

Т.А. Агапкина считает, что традиция белить к Пасхе избы связана с древней мифологической темой «творения/обновления мира».

света» и усматривает в ней идею «ежегодного воссоздания «белого света» [Агапкина 2002, с. 138]. Если эта мифологическая основа и существовала, то со временем многие стали воспринимать очистку и побелку жилья в бытовом аспекте.

8

«Раньше-то печки топили, поэтому белили не один раз в году. К Пасхе обязательно избу выбелишь, вымоешь все, она, как яичко, сияет».

(Пинчуга, Богучанский район)

И все же уборка жилища к празднику имела не только гигиеническое значение. Это было еще и обрядовое очищение, предписанное ритуалом. У православных рубежом очистительных обрядов был Великий четверг. Недаром в народе его называли «чистым». После него до Пасхи уже никакой грязной работы не делали.

9

«После поста была Пасха. В Чистый четверг перед Пасхой все мыли и сами мылись. В пятницу начинали стряпать, делать мясное. В субботу красят яйца, едут в церковь».

(Мина, Партизанский район)

10

«Перед Пасхой был Чистый четверг. Хозяева должны были убраться. В пятницу и субботу начинали готовить: в Пасху ничего нельзя было делать».

(Мина, Партизанский район)

11

«В пятницу перед Пасхой готовили яйца. Красили их в основном луковым пером. Пекли пасху».

(Ивановка, Партизанский район)

После революции, когда Пасху отмечали тайно и всю Страстную неделю люди должны были работать в колхозах или на заводах, подготовка к празднику переносилась на предпасхальную субботу.

12

«В субботу все стирают, моют, пекут хлеб, варят холодцы мясные, рыбные».

(Яркино, Богучанский района)

Подготовка к Пасхе включала также украшение жилища. Повсеместно вешались чистые занавески, стелились вышитые или кружевные «дорожки» и скатерти, украшался нарядными праздничными рушниками «красный угол». А в нашем крае еще было принято убирать к Пасхе дом пихтой. И этот вид украшения дома возник не случайно.

По мнению ученых, христианская Пасха возникла на основе комплекса древних языческих обрядов, совершаемых весной. В системе верований древних славян был очень развит культ растительности. Почитание растительности видно в разных датах весенне-летнего периода, начиная от Вербного воскресенья, Семика и Троицы и заканчивая жатвой. При этом в центре каждого из праздников оказывались различные травы, деревья, злаки.

В пасхальной обрядности нашего края выделяется верба, оставленная от Вербного воскресенья, но основное место занимает пихта. Готовясь к празднику, крестьяне стелили ветки пихты на пол в сенях, на крыльце, в доме. Ветками украшали иконы, из пихты делали венки, которые набивали или вешали на стену. Иногда пихту вешали на стену вместе с обрядовыми вышитыми полотенцами. Такое убранство придавало крестьянской избе особую нарядность.

А. Макаренко не упоминает об обрядовом украшении домов пихтой, но экспедиционные материалы свидетельствуют, что оно было распространено в крае очень широко. Приводит об этом данные и этнограф начала XX века В. Арефьев.

13

«На Пасху дома свои крестьяне убирают пихтой, которую на Страстной неделе привозят из лесу».

Пихтой украшали дома как в старожильческих селах (Мотыгинский, Богучанский, Кежемский, Казачинский, Бирилюсский районы), так и в новопоселенческих деревнях (Тасеевский, Партизанский районы).

Поскольку об украшении домов пихтой не упоминается в этнографических материалах европейской части России, можно считать, что у новопоселенцев обычай возник под влиянием старожильческой традиции.

Думается, неслучайно в пасхальной обрядности употребляется именно пихта. Это дерево вечнозеленое, следовательно, оно еще

в язычестве могло символизировать неуничтожимость души человека и вечность жизни. Ведь по представлениям наших далеких предков, смерть – это не исчезновение, а переход в иной мир. С принятием христианства языческая символика этого дерева обогатилась и стала обозначать вечную жизнь Христа и человеческой души. Неслучайно жители края считали пихту святым деревом, что видно из записей (14, 15, 18, 26). Но, видимо, такое восприятие существовало только в народе, т. к. в церкви ветки пихты не освящали.

14

«На Пасху пихту приносили, святая она была. На пол, на стену насадят. Говорили: "Пихта-светя", но в церкви не святили веточки».
(Еловка, Бирилюсский район)

15

«На Пасху всю стену обобьют пихтой. У икон тоже – Иисусу Христу. Набивали пихтой и на пол стлали. А потом ее к Вознесенью вытаскивали и сжигали».

(Новобирилюссы)

В белорусских селах края крестьянки украшали пихтовые ветки вырезанными из бумаги кружевами или надевали на них скорлупу от крашенных яиц.

16

«Из леса привозили ветки пихты и украшали их кружевами из бумаги».

(Ивановка, Бирилюсский район)

17

«В Пасху привозили пихту, и ее наряжали разноцветными скорлупками от яиц».

(Богуславка, Партизанский район)

18

«На Пасху приносили в дом пихту. Ветки набивали на гвоздь, украшали иконы. Встречали Иисуса Христа. Пихту украшали яичной скорлупой: яйца ведь на Пасху красили».

(Троицкое, Тасеевский район)

19

«На Пасху приносили пихту, делали венки, вешали на стены, полотенца вышитые вешали. Цветную яйцевую скорлупу тоже на пихту вешали».

(Вершино-Яковлево, Тасеевский район)

20

«Стены украшают пихтой, натыкают везде. На ветку скорлупы яичной навесят».

(Данилки, Тасеевский район)

В отличие от новопоселенцев, старожилы не украшали пихто-
вые ветки.

21

«В сени, на крыльцо накладешь пихты, и на стенки набивали».

(Рождественское, Казачинский район)

22

«Приносили пихту. Натычут, где иконы стоят, на пол под ноги
стлали».

(Закемь, Казачинский район)

23

«К Пасхе пихту прибавали, на пол стелили».

(Галанино, Казачинский район)

24

«На Пасхе – обязательно верба и пихта».

(Ирбей)

25

«В Вербенно воскресенье вербу ставили. На Пасху (т. е. пе-
ред Пасхой – Н.Н.) пихту приносили. Пихту – на стену и под стол
обязательно».

(Яркино, Богучанский район)

26

«На Пасху ходили в церковь, иконы украшали ветками пихты».

(Зайцево, Мотыгинский район)

27

«На Пасху ходили рвать вербу и несли веточки вербы и пихты в дом. Ими украшали божничку* и хлестали скот. Ходили по дворам, славили Пасху, и хозяева угощали славивших яйцами».

(Мотыгино)

28

«На Пасху прибиваешь пихточки и на стол положишь. Сте-ны украшали. Почетный угол сделают: как венок из пихты, а там икона».

(Бедоба, Богучанский район)

В наши дни объяснения, которые давали жители края этому обрядовому действию, различны. Иногда смысл принесения пихты в дом вообще неизвестен, ее приносили по традиции, потому что так делали деды и родители. Встречаются и практические объяснения.

29

«В Пасху пихточку затыкали за икону. Чтобы пахло хорошо».

(Ивановка, Бирилюсский район)

А жители Приангарья связывали внесение пихты в дом с возможным приходом Иисуса Христа.

30

«На Пасху пихту приносили. Говорили: "У кого пихта в избе – к тому Иисус Христос придет в избу". По пихте Иисус Христос шел со своими апостолами". Пихту прибывали к стенам. На полу, под стол – обязательно. На стол в правый угол – хлеб с солью, и он неделю стоит"».

(Яркино, Богучанский район)

31

«На Пасху прибывали веночки, цветочки, пихточки и полотенца. Для встречи Христа».

(Мозговая, Кежемский район)

В некоторых селах существовали временные ограничения для заготовки веток: пихту надо было наломать до восхода солнца.

32

«Дом украшают пихтой, которую ломают до того, как встанет солнце. Пихтовые ветви бросают на пол, ставят за иконы».

(Плотбино, Тасеевский район)

В нашем крае почитание растительности могло выражаться разными способами. Так, в отдельных новопоселенческих семьях к Пасхе выращивали овес, в который клали крашеные яйца. В селе Большой Улуй переселенные с Поволжья немцы жилье украшали пихтой, но кроме того, к Пасхе выращивали свежую зелень овса. Яйца, положенные в свежую зелень, должны были обеспечить плодородие.

33

«При колхозах Пасху праздновали тайком. Красили яйца, украшали дом пихтой. Заранее в ящичке выращивали овес, чтобы к Пасхе он был сантиметров 10-15, и в праздник клали в овес крашеные яйца – это чтобы был хороший урожай. Собирали веточки брусники и к празднику обшивали скатерть брусничником».

(Большой Улуй)

В нашем крае оказалось немало этнических немцев, высланных в первые годы Великой Отечественной войны. Отмечая Пасху, они сохраняли элементы национальных ритуалов. Согласно немецким верованиям, крашеные пасхальные яйца приносят зайцы [Гура 1999, с. 286]. Неслучайно на поздравительных пасхальных открытках католиков изображаются именно зайчики. Переселившиеся в наш край немцы не имели пасхальных открыток, но приобщали детей к подобным представлениям доступными средствами, сохраняя атмосферу чуда, тайны и сказки.

34

«В Пасху из веточек брусники свивали гнездышко, украшали его какими-нибудь ягодами и клали туда крашеное яйцо. Убирали гнездышко в сундук. Брали кошку, мазали ее лапки грязью, и так она шла до сундука. Наутро ребятишкам говорили, что приходил зайчик и принес подарки».

(Большой Улуй)

Подготовка к празднику касалась и внешнего вида людей. В частности, на Пасху полагалось надевать новую одежду. По свидетельству Е.А. Красноженовой, готовясь к Пасхе, женское население Красноярска усиленно занималось шитьем нарядов.

35

«Все старались к Пасхе подготовить обновы, а потому женское поколение от мала до велика занималось шитьем. Много времени у девушек и молодых женщин брало плетение и глажение крахмальных платьев с массой оборок. И не только платье надо было плести*, но и нижние юбки, которых в праздничные дни надевалось много на кринолин»*.

В деревнях нашего края тоже готовили к Пасхе обновки, хотя они были другими, чем в городе.

36

«К Пасхе готовились долго. Каждому покупали или шили новое платье, новую обувь. Это обязательно.

(Ивановка, Партизанский район)

37

«Для праздника специально шили холщовые рубахи, надевали новые юбки или сарафаны. В субботу парни и девки качались на качелях, пели песни».

(Яркино, Богучанский район)

Подготовка к Пасхе предполагала не только внимание к пище, одежде, убранству дома, но, конечно же, – к внутреннему миру человека, к его духовному состоянию. Поэтому в Великий пост и особенно на Страстной неделе верующие исповедовались в своих грехах, очищая душу.

38

«До Пасхи ходили в церковь «грехи сдавать».

(Ивановка, Партизанский район)

39

«На Страстной неделе со вторника до самой Пасхи ходили молились в церковь, постились три дня».

(Караульное, Тасеевский район)

С Пасхальной неделей были связаны поверья, приметы, запреты и пословицы.

40

«Дорого яичко ко Христову дню»

(Пословица)

По народному поверью, как и в другие крупные праздники, на Пасхальной неделе ничего нельзя было давать из дома, чтобы не «отдать все добро».

41

«В Пасху нельзя было ничего отдавать, иначе найдет порча на скотину, на молоко».

(Рыбное, Козульский район)

42

«Пасха – ничего не дают из дома».

(Тасеево)

43

«На Пасху тоже ничего из дома не дают».

(Велимовка, Казачинский район)

В народной культуре существовали приметы, связанные с Пасхой. В регионах России они отличались, фиксируя разные явления природы и давая им несхожую интерпретацию. «Мороз или гром в первый день Пасхи рассматривались жителями Воронежской и Тамбовской губерний как знак хорошего роста льна. На Пинеге дождь или непогода в первый пасхальный день заставляли готовиться к дождливой и затяжной весне. В вятских селах говорили: На Пасху дождь – все праздники дождь; пасхальная ночь темная – к грибам, спокойная – к хорошему году, ветреная – к войне» [Некрылова 2009, с. 681].

Приметы, связанные с Пасхой, существовали и у жителей нашего края. Большинство из них дает прогноз на будущий урожай.

44

«Примечали: темная, пасмурная ночь в Пасху – к урожайному году».

(Вахрушево, Тасеевский район)

45

«Если перед Пасхой в пятницу, субботу, воскресенье дожди, то урожай на все хороший».

(Унжа, Тасеевский район)

46

«Если ночь на Пасху тихая, то год будет хороший».
(Сметанино, Мотыгинский район)

47

«Если на Пасху птицы летают – будет тепло».
(Щекатурово, Тасеевский район)

В народной культуре было немало дат, помогающих определить погоду на тот или иной предстоящий период. В нашем крае весенними «прогноznыми» днями были Евдокия-капельница (1 марта по старому стилю), Благовещение, а также Пасха. Если «Евдокия» и Благовещение помогали крестьянам сориентироваться в весенней погоде, то Пасха давала прогноз на вторую половину лета, когда уже вызревали хлеба.

48

«На Пасху на улицу вывешивали сырую тряпку, если она высохнет, то заморозка на хлеб не будет, а если замерзнет – заморозка жди».

(Галанино, Казачинский район)

49

«Христово воскресенье. На него тоже вывешивали платки, гадали на погоду».

(Яркино, Кежемский район)

Представления о сути праздника у жителей Красноярского края

Во время фольклорных экспедиций в конце XX века обнаружилось, что в старожильческих селах смысл праздника Пасхи понимается своеобразно.

50

«Первый день Паски называется "Светлым днем", "Светлым воскресеньем", потому что Иисус Христос крестился в этот день».
(Болтурино, Кежемский район)

Многие жители края отмечают Пасху как день воскресения Христа. Но в народном сознании изменились смысловые акценты

праздника: чаще Пасха воспринимается не как воскресение Христа, а как его сошествие на землю. По представлениям народа, воскресший много веков назад Иисус ежегодно на Пасхальной неделе спускается на землю и лишь в Вознесение вновь возносится на небо.

51

«На Пасху Иисус Христос спускается на землю».

(Пинчуга, Богучанский район)

52

«Паска праздновалась в каждом селе. Пекли паску, ходили в церковь. В это время говорили, что Иисус Христос спустился на землю».

(Мозговое, Кежемский район)

53

«Последнюю ночь перед Пасхой не спали – ходили в церковь на всенощную. Перед Пасхой устраивали стрельбу – встречали Иисуса Христа. Иисус воскрес и спустился на землю».

(Чадобец, Богучанский район)

В XX веке подобное толкование праздника бытовало среди жителей как среднего, так и самого преклонного возраста. Подобные трансформации исконного смысла получили название «бытовое православие». Оно представляет своеобразные версии христианского вероучения, порой весьма далекие от церковных догм.

О том, что подобное восприятие Пасхи существовало у народа еще в XIX веке, говорит классическая литература. В повести «Майская ночь» Н.В. Гоголя один из героев говорит: «У Бога есть длинная лестница от неба до самой земли. Ее становятся перед Светлым воскресением святые архангелы; и как только Бог ступит на первую ступень, все нечистые духи полетят стремглав и кучами попадают в пекло» [Гоголь 1977, с. 52].

В XIX веке народные представления о пребывании Христа на земле приводит в «Месяцеслове» И.П. Калинин.

54

«В Древней Руси, как видно из народных сказаний, было сильно распространено верование, что с первого дня Пасхи до Вознесения по земле странствуют Христос и апостолы в нищенских

рубищах и в виде бедняков. Они испытывают людское милосердие, награждают людей добрых и карают злых».

Данную легенду И.П. Калининский записал в европейской части России. Легенда об Иисусе, ходящем по земле в образе нищего, бытовала и в Сибири. Ее отголосок записал А. Макаренко.

55

«В Паску бросать и лить за окно нельзя: "Христос под окнами ходит"».

Из-за гонений на церковь и мощной атеистической пропаганды уровень православных знаний в XX веке был очень низким. Порой христианская суть праздника Пасхи осознавалась, но в народных легендах она причудливо соседствовала с домыслами и собственными толкованиями. Подобную пасхальную легенду мы записали в Богучанском районе от белоруски Валентины Спиридоновны Буховец.

56

«Шли Осип с Никодимом, увидели (мертвого Христа), закопали. На третий день Христос воскрес, этот день считается Пасхой. Мать его накрасила яиц и понесла детям. "Мати, ты моя мати, воскрес твой сын, что ты помолилась"».

(Таежный, Богучанский район)

По народным представлениям, Пасхальная неделя – наиболее благоприятное время для рождения и смерти. Считалось, что в этот период роды будут легкими, а ребенок получит божественное покровительство и счастливую судьбу [Некрылова 2009, с. 679]. Верили также, что умерший в Пасху попадает в рай. Поэтому считалось благом умереть на Пасхальной неделе. В одних местностях смерть в это время считали свидетельством безгрешности, святости человека [Некрылова 2009, с. 679]. А в других – верили, что даже грешник, скончавшийся на Пасху, будет в раю [Шапарова 2010, с. 355].

Иногда умерших на Пасхальной неделе хоронили «с красным пасхальным яйцом в правой руке: умер на Пасху – и яичко в руку» [Шапарова 2010, с. 355]. В Тверской губернии это делали для того, чтобы умерший мог похристоваться со своими родными на том свете [Некрылова 2009, с. 693].

В XIX веке И.П. Калинин связал подобные представления с обычаем «открывать в храмах на всю пасхальную седмицу царские врата, что означает отверстие небес» [Калинский 1997, с. 182]. Иначе говоря, верили, что на Пасхе «отворены райские врата, через которые грешники в аду могут видеть праведников, обитающих в пресветлом раю, а души усопших родителей могут посещать оставшихся на земле родственников» [Некрылова 2009, с. 693].

В региональной традиции мы не встретили поверий о счастливом рождении на Пасху, а представление о попадании в рай умершего бытовало. Его записал в Приангарье и опубликовал в 1913 году А. Макаренко.

57

«Кто в Христов день умер, тот идет в рай».

Среди жителей Приангарья это поверье сохранилось до конца XX века.

58

«И если кто в это время умрет, то считалось, что Христос взял его к себе».

(Мозговое, Кежемский район)

Между служителями церкви долго существовали разногласия о днях недели и времени суток, с которого следует начинать празднование Пасхи. В 1630 году на VI Вселенском соборе было решено прекращать пост и начинать празднование Пасхи в середине ночи со Страстной субботы на Великое воскресенье [Некрылова 2009, с. 678]. Однако в локальных традициях нашего края сроки празднования Пасхи различны. В одних деревнях Пасху отмечали с воскресенья по воскресенье.

59

«Пасха была от воскресенья до воскресенья, восьмидневная. Последний день считался как первый».

(Еловка, Бирилюсский район)

60

«Пасха длилась целую неделю. В следующее воскресенье провозжали Пасху. Снова красили яйца. Через два дня наступал Родительский день».

(Мина, Партизанский район)

61

«Пасху гуляли всю неделю, начиная с воскресенья. В первый день только в церковь ходили, причащались».

(Аксеново, Кежмский район)

По свидетельству А. Макаренко, у старожилов наиболее важными в Пасхальной неделе считались первые три дня.

62

«Первые три дня празднуются полностью, остальные считаются не так обязательными, но обычно празднуются всеми, радуясь случаю отдохнуть от нудного зимнего труда и набрать сил к предстоящим полевым работам».

В некоторых новопоселенческих деревнях праздничным днем, связанным Пасхой, считался уже Великий четверг. Начиная с него, ничего не делали неделю, т. е. до следующего четверга. Три дня до пасхального воскресенья верующие ходили в церковь, молились, постились, как бы разделяя с Христом его страдания, смерть и затем – радость воскресения. После воскресенья, собственно на Пасхальной неделе, праздновали еще три дня. Такие сроки празднования существовали в украинских селах Сибири.

63

«Пасху праздновали с четверга до четверга».

(Ирбейский район)

64

«Праздновать Пасху начинали с четверга. Ночь перед Пасхой стояли всенощную, молились. В Пасху ходили в церковь».

(Иркутская область)

Из-за гонений на религию уже в 20-е годы XX века сроки празднования Пасхи сокращались. В тех селах, где началом праздника считалось воскресенье, празднование сокращалось до трех дней. Память об этом сохранили жители Манского, Бирилюсского и Тасеевского районов.

65

«Пасху праздновали три дня. В первый день садятся за стол очень рано (еще до солнца) завтракать».

(Орловка, Бирилюсский район)

66

«Праздновали три дня. В первую ночь шли в церковь, посвящали еду: около церкви ставили все, и поп Христа славил, еду святил. В 12 часов стреляли три раза ружьями. Такой закон* был. Потом едут домой и едят все посвященное: яйца крашеные, стряпню разную, куличи. На Пасху пелись церковные песни».

(Тасеево)

67

«Три дня святых».

(Выезжий Лог, Манский район)

Но даже там, где Пасху отмечали три дня, жители края все-таки воспринимали всю неделю как праздничную. Не случайно именно воскресенье называли «проводины Пасхи», «проводное воскресенье».

68

«Пасху три дня едят и до воскресенья даже – это называется проводное воскресенье, проводины Пасхи».

(Дудовка, Казачинский район)

После революции празднование Пасхи было запрещено, но все-таки старшее поколение отмечало эту дату. Правда, делалось это тайно, под страхом наказания со стороны новой власти. В таких условиях сроки празднования сократились до одного дня. Во время экспедиционной работы мы обнаружили, что многие сибиряки, родившиеся после революции, не знали, что в старину Пасха длилась целую неделю. Поскольку отмечать религиозные даты было опасно, встретив тайком Пасху, крестьяне должны были вести себя буднично.

69

«Христов день до обеда, а после снимай праздничное платье».

(Ярки, Богучанский район)

Исконное же празднование Пасхи включало не только целый ряд обрядовых действий различной направленности, но и запретов. Как и другие крупные праздники, Пасхальная неделя сопровождалась строжайшими запретами на работу. По мнению крестьян, их

несоблюдение могло привести к неблагоприятным или даже трагическим последствиям. В отдаленных деревнях региона это предание сохранилось до XX века.

70

«Эвот соседка работала в Радошно воскресенье. Потом сын утонул».

(Яркино, Богучанский район)

В первый день Пасхи запрещалось даже приготовление пищи, поэтому в XX веке работающие всю неделю женщины готовили пасхальные блюда предпасхальной ночью.

71

«В ночь перед Пасхой все готовят, утром – ничего, даже печку не топят».

(Дудовка, Казачинский район)

В селе Бархатово специфический запрет на Пасхальной неделе был связан с темой предательства Иуды. Как известно по Библии, Иуда выдал Христа, поцеловав его, но в народной версии библейская история радикально трансформируется.

72

«Нельзя было яйца макать в солонку, считалось, что таким образом Иуда выдал Иисуса».

(Бархатово, Березовский район)

Пасхальные богослужения

В ритуале празднования Пасхи большое место занимает религиозная обрядность. Долгое время исследователи даже считали этот праздник лишенным древней языческой основы. Особые пасхальные богослужения проводятся всю Пасхальную неделю, а начинается празднование в предпасхальную субботу со всенощной службы. Ход пасхального богослужения и смысл основных его этапов не всегда ясен простым прихожанам, особенно воспитанным в атеистическом XX веке. Поэтому мы решили остановиться на работах последнего времени, авторы которых затрагивают религиозную сторону празднования Пасхи. Это энциклопедия «Христианство»

(1993) и книга Н.С. Шапаровой «Энциклопедия славянских праздников» (2010).

К сожалению, даже в этих работах нет подробного и последовательного описания празднования Пасхи церковью, они написаны для тех, кто хорошо знаком с церковной обрядностью. Это заставило нас обратиться к книге «Богослужбные указания» (2010), а за дополнительными разъяснениями – к священникам г. Красноярска о. Виктору Теплицкому и о. Анатолию Редкоусу.

О пасхальной всенощной читаем в энциклопедии «Христианство»: «Богослужение воскресению Христову начинается уже в Великую субботу» [Христианство 1993, с. 309]. Как сообщил о. Виктор Теплицкий, пасхальная служба состоит из нескольких частей. Первая из них – Полунощница; она начиналась в субботу. В «Указаниях» говорится: «Полунощницу нужно начинать не позднее 23 часов, чтобы не спеша совершить ее» [Указания 2010, с. 274]. Завершалась она тем, что духовенство входит в алтарь, куда вносят Плащаницу. Вслед за этим царские врата затворяются. Ровно в 12 часов ночи при закрытых царских вратах поется стихира «Воскресение Твое, Христе Спасе, Ангели поют на небесех, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить». Когда она поется третий раз, то царские врата уже открыты» [Указания 2010, с. 276]. Затем начинается крестный ход вокруг храма с непрерывным трезвоном колоколов и пением этой же стихиры [Там же].

Смысл пасхального крестного хода раскрывает автор словарной статьи в энциклопедии «Христианство»: «После полунощницы бывает торжественное шествие вокруг храма, чтобы встретить Христа вне его, подобно мироносицам, встретившим воскресшего господя вне Иерусалима» [Христианство 1993, с. 309].

Обойдя церковь кругом, крестный ход подходил к запертой изнутри двери церкви. Запертая дверь символизирует камень, закрывающий вход в пещеру, где покоился распятый Христос. Затем священник, несший трехсвечник, отпирает церковь и объявляет о воскресении Христа. Эта часть богослужения называется Утренней, в народе ее часто именуют Заутреня. Вот как пишет об этом этапе службы Н.С. Шапарова: «Вернувшись к церковному порогу, священник объявлял о Воскресении Христовом, после чего вся толпа вновь устремлялась в церковь... Пасхальную Утреню начинали служить в церкви сразу после крестного хода» [Шапарова 2010, с. 343].

«Во время утрени, при словах "Друг друга обьемем, рцем, братие" – бывает целование». [Христианство 1993, с. 309]. Иначе этот обряд называют христосование. Во время обряда «все поздравляли друг друга с праздником, обменивались крашеными яйцами, обнимались и целовались. Причт христóсовался сначала в алтаре, потом – с наиболее уважаемыми прихожанами; при этом яйцо, полученное от священника, особенно ценилось мирянами, свято верившими, что такое яйцо никогда не портится, и бывает наделено удивительной целительной и охранительной силой» [Шапарова 2010, с. 344].

Утренья заканчивается исполнением «часов». Так называется свод молитв и тропарей, т. е. церковных текстов, кратко излагающих сущность праздника, в данном случае – Пасхи. Во время обычных служб «часы» читаются, а на пасхальной утренней они поются. По этому поводу автор энциклопедической статьи замечает: «Часы в день П(асхи) состоят не из псалмов, а из пасхальных песнопений» [Христианство 1993, с. 309].

Утренья плавно переходила в литургию, состоящую из ряда молитв и священных действий. На литургии совершалось таинство евхаристии, т. е. причащения верующих.

После причащения прихожане не покидают храма, т. к. затем начинается освящение артоса – большого священного хлеба. Если приход большой, готовится несколько артосов, и все они одновременно освящаются [Указания 2010, с. 285]. Священник читает особую молитву и окропляет артос святой водой. Затем артос ставят на амвоне перед царскими вратами, где он будет находиться до пасхальной субботы. В субботу после молитвы на «раздробление артоса» тот священный хлеб будет раздаваться людям. Как всякое совместное приобщение к пище, этот обряд знаменовал любовь и единство людей, а также символизировал приобщение к духовному родству и божественной сути.

После освящения артоса люди целуют крест и святят принесенную обрядовую еду. Вот как описывает обряд освящения пищи Н.С. Шапарова: «После окончания литургии все пасочники, держа на вытянутых руках скатерти с куличами и установленными на них горящими свечами, выходили из церкви и с склоненными головами строились в два ряда в ограде, ожидая священника, который в это время в алтаре освящает пасхи наиболее зажиточных и чтимых прихожан» [Шапарова 2010, с. 344].

Ссылаясь на жителя одной из сибирских деревень, А. Макаренко подтверждает, что и в нашем крае в церкви освящалась пища только самых состоятельных людей.

73

«Религиозный обряд освящения в церкви кулича, яиц и творога (сыра) выполняется только более состоятельными крестьянами, а бедные этого не делают, – говорит Н.И. Казанцев».

Закончив благословение хлебов, причт со священником выходил наружу и с молитвой обходил все ряды, окропляя куличи святой водой, за что поселяне кидали в специальную чашу гривны и пятаки» [Шапарова 2010, с. 344]. По окончании службы все отправлялись домой, неся освященную пасхальную пищу.

Как отмечают авторы энциклопедии «Христианство», пасхальное богослужение проходило «по особому чинопоследованию. Особенности этого чина – обилие каждения и света (зажигаются все лампы и паникадила со свечами, и все присутствующие на утрене имеют зажженные свечи)» [Христианство 1993, с. 309]. В некоторых местностях светильники устанавливали даже на куполе церкви, а перед праздничной службой их зажигали, и все вокруг озарялось идущим от церкви светом [Шапарова 2010, с. 343].

По свидетельству Н.С. Шапаровой, иногда около церковной ограды «размещали смоляные бочки и складывали костры; мальчишки бегали по колокольне и расставляли фонари и плошки» [Шапарова 2010, с. 343].

На Страстной неделе храмы освещались очень скудно – в знак траура по Христу [Там же]. Яркое освещение храмов в Пасху не просто создавало праздничное радостное настроение, оно соотносилось с тем светом, «который принес миру Иисус, и было зримым выражением радости верующих» [Христианство 1993, с. 309]. Возможно, обилие света отчасти обусловило распространенный эпитет Пасхи – Светлая. В этом слове слиты и внутреннее наполнение Пасхи, и ее внешнее проявление.

В конце XIX – начале XX веков на обширной территории Енисейской губернии церкви были лишь в крупных селах, являющихся центрами сельских приходов [Описание, 1995]. Такие приходы включали от 8 до 14 деревень, которые порой были далеко

разбросаны друг от друга. В большинстве же сельских населенных пунктов имелись лишь небольшие часовни или общинные кресты. В «Сибирском народном календаре» А. Макаренко сообщается, как проходила пасхальная служба в крупных и малых населенных пунктах.

74

«В положенные церковью часы в этот день повсеместно совершается заутреня, именуемая по местному "Христова" или "Христовска заутреня": в храмах эту службу выполняет, конечно, местный причт; в "часовнях" (молитвенных домах) – сами прихожане: после прочтения кем-нибудь из знающих некоторых молитв сообща поют: "Христос воскрес из мертвых, смертию смерть попрали и сущеву во гробе живот даровал..." и другие "ермоса"*; а затем расходятся по домам на "розговеньё"»*.

В маленьких отдаленных деревушках культовые сооружения вообще могли отсутствовать. Но, по свидетельству А. Макаренко, Пасху и в этом случае встречали религиозными песнопениями.

75

«В глухих деревнюшках и по уединенным заимкам вместо службы импровизированные хоры собравшихся к кому-нибудь в избу или "избушку" поют священные "ермоса" до "первых петухов" или до усталости; затем, пропев "Христос воскрес!", палят из ружей, разговляются посемейно или в приятельском кругу и ложатся спать».

О стрельбе в пасхальную ночь упоминают А. Макаренко и В. Арефьев.

76

«О начале заутрени "ружейники", собирающиеся у храмов и часовень, оповещают стрельбой из ружей холостыми зарядами – это значит "Христа встречать"; то же самое делают при окончании службы. Ответные залпы в такие моменты несутся и со стороны селений».

77

«Во время крестных ходов, когда носят иконы, стреляют из ружей».

Жители Мотыгинского и Богучанского районов тоже вспоминали стрельбу из ружей в пасхальную ночь.

78

«На Пасху в 12 часов стреляли».

(Заледеево, Казачинский район)

79

«Стреляли на Пасху на улице».

(Зайцево, Мотыгинский район)

80

«Стреляют и в 12 часов ночи, и утром, назавтра».

(Пинчуга, Богучанский район)

81

«Пасху в церкви отмечали, с иконами ходили. На Масленицу катались, а в Пасху с иконами ходили. Молебны служили, и гуляние было. Иконы в церкви оставляли и шли гулять. У нас на Пасху все-нощность была. Уходили на всю ночь и всю ночь песни пели. Сейчас сцена, а раньше "накрылость"*, в алтаре – поп. Вот в накрылости и поют всю ночь...

У нас в деревне такой чурбан был, в чурбане заряжено дуло – пушка была. Как 12 часов – пушка била. Как пушка хряснет – начинали колокола бить, за 5-6 километров слышно было: пойдет набат.

(Кежемская Заимка, Кежемский район)

О встрече Пасхи стрельбой нам рассказывали жители с. Межово Саянского района, д. Зайцево Тасеевского района, бывшей д. Заледеево Казачинского района.

В некоторых местностях России охотники стреляли в воздух «в полной уверенности, что убьют черта и обеспечат себе удачную охоту в течение года» [Некрылова 1989, с. 460]. Но чаще стрельба означала «встречу Христа», т. е. прихожане как бы салютовали спускающемуся на землю Иисусу.

В ряде сел европейской части России пасхальная ночь воспринималась настолько священным временем, что существовал запрет на ночной сон [Агапкина 2002, с. 131]. Этот запрет соблюдался во многих местностях нашего края. На всенощную отправлялись лишь старшие члены семьи, а в отдаленных от храма деревнях – кто-либо

один из взрослых. Возвращения ушедших домочадцы должны были дожидаться бодрствуя. Во второй половине XIX века так было принято в Красноярске.

82

«Пожилые шли с вечера в церкви на чтение часов, остальные шли к 12 часам. Всю ночь никто не спал, спать считалось грехом, а кто засыпал – того ждало несчастье».

В некоторых населенных пунктах этот запрет соблюдали и в XX веке.

83

«И на ночь постели даже не разбирают. Спите, где хотите, ждите, пока всеночную стоят, молятся».

(Красноярск)

Как видно из приведенной записи, в локальной традиции запрет на сон трансформировался: запрещалось спать именно на своей постели. В других местностях необходимо было обязательное бодрствование и молитва в течение всей ночи.

84

«Ночью в первый день Пасхи не спали».

(Нижний Ингаши)

85

«Ночь перед Пасхой не спали, т. е. приветствовали Иисуса Христа. Утром христосовались, повторяли три раза и целовались: "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес"».

(Яркино, Богучанский район)

86

«На Пасху, в субботу или в пятницу, стряпают, варят яйца. Ночь перед Пасхой не спят, молятся Богу. Затем первая еда – яйца. Перед едой целуются друг с другом три раза».

(Плотбино, Тасеевский район)

У русских запрет спать в пасхальную ночь не объясняется, а на Украине и в Белоруссии он имеет различные мотивировки:

«Несоблюдение запрета... грозило человеку нарушением естественного баланса сна и бодрствования в течение целого года: нельзя спать, иначе проспишь весь год, проведешь его в полусонном состоянии... Человека будут мучить во сне русалки, дети будут страдать от бессонницы и пр. Бодрствование же во время всеобщей обеспечивало человеку бодрость и подвижность на предстоящий год» [Агапкина 2002, с. 132].

Поскольку непосещение пасхальной заутрени считалось большим грехом, в некоторых областях России неявившихся в церковь наказывали: их отыскивали и насильно купали или обливали водой. По свидетельству В.К. Соколовой, в XIX веке так делали в Пошехонье, в Княгининском уезде Нижегородской губернии, в Юрьевском уезде Владимирской губернии [Соколова 1979, с. 114].

По мнению В. К. Соколовой, обливание водой на Пасху генетически восходит к тому же весеннему очищению, что совершалось в Чистый четверг [Соколова 1979, с. 115]. Если иметь в виду только обливание, то с исследовательницей можно согласиться. Однако материалы свидетельствуют, что пасхальные обливания и купания в древности могли быть не очищением, а жертвоприношением воде. Об этом свидетельствует Густынская летопись (1623–1627), отрывок из которой приводит И.П. Калинин: «В день Воскресения Христова собравшиеся юнии играющее вметають человека в воду, и бывает тогда действием тых богов, си есть бесов, разбиваются или умирают или утопают; но в иных же странах не вкидают в воду, но токмо водою поливают» [Калинский 1997, с. 186].

Летописный текст явственно показывает, что обычай связан с язычеством и «умираемые» и «утопаемые» являлись жертвой водной стихии. Видимо, обливание водой исторически возникло позже и либо является рудиментарной формой обрядового жертвоприношения, либо направлено на очищение человека и вызывание весенних дождей.

По свидетельству М.В. Ломоносова, в Архангельской губернии во времена его детства тоже обливали водой тех, кто проспал заутреню [Калинский 1997, с. 186]. То есть архангельцы наказывали обливанием за невыполнение христианских ритуалов.

Как считает Н.С. Шапарова, обливание совершалось ради благополучия не только провинившихся, но и всей общины. Ведь в самом худшем случае «Бог накажет его и всю деревню засухой,

неурожаем, мором. Вода как святая стихия должна была очистить провинившегося от греха и тем самым уберечь и его самого, и его соседей от гнева Господня» [Шапарова 2010, с. 351].

Но, хотя к XVIII веку древний обычай переосмыслился в христианском плане, в указе Синода от 17 апреля 1721 года он запрещается как проявление язычества: «В Российском государстве, как в городах, так и в весях, происходит от невежд некоторое непотребство, а именно, во всю святую седмицу Пасхи, кто не бывает на утрени, такого, якобы штрафуя, обливают водою и в реках купают. И хотя простой народ делает себе будто забаву праздничную, однако от этой суетной абава делается не токмо здравью, но и животу человеческому несчастье; ибо оным от невежд купаньем в глубоких реках иногда людей потопляют, а сонных и хмельных, внезапно обливающее, ума лишают» [Цит. по: Калинин 1997, с. 186–187].

В XIX веке этот обычай уже не был широко распространенным, и в нашем крае не знают о пасхальном обливании водою. Отголоском древнего обряда можно считать весеннее обливание водою в д. Борки Казачинского района, но оно происходило не на Пасхальной, а на Масленичной неделе [Новоселова 2010, с. 128].

Магия в церкви

В этнографической литературе зафиксировано не вполне христианское поведение некоторых прихожан во время пасхального богослужения. Так, представители разных возрастных, социальных и профессиональных групп России прибегали к вербальной магии. Например, в центральной полосе России во время утрени девушки просили себе достойного жениха: «Во время пасхальной службы девушки тихонько шепчут: «Воскресенье Христово! Пошли мне жениха холостого, в чулочках да в портчонках!» [Шапарова 2010, с. 349]. Была и другая форма этой просьбы: «Дай бог жениха хорошего, в сапогах да с калошами, не на корове, а на лошади!» [Там же].

По мнению А.Ф. Некрыловой, такие формулы основаны на вере, что в величайший христианский праздник высшие силы «на радостях готовы исполнить любое желание православного человека» [Некрылова 1989, с. 460].

Свои способы получения выгоды от пасхальной службы были у картежников. В Тюменском крае, «когда в первый раз запоят

“Христос воскрес!”, надо иметь в руках винного (пикового) туза и вместо “Воистину воскрес” сказать попу: “Винный туз есть”. Тогда с этим тузом можно сделаться невидимкой и все доставать» [Некрылова 1989, с. 460]

Иногда магические слова разворачивались в развернутый диалог: «Когда священник... в первый раз скажет: “Христос воскрес!” – ответить ему: “Карты здесь”. На второе приветствие заметить: “Хлюст здесь”, – а на третий сказать: “Тузы здесь”. Такое святотатство, по мнению картежников, приносит несметные выигрыши, но только до тех пор, пока святотатец не покается» [Шапарова 2010, с. 350].

С особыми надеждами шли на пасхальную литургию и представители маргинальных групп: «Воры употребляют все усилия, чтобы во время пасхальной заутрени украсть какую-нибудь вещь у молящихся в церкви, и при этом украсть так, чтобы никому и в голову не пришло подозревать их. Тогда смело воруй целый год, и никто тебя не поймает» [Некрылова 1989, с. 460].

Словесная магия во время всенощной существовала и в нашем крае. А. Макаренко публикует рассказ об этом со слов крестьянки села Казачинское А.И. Казанцевой.

87

«В Христовку заутреню, которы отчаянны головы, когда поп подаст возглас: “Христос воскрес!” – отвечают: “У миня тус (карточный туз) ес(т)ь!”, или – “У миня пуля ес(т)ь!”. Полагатца, штоб эти вещи были при них. Если это игрок в карты, то будет счас(т)лив в игре; если это охотник, он будет удачлив в промысле: всякого зверя добыдёт, также любого человека возьмет. Им обем сатано помочь давать будёт. На энто “непрошшоной грех” идут, которы из-за корысти, а наш брат хрес(т)ьянин, скорее по темноте своей”, – присо-вокупила рассказчица, в виде извинения означенного кощунства... Вера в силу подобного заклинания сильна и в Сибири, и в России».

Из комментария рассказчицы видно, что подобные действия иногда осознавались как обращение к нечистой силе, но нередко исполнялись по невежеству, незнанию об их греховности. Именно последняя причина обусловила обращение к магии обычных людей.

88

«Когда поют на Пасху в церкви “Христос воскрес”, – бабы потихоньку отвечают: “У меня крынка масла есть”, “сотня яиц” и т. д.

От этого масло, яйца и т. д. не переводятся. Картежники с тою же целью говорят: "У меня туз бубен есть"».

В начале XXI века об этом языческом вкраплении в христианский обряд сообщила Дружинина С.Е., жительница деревни Кульчек Новоселовского района. В XIX веке жители, хотя и прибегали к словесной магии в церкви, но делали это тайно от священника. Наш информатор сообщает о середине XX века, когда нехристианское поведение слабо осознавалось прихожанами. Поэтому магические слова не скрывают, и пожелания уже не произносятся шепотом, а громко выкрикиваются.

89

«На Христов день, когда идет служба, выходил батюшка и начинал поздравлять народ, петь молитву "Христос воскрес". А люди кричат: если охотник – то "ружье (есть)"; если пахарь – то "плуг", и так далее. В общем, кто чем занимался, о том и ревел батюшке, чтобы все было».

Освящение пасхальной еды

Жители края знают, что пасхальный ритуал включал обязательное освящение обрядовой еды.

90

«С субботы на воскресенье уходят в церковь, ставят святить всю приготовленную еду. А утром идут домой часов в 6, до зари, и разговляются, а потом спят. И потом всю неделю гуляют».

(Галанино, Казачинский район)

91

«После поста приходила Пасха. Накануне в церковь съезжались все жители близлежащих деревень; в 12 часов выходил поп и пел: "Христос воскрес!", – ему отвечали: "Воистину воскрес!". Всех крестил. Люди подносили к нему яйца и пасхи, и поп тоже их крестил».

(Верхняя Уря, Ирбейский район)

92

«Утром идешь, пасху несешь, яичек. Мать скажет: "Иди покрести". Это – попу, а это – себе. Там поп крестится, ходит с кадилом,

водой какой-то. Вот принесешь, потом разговеемся, а до этого есть не давали».

(Красноярск)

93

«Ночь не спят, едут в церковь и везут пасху посвящать. Посвящает батюшка. Потом едут домой верхом на конях. Приедут, садятся все за стол. В первую очередь едят посвященное, потом едят яйца и сало».

(Байкалово, Нижнеингайский район)

94

«Пасха – религиозный праздник. Перед Пасхой всегда Чистый четверг. Обязательно красили яйца, пекли пасхи. Пасхи обязательно святили – носили к церкви, ставили вокруг церкви в два-три ряда. В церкви еще с вечера читают божественную книгу. Святили куличи со словами: "Славься, славься, Новый Иерусалим, слава Бога Господня, тебе воссияй. Христос воскрес, смертью смерть поправ". Ходили с куличом в гости и говорили: "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес!" Так говорят 40 дней до Вознесенья».

(Ирбей)

95

«В субботу до свету служба в церкви. Поп святит мясо, сало, пасху, яйца. Продукты привозили на лошадях в церковь святить: вокруг церкви ставили сумки. Три раза поп обойдет вокруг, побрызгает святой водой. Монашки следом идут, поют».

(Караульное, Тасеевский район)

Наши информаторы сообщали, что пасхальные куличи и яйца обязательно святили в церкви. Поскольку церкви были не в каждом селе, то на всюобщую приходилось иногда ехать или идти за много километров. Обычно это делали старшие в семье, но не люди преклонного возраста.

96

«Вечером шли в церковь. У нас церковь была за 30 километров. (В Кукуе церкви не было). Вечером уйдут, утром ворочаются».

(Кукуй, Мотыгинский район)

В села, где не было церкви, жители могли пригласить священника для освящения пасхальной еды.

97

«Стряпали Пасху. Посвячали – привозили священника в деревню, собирались все в одном месте, ставят все корзины, где яйца, колбаса, мясо, и священник посвящает. Кругом стола – лавки, и корзину эту ставят под икону и разговляются назавтра: и пасху режут, и яичко бьют».

(Дудовка, Казачинский район)

Поскольку Пасха в народе воспринималась как самый радостный и светлый праздник, одежда прихожан должна была быть светлой и создавать соответствующее настроение. О том, как это было в XIX веке, читаем в «Воспоминаниях» Е.А. Красноженовой.

98

«Пасха. В церковь все шли в светлых платьях. После обедни христосовались друг с другом, святили куличи и шли домой разговляться. Этот праздник проводился радостно и торжественно».

Почитание солнца

Вся Пасхальная неделя была наполнена особыми церковными службами, во время которых пелись «часы», проходили крестные ходы вокруг храмов или от церкви к церкви, а также служилась литургия. В то же время в народе существовали обряды и обычаи, восходящие к глубокой языческой древности. Так, возвращаясь после всенощной, крестьяне смотрели, как «играет солнце». Об этом обычае сообщает А. Макаренко.

99

«Приверженцы старого обычая влезают на крыши построек смотреть, как "играт сонцо", которое, по их поверью, тоже радуется празднику».

Во время экспедиционной работы мы записали немало повествований об игре солнышка на Пасху. Их рассказывали как старожилы, так и новопоселенцы. Игру солнца наблюдали жители Ке-

жемского, Богучанского, Мотыгинского, Казачинского, Саянского, Сухобузимского, Емельяновского, Бирилюсского, Боготольского районов. Об «игре солнца» рассказывали по-разному.

100

«У Пасхи нет определенного числа. Ходили, смотрели, как солнце играет. Выходили до восхода и смотрели: оно то "синё", то ясно. К войне было красное, как огонь. Войну у нас определили по солнцу».

(Бедоба, Богучанский район)

101

«В первый день Пасхи, когда из церкви утром рано возвращались, смотрели, как солнышко играет».

(Мотыгино)

102

«На Пасху смотрели, как играет солнце: оно трясется; смотрели на него, когда выходит из-за горизонта».

(Зайцево, Мотыгинский район)

103

«Пасха была на седьмой неделе после Масленицы. На Пасху родители заставляли смотреть, как играет солнце. Красили яйца, делали пасху (стряпали) и ехали в церковь святить пасху и яйца. После церкви едут рано и смотрят, как играет солнце».

(Зайцево, Мотыгинский район)

104

«После поста – Пасха. Она проходила от воскресенья до воскресенья. Во время Пасхи люди говорили друг другу: "Христос воскрес", – считалось, что в это время воскрес Иисус Христос, поэтому и солнце так играет. Так, как солнце играет, в разные цвета, так и красили яйца».

(Бельск, Мотыгинский район)

105

«На Пасху смотрели, как солнце всходит, как оно играет. Солнце играет – скачет, переливается, находится не в одном месте».

(Яркино, Богучанский район)

106

«На Пасху играло солнце: то выйдет, то обратно зайдет – радуется в честь Иисуса Христа».

(Бедоба, Богучанский район)

107

«В первый день Пасхи не гуляли. Было поверье о том, что утром на Пасху "играет солнце". Муж каждый раз следил за солнцем: "Смотри, как солнце играет: такие ленты красные!"».

(Болтурино, Кежемский район)

108

«Пасха проходила неделю. Ходили с иконами. Смотрели на солнце, солнце играло, "радовалось". Выходили солнышко встречать, смотреть, как "солнце играет"».

(Кежемская Заимка, Кежемский район)

109

«В Пасху смотрели, как солнышко играет. Оно то ясное делается, то синее, то – как радуга. Почему-то переливалось. А сейчас этого нет».

(Закемь, Казачинский район)

110

«Если в Пасху солнышко играет (то синее, то красное, то зеленое) – лен будет хороший».

(Рождественское, Казачинский район)

111

«Утром ходили смотреть, как солнышко играет. На крыльцо выйдешь и глядишь. Спорили мы из-за этого. "Бяжить", – бабы говорят. Презится, что оно бяжить. Оно яркое и в глазах прыгает».

(Ивановка, Бирилюсский район)

112

«Говорили, что солнце играет в Ивана Купалу и перед Пасхой. Я сама видела, как солнце пляшет. Это вот завтра Пасха, и рано утром вставай. Как только начинает солнце всходить, оно играет. Всякими цветами: и зеленый, и розовый, желтый, красный. Всякими радуга-

ми. Вот глядишь на солнце в такие дни, и ничего не видать: солнце и солнце. А вот на Пасху смотришь – играет... Это правда. Я видела».
(Кульчек, Новоселовский район)

Как видно из приведенных рассказов, «игра солнца» заключается в пространственных перемещениях светила или в изменении его цвета. По одним описаниям, солнце «трясется, прыгает, играет, скачет, переливается, находится не в одном месте»; то выйдет из-за горизонта, то зайдет, «блуждать». По другим сообщениям, у солнца меняются цвета: «то синее, то ясно», «то как радуга», «то синее, то красно, то зеленое».

В начале XX века были попытки объяснить «игру солнца» с научной точки зрения. Одно из объяснений приводит в своей книге А. Макаренко.

113

«В первый день Святой недели, говорит И. Сахаров, поселяне Тульской губернии выходят смотреть на "играние солнца"».

В недавно изданной книге, посвященной исследованию вопроса об астральной мифологии древнего человека, автор ее, Д. Святский, в главе "Отчего в Светлое Воскресенье солнышко играет?" дает такое научное объяснение этому народному поверью: "Разные слои воздуха, изменяя свое положение, благодаря воздушным течениям, совершенно могут исказить вид и окраску солнца. Оно начнет как бы прыгать, покажется то голубым, то красным, то овальным, то даже четырехугольным... В марте и апреле, когда подъем температуры, независимо от положения солнца на небе, – со дня на день прибывает (вследствие наступления весны)".

Каковы бы ни были причины «игры» солнца, сам обычай наблюдать за светилом восходит к глубокой древности, когда солнцу поклонялись, чтили его и боялись. Другим проявлением культа солнца в локальных традициях было зажигание огней. Вот как об этом пишет В.К. Соколова: «У русских в некоторых районах, (например в Пошехонском... у церквей зажигали костры. В Онежском районе Архангельской обл. (д. Талица) на Пасху на столбах зажигали смоляные бочки; смоляные же бочки жгли около церквей и в с. Белозорье около Херсона» [Соколова 1979, с. 116].

В Сибири пасхальных костров и других видов огней в честь солнца не зажигали.

Магические действия в первый день Пасхи

По свидетельству А. Макаренко, утром первого пасхального дня совершались магические действия хозяйственной и защитной направленности.

114

«Если к Христову заутреню поспехать клюкой куриц с седала, оне рано станут нестись и парить.

Возвращаются от заутрени со свечами, которые часто бывают все теми же – “четверговыми”*; стараются донести их домой горящими и “коптят кресты” на “матице”* или в “переднем углу”*: “это бережет дом от грома”. “Христовска свечка” употребляется сибиряками в тех же случаях, в которых помогает и “четвергова свечка”».

Во время экспедиционной работы жители края не сообщали нам о приведенных выше магических действиях. Возможно, и в начале XX века они были известны далеко не всем.

Другим магическим действием в Пасху было выявление «волхидки», т. е. колдуньи, ведьмы. Как пишет А. Макаренко, для этого, начиная с первого воскресенья Великого поста, хозяйки оставляли от каждой топки печей по полену дров.

115

«В Христовску заутреню хозяйки “затопляют печь” дровами, накопленными от “Первова великопоснова воскресенья”: “волхитка” придет и её узнают».

Как достоверный случай мне рассказали следующее. В деревне Алексеновой (Кежемской вол.) «волхитка» разорила мужика. Он затопил печь в Христовску заутреню «воскрёснымъ» дровами. «Вот самая эта волхитка приходит к этому мужику, будто гребень просит: знат она, к-ва, што в этот день нельзя ничего просить, а пришла... Стало быть, она и есть. Схватил мужик бичик и отодрал гостью, как ему надо было».

Те, кто отстоял всенощную или дома не спал всю ночь, ложились отдыхать, остальные шли в церковь.

116

«Всю ночь перед Пасхой молились. В первый день Пасхи служили заутреню. После чего отдыхали и ложились спать».

(Болтурино, Кежемский район)

117

«Утром идут в церковь святить куличи и яйца. Приходят из церкви, разговляются. Потом опять идут в церковь, а уже после этого начинаются гулянья. Идут на луг, там жарят, катают яйца».

(Большой Улуй)

118

«В первый день идут рано в церковь, стоят заутреню. До 9 часов молятся, потом идут домой, опять отдыхают. Первый день ходили в церковь и отдыхали».

(Яркино, Богучанский район)

119

«В первый день Пасхи стояли заутреню, остальные дни – гулянье».

(Челноки, Казачинский район)

Праздничную и даже ликующую атмосферу на Пасхе создавали колокольные звоны. Колокольный звон у народа ассоциировался с такими понятиями, как «чистое время», нравственное очищение, «радость бытия». Со Страстного четверга до Страстной субботы «колокола молчат – это время скорби по поводу крестных страданий, которые пришлось претерпеть Иисусу Христу, и Его кончины. Колокола начинают звучать, когда произносится первое «Христос воскрес!» Пасхальный праздничный звон знаменовал «победу Иисуса Христа над смертью и адом» [Христианство 1993, с. 310]. А в душах людей он будил радость по поводу воскресения Христа и побед добра над злом. Как отмечается в энциклопедии «Христианство», «во всю светлую седмицу бывает целодневный звон» [Там же].

По традиции на Пасхальной неделе любой человек мог подняться на колокольню и позвонить в колокола, поэтому звон мог раздаваться с раннего утра до позднего вечера. Недаром Пасхальная седмица называлась «звонильная неделя».

120

«В Пасху благовестили* колокола в честь Иисуса Христа».

(Бедоба, Богучанский район)

121

«Всю Пасху, все 8 дней колокола били. Поочередно все ходили и били».

(Кежемская Заимка, Кежемский район)

Нам не удалось записать поверий, связанных с колокольным звоном, а в некоторых областях России прихожане верили, что он отгоняет болезни, непогоду и нечистую силу [Шапарова 2010, с. 350]. Последнее представление отражено в поговорке «Первый звон – чертям разгон». Звоня на Пасхальной неделе в колокол, люди внутренне очищались и заряжались энергией, которой хватало на длительное время. В некоторых местностях прихожане верили, что у тех парней и мужчин, которые звонили в колокол, будет выше урожай гречихи. А если разрешено было позвонить женщине, то по силе звука определяли, насколько высок будет у нее лен [Некрылова 2009, с. 684].

Разговение

Как в каждом крупном празднике, в пасхальной обрядности существовала особая еда. Ею были крашеные яйца и специальный сдобный, круглый хлеб. В одних местах его называли пасхой (паской), в других – куличом. В Енисейской губернии пасхальный кулич почти повсеместно называли «пасхой», или «паской».

122

«На Пасху пекли пасхи. Мама пекла ночью в русской печи, а мы, дети, за матерью следили. Потом пасхи святили в церкви».

(Орловка, Бирилюсский район)

123

«На Пасху пекли куличи, красили яйца. Тесто заводили вечером».

(Плотбино, Тасеевский район)

Выпекание обрядового хлеба или печенья сопровождало всем важным вехам и датам народного календаря. Как считает В.К. Соколова, обычай выпекать весной обрядовый хлеб «намного древнее христианской Пасхи» [Соколова 1979, с. 111]. По мнению исследовательницы, сначала весной хлеб выпекался к языческим датам, важным для древнего земледельца. Название «пасха» он получил позже, по имени праздника.

Изготовление обрядового хлеба, в том числе и пасхального кулича связано с «магическими способами заклатья плодородия» [Там же]. В ряде местностей России выпеканию кулича (пасхи) со-

путствовали приметы. «Считали, если кулич («пасха») удался, в семье будет все хорошо. Если же он в печи не подойдет, растрескается корка и прочее – надо ждать несчастья, смерти кого-либо из родных» [Соколова 1979, с. 111]. В нашем крае примет, связанных с выпеканием пасхальных куличей, не записано, но существовало общее отношение к ним как к хлебу священному. Выделяя пасхальный хлеб среди обычной праздничной выпечки, куличи украшали особым образом.

124

«Особенно старались испечь получше кулич или, как мы называли, пасху. Этот кулич украшали по-разному, кто как умел. Куличи святили в церкви».

(Нижний Ингаши)

125

«Рано утром ходили в церковь пасху святить. Есть даже специальный наряд для пасхи – четыре розы: две белых и две розовых и крест. Так наряжали пасху, а потом снимали все это и ели её».

(Ивановка, Партизанский район)

Чаще всего верх кулича покрывался взбитым с сахаром яичным белком, на котором пестрела крашеная в разные цвета крупа. Характер украшения зависел от фантазии хозяйки и имеющихся в ее распоряжении средств, но все это ограничивалось рамками традиции. Традиция требовала, чтобы на верхушке пасхи выкладывался крестик или буквы «Х» и «В» – первые в пасхальном приветствии: «Христос воскрес».

126

«На праздник пекли пасху, крестики из теста сделают. Ее ставили на стол рядом со свечой».

(Успенка, Тасеевский район)

127

«Пасху, когда пекли, украшали крестиками».

(Ирбей)

128

«На Пасху делали сыр, пекли пасхи, делали на них сахарные крестики».

(Вороковка, Казачинский район)

«Пекут пасхи. Украшают их по-разному: кресты из теста, шарики, посыпают крашеной пшеничкой, смазывают белком с сахаром. Раньше несли пасхи утром в церковь. Там их «освящали». А потом несли домой и угощали всех».

(Богуславка, Партизанский район)

В украинских селах Закарпаття еще в 20-х годах XX века сохранялись некоторые обычаи, связанные с пасхальным хлебом: «После освящения пасхи хозяин бежал с нею домой, стараясь, чтобы его никто не обогнал. Объясняли это так: "Хлеб будет расти также быстро, как бежит хозяин"; "Бегут, чтобы с работой быть впереди", чтобы девушки скорее выходили замуж» [Соколова 1979, с. 111]. В нашем крае, как и в большинстве русских губерний, магических действий с пасхальным куличом не было.

Перед первой трапезой все поздравляли друг друга, произнося «Христос воскрес!», и после полагающегося ответа обнимались и христосовались, т. е. троекратно целовались, а затем обменивались крашеными яйцами. В сибирских селах это был не простой обмен: полагалось, зажав яйцо в руке, стукнуть по яйцу, которое держал другой человек. Тот, чье яйцо оказывалось целым, забирал его у остальных. Так проделывали поочередно все члены семьи. Поэтому к Пасхе хозяйки должны были накопить много яиц.

На праздничном столе в центре стоял освященный кулич, а вокруг лежали крашеные яйца. В деревнях к Пасхе специально копили и красили до сотни яиц. Во многих семьях к празднику готовили и блюдо из очень сладкого и жирного творога – пасху. Остальная еда зависела от достатка семьи и кулинарных способностей хозяйки. Часто это были пироги, молочные и мясные блюда, запрещенные в пост: жареное мясо, сыр, а также рыбные блюда, сладости и вино. Состав необрядовых пасхальных блюд мог различаться в каждой местности. По свидетельству А. Макаренко и наших информаторов, утренний пасхальный стол был богатым и обильным.

«Разговлялись крестьяне после заутрени "молоснымъ": яйцами, пирожками с различными начинками, блинчиками, щами,

жарким (жареное кушанье), творогом со сметаной. Пьют чай, пиво, водку».

132

«Стряпали куличи (паску). Яички красили накануне до 12 часов, пока не начиналась служба в церквях. Носили освящать в церковь яйца, паски. Пищу готовили молосную (жирную): мясо, сметана, молоко».

(Унжа, Тасеевский район)

В украинских и белорусских селах Тасеевского района пасхальное меню включало поросенка. У русских это блюдо готовили к Новому году.

133

«К Пасхе забивали поросенка. Красили яйца. Ставили свечку на стол. Перед едой молились Богу».

(Унжа, Тасеевский район)

В начале XX века отношение к спиртному на Пасхе у сибиряков было разное. В приведенной выше цитате А. Макаренко среди пасхальных напитков упоминается водка. Но в семьях, где сильна была религиозность, выпивка запрещалась.

134

«Вино на Пасху не пили – грех».

(Бедоба, Богучанский район)

Начинали разговляться крашеным яйцом, затем съедали по куску пасхи (кулича). После этого можно было есть другие блюда. В набожных семьях перед разговением глава семейства произносил молитву.

135

«Первая еда – яйца. Перед едой молятся и целуются друг с другом три раза».

(Тасеево)

136

«Яйца святили. Их все делили поровну между собой, чтобы играть с ними, разбивать. А другую часть оставляли разговляться.

Чистили их, нарезали и ложили на тарелку. Только потом ставили на стол другие кушанья. Ели в первую очередь яйцо – разговлялись».

(Ивановка, Партизанский район)

Во время разговения в новопоселенческих семьях одно яйцо делили на всю семью.

137

«Это вот в моей семье разделяли. Нас было 6 человек, всем по кусочку, одно яичко разделим: на 6 частей, по кусочку... Это разговеться, Пасху надо разговеть».

(Троицкое, Тасеевский район)

138

«Яйцо разрезают и начинают разговляться».

(Выезжий Лог, Манский район)

139

«Первое крашеное яйцо на всю семью делили, даже если 20 человек – мелко отрежут».

(Дудовка, Казачинский район)

140

«В Пасху печь не топили, не варили, все готовили заранее, вечером, варили яйца. Первое яйцо делили на всех членов семьи».

(Унжа, Тасеевский район)

В семейных традициях пасхальная трапеза имела отличия. Так, в отдельных семьях к обряду разговения причащали и «родителей», т. е. умерших, но им, в отличие от живых, клали целое яйцо.

141

«На Пасху собирается вся семья. Хозяин режет яйцо и делит, а второе яйцо клали за божничку. Это родителей поминают».

(Фаначет, Тасеевский район)

В XX веке исконное празднование Пасхи забывалось, поэтому некоторые жители края разговлялись только яйцами, а кулич стоял нетронутым целую неделю.

142

«Садись рано утром есть. Хозяин разрезал яйцо на столько долек, сколько членов семьи, подавал каждому и говорил: "Христос

воскрес!" Обязательной едой была "глазунья" (жареное яйцо), се-
лянка (омлет). Кулич не резали всю неделю, а почему – я не знаю».
(Ермаковское)

В селе Ялай Тасеевского района в больших семьях делили
не одно освященное яйцо, а два или три.

143

«А раньше, пока батюшка не посвятит, не привязуть домой, за
стол не садятся. У нас в семье было 18 душ. Ну, бывало, едет он, па-
паша, паску посвящать. Приедет домой. Яйца штуки две положат,
три, а потом эти яйца крошечками делят... Одно яйцо, когда семья
большая, разве всех обделишь? Чтобы каждому крошечка доста-
лась... И вокруг, наверное, штук 10-15 крашенных наложат. И пото-
ма неделя Пасхи. Три дня Пасху празднуют. И чтобы три дни пасху
эту ести. И эти яйца едим тады. Штуки три, бывало, облуплено,
а так – клали с шелухой».

(Ялай, Тасеевский район)

В с. Большой Улуй бытовала другая традиция: здесь пасхаль-
ные яйца делили пополам, и каждому из участников разговения
доставалась половинка, но смысл деления яиц тот же: укрепление
семейных уз.

144

«Пасха – ходили в церковь. Утром вся семья садилась за стол,
делила яйца: каждому – половину. В церковь носили яйца и хлеб».
(Большой Улуй)

В старожильческих селах яйцо тоже обязательно включалось в
утреннее разговенье, но его не делили на всех участников. А. Мака-
ренко вообще не приводит данных о том, что у старожилов суще-
ствовала традиция разделения обрядовой пищи. Но, по экспедици-
онным данным, в нашем крае такая традиция существовала. В Каза-
чинском районе делили на всех освященный кулич (по-местному –
пасху). В одних селах пасхой начиналась обрядовая трапеза, в дру-
гих – завершалась.

145

«Пасху стряпали, в церкви ее святили. Родители уйдут в
церкву, а мы всю ночь не спим перед Пасхой, ждем. Когда они

приходят, разговляться садимся. Тогда тятя разрезает освященную пасху и раздает нам по кусочку и по яичку».

(Рождественское, Казачинский район)

146

«У нас до сих пор на Пасху стряпают пасху. Спекём ее, обкрестим ее всю, вот так вот, теперь сметанкой обмажем ее, потом сидим за столом, разговляемся. Ну, это... яички закусываем, мясо, какое есть, закусываем, жареное все. А потом по кусочку пасхи отрезаем и каждому кладем. Молодые-то не крестятся, а старухи перекрещиваются».

(Троицк, Тасеевский район)

Как правило, куличей готовили несколько: большой общий кулич и маленькие – на каждого члена семьи.

147

«Первую пасху ели сразу, а остальные оставляли на потом».

(Мина, Партизанский район)

В селе Межово Саянского района считалось, что верхушка пасхального кулича обладает особой целебной и магической силой, о чем сообщали разные жители села.

148

«Стряпали куличи, пасхи, затем их святили в церкви, до церкви несли в узелках. Верхушку свяченых пасхи срезали, припрятавали. Когда было нужно, от верхушки отрезали кусочки. Например, когда рождался теленок, на то место, где он родился, клали кусочек верхушки пасхи, так как пасха была свяченой».

(Межово, Саянский район)

149

«Верхушку пасхи срезали и припрятавали».

(Межово, Саянский район)

Магические действия с пасхальным хлебом известны и в других местностях. Так, в Закарпатье от пасхи «отрезают маленькие кусочки и прячут их. Это помогает при болезни» [Богатырев 1971, с. 232]. «В Белоруссии корки от пасхи сушили, толкли и клали в вод-

ку – это будто бы предохраняло от колдунов. В некоторых местах кусочки освященного хлеба давали скоту» [Соколова 1979, с. 111].

Пасхальную пищу не убирали со стола в течение всего дня. В XIX веке в Казачинском районе еду оставляли на ночь для умерших предков.

150

«Когда заговляются, то оставляют на столе на всю ночь остатки скоромной (молосной) пищи, т. е. после ужина ничего не снимают со стола, а только прикрывают все это белым полотенцем. Все это оставляют для умерших предков, которые будто бы ночью приходят заговляться».

Этот обычай сохранился в памяти пожилых людей.

151

«На Пасхе на столе еду оставляли; яички, хлеб, что стряпано».
(Велимовка, Казачинский район)

Подчеркивая домашний характер празднования Светлого воскресенья, А. Макаренко свидетельствует, что в гости начинали ходить ближе к вечеру этого дня, после дневного отдыха.

152

«Весь почти Христов день сидят дома, проводя время в еде, питье и отдыхе; в гости приличествует идти с "пауженной" поры (перед вечером), после чего посещение гостей продолжается всю "Красну неделю"».

Наши записи немного отличаются от данных А. Макаренко. Жители края неоднократно сообщали, что первый день Пасхи только отмечали разговением в кругу семьи и посещением церкви. Празднование в родственных и дружеских компаниях начиналось со второго дня Пасхи.

Камерный характер празднования пасхального воскресенья объясним. Как было отмечено выше, старшие члены семьи участвовали в ночном богослужении и после разговения просто отсыпались. А поскольку в ряде семей соблюдался запрет на сон в пасхальную ночь, то остальные члены семьи тоже восстанавливались после

ночного бодрствования. Поэтому в большинстве местностей в гости начинали ходить со второго дня Пасхальной недели.

153

«На второй день (в понедельник) идут по гостям».

(Мина, Партизанский район)

154

«На следующий день начинали гулять: собиралась вся родня у кого-нибудь из родственников. Так гуляли до субботы, переходя из избы в избы».

(Яркино, Богучанский район)

Христосование

Пасхальные приветствия родственников и знакомых сопровождалось «христосованием» – так назывался обычай троекратного целования при первом поздравлении с праздником Пасхи. Сама поздравительная формула не менялась веками и в каноническом виде дошла до наших дней.

155

«Ночь перед Пасхой не спали, т. е. приветствовали Иисуса Христа. Утром христосовались, повторяли три раза и целовались: "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес"».

(Яркино Богучанский район)

156

«В Пасху поздравляют друг друга "Христос воскрес!" – и отвечают – "Воистину воскрес!"»

(Ирбей)

В некоторых селах края христосовались на Пасху только родственники и кумовья.

157

«Кумовья христосовались: "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес". – Так три раза, и целуются».

(Выезжий Лог, Манский район)

158

«На Пасху христосовались, (т. е. целовались) только родственники».

(Мотыгино)

В других населенных пунктах полагалось христосоваться с каждым знакомым.

159

«Когда христосовались, то целовались: "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес". Говорят так три раза и целуются. Целовались любые встречные».

(Мотыгино)

160

«На Пасху был обычай: как зайдешь к кому-нибудь, надо сказать: "Христос воскрес!" Хозяева в ответ: "Воистину воскрес", и надо три раза поцеловаться».

(Мотыгино)

161

«Первый день не пели, не плясали. Ходили в церковь. Ходили по дворам славить Пасху. В праздник целовались друг с другом. Говорили: "Христос воскрес!" и отвечали: "Воистину воскрес"».

(Денисово, Кежемский район)

162

«На Пасху при встрече был обычай целоваться. При этом говорили: "Христос воскрес!", и отвечали: «Воистину воскрес». К Пасхе украшали пихтой дом, гуляли, веселились. Нарядиться (т. е. маскироваться – Н.Н.) на Пасху было грешно».

(Мотыгино)

163

«В Пасху христосовались, "клали кресты" на себя, потом целовались».

(Межово, Саянский район)

В некоторых местностях пасхальное приветствие звучало трижды.

164

«В Пасху целовались: "Христос воскрес! Христос воскрес! Христос воскрес!" – Ответ: "Воистину воскрес!". Ездили на съезжие праздники».

(Потоскуй, Мотыгинский район)

165

«В первый день христосовались, т. е. говорили до трех раз "Христос воскрес!" – "Воистину воскрес!"».

(Еловка, Бирилюсский район)

Нередко, поздравляя друг друга с Воскресением Христа, крестьяне обменивались яйцами.

166

«На Пасху ходили по дворам, обменивались яйцами, говоря: "Христос воскрес", а им отвечали: "Воистину воскрес"».

(Иркинеево, Богучанский район)

167

«На Пасху мы красили яички (желтые, фиолетовые, красные, синие, зеленые), пекли куличи. Прощали друг другу. Когда давали яйца, говорили: "Христос воскрес", – кто давал и – "Воистину воскрес" (кто брал), и три раза целовались. Мужики также водкой это всё проделывали».

(Вертуша, Нижнеингашский район)

168

«Утром вставали и говорили: "Христос воскрес", – отвечали: "Воистину воскрес!" Потом обменивались яйцами. Бились яйцами только ребяташки. Если яичко разбилось, то забираешь себе».

(Тасеево)

169

«Пасха праздновалась в воскресенье. Яйца для Пасхи красили в Великий четверг. На праздник яйца катали по земле. Яйца передавали друг другу, целовались при этом и говорили: "Христос воскрес". Отвечали: "Воистину воскрес". Менялись яйцами три раза. На Пасху ходили по дворам славить Пасху».

(Каменка, Богучанский район)

А. Макаренко приводит поверье, согласно которому первое полученное во время «христосования» яйцо обладает особой жизненной силой и защитными свойствами.

170

«Христосуясь в заутреню со священником, дарят ему крашенные яйца ("крашонки"); христосуясь друг с другом, обменивают-

ся также "крашонками". При этом существует такое поверье: "На Светло Христово Воскресенье обменяйся еичком с первым встречным; положи его на божничку: три года пролежит – не продухнет". Это яйцо спасат от нечистого».

С пасхальными посещениями односельчан были связаны магические приметы, поверья и действия.

171

«Первый человек, когда заходил в дом говорил: "Христос воскрес!" Ему отвечали: "Воистину воскрес". Давали этому человеку яйцо и говорили: "Сядь, посиди!" Это делали, чтобы лучше неслись куры».

(Плотбино, Тасеевский район)

Надо сказать, что в крупные календарные даты первому посетителю придавалось особое значение. Так, в зимние Святки считалось хорошим знаком, если в дом первым входил мужчина или мальчик. В Пасху же, наоборот, положительно знаменовался приход женщины.

172

«Если в Пасху первым в дом утром входил мужчина, говорили: «Теперь хоть курицу не сади на яйца – одни петухи будут!»

(Рождественское, Казачинский район)

Обрядовые действия с пасхальными яйцами

В пасхальной обрядности заметное место занимали крашенные яйца: с них начиналось разговение, ими обменивались при встрече взрослые и раздавали нищим; их брали с собой, когда шли в гости. Яйца выбивали друг у друга ребяташки, бегая пасхальным утром по соседским домам; их катали по земле или с деревянных лотков, а также по вырытым на склоне пригорка желобкам. Наряду с обрядовым куличом, крашеное яйцо стало знаком Пасхи.

173

«Красили яйца луковым пером и укладывали их на божничку, а потом уж ели. Бились яйцами, катали их по земле. У нас говорили: "Дорого яичко ко Христову дню"».

(Пашенная, Мотыгинский район)

«Обязательно клали на божничку два яичка крашенных – Иисусу Христу и Богоматери».

(Успенка, Тасеевский район)

«Пасха и яйца всю Пасху лежат в доме на косячке*, а потом сами съедают и скоту скормят».

(Бедоба, Богучанский район)

«Дети играли с яйцами, разбивали их, менялись друг с другом. Иногда закапывали их в землю, а потом искали».

(Таежный, Богучанский район)

Исследователи считают, что яйцо – это древний многозначный символ. Однако смысл его трактуется по-разному. По мнению ряда ученых, яйцо – это олицетворение нарождающейся жизни [Соколова 1979, с. 113; Рыбаков 1981, с. 52]. Поэтому яйцо фигурирует во всех весенне-летних обрядах до Троицы включительно. Эти обряды включали как различные действия с яйцами (собираение, обмен, игры, катания), так и поедание крашенных яиц или блюд, куда яйцо входило в качестве основного ингредиента.

Собирая яйца во время пасхальных обходов дворов, обмениваясь ими при «христосовании», играя с яйцами и поедая их, человек как бы помогал природе пробудиться от зимнего сна – смерти, и не только пробудиться, но породить новую жизнь.

Согласно другому, религиозному, толкованию, «красное яйцо знаменует собой мир, обагрённый кровью Христа и через это возрождающийся для новой жизни» [Шапарова 2010, с. 348]. Думается, в этом толковании представлен довольно распространенный случай переосмысления древней языческой символики в христианском аспекте.

Показательно, что многие действия в пасхальных обрядах направлены на разбивание яйца. Когда дети или взрослые «бились» яйцами, побеждал тот, чье яйцо было крепче. Выигравший обычно забирал разбитое яйцо себе. Хорошим предзнаменованием для семьи считалось, если ребенку или взрослому удавалось выбить (или собрать) много яиц.

«Красят яйца. Потом ходят по дворам, бьются ими и их собирают. Желали хозяевам урожая и счастья».

(Вахрушево, Тасеевский район)

Разбивание яиц как особое обрядовое действие присуще только пасхальным обрядам, хотя яйцо широко использовалось в Родительский день, в Вознесенье и в Семицко-Троицкую неделю.

В Пасху яйцо «выбивали» друг у друга ребяташки, разбивались яйца и при катании – с лотка и по земле. Можно предположить, что смысл пасхального разбивания яйца – это высвобождение жизненной субстанции, заключенной в плотной оболочке скорлупы. Выпуская жизненную силу, освобождая ее от сковывающих преград, люди как бы многократно помогали природе в ее стремлении к возрождению.

Во многих регионах России на Пасхальной неделе катали по земле яйца. По мнению В.К. Соколовой, такое обрядовое действие изначально было магическим: «Яйцо, символизировавшее зарождение новой жизни, соприкосновением с землей должно было пробудить ее от зимнего сна, оплодотворить» [Соколова 1979, с. 113]. Об этом обряде не упоминают ни В. Арефьев, ни А. Макаренко; в некоторых старожильческих селах отрицали его существование и наши информаторы.

«Пасха не имела определенного числа. На Пасху красили яйца. Яйцами бились, но у нас по земле не катали».

(Мотыгино)

Однако жители ряда ангарских деревень сообщали как о разбивании пасхальных крашенных яиц, так и об их катании по земле.

«Обязательно на Пасху красили яйца. Красили луком. Дети бегали по соседям, обменивались или собирали яйца. Красили яйца также от уток и гусей. Дети катали яички или «выбивали».

(Болтурино, Кежемский район)

«Яйца красили, катали их по земле, били их, смотрели, чье яйцо крепче».

(Пашино, Мотыгинский район)

Другая разновидность этой обрядовой забавы – катание яиц по желобкам, или лоточкам. Обычно этим занимались взрослые (юноши, мужчины) или дети – отдельно от взрослых. Женщины участвовали в этом развлечении очень редко. В местных традициях условия игры различались: в одних селах игроку надо было обязательно разбить яйцо соперников, в других – достаточно было ударить по нему своим крашеным яйцом.

В крае варьировалось и место проведения игры. Так, яйца катили в комнате, на улице по земле (с горки или по ровному месту), по наклоненным доскам (по лоткам, желобкам). В свою очередь, лотки делали из дерева либо из бересты.

181

«Праздник продолжается целую неделю. К Пасхе красили яйца. Ребятишки делали деревянные лотки и катали яйца. Чье яйцо разобьется, тот проиграл».

(Новотроицкое, Казачинский район)

182

«Катают яйца. Делают круг в комнате, посередине желобок из осины. Яйцом надо было попасть в чужое и разбить его».

(Тасеево)

183

«Брали лубок – длинное деревянное корытце. Ставили лубок на пол, обкладывали его углем. Все играющие пускали по яйцу. Это называлось "пускать в поле". Затем снова пускали по яйцу. Если чье-то яйцо ударит другое, то тот забирает яйца себе, а если яйцо не ударится о другое, то так и остается в лубке, пока его кто-нибудь не ударит и не заберет».

(Мина, Партизанский район)

184

«Играли в каточки: наклонят доски, пускаешь яйцо, оно останавливается, и его надо сбить. Если попал, то выиграл».

(Выезжий Лог, Манский район)

185

«Яйца катали. Такие желобки делают... собираются парни, два-три человека. Выбивают эти яйца. Иной домой сумку принесет».

(Ивановка, Бирилюсский район)

186

«На Пасху собирались на улице и катали яйца. Собирались мужики и бабы, каждый со своими яйцами (могло быть несколько яиц). Делали в земле лоточки и катали по этим лоточкам. Если попереk встанет, то другой катает, если носиком в носик стукнется, то, который катал, два яйца забирает».

(Талажанка, Казачинский район)

187

«Давали специальные лотки с прорезями и катали яйца по этому лотку. Чье яйцо разобьется, тот проигрывал и отдавал его победителю. А некоторые заливали яйца свинцом и у всех яйца выбивали, пока их не разоблачат».

(Сопки, Сухобузимский район)

188

«На Пасху красили яйца и катали их по земле. Для этого рыли ямы и делали желобки».

(Мотыгино)

189

«Выбивали яйца, катали по желобкам, они были сделаны из бересты».

(Мотыгино)

190

«На Пасху красили яйца. Катали их с лотков. Вокруг лотка выкладывали кольцом яйца, с лотка скатывалось яйцо и выбивало другое. Если яйцо разобьется, его съедят».

(Мотыгино)

191

«В Пасху молодежь играла в лапту. Катали яйца. Выкапывали яму, вбивали в неё лоток и катали по нему яйца».

(Вахрушево, Тасеевский район)

192

«Яйца красили, на улице в желобках их катали. Чье яйцо об другое ударится, тот из игры выходит: пропал. Играли только мужчины и парни».

(Караульное, Тасеевский район)

«Яйца давали родным и соседям. Ребятишки катали яйца, им делали маленькую горку, и они скатывали с нее яйца. Чье яйцо разобьет яйцо соперника, тот – победитель и забирает разбитое. Некоторые были хитрые и укрепляли яйца – обливали известкой».

(Мотыгино)

«Засыпают песком место около церкви, там катают яйца».

(Ирбей)

Согласно экспедиционным материалам, катали яйца с горы и в д. Яркино Богучанского района. Собирались на площади, катали яйца по желобку в п. Бархатово.

В XIX – начале XX века крестьяне некоторых местностей раскрашивали яйца узорами. У украинцев такие яйца назывались «писанками» [Соколова 1979, с. 76]. Узоры «писанок» должны были магически обеспечить благополучие в разных сферах жизни. Покрывая растительными символами (изображение ростков, цветов, веточек, колосьев, плодов), земледелец надеялся на получение хорошего урожая злаков, обилие трав, овощей и плодов. Если на яйце изображались птицы или животные, то крестьяне заклинали этим удачу в животноводстве, птицеводстве и охоте.

На писанках можно было увидеть и другие природные символы: струи дождя, звездные и солнечные знаки. Обычай покрывать поверхность яйца узорами восходит к первобытной эпохе [Богатырев 1971, с. 234]. За долгие века менялись изображаемые предметы, но суть обрядовых росписей была неизменна: через символические и реалистические рисунки человек стремился магически повлиять на мир, добиться расположения природы и высших сил. Христианские символы на яйцах почти не изображались.

Обычай расписывать пасхальные яйца узорами существовал не везде. Гораздо чаще крестьянки красили яйца в какой-либо один цвет. Чаще всего это был красный и его оттенки – от оранжевого до бурого. Такие цвета получались, когда яйца красили луковой шелухой. В большинстве местностей нашего края яйца красили в один цвет.

Существует христианская легенда, возводящая происхождение обрядового крашения яиц к временам царя Ирода: «Когда

Иисус воскрес, Мария Магдалина пошла к Ироду и не знала, что ему сказать – «Что нового?» – спросил Ирод. Она ответила: «Иисус Христос воскрес», – и подала ему крашеное яйцо, добавив: «В честь этого я раскрасила яйцо» [Рыбаков 1981, с. 52] .

Как видно из приведенного текста, в христианстве крашеное яйцо становится знаком воскресения Христа. Поэтому в других легендах яйцо не может получить тот, кто не признает Воскресения Христа.

195

«В ночь на Пасху Божья Мать шла с яичком в руках, за ней бежал бесенок и говорил: «Мария, дай яичко». Она отвечала: "А ты скажи: Христос воскрес". Бесенок опять говорит: "Мария, дай яичко". А Мария просит сказать: "Христос воскрес". Бесенок не может сказать эти слова и не говорит их, поэтому Мария, Мать Божья, не дает ему яичко».

(Таежный, Богучанский район)

В свете приведенных текстов становится ясно, почему прихожане обменивались яйцами при христосовании. Этим они как бы наглядно признают и подтверждают факт воскресения Христа. Однако несомненно, что окрашивание яиц в один цвет – тоже возникло задолго до христианства. Исследователь славянской культуры, академик Б.А. Рыбаков, пишет по этому поводу: «Весенние игры с крашеными яйцами совершенно не связаны с христианством. Одним из доказательств древности обычая является тот факт, что подобные игры зафиксированы у иранцев-мусульман» [Рыбаков 1981, с. 52]. Можно предположить, что желтый и оттенки красного в пасхальных яйцах первоначально означали цвета весеннего, набирающего силу и яркость солнца.

Крашеное пасхальное яйцо использовали в магических обрядах, призванных обеспечить красоту девушек и здоровье домочадцев. Так, белорусы, приходя из церкви, опускали освященное яйцо в воду. «Затем этой водой все умывались, а яйцом гладили лицо, чтобы быть красивыми» [Соколова 1979, с. 112]. Украинцы тоже умывались водой, в которой лежало крашеное яйцо и монеты. Считалось, что это принесет здоровье и красоту. Затем крашенку и деньги отдавали нищим [Там же].

Переселенцы из украинских и белорусских деревень принесли этот обычай в села нашего региона. В одних новопоселенческих селах было принято умываться водой, в которой лежало крашеное яйцо; в других – умывшись, крашеное яйцо катали по лицу.

196

«Чтоб лицо было чистое, умывались из посуды, где лежало крашеное яйцо».

(Нижний Ингаш)

197

«В пасхальное утро умывались водой, в которой лежали крашеные яйца».

(Межово, Саянский район)

198

«Когда яйца с церкви привезут, их в воду кладут и потом этой водой умываются, а яйцом, как мылом, лицо трут и руки».

(Красивый участок, Тасеевский район)

199

«У нас умывались с яйца, катали его по лицу, чтобы лицо было чистое и гладкое».

(Унжа, Тасеевский район)

200

«Красили яйцо. Девушки катали яйцо по лицу, чтобы оно было белое, румяное, свежее».

(Рыбное, Козульский район)

В старожильческих селах с пасхальным яйцом производилось другое обрядовое действие. Оно было направлено на достижение хозяйственного благополучия. Так, для того, чтобы хорошо неслись куры, крестьянки катали пасхальное яйцо по голове маленького ребенка и приговаривали слова заговора. В «Сибирском народном календаре» не приводится сведений об этом магическом действии, а в наши дни о нем рассказывали старожилы Казачинского (Закемь, Велимовка) и Богучанского (Бедоба, Пинчуга) районов.

201

«Яйца катали по голове: «Сколько волосков на головешке, столько у курочки яичков».

(Пинчуга, Богучанский район)

202

«В Пасху яичко по головке ребенку катали. Говорили: «Сколь на головке волосков, столь у курочки яичек».

(Закемь, Казачинский район)

203

«Яйца по голове ребенка катают, что-то приговаривают, забыла что».

(Велимовка, Казачинский район)

По представлениям крестьян, освященное пасхальное яйцо наделялось способностью влиять и на плодородие поля. Положенное в приготовленное для посева зерно, оно обеспечивало хороший урожай. Это поверье было широко распространено в европейской части России [Шапарова 2010, с. 348], известно оно и в новопоселенческих семьях нашего края.

204

«Яйцо – одно кладут под иконы, и оно лежит там, пока сеять не начнут. Как в поле ехать, его с собой заберут, там по полю раскрошат и разбросают. Говорили, чтоб урожай был».

(Красивый участок, Тасеевский район)

205

«На Пасху покрасят яйца, и несколько штук клали в зерно, которое приготовлено для посева».

(Межово, Саянский район)

Пасхальные молебны по домам

С первого дня Пасхальной недели и на всем ее протяжении по домам ходили священники и совершали молебны. По мнению верующих, пасхальные молебны способствовали благополучию семьи и хозяйства. Эта традиция существовала как в Центральной России, так и в Сибири. Наиболее подробное описание европейской версии обряда дано в работе Н.С. Шапаровой. Впервые о молебнах в нашем крае упоминает в 1865 году М.Ф. Кривошапкин. Он сообщает, что домовые молебны служились в первые три дня Пасхи: «Первые три дня этого праздника посвящены молитве. Тут пьянства еще нет. Один за другим поджидают священника с Богородицею; в каждом

доме на столе под образами лежит коврига хлеба и солонка с солью. Когда священник окончит служение, хлеб и соль хранятся как драгоценность [Кривошапкин 1865, с. 37].

До прихода «икон» не полагалось веселиться, петь, громко смеяться, и в центральной России. Веселье начиналось после совершения молебна [Шангина 2003, с. 89].

Из работы Н.С. Шапаровой видно, что в центральных губерниях России священника сопровождал причт и группа наиболее благочестивых прихожан, которых в одних местностях называли «богоносцы», в других – «оброшники» [Шапарова 2010, с. 344]. Н.С. Шапарова описывает, как подбирались сопровождение священника, каков был внешний вид «богоносцев» и как распределялись их функции. «Оброшники обычно выбирались из наиболее благочестивых стариков и старух, давших обет всю пасхальную неделю "ходить под Богами" (т. е. носить иконы). Этим трудом они надеялись вымолить у Бога какую-нибудь милость» [Там же].

Все богоносцы обязательно испрашивали благословения священника («Благослови, батюшка, под Богов стать»), и, только получив разрешение, принимались за свои обязанности: один носил свечи для продажи, другой – кружку, в которую собирались деньги «на Божью Матерь», а третий – еще одну кружку, куда причт складывал свой доход, предварительно записав его на бумагу. Все оброшники подпоясывались белыми полотенцами, а оброшницы, кроме того, повязывались белыми платками – в память о святых женах-мироносицах, которые, по народному убеждению, носили белые покрывала» [Шапарова 2010, с. 344].

В первый день Пасхи все богоносцы выстраивались у церкви и ждали выхода священника в праздничном облачении. После этого вся процессия с пением «Христос воскрес» под колокольный звон отправлялась в ближайший к храму двор. Хозяева дома к этому времени зажигали свечи перед иконами в красном углу, покрывали стол белой скатертью, на нее клали кулич, а к образам ставили ведра с зерном для будущего сева. Хозяин выходил навстречу процессии, а кто-то из домочадцев встречал «богоносцев» на пороге избы и принимал икону Божьей Матери и держал ее на руках в продолжение всего молебна [Шапарова 2010, с. 344].

В первый день Пасхи молебны продолжались до самого вечера, а на ночь иконы обычно относили на хранение в дом какого-нибудь

зажиточного и всеми уважаемого человека, который нередко сам просил оказать ему эту честь [Шангина 2003, с. 89].

В нашем крае священника тоже сопровождала группа прихожан (А. Макаренко называет их «доброхоты»). Они несли иконы и пели пасхальные молитвы. В Енисейской губернии, где приходы включали несколько деревень, из одной деревни в другую иконы переносили жители той местности, где будут служить молебны. После совершения молебна в одном из домов иконы несли к себе хозяева следующего дома.

206

«"Четверговый кулич", как говорилось выше, целиком отдается "попу", когда он ходит по избам с молитвой и иконами. При этом "Святы" переносятся на руках членами семьи очередной избы, которую "батюшко" должен посетить с молитвою; им помогают "доброхоты". Перенос икон сопровождается импровизированным хором, поющим: "Христос воскрес из мертвых"... Обойдя таким образом все селение, где находится церковь, священник уходит с "Богам" в остальные селения своего прихода; перенос икон из деревни в деревню совершается преимущественно "доброхотами" обоего пола той деревни; куда направляется крестный ход. Об этом шествии можно узнать издали по громогласному пению пасхального "ермоса". В конце концов, "Святы" водворяются на свое место в церковь при хоровом пении "Христос воскрес" и колокольном звоне».

В Центральной России молебен служился не только в избе, но и во дворе – в честь святых, покровительствующих домашним животным. У каждого вида домашней живности был свой покровитель (у кур – Кузьма и Демьян, у лошадей – Флор и Лавр и т. д.), поэтому молебен мог длиться достаточно долго. Иногда хозяева просили отслужить молебен с водосвятием и совершали потом обрядовые действия с освященной водой [Шапарова 2010, с. 344]. Пасхальный молебен сопровождался дополнительными обрядовыми действиями. Так, под скатерть насыпали соль, считая, что она приобретет целебные свойства. Скатерть с каплями воска крестьянки хранили, веря, что она снимает материнское проклятие [Шангина 2003, с. 90]. В нашем крае подобных магических действий не зафиксировано.

Пасхальные обходы деревни существовали в разных селах нашего края.

207

«С утра шли молиться в церковь, ставили свечи. Потом шли завтракать. Затем ходили с иконами по деревне, христосовались и во время хождения пели:

Христос воскрес,
Воистину воскрес,
Иисусе во гробе,
Желаем здоровья.

(Повторяли несколько раз)».

(Яркино, Богучанский район)

Сельчане помнят, что во время молебна освящали семена для будущего сева.

208

«На Пасху насыпают семена в сито и поставят под икону. Поп на Пасху придет – посвятит его, и с него начинали сеять».

(Рождественское, Казачинский район)

209

«Поп ходил по дворам, святил в чашах семена пшеницы, ячменя для хорошего урожая».

(Бархатово, Березовский район)

210

«В Пасху на стол ставили в чашке пшеницу, овес, ячмень, ярицу. В каждую чашку с зерном ставили свечку. Перед приходом попа свечи зажигали. Поп кропил блюда, а затем людей и избы».

(Мотыгино)

Священника, совершающего пасхальные обходы дворов, полагось благодарить – угощать обрядовой едой.

211

«По домам ходил священник и молился. В каждом доме красили яйца и угощали священника и ребятишек».

(Ивановка, Партизанский район)

По поверью, благотворно влиять на урожай могли не только освященные на Пасхальной неделе семена, но также просфора (или просвира), купленная в церкви на Пасхальной седмице.

«Просwirки — это когда в церковь ходили на Пасху, тогда там эти просwirки покупали. А когда идет хозяин сеять, кладет эту просwirку в мешок и завязывает. Говорили: «На урожай хороший!»

(Галанино, Казачинский район)

На Пасхальной неделе обрядовые обходы дворов совершали не только священники. Там, где не было церквей, а из-за весенней распутицы приход церковнослужителя был невозможен, жители сами обходили дома с пением молитв.

«Девушки ходят по деревне с иконами. Как воскресенье пройдет — каждая берет свою икону, и поют «Христос воскрес». Заходили в хату и поют. Так с песнями и пойдут из хаты в хату. Красота была!»

(Ивановка, Бирилюсский район)

«В Пасху возьмут корзину, ходят поют "Христос воскрес"».

(Вороковка, Казачинский район)

Волочebные обходы и песни

Выходцы из Белоруссии, проживающие в Тасеевском, Нижнеингашском, Ирбейском районах при обходах домов пели не молитвы, а волочebные песни. В Белоруссии существовал обычай на Пасху ходить по дворам и петь поздравительные песни, прославляя Воскресение Христа. Зачастую такие песни сопровождались игрой на музыкальных инструментах – цимбалах, скрипке, различных ударных. В нашем крае волочebные песни как правило исполнялись без музыкального сопровождения.

Обход дворов волочebниками исследователи относят к группе мужских обходных обрядов [Бернштам 1988, с. 140]. Однако в начале XX века в регионе половозрастной состав участников обряда был разным: «ребята» (т. е. молодые парни), мужчины, женщины и старухи. Дети в пасхальных обходах дворов не участвовали.

Во время исполнения волочebных песен соблюдался принцип «одаривания» за песню. Хозяева благодарили волочebников

яйцами, колбасой, водкой, стряпней. Одаривание носило обязательный, ритуальный характер. Как видно из сообщений информаторов, получение вознаграждения было важной частью обряда. Об этом же говорится и в волочевных песнях:

Не дашь яйца — сдохнет овца
Христос воскрес, Сын Божий...
Не дашь яец – сдохнет жеребец
Христос воскрес, Сын Божий.

215

«Ходили под окна, пели пасхальные песни. За вознаграждение – яйца, пироги».

(Тасеево)

216

«Пасху три дня отмечают. Первый день – Возрождение Христа. Ходят в церковь, «христосуются». Группа людей ходила по дворам, пела волочевные песни. Это не колядки. Главное, чтобы дали яйцо».

(Ирбей)

217

«В Тасеево на Пасху вечером собирались старухи, брали корзиночку, ходили по дворам. К каждому подходят и поют (у каждого окошка). Потом им выносят и подают, кто яички, кто стряпню какую. Они это обособливали, а потом угощались по всей улице. Все старушки собирались по 5-6 человек и шли по улицам, их две было, улицы-то. В один дом могли прийти сразу две компании, но им всем дают».

(Тасеево)

218

«На Пасху ходили волочевники. Тогда и мужики ходили, и женщины – все. Вениками поймают его (хозяина) и отпарят, чтобы он дал им по стопочке или угостил чем. До того отпарят, что он, бедный, потом долго отходит».

(Фаначет, Тасеевский район)

219

«Веселились, пели, плясали. По улицам ходили волочевные люди».

(Красный Маяк, Канский район)

«Потом пелись хозяину и хозяйке. Хозяин и хозяйка открывают окошко и слушают. Потом дают бутылку поющим, яичек, стряпни».

(Междуречье, Тасеевский район)

Участники волочебных обходов действовали не от себя лично: они как бы принимали на себя определенные обязательства и играли предписанную обрядом роль. В науке существуют различные толкования этой роли.

В частности, развивая точку зрения болгарского ученого Т. Живкова, Л.Н. Виноградова считает, что волочебный обход близок обряду колядования, и на этом основании отождествляет волочебников с «предками», т. е. умершими. [Виноградова 1982, с. 135–230]. У других ученых такая интерпретация вызывает возражение. По мнению Т.А. Бернштам, обходники дворов в Пасху представляют не предков, а живых людей. Ее мнение основано на том, что среди волочебников нет ряженных (известно, что именно с помощью ряжения и масок колядовщики в святки играли роли тотемных животных, предков и людей различных социальных и возрастных групп).

Далее, по мнению Т.А. Бернштам, волочебники, будучи живыми людьми, отличаются «высшими полномочиями сакрального характера» [Бернштам 1988, с. 142]. Сами эти полномочия толкуются двояко. По первой версии, волочебники должны «сообщить людям высшую волю», о которой «они узнали тайным и чудесным образом» [Там же]. Т.А. Бернштам обращает внимание на восточнославянские легенды о хождении по селам христианских святых и Христа. В этом фольклорном контексте пасхальные обходчики дворов как бы являются посланцами «святых покровителей, за христианскими образами которых стоят высшие сакральные силы с преобладанием светлого начала» [Бернштам 1988, с. 142].

На наш взгляд, эта версия достаточно убедительна. В ее правомерности убеждают тексты волочебных песен. В некоторых из них исполнители обряда называют себя «волшебники»:

Шли-брали волшебнички...

В других песнях зачины тоже намекают на особую природу «волынщиков»:

Не шум шумит, не гром гремит –
Идут-бредут волынщики.

Как отмечают исследователи, шум и гром, сопутствующие фольклорному персонажу, свидетельствуют о его мифологической или эпической природе [Пухов 1975, с. 27–28]. Такое упоминание в песне косвенно характеризует воловобитов как чудесных персонажей. Поскольку воловобиты действуют в обряде, то логично предположить их мифологическую природу. Они волшебники, призванные сообщить людям высшее знание.

По мнению Т.А. Бернштам, воловобитные песни как бы задают программу (расписание) сельскохозяйственных работ и сообщают о возможности «ее сверхблагополучной реализации с помощью божественных сил» [Бернштам 1988, с. 142]. Кроме Христа, в воловобитных песнях упоминаются святые, ответственные за определенные виды работ (земледелие, скотоводство) и жизненной сферы (дом, семья, дети). Чаще всего это святой Николай, Егорий и Илья-пророк. Воловобиты призваны донести людям важность названных в песне святых и календарных дат, посвященных им. Недаром они записаны в святой книге:

У той церкви столик стоит,
На том столе книга лежит,
У той книги написано,
Написано три праздничка.
Первый праздник – Христов денек.
Другой праздник – Егорья-свят,
Третий праздник – Илья-пророк.

В локальных традициях функции называемых в тексте святых и характер их помощи могут варьироваться. Но, с точки зрения крестьян, все-таки именно эти даты наиболее важны для благополучия крестьянского хозяйства. Так, «Микола свят» помогает в земледелии, святой Егорий – охраняет скотину, а Илья-пророк помогает при жатве:

Микола-свят – землю роет,
Землю роет, горох сеет...
Егорий-свят коров пасет,
Илья-пророк – зажинщик*,
Он раз резнет — он сноп нажнет,
Другой резнет — копу нажнет...

В локальных текстах встречаются также святой Макарий, Благовещение, Святая Пречистая и другие святые. Даты, связанные с ними, также соотносятся с определенными видами деятельности крестьян.

Согласно текстам, волоचेбники приходят к людям на очень короткий срок:

А мы ж гости недокучные*,
А в годочку — одну ночку...

В волочебных песнях преобладает христианское начало. Оно в именах святых, Иисуса Христа, в припевах «Христос воскрес, во истину» или «Христос воскрес, Сын Божий!» Означает ли это, что волочебный обряд и сопровождающие его песни возникли после принятия христианства?

Исследователи считают, что обряд возник в языческие времена. Например, Т.А. Бернштам пишет: «Мы склоняемся к символическому значению слова «волочить=боронить»: обход совершал символическое очерчивание «своей» территории и «заборанивание» (запахивание) села, т. е. коллектива общины, от воздействия враждебных сил» [Бернштам 1988, с. 143].

По мысли Т.А. Бернштам, другие названия обходчиков – волынщички, лалынщички – указывают на важную роль в обряде музыкального инструмента (волынка) или голоса (припев– восклицание лалынь) [Там же].

Языческая основа волочебных песен проявилась в наличии в текстах мотивов-восхвалений хозяев дома, их детей, их богатства. Как и в святочных колядках, эти мотивы основаны на вере в магию слова. Что касается имен христианских святых, то, по мнению исследователей, они наслоились на более древнюю языческую мифологию. Так древний покровитель скота Велес-Волос был заменен святым Георгием (Егорьем), а Перун вытеснен Ильей-пророком. При этом христианские святые и пророки стали покровителями сельскохозяйственных работ.

Характерно, что в волочебных песнях сохраняется «обменный принцип» исполнения обряда: за песню полагалось платить, поэтому в ряде песен содержится просьба о подаянии, мотив угощения волочебников. При этом их одаривают не только жители деревни, но и прославленные святые. К Примеру, Илья-пророк из нажатого хлеба печет пироги и угощает волочебников.

Уклонение от награждения волочебников могло привести к несчастью: «Не дашь яйца – сдохнет овца» или: «Не дашь коко – вылезет око». Из этих приговоров и текстов песен видно, что самым важным подарком для волочебников было крашеное яйцо (См. № 234). Не одаривать волочебников можно было только в одном случае – если хозяева дома сами пополняли ряды волочебников:

А не хочешь дарить — ходи с нами ходить,

Ходи с нами ходить, собак дразнить...

Ниже приведены волочебные песни, исполнявшиеся на Пасхальной неделе в нашем крае. Они записаны от переселенцев из Украины, Смоленской и Витебской губерний. В старожильческих селах такие песни не исполнялись. Одни песни (№ 221-224, 228, 236) представляют собой классический вариант, с мотивом трех важнейших для местной традиции праздников. Песни под номерами 234-235 разрабатывают тему главного пасхального подарка. В первой песне «сирота» последовательно отказывается от «козловых бот», «пуховой шали» и даже от «красной девки», отдавая предпочтение «красному яйцу». Как отмечалось выше (См. № 195), по народным представлениям, красное яйцо дают только тем, кто верит в Христа. Поэтому отказ сироты от материальных подарков в пользу крашеного яйца – это отражение его глубокой веры и ее утверждение как самой важной ценности для глубоко верующего человека.

Во втором тексте сирота отказывается от «рыжей коровы», его утешением становится лишь «вороной конь». Эта песня имеет более мирской характер, совпадая с аксиологией большинства произведений. Ведь многие волочебные песни как раз направлены на достижение успеха в хозяйственной деятельности.

По тональности волочебные песни светлые, наполнены жизнеутверждающими мотивами, связанными с главной идеей Пасхи – воскресением. Поэтому несколько неожиданным является включение в текст мотивов распятия и крестных страданий Христа (№ 225). Эти темы характерны для духовных стихов, и, вероятно, из этого жанра проникли в волочебные песни. Данное произведение записано в 1992 году, а исполнялось оно в 20-30-е годы XX века в деревне Фаначет Тасеевского района. Можно подумать, что перед нами просто испорченный текст, возникший из-за забывания произведения исполнительницей. Однако в этом же селе в 1990 году от другой женщины была записана сходная песня (См. № 227). Следовательно, эти тексты отражают особенности локальной традиции.

В мировом и русском фольклоре немало произведений, разрабатывающих тему испытания мудрости. Героям таких произведений необходимо решить ряд трудных задач или отгадать сложные загадки. Установлено, что испытания мудрости составляли часть древних инициаций – обрядов посвящения во взрослое состояние. В русских волшебных сказках доказывать свою мудрость должны юноши, а в бытовых и новеллистических – девушки. В песнях же испытывается мудрость только девушек. Мотив такого испытания подробно разрабатывается в песне № 231, сопровождающей обход волочебников в д. Нижней Пойме Нижнеингашского района. В пасхальную обрядность песня включилась только благодаря припеву «Христос воскрес, Сын Божий». Остальной ее текст не связан с народным календарем.

Можно сказать, что в волочебных песнях нашего края отражены те же процессы, что и в других жанрах, сопутствующих календарным обходам дворов. В волочебные песни втягиваются тематические мотивы из других песенных циклов и выпадают исконные темы. Так в песне № 222 пропущен мотив книги или письма, вводящий тему трех праздников. На стадии распада жанра нередко композиционным и смысловым центром становится просьба о подаении (См. № 237–240).

221

Не шум шумит, не гром гремит,
Христос воскрес, воистина!
Идут-бредут волыннички,
Христос воскрес, воистина!
К чьему двору? К хозяйскому,
Христос воскрес, воистина!
Хозяин наш, наш батюшка,
Ты спишь-лежишь с своей женой,
С своей женой, с боярыней.
Христос воскрес, воистина!
С своим сынам, золотым кудрям,
Христос воскрес, воистина!
С своим дочерям, с красавицам
Христос воскрес, воистина!
Одень кафтан, пойдем-ка к нам,
Христос воскрес, воистина!

В твоём дворе престол стоит,
Христос воскрес, воистина!
На том столе книга лежит,
Христос воскрес, воистина!
У той книжки написано,
Христос воскрес, воистина!
Написано три праздничка,
Христос воскрес, воистина!
Первой праздник – Христов денек,
Христос воскрес, воистина!
Другой праздник – Егорий свят,
Христос воскрес, воистина!
Егорий свят коров пасет,
Христос воскрес, воистина!
Третий праздник – Илья-пророк,
Христос воскрес, воистина!
Илья-пророк – зажинщик*.
Христос(ы) воскрес, воистина!
Он раз резнет – он сноп нажнет,
Христос воскрес, воистина!
Другой резнет – копу нажнет.
Христос воскрес, воистина!
Копу нажнет, домой везет.
Христос воскрес, воистина!
Домой везет, пирог пекет.
Христос воскрес, воистина!
Пирог пекет и нам дает.
Христос воскрес, воистина!
Нам дает, волынщикам.
Христос воскрес, воистина!

222

Не шум шумит, не гром гремит –
Идут, бредут волынщики.
Христос воскрес, воистина!
Ты к чьему двору?
– К хозяйскому.
Христос воскрес, воистина!
Хозяюшка, наш батюшка,
Ты спишь – лежишь с своей женой.
Христос воскрес, воистина!

Своей женой, своим сынам.
Своим сынам, с златым кудрям.
Христос воскрес, воистина!
Своим дочерям – боярышням.
Христос воскрес, воистина!
Первый праздник – Христов денек,
Второй праздник – Илья Пророк.
Христос воскрес, воистина!
Илья Пророк – зажинщик*.
Он раз резнет – то сноп нажнет.
Христос воскрес, воистина!
Другой резнет – копну нажнет.
Копну нажнет – домой везет.
Христос воскрес, воистина!
Домой везет – пирог пекет.
Христос воскрес, воистина!
Третий праздник – Егорья свят.
Егорья свят коров пасет.
Христос воскрес, воистина!

223

День добрый тому, кто в этом дому.
Христос воскрес, Сын Божий!
А ти ты спишь, ти ты ляжишь?
Христос воскрес, Сын Божий!
Если ж спишь ты – Бог с тобою,
Христос воскрес, Сын Божий!
Если не спишь – говори со мною.
Христос воскрес, Сын Божий!
Открой окно и посмотри на двор.
Христос воскрес, Сын Божий!
Все в тебе в дворе проявилось,
Христос воскрес, Сын Божий!
Святая церковь становилась,
Христос воскрес, Сын Божий!
Посреди церкви все стол стоит,
Христос воскрес, Сын Божий!
За тем столом Христос сидит.
Христос воскрес, Сын Божий!
Книжки читает, письма разбирает.
Христос воскрес, Сын Божий!

Какое письмо поперед ушло.
Христос воскрес, Сын Божий!
Святой Ягорий во чистом поле,
Христос воскрес, Сын Божий!
По полю ходит, да ключи носит.
Христос воскрес, Сын Божий!
Святой Макарий росы выпускает,
Христос воскрес, Сын Божий!
На землю жито, шелкову травку,
Христос воскрес, Сын Божий!
Чтоб ново жито уродисто,
Христос воскрес, Сын Божий!
Уродисто, колосисто,
Христос воскрес, Сын Божий!
Святой Никола с семьею поля.
Христос воскрес, Сын Божий!
Не хошь дарить – и в хату бяри,
Христос воскрес, Сын Божий!
А мы ж гости недокучные*,
Христос воскрес, Сын Божий!
А в годочку – (й)адну ночку,
Христос воскрес, Сын Божий!
Здравствуйте!

Припев поет вся компания – человек шесть, а куплеты песни – один человек. После исполнения песни заходят в дом.

224

Шли-бряли волшебнички,
Христос воскрес, воистина!
Зашли к хозяину во двор,
Христос воскрес, воистина!
Хозяюшка, наш батюшка,
Выйди во двор, зажги огонь,
Христос воскрес, воистина!
В твоим дворе престол стоять,
Христос воскрес, воистина!
В тоим столе книга ляжить,
Христос воскрес, воистина!
У той книги написано,
Написано три праздничка,

Христос воскрес, воистина!
Первый праздник – Христос воскрес,
Христос воскрес, воистина!
Второй праздник – Ягорьев день,
Христос воскрес, воистина!
Третий праздник – Илля -пророк,
Христос воскрес, воистина!
Илля – пророк, заживничек*,
Как раз резнет – так сноп нажнет,
Христос воскрес, воистина!

225

Здравствуй Богу, хозяину,
Христос воскрес, Сын Божа!
Хозяину, хозяйюшке,
Христос воскрес, Сын Божа!
Хозяюшки дома нетути,
Христос воскрес, Сын Божа!
Хозяюшка за водой пошла,
Христос воскрес, Сын Божа!
За водой пошла на Дунай-реку,
Христос воскрес, Сын Божа!
Домой принесла, поставила,
Христос воскрес, Сын Божа!
Сама пошла мужа будить,
Христос воскрес, Сын Божа!
– Вставай, мужа, не спи дужа,
Христос воскрес, Сын Божа!
Будем с тобой думу думать,
Христос воскрес, Сын Божа!
Думу думать, церкву строить,
Христос воскрес, Сын Божа!
Церкву строить Благовещенья,
Христос воскрес, Сын Божа!
А в той церкви Божья Матерь
Христос воскрес, Сын Божа!
Божья Матерь горько плачет,
Христос воскрес, Сын Божа!
– Не плачь, не плачь, Божья матерь,

– Христос воскрес, Сын Божя!
– А как же мне не плакати?
Христос воскрес, Сын Божя!
Моего сына вчера скрали,
Христос воскрес, Сын Божя!
Вчера вкрали, распинали,
Христос воскрес, Сын Божя!
Руки, ноги прибивали,
Христос воскрес, Сын Божя!
Кровь горячу выпивали,
Христос воскрес, Сын Божя!
Христос воскрес!
Воистину воскрес!
Христос воскрес!
Воистину воскрес!
Христос воскрес!
Воистину воскрес!

226

Христос воскрес, Сын Божий!
К вашему дому притопталися,
Христос воскрес, Сын Божий!
А здравствуйте, хозяйюшка,
Христос воскрес, Сын Божий!
У хозяйюшки печка топится,
Христос воскрес, Сын Божий!
Печка топится, яйца варются,
Христос воскрес, Сын Божий!
Яйца варются, сало жарится,
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяйюшка, наша матушка,
Христос воскрес, Сын Божий!
Не гони-ка нас, а дари-ка нас,
Христос воскрес, Сын Божий!
По два яйца, кусок сальца,
Христос воскрес, Сын Божий!
А не хошь дарить – ходи с нами ходить,
Христос воскрес, Сын Божий!
Ходи с нами ходить, собак дразнить.

Христос воскрес, Сын Божий!

227

Здоров Богу, хозяину,
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяюшка – наш батюшка,
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяюшка – наша матушка,
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяюшки дома нету,
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяюшка за водой пошла.
Христос воскрес, Сын Божий!
За водой пошла на Дунай-реку.
Христос воскрес, Сын Божий!
Понесла домой, поставила.
Христос воскрес, Сын Божий!
Поставила, пошла мужа будить.
Христос воскрес, Сын Божий!
Ай, ты, мужа, ня спи дома,
Христос воскрес, Сын Божий!
Давай с тобой думку думать,
Христос воскрес, Сын Божий!
Думу думать, церкву строить.
Христос воскрес, Сын Божий!
Цер(ь)кву строить Вознесенья.
Христос воскрес, Сын Божий!
А в той цер(ь)кви божья мать,
Христос воскрес, Сын Божий!
Божья мать слезно плачет
Христос воскрес, Сын Божий!
Не плачь, не плачь, божья мать,
Христос воскрес, Сын Божий!
– А как же мне не плакати?
Христос воскрес, Сын Божий!
Мойго сына вчера вкрали,
Христос воскрес, Сын Божий!
Вчера вкрали, распинали,
Христос воскрес, Сын Божий!

Руки, ноги прибавали,
Христос воскрес, Сын Божий!
Горячу кровь вынимали,
Христос воскрес, Сын Бога!
Христос воскрес,
Христос воскрес,
Христос воскрес!
Ответ хозяев: Воистину воскрес!

228

Ня шум шумит, ня гром гремит,
Христос воскрес, воистина!
Идут-бредут волынщички,
Христос воскрес, воистина!
Хозяюшка, наш батюшка,
Христос воскрес, воистина!
Открой окно, глянь ў гумно.
Христос воскрес, воистина!
В твоим гумне роса ўвпала,
Христос воскрес, воистина!
Роса пала – церква стала,
Христос воскрес, воистина!
Ў той церкви столик стоит,
Христос воскрес, воистина!
На том столе книга лежит,
Христос воскрес, воистина!
Ў той книги написано,
Христос воскрес, воистина!
Написано три праздничка,
Христос воскрес, воистина!
Первый праздник – Христов денек,
Христос воскрес, воистина!
Второй праздник — Ягорья свят,
Христос воскрес, воистина!
Микола свят – землю роет,
Христос воскрес, воистина!
Илья-пророк свинью уволок,
Христос воскрес, воистина!

229

А мы, волочевники, волочились,
Христос воскрес, Сын Божий!

Волочилися, намочилися,
Христос воскрес, Сын Божий!
Намочилися, намоталися,
Христос воскрес, Сын Божий!
К вашему дому припыталися.
Христос воскрес, Сын Божий!
Хозяюшка, наша матушка,
Христос воскрес, Сын Божий!
Не мори ты нас, одари ты нас,
Христос воскрес, Сын Божий,
А нам страцам*, много не надо.
Христос воскрес, Сын Божий!
А на хошь дарить – ходи с нами ходить,
Христос воскрес, Сын Божий!
Ходи с нами ходить, собак дразнить.
Христос воскрес, Сын Божий!
Не дашь яйца — сдохнет овца,
Христос воскрес, Сын Божий!
Не дашь сала – сдохнет овца,
Христос воскрес, Сын Божий!
Не дашь яец – сдохнет жеребец.

Потом говорят: Христос воскрес, Христос воскрес!

Хозяин отвечает: Воистину воскрес, воистину воскрес!

230

Й(а) с-под лесу, лесу темного,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
Як шла туча, туча темныя.
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
И (й)ня туча – людей куча,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
И шлы ены да шаталися,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
И вот силою да пыталися,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
Его того сила, честнага мужа,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
И честнага мужа, мужа Ивашки,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!

И так в доме окажися,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
А яго жена отвячаеь:
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
– И майго мужа дома нету,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
И ён ў гораде суды судит,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
Суды судит, пирасужииць,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
Кажный день по сто рублей,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
У няделю полмилльена,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!
А мы гостики недокушныя,
Хрыстос воскрес, Сын Божий!

231

Пасла девка табун коней

$\text{♩} = 68$



1. Па - с(ы) - ла дев - ка та - бун ко - ней. Хрис - то - с(ы) вос - крес, Сы - н(ы) Бо - жий!

2. Па - с(ы) - ла, па - с(ы) - ла дай за - сну - ла. Х(а) - рис - то - с(ы) вос - крес, Сы - н(ы) Бо - жий!

3. Прос - ну - лась дев - ка - ко - ней не - ма, Х(а) - рис - то - с(ы) вос - крес, Сы - н(ы) Бо - жий!

Пасла девка табун коней,
Хрыстос воскрес, Сын Божий! (*рефрен*)
Пасла, пасла, да(й) уснула,
Проснулась девка – коней нема,
А куды пойти коней найти?
Пойду бором – медведь забьет,
Пойду лесом – охотники забьют.

Пошла девка ў чисто поле,
Встретила девка трех волочебных.
Волочебныя — люди добрыя,
Они видали, они бачили
Табун коней, табун вороненьких.
Один каже: «Ай не видел»,
Другой каже: «Ай не бачил»,
Третий каже: «Я и сам там был».
– Загадаем, девка, семь загадок,
Отгадаешь – коней мы укажем:
А что растет до горы кореньем?
– Сажа растет до горы кореньем.
– А кто белый, да не беленый?
– Лебедь белый, да не беленый.
– А кто черный, да не черненный?
– Черен ворон, да не черненный.
– А кто бяжить без повода?
– Вода бяжить без повода.
– А кто плачет без голоса?
– Коник плачет без голоса.
– А кто ляжит не повернется?
– Камень ляжить – не повернется.
Отгадала девка семь загадок –
Твои кони в чистом поле,
Ядуть травку шелковую,
И пьют воду ключевую,
Пошла девка в чисто поле,
Нашла коней, коней вороненьких.
(Седьмую загадку исполнительница не вспомнила.)

232

Волочебники, Христос, Сын Божий, воскрес!
Волочилися. Христос, Сын Божий, воскрес!
Помочилися, Христос, Сын Божий, воскрес!
Зашли к бабушке, Христос, Сын Божий, воскрес!
Посушилися. Христос, Сын Божий, воскрес!

Из-за леса, леса темного

$\text{♩} = 68$

Одна Все

1. Из - за ле - са, ле - са тем - но - го, Хрис - тос вос - крес, Сы - н(ы) Бо - жий!

2. И йшла ту - ча, ту - ча чер - на - я, Хрис - тос вос - крес, Сын Бо - жий!

The musical score is written on two staves. The first staff is for the vocal line, and the second staff is for the piano accompaniment. The key signature is one sharp (F#), and the time signature is 3/8. The tempo is marked as quarter note = 68. The lyrics are in Russian and are written below the staves.

Из-за леса, леса темного,
 Христос Воскрес. Сын Божий! (рефрен)
 И(й)шла туча, туча черная.
 Она и(й)шла — все шаталася,
 Волочебничкам ина ругалася.
 Волочебнички волочились,
 Волочились, замочились,
 Пришли к бабке — посушились.
 Волочебнички — люди добрые,
 Люди добрые недокучные*.
 Дару много мы ня просим:
 Сыр на тарелке, квасу, горелки,
 Пару яец, колбасы конец.

Под Пасху волочебники ходили с крашеными яйцами под окнами домов и славили Христа.

234

Волочебницы волосились,
 Зашли к бабке, поступились:
 – Христос воскрес, Сын Божий.
 Вынесла бабка яйца.
 Дала бабка всем по яйцу
 Да по красенькому
 Одной сироте да не досталось.
 Сирота с-под окна нейдет.
 Вынесла бабка козловы боты
 – Не надо мне козловы боты,
 А надо мне яичко красное.
 Сирота не берет,
 С-под окна нейдет.

Вынесла бабка шаль пуховую.
– Не надо мне шаль пуховую,
А надо мне яичко красное.
Сирота не берет –
С-под окна не идет.
Вывела бабка красную девку.
– Не надо мне красную девку,
А надо мне яичко красное.
Сирота не берет,
С-под окна не идет.
Вынесла бабка красное яичко.
Сирота взяла,
С-под окна пошла плясучи.

235

Добрый вечер, пан-хозяин,
Христос воскрес, Сын Божий.
Волоченные – люди добрые.
Христос воскрес, Сын Божий.
Волочилися, помочилися,
Христос воскрес, Сын Божий.
Зашли к попу, посушилися,
Христос воскрес, Сын Божий.
Дала бабка по яичку всем,
Христос воскрес, Сын Божий.
Одному сироте нехватало яйца,
Христос воскрес, Сын Божий.
– На ж тебе, сирота, рыжую корову.
Христос воскрес, Сын Божий.
И корову не взяла,
И спасибо не дала.
Христос воскрес, Сын Божий.
– На ж тебе, сирота, вороного коня,
Христос воскрес, Сын Божий.
А конечка взяла,
И поехала со двора.
Христос воскрес, Сын Божий.

Пели, если не подавали яиц:

Не дашь коко – вылезет око.
Не дашь яец – потеряешь овец.

Пели, если подавали яйца:

А встань же хозяин,
Погляди на свой двор.
А в твоём гумне
Диво дивится,
Церковь рубится
На четыре угла
Да на три окна:
В одно окно солнце взошло,
В другое окно сокол взлетел,
В третье окно сам Бог вошел.
Сел за столиком,
Стал письма писать:
Чтобы в этом дворе
Все велося и весело жилося.

236

Свято Благовещение, Христос-сын Божий, воскрес!
Землю сушить, Христос-сын Божий, воскрес!
Жито рушить*, Христос-сын Божий, воскрес!
Свята Пасха, Христос-сын Божий, воскрес!
Яйца красить, Христос-сын Божий, воскрес!
Дрова колить, Христос-сын Божий, воскрес!
А Никола, Христос-сын Божий, воскрес!
Плоды плодить, Христос-сын Божий, воскрес!
Свята Троица, Христос-сын Божий, воскрес!
Гнойки* возить, Христос-сын Божий, воскрес!
Свято Пятро, Христос-сын Божий, воскрес!
В жите ядро, Христос-сын Божий, воскрес!
Святой Илья, Христос-сын Божий, воскрес!
Встала жнива, Христос-сын Божий, воскрес!
Святой Спасе, Христос-сын Божий, воскрес!
В добром чаше, Христос-сын Божий, воскрес!
Кумья ж ходють, Христос-сын Божий, воскрес!
Горох лущуть*, Христос-сын Божий, воскрес!
Свята Пречиста, Христос-сын Божий, воскрес!
Жита сеют, Христос-сын Божий, воскрес!

Святый Покров, Христос-сын Божий, воскрес!
 Совсим домой, Христос-сын Божий, воскрес!
 И з сошкой, Христос-сын Божий, воскрес!
 И з ложкою, Христос-сын Божий, воскрес!
 А хозяин, Христос-сын Божий, воскрес!
 Бочка масла, Христос-сын Божий, воскрес!
 А хозяйка, Христос-сын Божий, воскрес!
 Ворох сыра, Христос-сын Божий, воскрес!
 Волочевнички – люди добрые!
 Христос воскрес, истин божа!
 Волочилися, волочилися,
 Христос воскрес, истин божа!
 Не даси кока – вырвить бока,
 Христос воскрес, истин божа!
 Не даси яйца – сдохнет овца,
 Христос воскрес, истин божа!

237

Ой, идем, идем, куда мы пойдём?
 Христос воскрес, Сын Божай! (рефрен)
 А зайдем мы к Сашеньке,
 А ты, Сашенька, ты паночек наш,
 Клади кладочку, зови в хаточку,
 А не дашь яец – заберем овец,
 Христос воскрес, Сын Божай!

238

Волочebные – люди добрыя

$\text{♩} = 72$

1. Во-ло-чeb-ны-я – лю-ди доб-ры-я. Хрис-то-с(ы) вос-крес-с(ы). Сы-н(ы) Бо-жий!

2. Во-ло-чн-ли-ся, по-мо-чн-ли-ся, Хрис-то-с(ы) вос-крес, Сы-н(ы) Бо-жий!

3. По-но-чн-тем-пой, по-гро-зе чер-пой, Хрис-то-с(ы) вос-крес, Сы-н(ы) Бо-жий!

Волочebные – люди добрыя,
 Христос(ы) воскрес, сын(ы) Божий! (рефрен)
 Волочилися – помочилися
 По ничи темной, по грозе черной.
 А шли ж яни, ды шаталися,
 Доброго села ды пыталися.
 Доброго села, богатого двора,
 Богатого двора – пани Танечку.

239

Волочebные – люди добрыя

The musical score is written for two voices, labeled 'Она' (She) and 'Все' (All). It is in 4/4 time with a key signature of one sharp (F#). The melody features several triplet markings (indicated by a '3' over the notes). The lyrics are written below the notes.

Она
 1. Во - ло - чёб - ны - я - ло - ди доб - ры - я.
 Все
 а Хрис - то - (ы) вос - крес. Сы - н(ы) Бо - жий!
 2. Во - ло - чи - ли - ся, по - мо - чи - ли - ся.
 а Хрис - то - (ы) вос - крес. Сы - н(ы) Бо - жий!

Волочebные – люди добрыя,
 А Христос(ы) воскрес, Сын Божий! (рефрен)
 Волочилися – помочилися,
 Зашли к бабуш(ки)ке – посушилися:
 – Ах ты, бабка, баб(ы)ка, свое дeлицe знай,
 Становика баб(ы)ка сковород(ы)ку в печь
 Да иди-ка баб(ы)ка по яички в клеть.
 Ох ты, дедка, дед(ы)ка свое дeлицe знай:
 Да бери бутылку, иди по горилку.
 Волочebные – люди добрыя,
 Христос(ы) воскрес, Сын Божий!

240

Волочebники волочилися, помочилися.
 Кто не дасть коко – вырвать воко.
 Кто не дасть яйца – сдохнет овца.
 Христос воскрес воистинный.

241

Волынщики волочилися,
Волочилися, помочилися.
Христос воскрес, Сын Божий.
Хозяин, наш батюшка,
Христос воскрес, Сын Божий.
Не бушь дарить – пойдем бродить.
Христос воскрес, Сын Божий.

Пасхальные качели

В городах и селах России на Пасху устанавливали качели. Для детей делали качели во дворах, а для молодежи устраивали большие общественные качели. В каждом селе были определенные места, на которых общественные качели устраивались из года в год. В центральной полосе России их возводили на деревенской площади, нередко около церкви, на выгоне, за околицей или на ровном месте на берегу реки. В ряде сел нашего края качели также ставили в центре села, посреди улицы или деревенской площади, а иногда – у церкви.

По свидетельству А. Макаренко, качели устраивались со второго дня Пасхи.

242

«"Качули" (качели) – одна из неперенных принадлежностей увеселения молодежи, устраиваются на другой день Пасхи».

Жители края тоже помнят об этой традиции.

243

«В Пасху первый день никуда не отпускали. Потом качели во дворе привязывали».

(Вороковка, Казачинский район)

Качание было пасхальным развлечением, в котором принимали участие от мала до велика.

244

«Родители под крышей где-нибудь качель делают, веревку, доска тут такая, и качаются. Удовольствием это было».

(Троицк, Тасеевский район)

В некоторых старожильческих селах Приангарья общественные качели возводили на месте весенне-летних гуляний молодежи.

245

«Обыкновенно "качули" устраивают на окраине деревни или в сторонке, на большой широкой "улке" (улице), на площади, иначе говоря, на "полянке", представляющей удобства для увеселений на открытом воздухе».

Если село было большим и многолюдным, то групповых качелей ставили несколько, и тогда на них развлекалась молодежь той части села, где они были установлены. На другие качели надо было ходить по приглашению.

246

«В деревушке удовлетворяются одной качелью; в селах ставят – две-три. Качанье доступно для всех окружающих того околотка, где стоят качели; в другом околотке надо ожидать "пригласья" (приглашения)».

По воспоминаниям Е.А. Красноженовой, в XIX веке устраивали несколько общественных качелей в разных местах Красноярска.

247

«Молодежь развлекалась сезонными удовольствиями: устраивали скакули и качели. Были качели у мясных рядов, по Песочной улице и в других частях города. На качели собиралась молодежь обоего пола; качались, пели песни, играли «Кру́гом», «Разлуки» и др. Когда с "острожной" площади убрали острог, то там стали устраивать качели, карусели и др. народные развлечения. В казармах для солдат тоже устраивали качели».

248

«Пасха считалась большим праздником, к нему готовились. Обязательно были качели. Это уже всю неделю качели. Качались у церкви. Была церковь здесь, это на кладбище такая, там колокола были, и там все ребятишки, мальчишки, там и развлекались».

(Троицк, Тасеевский район)

249

«Качались на качелях у церкви».

(Мотыгино)

250

«Качели специально строили на широком открытом месте, здесь молодежь гуляла, играла, пела свои песни».

(Курай, Дзержинский район)

В Приангарье, помимо общественных качелей, почти на каждой деревенской улице и в каждом доме изготавливали качели для детей и подростков. При ранней Пасхе, когда на улице было еще грязно и холодно, качели навешивали в сараях, гумнах, на воротах.

251

«В Пасху ходили в церковь. В первый день качались еще мало, потом много попривязывают. Отворяли ворота и в них качались. Человек 6-7 на одной качели».

(Мотыгино)

Многие хозяева даже и столбов специальных не вколачивали, просто через перекладину ворот перекидывали веревки и на них укладывали доску. Обычай пасхального качания сохранился вплоть до 40-х годов XX века.

252

«Каруселей у нас не было. Но было, качались на качелях. Качели были. Качели эти всю неделю эту, в Пасху. И молодые, и маленькие, и взрослые. Их повешают, сделают такие распяты, эти треугольники. Ну, хорошую, крепкую сделают. Это уже при нас. Это уж мы. Нам только и разрешалось это, что вот это, вот эти яйца катали, в мячик вот в этот играли и качались».

(Ишим, Сухобузимский район)

В начале XX века в Приангарье большие общественные качели изготавливали коллективно. Как правило, их делали парни, имеющие сестер-подростков или девушек «на выданье».

253

«Постановка их лежит на обязанности, главным образом, тех парней, которые имеют взрослых или подростков сестер. Материал для качелей всегда артельный: кто дает бревна, кто – веревку, кто – доску; другие помогают ставить "кóзлы", "слегу" втаскивать, веревки вешать ("весить")».

Общественные качели были разных типов, один из них – навесные. Для них нужны были особо прочные веревки, чтобы со-

оружие выдерживало вес нескольких человек. Такие веревки из-готавливали здесь же в деревне.

254

«За неделю до Пасхи начинали готовить качели. Веревки плели из конопли. Качались все. Качели стояли до Троицы».

(Межово, Саянский район)

255

«На Пасху привязывали качели. Делали для всех. У нас, бывало, коноплю-то соберут из каждого дома. Веревки-то привяжут где-нибудь на гумно. Гумна были тогда, там привяжут».

(Канарай, Тасеевский район)

Кроме навесных качелей, строители ставили «кóзлы», или «кóзла», и перекидывали через них длинную толстую доску, чтобы с каждой стороны могло усесться по три-четыре человека.

256

«К Пасхе ставили качели. Ребята делали большие козла. На них кладут толстую доску, и все качаются, и песни поют».

(Бедоба, Богучанский район)

Иногда на бревно укладывалась тяжелая длинная доска. Один человек вставал на один ее конец, а второй запрыгивал на другой край доски. При этом первый взлетал вверх, а при приземлении подпрыгивал, и тогда ввысь устремлялся напарник. Чтобы скакать на такой доске, нужны были крепкие ноги и немалая сноровка. В Иркутской губернии такие приспособления назывались «скакель» [Некрылова 2009, с. 688], а жители нашего края именовали их «скакуля». Само же качание называлось «скаканием на скакулях».

Еще одной разновидностью качелей был так называемый «исполин». В центральной полосе России его называли «гигантские шаги». «К вкопанному столбу прикреплялось сверху свободно вращающееся колесо, к нему – несколько веревок с петлями внизу так, чтобы они немного не доставали до земли. В петлю ставилась одна нога, а другой надо было отталкиваться от земли. При умении удавалось взлетать довольно высоко» [Некрылова 2009, с. 688].

«Пасха всякая бывает: если тепло, то все на улице. А если холодно, то, конечно, сидим где-то в доме. На улице исполин ставили. Столб большой, на нем веревки приделаны».

(Велимовка, Казачинский район)

В древности пасхальное раскачивание имело магическое значение. В.К. Соколова считает, что раскачивания, как и подбрасывания, подпрыгивания, подъем и карабканье вверх были призваны магически способствовать росту растительности и обеспечивать хороший урожай [Соколова 1979, с. 117–118].

Сообщения отдельных информаторов подтверждают такую семантику качания.

«После разговения начинались игры. Сначала качались на качелях: кто выше поднимется, у того и урожай будет выше».

(Ирбей)

Однако среди ученых есть и другие толкования обрядового качания. Так, А.Ф. Некрылова, отмечая участие в качании неженатой молодежи, считает, что в традиционной культуре раскачивание – это «древнейший способ "подталкивания" молодых людей к браку. Маятниковые движения, полеты вверх-вниз, нахождение при качании буквально между небом и землей – все это, с народной точки зрения, означало ситуацию перехода, колебания между одним социовозрастным статусом, с которым вскоре предстоит расстаться, и другим, который вот-вот предстоит обрести. Подобная "раскачка", оторванность от земли, парение в воздухе фиксировали и узаконивали ситуацию перехода, за которым должно было последовать изменение в жизни, судьбе качающегося» [Некрылова 2009, с. 689].

На наш взгляд, подобное толкование справедливо лишь в отношении одной возрастной группы – неженатой молодежи брачного возраста. Но, как мы видели, на Пасхе качались и дети, и подростки. Поэтому, видимо, исконный смысл качания был все-таки аграрный, переосмыслившийся с течением времени в некоторых местных традициях.

Раскачивание на качелях обычно сопровождалось пением.

«Всю неделю качались на качелях и пели песни».

(Бедоба, Богучанский район)

По свидетельству украинцев села Коростелево, при качании пели пасхальную молитву.

260

«Делали очень широкие качели. Качаясь пели: "Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ"».

(Коростелево, Ирбейский район)

Однако в большинстве местностей с качелей раздавались светские песни любовного или бытового содержания. Лишь некоторые из них по тематике связаны с обрядовым раскачиванием. Такова качельная песня, записанная в Дзержинском районе: в ней разрабатывается тема качания и качели – «колыски».

261

Как у бору на клену



Как у бору на клену,
Как у бору на клену
Весела колыска на шелку, ой,
Весела колыска на шелку.
А у той колыске Манечка, ой,
А у той колыске Манечка.
Девоч-подружек просила, ой,
Девоч-подружек просила.
Девочки-подружки, подколохнитя, ой,
Девочки-подружки, подколохнитя.

Подколыхнтия меня высоко, ой,
Подколыхнтия меня высоко.
Чтобы я видала далеко, ой,
Чтобы я видала далеко.
С кем мой милай гуляет, ой,
С кем мой милай гуляет.
Беленьким платочком махает, ой,
Беленьким платочком махает.
Меня, молодую, к себе манит, ой.
Меня, молодую, к себе манит.

Как видно из текста, в песне нет восприятия качания как аграрной магии: девушка просит подружек «подколыхнуть» ее, чтобы с высоты увидеть милого. Здесь качание мыслится в любовном плане. Представление о том, что качание помогает вступлению в брак, существовало в разных местностях.

262

«У нас говорили: «Не покачаешься – не повенчаешься». Венчались на Красную горку, в первое воскресенье после Пасхи».
(Курай, Дзержинский район)

Видимо, по этой же причине к периоду качания в селе Вороновка Казачинского района прикрепились шуточная песня «Сидела Катюшенька», в которой сквозным тематическим мотивом является сватовство [Новоселова II 1994, с. 12]. С магической целью или для общения неженатой молодежи, но во многих местностях было принято, чтобы девушек раскачивали парни.

263

«Ставили козла. Качались все: мужчины, девки, дети. Девочек качали парни».
(Бирилюссы)

264

«В Пасху качались на качелях. Девки стояли на концах, а парни их раскачивали».
(Большой Улуй)

265

«Ребята девочек качали: козлы ставили. Всю неделю в Пасху качались».
(Велимовка, Казачинский район)

В некоторых губерниях пасхальное качание сопровождалось особой словесной игрой: «...на Пасху парни, сильно раскачав девушек, спрашивали, кто им люб, кого они хотят видеть своим женихом. За отказ назвать имя грозили опрокинуть качели. В Вятской губернии ребята, раскачивая девушек, спрашивали: "Скажи жениха!" – и качали до тех пор, пока не названо имя» [Некрылова 2009, с. 689].

Подобное оглашение личных симпатий лишено какой-либо магии, но на самом деле могло способствовать возникновению ответных чувств со стороны парня и подтолкнуть его к последующему сватовству.

Поскольку в древности качание было языческим действием, церковь его не одобряла и старалась запретить. Например, в памятниках XVII века качание осуждалось как «бесовское глумление». Оно ставилось в один ряд с кулачными боями и «непотребными плясками» [Некрылова 2009, с. 689]. В церковных предписаниях священникам предписывалось следить, чтобы «жители на качелях никаких не качались и на досках мужской и женский пол не скакали». Тех, кто разбился, упав с качелей, церковь считала нечистыми покойниками и требовала хоронить их без отпевания: «Кто уьется с качели – буде чертова жертва» [Там же]. Разбившегося во время качания человека не предавали освященной кладбищенской земле, а хоронили там же, где он погиб [Шапарова 2010, с. 352].

По сообщению А. Макаренко, подобный обычай существовал и в Приангарье.

266

«Если кто упадет с качели и уьется насмерть, того, говорят, необходимо похоронить на этом же месте».

Вслед за церковью осуждала качание и мирская власть. В царской грамоте Белгороду от 1648 года осуждаются люди, которые «на качелях колышутся и на веревках, и на Святой неделе женки и девки на досках скачут» [Шапарова 2010, с. 352]. Однако с течением времени церковные и светские власти стали терпимее к этой забаве. Может быть, отношение изменилось потому, что древний смысл качания постепенно забывался и для большинства оно стало средством развлечения и общения.

К началу XX века остатки качельной магии проявлялись в ограничении качания во времени. В губерниях России сроки, отведенные для качания, колебались от нескольких дней до недель: «Где-то качались до Троицы, где-то – до Вознесения или Петрова поста. В Поморских селах качались первые два дня Пасхальной недели, затем по воскресным дням до Вознесения» [Некрылова 2009, с. 689]. По свидетельству А. Макаренко, в Приангарье качели полагалось разрушить в Радощно воскресенье, т. е. в первое воскресенье после Пасхальной недели.

267

«В этот день вечером разбирают качели».

А в селе Межово Саянского района качались от Пасхи до Троицы, в Рождественском Казачинского района – до начала посевных работ, что связано с культом земли.

268

«До сева можно было скакать, стоя на скакуле. Начинали с Пасхи – и до начала сева. А уж когда сеять поедут, – ругались, что нельзя скакать, потому, что сеют. Дорожили землей, почитали ее».

(Рождественское, Казачинский район)

Полянки

В России Пасха воспринималась как подлинное начало весны. В народной культуре осенне-зимнему и весенне-летнему периодам соответствовали разные виды не только работ, но и увеселений. В осенне-зимний период (начиная с Покрова) рабочие и увеселительные собрания устраивались в помещениях. Рабочие посиделки собирались в «зимовейках», т. е. летних избушках, реже – в банях; увеселительные вечерки и игрища – в жилых домах. Осенне-зимний тип общения продолжался до Масленицы.

Пасха же знаменовала наступление весенне-летнего сезона и соответствующих увеселений. В европейской части России они назывались «полянки», «лужки», «лужанки», «игры». В Приенисейской Сибири гулянье на открытом воздухе называлось «полянка», реже – «лужанка». В большинстве местностей центральной России с Пасхи должны были начинаться весенние хороводы, иначе – кру-

ги, карагоды, караводы, караваи. В Сибири Пасха открывала период гуляний на открытом воздухе, но из-за климатических условий настоящая весна, с теплом, оттаявшей и просохшей землей, наступала позже. Поэтому в нашем крае даже при поздней Пасхе хороводы устраивались очень редко, хотя жители выходили на уличные гуляния, называемые «полянками».

Согласно А. Макаренко, именно на Пасхальной неделе собиралась первая полянка с хороводами в нашем крае. Однако этнограф дает собирательную картину, в которой отражены черты разных ареальных традиций.

269

«Со второго дня "Красной недели" молодежь обоего пола открывает свои весенние хороводы и "игрища"; ходят с подобающими песнями "кру́гом" и "воротцами"; "поскотину*" ломают"; "просо и лен сеют"; бегают "деншикам" (игра в денщики); в "разлуку играют" и проч.

"Ребята", кроме того, состязаются в сбивании палками "городков", в "лапту", "ярки"... Играют в карты – на деньги или на "бабки"; просто играют в "бабки", сбивая их битками. В улусе Подкаменном (Мелецкой инородной управы Ачинского у.) я видел, как играли в "бабки", расстреливали их "лукам и стрелам" и т. д.»

Экспедиционная работа позволила уточнить сроки начала весенних «полянок». Во-первых, в раннюю Пасху жители Приангарья вообще не могли отмечать праздник на улице. А в северных селах по снегу нередко проходила и поздняя Пасха. Поэтому начало полянок и хороводных гуляний определялось не только местной традицией, но и погодой.

270

«У нас в Пасху полянок не было. Тут снегу еще – господи помилуй!»

(Иркинеево, Богучанский район)

Если из-за снега или распутицы гулять на улице было невозможно, то открытие «полянок» происходило в более позднее время. В большинстве сел Енисейской губернии полянки и хороводы начи-

нались с Николы Вешнего, а в отдельных деревнях даже с Троицы. В селе Пинчуга Богучанского района для холодной Пасхи была выстроена специальная изба. Неотапливаемая и без окошек, она укрывала от ветра и снега и позволяла поплясать и повеселиться.

271

«На Пасху всю неделю полянка, изо дня в день, с воскресенья до воскресенья. Управу управишь*, поешь – и опять на полянку. У нас была там изба. Соберутся ребята, девки, гармошка – плясали. Да, вот изба и была у нас там. Такая будто складена, окошек-то не было. А вот на земле плясать худо, в эту вот избу собирались и плясали. Это называлось игрище, а полянка – на улице на площадке... На Пасху среди-то дня и соберутся пляшут в избе, а потом на улице... Если сухо на Пасху, то плясали на площадке».

(Пинчуга, Богучанский район)

Это свидетельство показывает, что даже в холодную Пасху нельзя было устраивать увеселения зимнего типа, т. е. собираться в жилом помещении. Начиная сезон весенне-летних увеселений, Пасха должна была отмечаться в уличных гуляньях – на улице.

В отличие от Масленицы Пасху не отмечали в застольях и шумных компаниях. Если Пасха была ранняя и холодная, то жители предавались праздности, посещали друг друга, христосовались, беседовали, качались на качелях.

272

«Пасха – первый весенний праздник и притом наиболее торжественный. Особенно весело празднуют его первые три дня. В эти дни улицы Ангарской деревни полны народу, все разодето в свои лучшие наряды. Ребятишки играют в бабки и другие детские игры, молодежь расхаживается на солнечном припеке, на бревнах и ведут незатейливый разговор. Во многих деревнях устраивают качели, и тогда главное сборище народа весь день находится возле них. На качели садятся несколько девушек, а два парня, став на противоположные концы доски, раскачивают их. Девушки поют при этом проголосные песни».

Посещение полянки было обязательной частью празднования Пасхи. На полянках качались на качелях, играли в подвижные игры

и городки, соревновались и шутили. А при поздней Пасхе в некоторых районах водили хороводы.

273

«Если оттаает, то полянка. Полянка – под окошком, где оттаивает рано. Караводом ходили, за руки держались крúгом. "Дуня по воду не хаживала" пели. У нас мостков не строили. Где бугорок сухой – тут и топтать песню».

(Гольтявино, Богучанский район)

274

«С Пасхи начинались полянки. Собирались к часовне, плясали, играли на гармошке, танцевали парами и казачок».

(Яркино, Богучанский район)

275

«Полянки начинались с Пасхи, к маю – это само-само настоящие праздники были. Играли в лапту. А потом берут яйца, ложку и бегут, чтобы не упало. Завяжут тебе глаза и бьют горшок. Завяжут глаза и беги. Бьют молотильной цепью. Если ты угадал, то тебе какой-нибудь подарок».

(Галанино, Казачинский район)

276

«Полянки – это было весной. Кóзла ставили, качались. Поставят такие качули, на Пасху все качаются там. Значит, качаются девки там, человек 15-20 там, ну они такие, большие».

(Галанино, Казачинский район)

277

«На Пасху ходили в хоровод, играли в мяч, "в разлуку", качались, играли, катали (в яме по трубе) яйца – для игр».

(Рыбное, Мотыгинский район)

Если Пасха была поздняя и теплая, гуляния в каждом из районов соответствовали местной традиции. В Кежемском и северной части Богучанского района во время уличного гуляния девушки ходили "по мосткам", т. е. специально настланным доскам, типа современных тротуаров.

Во время экспедиционной работы мы установили, что особые хороводные песни существовали не во всех районах нашего края.

Так, в Енисейском районе вообще не было летних хороводов, а в Кежемском районе на летних «полянках» исполнялся так называемый «малый хоровод». Кежемцы называли его «Ходить крестиком». В нем участвовали сначала четыре исполнительницы, которые брались руками крест-накрест. Примерно в середине песни каждая из участниц брала за руку нового партнера или партнершу. В результате под песню двигались уже 8 исполнителей. Такие хороводы исполнялись зимой на игрищах и летом. Причем летом «крестиком» ходили под те же вечерочные песни, что и на зимних увеселениях. А весной, в Пасху, девушки вставали парами друг за другом и шли по деревянным мосткам вдоль улицы, распевая многоголосно традиционные протяжные лирические песни.

Что касается Казачинского, южной части Богучанского и Мотыгинского районов, то здесь хороводная традиция существовала. В начале XX века о ней упоминали А. Макаренко и В. Арефьев, А. Савельев, М.В. Красноженова. В приведенном ниже описании В. Арефьева не указано, где конкретно бытовали описанные хороводы. Ясно только, что оно касается Приангарья, т. к. опубликовано в работе «В низовьях Ангары» [Арефьев 1900, с. 92]. Наше экспедиционное изучение региональной традиции убеждает, что подобный тип хороводов существовал в южной части Богучанского района.

278

«Под вечер деушки устраивают "полянку" или "лужанку", т. е. разные хороводные игры. Скоро к ним присоединяются и парни. Все эти игры сопровождаются пением особых "поляночных" песен, которые... совсем не употребляются в другое время. Поляночные игры распределяются на несколько отделов. Собственно хороводные состоят в том, что молодежь, взявши друг друга за руки, образует круг или хоровод. Под пение песен хоровод этот кружится то на одном месте, то двигаясь в определенном направлении. Соответственно мотиву песни, хоровод движется то ускоренным, то замедленным темпом, совершая то правильный, то извилистый круг. Иногда на бегу играющие выделяют разные мудреные плясовые шутки.

В хороводных играх парни принимают мало участия и играют почти одни девушки. Скоро хороводные игры оставляются. Девушки становятся "стеною" поперек улицы. Сажень в 30 от них

становятся стеною же, лицом к ним, парни. Запеваются песня, и парни медленным торжественным шагом идут к девушкам, установившись в один или несколько рядов. Подойдя к девушкам, парни снимают шапки, раскланиваются с девицами и приглашают их к себе. После этого парни поворачиваются и также медленно идут на свое прежнее место. Девушки идут следом за ними, одна за другою переходят в ряды парней и по выбору становятся рядом с тем или другим, берясь со своими соседями за руки. Когда парни дойдут до своего места, девушки возвращаются назад. Затем таким же порядком идут девушки к парням и последние уходят с ними. Чередуясь так, ходят довольно долго. Песни при этом поют проголосные, преимущественно протяжные, соответствующие медленному и торжественному движению колонн молодежи. Затем начинается игра в "разлуки" или казаки (это видоизмененная игра "в горелки")».

Следует отметить, что репертуар пасхальных "полянок" районов края не отличался от поляночного репертуара других дат.

В северных и центральных районах нашего края весенне-летние увеселения могли значительно отличаться особенностями исполнения поляночных песен, их сюжетным и жанровым составом. Репертуар зависел от ряда факторов, в том числе от состава населения и песенной культуры мест исхода засельщиков Сибири.

По мнению исследователей, в древности весенние игры и хороводы на Пасху были обязательны, т. к. имели магический характер. Некогда они являлись существенной частью весеннего аграрно-магического обрядового комплекса. Хождение по кругу знаменовало движение солнца, разнообразные движения и выкрики должны были содействовать быстрейшему пробуждению и расцвету природы.

Там, где хороводы существовали, их исполнение на пасхальной полянке зависело от состояния природы. Ведь, по народным представлениям, хороводы можно было водить только по оттаявшей земле. Если не было условий для вождения хороводов, то оставались качели и подвижные игры: "казаки", разлуки, горелки, собаки, бабки, лапту, городки.

279

«Играли в игры: лапту, бабки, городки, прятки, мячики».

(Мотыгино)

Наши далекие предки верили, что если изобразят в песне весь процесс труда – от посева до сбора урожая, то высшие силы позволят в реальности провести все эти действия и пошлют хороший урожай. Некоторые из хороводных обрядовых песен активно исполнялись еще в первой трети XX века.

В нашем крае тоже существовали игры, воспроизводившие весь цикл сельскохозяйственных работ – от посева до уборки и обработки урожая: «Уж я сеяла, сеяла ленок» «Покажи мне, мать, как белый лен сеять», «Мак», «Грушица» и др. Эти игры как бы подготавливали к предстоящему труду и одновременно продуцировали будущий урожай. Помимо трудовой тематики в весенних и летних хороводах исполнялись песни, развивающие брачную тему. Со временем происходила утрата магического смысла, уступив место эстетической и зрелищно-развлекательной функциям. На этой стадии взрослые песни трудового цикла начинали исполняться детьми, а иногда полностью переходили в детский репертуар.

Ниже мы приводим две хороводные песни, записанные в старожильческих селах нашего края. В XX веке песня «Уж мы сеяли, сеяли лен» бытовала во взрослом репертуаре, а «На угоре мак» исполнялась детьми.

280

Уж мы сеяли, сеяли лен

$\text{♩} = 116$

1. Уж мы се - я - ли, се - я - ли лен уж мы се - я - ли, при - го - ва - ри - ва -
ли, че - бо - та - ми п(ы)ри - ко - ла - чи - ва - ли, ты у - дай - ся, у - дай - ся, ле -
нок. ты у - дай - ся, мой бе - лень - кий ле - нок.

Уж мы сеяли, сеяли лен,
Уж мы сеяли, приговаривали,
Чёботами п(ы)риколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Уж мы рвали, мы рвали ленок,
Уж мы рвали, приговаривали
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Мы мочили, мочили ленок,
Мы мочили, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Уж мы мяли, мы мяли ленок,
Уж мы мяли, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Мы трепали, трепали ленок,
Мы трепали, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Мы чесали, чесали ленок,
Мы чесали, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Уж мы пряли, мы пряли ленок,
Уж мы пряли, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Уж мы ткали, мы ткали ленок,
Уж мы ткали, приговаривали,
Чёботами приколачивали:
– Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленький ленок.

Мы белили, белили ленок,
 Мы белили, приговаривали,
 Чёботами приколачивали:
 – Ты удайся, удайся, ленок,
 Ты удайся, мой беленький ленок.

Уж мы шили, мы шили ленок,
 Уж мы шили, приговаривали,
 Чёботами приколачивали:
 – Ты удайся, удайся, ленок,
 Ты удайся, мой беленький ленок.

281

На угоре мак

$\text{♩} = 120$

На у - го - ре мак, под го - ро - ю так, так, так.

Ма - ки, ма - ки, ма - ко - ви - цы, зо - ло - ты - е го - ло - ви - цы.

Ста - нем - те, дев - ки, в ряд, спро - сим - те про мак: не по -

спел ли мак? Не по - ра ли е - го рвать?

Все поют:

На угоре мак,
 Под горою так, так, так.
 Маки, маки, маковицы,
 Золотые головыцы.
 Станемте, девки, в ряд,
 Спросимте про мак:
 Не поспел ли мак,
 Не пора ли его рвать?

Один говорит:

Только посеяли!

Все поют:

На угоре мак,
Под горою так, так, так.
Маки, маки, маковицы,
Золотые головицы.
Станемте, девки, в ряд,
Спросимте про мак:
Не поспел ли мак,
Не пора ли его рвать?

Один говорит:

Только всходит.

Все поют:

На угоре мак,
Под горою так, так, так.
Маки, маки, маковицы,
Золотые головицы.
Станемте, девки, в ряд,
Спросимте про мак:
Не поспел ли мак,
Не пора ли его рвать?

Один говорит:

Еще зеленый.

Все поют:

На угоре мак,
Под горою так, так, так.
Маки, маки, маковицы,
Золотые головицы.
Станемте, девки, в ряд,
Спросимте про мак:
Не поспел ли мак,
Не пора ли его рвать?

Один говорит:

Поспел мак, пора рвать?

Все бегут к девочке, начинают «трясти мак» – щипать ее. Она убегает.

В XIX – начале XX века уличные развлечения устраивались на Пасхальной неделе ежедневно, но верующие не забывали и о

христианских обрядах. Как уже отмечалось, в субботу Пасхальной недели в церквях происходила раздача артоса, большого священного хлеба, выпекаемого к пасхальной заутрене и всю неделю хранимого на алтаре. Обычай получать в церкви артос вспоминает Е.А. Красноженова в своих записках.

282

«В субботу, накануне Радощного воскресения, ходили к обедне в старый собор за артосом».

Артос «раздроблялся» в субботу после чтения особой молитвы, провозглашаемой в конце Литургии [Указания 2010, с. 293]. Как правило, для каждой церкви выпекали несколько артосов, чтобы ни один человек не остался обделенным. Когда артос приносили домой, его не употребляли в пищу, а хранили в особом месте, часто – рядом с иконами, и затем использовали как лекарственное средство. Вместе со святой водой кусочки артоса давали заболевшим.

Поминальные обряды в пасхальный период

Упомянутое Е.А. Красноженовой Радощно воскресенье – это воскресенье, завершающее Пасхальную неделю. В нашем крае так называли этот день в старожильческих населенных пунктах. Новопоселенцы называли его «Красная горка».

По свидетельству А. Макаренко, Радощно воскресенье на Ангаре являлось поминальным днем.

283

«Радощно воскресеньё... Все мёртвы встают из гробов и познают друг дружку. Принято посещать в этот день "могилки". Некоторые из женщин там шибко плачут и голосом наговаривают: "Выходи-ко, родима матушка (или батюшко) – подай голосочек!" и т. д.»

Исследователи отличают, что поминовение умерших занимало важное место на Пасхальной неделе [Агапкина 2002; Некрылова 2009; Шапарова 2010]. Оно основано не только на личном отношении и эмоциях, но на древней вере в то, что от умерших зависит благосостояние людей и состояние природы: «Неслучайно о весенней оттепели говорили: родители из могил теплом дохнули, а

о приближающихся морозах – Зима установится – мертвецы спать ложатся» [Некрылова 2010, с. 693].

По мнению исследователей, у восточных славян в древности была популярна идея «кратковременного возвращения умерших, обычно – в пасхальную ночь. Т.А. Агапкина даже называет это время «Пасха мертвых» [Агапкина 2002, с. 278]. С одной стороны, «Пасха мертвых» осмыслялась как воскресение усопших, покидающих тот свет и поднимающихся из могил. С другой стороны, «Пасха мертвых» предусматривала приобщение усопших к главному христианскому празднику, их участие в его культах и обычаях» [Агапкина 2002, с. 278].

В ряде публикаций приводятся поверья о том, что после окончания всенощной и ухода живых умершие приходят в храм на свою пасхальную службу [Агапкина 2010, с. 278–279; Некрылова 2010, с. 694]. Считалось, что, спрятавшись в церкви, можно увидеть усопших, но нельзя выдавать свое присутствие, иначе можно погибнуть» [Некрылова 2010, с. 694].

В XIX веке поверье о пасхальном приходе умерших на землю бытовало на Украине [Агапкина 2010, с. 278–279]. У русских более популярна была идея связи с покойными родственниками, заботе о них, кормлении их. Она реализовывалась «в целом ряде ритуалов, прежде всего, в традиционном посещении кладбищ, поминовении усопших и в специфически пасхальном действии – христосовании с умершими» [Некрылова 2010, с. 693].

В некоторых местностях России посещение могил начиналось уже в первый день Пасхи. Сразу после окончания службы люди, особенно женщины «шли на кладбище известить умерших родственников о Воскресении и похристосоваться с ними... Там отвечивали земные поклоны родителям, целовали землю, поздравляли покойных со Светлым праздником, обязательно оставляли на могилке кусок кулича, творогу для усопших и только после этого отправлялись христосоваться и разговляться с домочадцами» [Шапарова 2010, с. 344].

В ряде мест существовал обычай оклиkania покойников в Христово воскресенье и даже диалога с ними. И. Калинский ссылается на Патерик Печерский, описывающий, как в 1463 году тела печерских усопших святых ответили на пасхальное приветствие священника в Велик день» [Калинский 1997, с. 188].

В Пензенской губернии верили, что если с Великого четверга поститься, молиться и молчать, то можно не просто обменяться с умершими приветствием, но даже получить от них ответы на все интересующие вопросы. Эта вера сохранилась до XIX века [Шапарова 2010, с. 355].

Обычай посещения могил на Пасхальной неделе до сих пор сохранился в Москве. В первый день Пасхи при любой погоде весь город устремляется на могилы родных и близких людей. Люди едут на кладбища семьями, с детьми, везут венки, цветы и обрядовое угощение.

В Туле кладбища посещали в понедельник Святой недели, «отправляясь туда всей семьей и проводя там время до самого вечера: прибирали могилы, разговаривали с похороненными в них родными, рассказывали о своем житье-бытье, ели принесенную еду, разложив ее на столиках около могил или прямо на них. Несъеденную пищу оставляли здесь же, а питье выливали на землю возле креста» [Некрылова 2010, с. 693]. В.К. Соколова пишет о том, что на Украине в середине XIX века днем мертвых считался пасхальный четверг, его называли – «навськи велик день» [Соколова 1979, с. 120]. Этот обычай дожил до XX века лишь в локальных традициях, а на большинстве территорий он исчез.

В нашем крае с Пасхой тоже связано поминовение умерших, но по районам их поминали в разные дни: в предпасхальную субботу, в Пасху, а чаще – во вторник Фоминой недели, т. е. в Родительский день.

284

«Суббота перед Пасхой – поминальная. Катали яйца по могилке, подносили вино».

(Межово, Саянский район)

285

«На Пасху (т. е. накануне – Н.Н.) поминали умерших, готовили кутью».

(Сопки, Сухобузимский район)

286

«На Пасхе поминали. Люди ходили на кладбище, а за столом для умерших ставили посуду с едой».

(Таежный, Богучанский район)

«Красили яйца в Великий четверг, до Пасхи. В Пасху яйца катали по земле, т. е. христосовались с покойными, говорили: "Христос воскрес". И также христосовались, когда ходили на могилки в Родительский день».

(Мотыгино)

В некоторых местностях России умерших поминали в понедельник следующей за Пасхой Фоминой недели. В нашем крае понедельник Фоминой недели не связан с поминальным культом, и сам Фомин день известен далеко не всем жителям края. Плохо знают о нем как старожилы, так и новопоселенцы. В «Сибирском народном календаре» А. Макаренко содержится упоминание о «встрече Фомы».

«Фоминой день. Всегда бывает в понедельник после "Радошнова воскресенья"; работают около дома. С обеденной поры, а кто и с утра, моются в банях. Накануне бывает, по словам А. Кокорина, "встреча Фомы"; наавтра – взаимные подшучивания: "Ну как, Фому встретил?"»

Столь же неопределенное воспоминание о ряжении «Фомой» мы записали от жительницы Казачинского района Е.П. Черных.

Вот прошла Пасха, неделя начнется. Тоже раньше Фому делали. На полянке человека нарядят. Он поет и припевает, рассказывает что-нибудь да спрашивает у кого-нибудь что-нибудь. У меня сестра была, все, помню, нарядится, натворит и угощает, ходит».

(Матвеевка, Казачинский район)

Более известен у восточных славян вторник на Фоминой неделе, ставший днем поминовения родственников. В.К. Соколова возводит этот обычай «к весенним заупокойным тризнам» [Соколова 1979, с. 121]. Древнее название этого дня – Радуница. В Сибири название «Радоница» или «Радуница» известно переселенцам из Белоруссии и Украины, русские жители нашего края называют вторник Родительским днем.

При этом «родителями», т. е. поминаемыми являлись все родственники независимо от возраста и степени родства. Фактически «родители» – все умершие члены одного рода, и поминовение в Родительский день связано с культом рода у древних славян.

В годовом обрядовом цикле нашего края существовало немало поминальных дней: Масленичная суббота, Масленица, Великий четверг, Пасха, Семик, Троицкая суббота, Троица, Покровская суббота, Дмитриевская суббота, суббота перед Казанской. В локальных традициях этот список сокращался или пополнялся другими датами, варьировались и основные поминальные дни. Например, в Приангарье одним из важных поминальных дней было Прощеное воскресенье Масленицы, а в Боготольском районе – Троица. Но в большинстве населенных пунктов нашего края всеобщим днем поминовения был и остается вторник Фоминой недели – весенний Родительский день.

РОДИТЕЛЬСКИЙ ДЕНЬ

Из источников XIX – начала XX веков видно, что в этот день полагалось служить панихиды по усопшим родственникам и посещать могилы с совершением на кладбище определенных обрядовых действий. Кроме того, в XIX веке обязательными были раздача еды и угощение чужих людей и особенно нищих (См. об этом № 38 раздела «Великий пост»).

Обычай кормления нищих поддерживался на Руси светской и церковной властью. Так, в знаменитом «Стоглаве», документе, фиксирующем решения церковного и земского соборов 1551 года, содержится следующее предписание.

290

«В которые времена родители свои поминают и они бы нищих покоили, и милостыню по силе давали, и кормили, и поили».

Согласно народным представлениям, каждый кусочек отданной в поминальный день пищи помогает на том свете умершим, поэтому в Родительский день угощали не только нищих, но, как пишет В. Арефьев, каждого встречного.

291

«На Фоминой неделе (первая после Пасхи) во вторник, который считается "родительским днем", стряпают блины, варят яйца

и, нарезав того и другого на тарелку, идут с этим на кладбище. Этим угощают всех встретившихся как по дороге, так и на кладбище, причем каждый, взявши кусочек яйца или блина, молится Богу за души умерших».

Обрядовые действия в Родительский день включали местные черты. В одних деревнях полагалось лить на могилы масло, в других – перед посещением кладбища – вымыться в бане.

292

«Он (Родительский день – Н.Н.) приходится во вторник на Фоминой неделе. На древнерусском языке этот день называется Радунница. В этот день идут на кладбище с "разговеньём" – христоваться с умершими: на "могилках" катают "крашонки", "блиночки еишны" (блинчики из яиц), с возгласами: "Христос воскресе, батюшко! Христос воскресе, матушка!" и т. д. Яички, блинчики и прочие приношения крошат на могилы и льют масло: "мертвым на еду". Тут же и сами разговляются».

293

«Во вторник – Родительский день. В Белоруссии говорили Радунница. В этот день с утра до обеда пашут, потом моются в бане, затем сначала дома покушают, Богу помолятся, потом идут на кладбище».
(Дудовка, Казачинский район)

294

«Со священником шли на кладбище. Расстилали на могиле белые скатерти, на крест вешали полотенце. Ходили с едой, поминали умерших».

(Бархатово, Березовский район)

Украшение крестов обрядовыми полотенцами в XX веке сохранилось только в единичных деревнях края. Какова основа этого обычая, жители не знают. Но полотенце – это не просто украшение крестов. В народной культуре существовало восприятие полотенца как «дорожки для душ умерших». В некоторых местностях существовал обычай приглашения душ умерших за праздничный стол, и для их прихода вывешивалось полотенце. Например, на Урале в Радунницу «все кушанья и напитки ставили на стол, а сами уходили в соседнюю комнату. Из окна спускали полотенце – дорожку для

душ умерших, двери запирали. Сами обедали лишь через некоторое время» [Соколова 1979, с. 121].

В отдельных новопоселенческих семьях тоже приглашали усопших к поминальной трапезе.

295

«Когда начинают поминать, у нас все мама говорила: «Святые деды, святые поминки. Кому есть, кому нет, кому все. Идите и маленьких детей ведите».

(Унжа, Тасеевский район)

Несмотря на отмеченные отличия, обрядовые действия разных местностей имели много общего. Так, все жители края приносили в этот день на могилы еду, в которой обязательными были обрядовые поминальные блюда: блины и кутья, иногда – кисель. В некоторых селах крестьянки приносили с собой куличи, оставленные с прошедшей Пасхи. Обязательно на могилы приносили яйца, крашеные специально к этому дню. Часть еды раскладывалась на могиле и затем совершалась обязательная обрядовая трапеза. Во время трапезы обращались к умершим, разговаривали с ними и угощали. Иногда приглашали с соседних могил хороших соседей и просили помянуть близкого человека. В одних местностях трапеза сопровождалась выпивкой, в других – выпивка была запрещена. В селах, где совмещались разные поселенческие и географические традиции, поведение на кладбищах было различным, что видно из приведенных ниже рассказов жителей села Мотыгино.

296

«Родительский день был во вторник после Пасхи. Ходили на могилки. Пить вино, петь песни нельзя».

(Мотыгино)

297

«Родительский день – вторник после Пасхальной недели. Крашили яйца, стряпали, делали кутью. Ходили на кладбище. Там обязательно пили вино».

(Сметанино, Мотыгинский район)

Поскольку древние языческие тризны сопровождались питьем и возлияниями, то, видимо, запрет выпивать на могилах в Родительский день более поздний и возник под влиянием христианства.

Во время посещения кладбища крашеные яйца съедали, а несколько оставляли на могиле. В отдельных селах яйца катали по

могилке, а иногда закапывали в нее. Это делали как в XIX, так и в XX веках.

298

«Приходящие на могилу христосовались с покойником до трех раз, катая яйцо по могиле кругом и оставляя его потом для нищих».

299

«Родительский день – во вторник после Пасхи. Варили кутью из риса, сахара, изюма. Пекли блины, красили яйца, вино пить нельзя. Катали яйца по могилке».

(Каменка, Богучанский район)

300

«Некоторые берут с собой на кладбище крашенные вареные яйца и там их зарывают в песке на могилах своих близких. Это считается угощением для покойников».

301

«Родительский день отмечается в следующий после Пасхи вторник. В этот день ехали на могилки. Везли с собой кутью, крашенные яйца. Освященное яйцо закапывали в могилку».

(Мотыгино)

Как известно, яйцо – это древний символ новой или возрождающейся жизни. Катая яйцо по могиле или закапывая его, крестьяне как бы помогали душам предков воскреснуть, возродиться к новой жизни.

В языческой древности после поминок, плачей на кладбищах начиналось шумное веселье, отраженное в пословице: «На Радуницу утром пашут, днем плачут, а вечером скачут». Комментируя эти слова, А.Ф. Некрылова пишет: «Во многих местах считали, что на Радоницу петь можно, а плясать нельзя, "затопчешь умерших родителей"» [Некрылова 2010, с. 690].

Как отмечает В.К. Соколова, даже в XIX веке в ряде мест Украины и Белоруссии поминки заканчивались песнями и плясками, которые с погостов переносилось в дома или корчму [Соколова 1979, с. 122]. Это сочетание скорби и разгула на поминках не случайно. В древности существовала вера, что ритуальный смех имеет возрождающую силу [Пропп 1976, с. 174–205]. Смехом, шутками, весельем намеревались «преодолеть смерть, парализовать ее вредное

влияние и утвердить жизнь» [Соколова 1979, с. 122]. В нашем крае поминальные разгулы не зафиксированы, также как и вера в ритуальный смех и веселье. Однако в некоторых районах края в Родительский день женщины поют усопшим особые песни.

Так, в селе Мотыгино нам рассказывали, что верующие люди исполняют на кладбище «церковные песни», т. е. молитвы. А в деревнях Кежемского района в Родительский день поются светские песни с похоронной тематикой. В большинстве сел нашего края похоронные причитания как особый жанр отсутствовали, но у кежемцев до сих пор бытует большая группа похоронных песен. В них развиваются мотивы, смерти, могилы, утраты, потери. Это песни «На горе высокой два креста стоят», «Высокая могилка травой поросла», «Потерялся у меня потеречка» и т.д.

В начале XX века А. Макаренко отметил исполнение похоронных песен в д. Усольцевой Кежемской волости [Макаренко 1907, с. 6]. Во второй половине XX века такие песни исполняли в Кежме, Болтурино, Кежемской заимке и других населенных пунктах Кежемского района. По жанровому составу это и традиционные протяжные лирические песни, и поздние, так называемые «городские». Такие песни в застольях и на отдыхе не исполнялись, у кежемцев они строго прикрепилась к похоронам и поминальному обряду. В конце XX века похоронный цикл обогащается новыми сюжетами. Со временем в него на ассоциативной основе включились произведения о дороге, о прощании, сиротстве и разлуке.

302

«Этот день был после Пасхи во вторник, на 9-й день. В этот день можно было работать. Утром встанешь, блинов настряпаешь. Перед завтраком самый старший говорит: "Царство небесное всем родителям. Пусть им будет мягкая земля".

По яичку съешь, потом блины, потом идем на кладбище. Брали вина, закуски, раскладывали все на могилке. И опять говорили: "Царство небесное всем родителям. Пусть им будет земля пухом". То же самое говорили, когда пили вино. Остатки поминального обеда с кладбища не несли. Все оставляли. Недалеко от кладбища, на горе, пели похоронные песни для мертвых. Например:

Все пташки, канарейки все жалобно поют,
А нам с тобой, дружочек,
Разлуку да придают,
Зачем нам разлучаться,
Зачем в разлуке жить?
Нам лучше повенчаться
И друг дружка любить».

(Болтурино, Кежемский район)

В семьях украинских и белорусских переселенцев в поминальные дни топили баню. Последний пар оставляли «родителям».

303

«Родителей поминают перед Троицей, в субботу, перед Михайловым днем, на Радоницу, на Вознесение. Когда помоются в бане и последняя хозяйка уходит, она смывает пол, наливает в тазик воды и веник туда положит. Это родителям. А когда приходит домой, готовит ужин и поминает родителей».

(Унжа, Тасеевский район)

Обычай топить баню для «родителей» отмечает Н.С. Шапарова: «Кое-где накануне Радоницы даже топили для умерших баню и оставляли все необходимые принадлежности: воду, мыло, веник и полотенце, чтобы родители могли помыться перед праздником. Сами же хозяева в этот день в баню не ходили, опасаясь помешать покойникам» [Шапарова 2010, с. 357].

Хотя традиционно существовал запрет уносить с кладбища остатки пищи, некоторые из украинских переселенцев захватывали ее кусочки с магической целью. Но предварительно такую еду нужно было обменяться с соседями.

304

«Чтобы скотина лучше плодилась, в Родительский день на кладбище обмениваются остатками еды, которые потом скармливают скоту».

(Красный Маяк, Канский район)

В районах нашего края сохранились некоторые запреты, связанные с Родительским днем. Так, в этот день нельзя было одевать красное, а девушкам – петь песни.

«Отмечался в первый вторник после Пасхи. В этот день нельзя было ходить в красной одежде. В этот день пели песни. Девушкам нельзя было петь, а женщинам – можно».

(Потоскуй, Мотыгинский район)

В этом рассказе показательно исключение из обрядовых действий девушек. Оно перекликается со сходным половозрастным запретом, зафиксированным М.А. Максимовичем. Этнограф указывал, что в середине XIX века вокруг могилы садились и угощались все родичи и соседи за исключением взрослых девушек. Комментируя этот запрет В.К. Соколова пишет: «По-видимому, девушкам, которым в недалеком будущем предстояло стать матерями, общаться с умершими было нельзя» [Соколова 1979, с. 122].

Период от Родительского дня до Троицы отмечен в «календаре» А. Макаренко еще несколькими датами, сроки которых зависели от Пасхи. Это «Перепповленьё», «Отданье Пасхи» и Вознесение. К концу XX века первые две даты не сохранились в памяти жителей края, краткие сведения о них находим у А. Макаренко и Е.А. Красноженовой. Е.А. Красноженова знакомит с тем, как отмечалось Преполование в Красноярске.

«Преполование, или Преплавление, которое бывает в четвертую среду после Пасхи, – обязательно ходили в церковь и участвовали в крестном ходе "вокруг города", т. е. от старого собора до нового и обратно, в один конец по Благовещенской и обратно по Гостинской улице».

А. Макаренко приводит народное звучание этой даты и тоже упоминает о крестных ходах. Судя по транскрипции, А. Макаренко говорит о Приангарье, где вместо «е» часто произносили «ё» и, соответственно, на этот гласный ставили ударение.

«Препловленьё. Бывает в "середу" на третьей неделе после Пасхи. Общий праздник. В этот день говорят: "Богомать приплыла на камню" (Ангара); или: "Богородица приплыла на святой льдинке" (Казачинская вол.). Почитается сибирячками.

В этот день совершается церковное водосвятие на реке и крестные ходы. Воду приносят домой и кропят домашний скот или купают его в реке, чтобы был здоров .

Престолы в Красноярске и др. городах».

В XIX веке отмечался и день, именуемый «Отдание Пасхи». У А. Макаренко читаем следующее.

308

«Отдание Паске. Канун Вознесения; празднуется как день "проводин" Пасхи».

Об обрядовой стороне этого дня довольно скупко сообщает и Е.А. Красноженова.

309

«Отдание Пасхи накануне Вознесения; последний раз пекли куличи и красили яйца».

В XX веке жители края не знали этих дат в отличие от широко известного Вознесения.

ВОЗНЕСЕНИЕ

Этот праздник отмечался на сороковой день после Пасхи. О праздновании Вознесения можно прочесть у А. Макаренко.

310

«Вознесенье. Бывает на пятой неделе после Пасхи и всегда в четверг. Всеобщий праздник с "игришам на полянке". На Ангаре девки с утра уходят в лес "ейца варить", к ним собираются парни с гостинцами и выпивкой и вместе хороводятся. По возвращении в селение продолжают уличные игры и хороводы».

В книге А. Макаренко сведений о праздновании Вознесения немного. Основные данные о праздновании этого дня на территории края позволила получить работа фольклорных экспедиций КГПУ. Она свидетельствует, что даже в 70-90 годах XX века крестьяне хорошо помнили этот день, знали они и религиозный смысл праздника.

311

«Вознесеньев день летом живет. Вознесенье у нас праздничали. Дадут нам, девчонкам, яиц, каши, мы пойдем в поле, на луг. Пели простые (т. е. необрядовые) песни».

(Иркинеево, Богучанский район)

312

«Вознесение тоже праздничали. Дадут нам кашу, мы пойдем в поле, на луг. Едим там, песни поем».

(Климино, Богучанский район)

313

«Лесенки пекли на Вознесение. Говорили, что Господь вознесся на небо. Святой праздник. Говорили: "Теперь порядки Господь наведет, и тепло будет".

(Тасеево)

314

«Вознесение справляли за полторы недели до Троицы. День называется так потому, что в этот день вознесся Бог на небо. В этот день красили яйца и ходили с ними на кладбище. В этот день работать нельзя, грех».

(Межово, Саянский район)

315

«А Вознесенье значит, что Христос поднимается в небо. С Пасхи до Вознесенья, говорят, Иисус Христос "на полу гонял", ну, значит, на земле живет. А уже в Вознесение Иисус Христос поднимается на небеса».

(Троицкое, Тасеевский район)

В народной культуре Вознесение сопровождалось строжайшим запретом на работу. Его соблюдали даже при колхозном строе, когда запрещалось отмечать христианские праздники. Если в Вознесенье шел сев и мужчины жили на дальних полях, они тоже прекращали работу, хотя в деревню не могли выехать. В селе Вороковка нами была записана быличка о том, как Бог наказал вечной суетой работающего в Вознесение.

316

«В Вознесенье работать грех. Говорят, что один мужик работал, а Иисус возносился на небо. Ему говорят: "Посмотри, посмотри,

Иисус возносится!" А он говорит: "А мне некогда". Ну и пусть тебе всегда будет некогда».

(Вороковка, Казачинский район)

Согласно представлениям верующих, как пребыванию Христа на земле, так и времени после Его Вознесения должно соответствовать особое поведение верующих. Одно из связанных с этим поверий приводит А. Макаренко.

317

«С Пасхи до Вознесенья, молясь, нельзя кланяться до земли, потому что, узнав о воскресении Спасителя, жида поклонились Христу до земли. (Ангара). К этому дню красят яйца, как и к Пасхе, но дарить не дарят».

318

«В этот день Христос вознесся на небеса, с этого дня не христосываются».

(Ирбей)

319

«С Вознесения у нас уже Христа не поминали. В Вознесение уже нельзя петь "Христос воскрес воистина, воистина, наш батюшка". С Вознесения, раз он уже поднялся на небо, Христа не поминают».

(Караульная, Тасеевский район)

Начиная с Пасхи, всем весенне-летним праздникам соответствовала особая обрядовая еда – яйцо. Варили яйца и в день Вознесения на молодежных гуляниях (в Приангарье их называли «маевками») в лесу, на лугах, на островах. Кроме того, с яйцами совершали магические обряды. Так в ряде местностей европейской части России на краю хлебного поля в воздух подбрасывали куски обрядовой яичницы [Соколова 1979, с. 186]. В Енисейской губернии этого не делали, а о том, как данное обрядовое действие совершали на Смоленщине, рассказала жительница Боготольского района М.Е. Солдатенкова.

320

«На Вознесение (перед Троицей) идут в поле, ходят вокруг посева жита (ржи) и поют. Бывало, наварив куриных яиц, кидали их

в жито, приговаривая: "Расти мое жито такое, как это яичко". Или разводили край поля костер и на его огне жарили яичницу или варили курицу; косточки затем закапывали по углам поля».

Исследовательница В.К. Соколова считает, что подбрасывание яиц вверх имело «одну направленность – способствовать росту ржи» [Соколова 1979, с. 186].

Обрядовые обходы полей у смолян сопровождались припеванием.

321

«Свято Вознесенья, взняси Бог жито,
Ой, маю, маю, маю зеляно.
Колосом колосисто, зерном ядрянисто,
Ой, маю, маю, маю зеляно».

В Кежемском районе это обрядовое действие видоизменилось: здесь яйца подкидывали не на поле, а во дворе дома. Изменился и смысл действия.

322

«Вознесенье праздновали на сороковой день Пасхи. В этот день вечером весь народ деревни выходил на угор, где парни жгли палки, взрывали порох. Смотрели, как палки в реку летели. Дома красили яйца, выходили во двор играть. Заматают яйцо и подбрасывают вверх приговаривая: "Иисус Христос на небесах!" Если ломалось яйцо, то бежали в дом заменяли его и опять играли».

(Аксеново, Кежемский район)

323

«Вознесенье – считалось, что Иисус поднялся на небеса. Красили яйца, завязывали в тряпки, их ребятишки кидали на склон крыши и затем ловили. Это означало, что Иисус пошел на небо. Молодежь – парни и девчата – стреляли вверх из ружей, провожали Иисуса Христа. Это было до самого вечера. А потом молодежь веселилась».

(Тагара, Кежемский район)

Как видим, у кежемцев подбрасывание яиц в воздух символизировало движение Христа в небеса.

Во многих местностях России к Вознесенью пекли печенье в виде лесенок. Делали это для того, чтобы «Христу было легче подняться на небо». В нашем крае это обрядовое печенье было больше всего распространено в Казачинском районе. Но его выпекали и жители сел Еловка, Чепушево, Бириллюссы Бириллюсского района и деревень Бедобы Богучанского района, Найденово Таеевского района.

324

«Делали из теста лесенки. Говорили, что Иисус Христос на небо поднимается».

(Закемь, Казачинский район)

325

«В Вороковке пекли лесенки. Чтобы Иисус Христос залез на небо».

(Вороковка, Казачинский район)

326

«Лесенки стряпали. Говорили, что Иисус Христос на небеса поднимается. Потом их ставили на божничку. Они стояли до посевной, а потом перед севом их ели».

(Кемское, Казачинский район)

327

«Лесенки пекли, чтобы Иисус Христос на небо ушел. На Пасху он на землю спускался».

(Бедоба, Богучанский район)

В Европейской России с лесенками совершали магические обряды. Их носили в рожь и там бросали, иногда съедали, предварительно подбросив их повыше [Соколова 1979, с.185]. В Сибири лесенки вверх не подбрасывали. Их просто клали под иконы на божницу, а через некоторое время съедали.

328

«Вознесенье. На вознесеньев день стряпали лесенки (саечки). Их ставили под иконы и ели. Потом их уносили мужикам в поле. Они в этот день не работали, но с поля не выезжали. Лесенки стряпали потому, что по ним Иисус Христос на небеса поднимается».

(Еловка, Бириллюсский район)

329

«Лесенки стряпали в Вознесенье. Обязательно. Стряпали как лесенки. И под иконы ставили, и ели. И в поле несут. У нас порядок такой: каждый на своей заимке, только не работаешь. Туды лесенки нам привезут. Лесенка – это значит Иисус Христос на небеса пойдет по лесенке».

(Еловка, Бирилюсский район)

330

«В Вознесеньев день яйца красили. Пекли лесенки. Лесенки ставили на божницы. По ним Христос поднимается на небо. А еще эти лесенки увозили мужикам на сев. Мужики в этот день в поле не работали».

(Бирилюссы)

331

«Лесенки пекли в Вознесеньев день. Иисус Христос по лесенкам поднимается в небеса. Яйца красили, лесенки ставили на божницу. С далеких пашен не выезжали, им туда возили».

(Еловка, Бирилюсский район)

332

«В Казачинском районе к Вознесенью лесенки стряпали. Их поставят на божничку, а потом делили и дети съедали их».

(Рождественское, Казачинский район)

Однако «лесенки» не единственный вид обрядового хлеба, выпекаемого в нашем крае к Вознесению. В этот день переселенцы из Украины пекли вместо лесенок блины. Так было принято в с. Межово Саянского района, в д. Унже Тасеевского района.

На Украине вознесенские блины называли «божьи онучи» [Соколова 1979, с. 186]. В Сибири подобное название не встречается, а смысл обрядовых блинов был такой же, как и лесенок.

333

«Праздновали Вознесенье. В этот день Иисус Христос поднимается на небо. Пекли блины. Считалось, что Христос по блинам будет подниматься».

(Унжа, Тасеевский район)

«Вознесенье праздновали через 6 недель после Пасхи. Вознесенье потому, что Иисус Христос вознесся на небо. С утра пекли блины, пироги, шаньги, красили яйца. К обеду шли на кладбище. В Вознесенье работать грех».

(Межово, Саянский район)

Вероятно, из названных выше видов обрядового хлеба лесенки по времени более поздние. Как считают исследователи, «блины и оладьи восходят к обрядовому хлебу, выпекавшемуся и поедавшемуся весной для увеличения урожая» [Соколова 1979, с. 186]. Лесенки же с их семантикой вознесения Христа в небеса относятся не к языческому, а к более позднему – христианскому периоду истории.

Для увеличения урожая в отдельных селах в Вознесение устраивался молебен прямо у озимых всходов.

«Вознесенье потому, что Бог вознесся на небо. Ездили в этот день в рожь с молебном. У поля устраивали угощение. Красили яйца. Водили хороводы».

(Межово, Саянский район)

В отдельных регионах России с Вознесения совершались обряды с зеленой растительностью, которые в большинстве местностей начинались с Троицы. Так в ряде сел Брянской, Калужской, Тульской и Курской губерний на Вознесенье «крестили кукушку и кумились» [Соколова 1979, с. 187–188]. В нашем крае кумление в день Вознесения существовало у жителей села Вахрушево Тасеевского района, переселенцев из Орловской губернии.

«Вознесение было большим праздником. В этот день жарили яичницу. Рвали траву, "кукушкины слезы", называли ее "кумица". Свивали кольцом. Ломали для этого березовые ветви, вешали ленты. Девушки шли в лес и пели:

Ой, ле мы в лес идем, кумиться идем.

Да кому же я кума? Да я кумушка?

Да я кумушка, да подруженька?

Девушки целуются через венок, приговаривают: "Не драться, не ругаться, Кумовьями все время зваться". Менялись друг с другом чем-нибудь».

(Вахрушево, Тасеевский район)

337

«В Рождественском была церковь и три часовенки. На престольный праздник съезжались родня из других деревень. Едут сначала в церковь. Как обедня кончилась, уж тогда едут по родне. И гуляли. В одну часовенку в Троицу ходили, другая часовенка была на крестах, как в Челноки ехать. Туда ходили в заговення, а еще была часовня – ходили в Вознесенье. Это тоже был престольный праздник. Говорили, что Иисус Христос в этот день вознесся на небо. В этот день сюда, на Балановскую дорогу, часовню носили иконы. Принесут, молебен отслужат, забирают и опять – в церковь».

(Рождественское, Казачинский район)

В с. Рождественском Казачинского района день Вознесения был престольным праздником и отмечался крестным ходом и молебном о здравии скота.

338

«На Вознесенье пригоняли скота к лыве. А когда от креста-то идут, поп святит кадилом и поет. За это не платили. Кто может, тот и положит 20-25 коп».

(Вороковка, Казачинский район)

339

«В дер. Лопатиной (Казачинской вол., Енис. у.) совершается крестный ход за деревню «по случаю бывшего бездожья». В с. Рождественском (той же волости) жители варили «канун Вознесенью».

Как отмечает А. Макаренко, старожилы завершали Вознесение стрельбой, означающей «проводы Христа» на небо.

340

«Вечером мужское население, собравшись партиями на "уго-рах", учиняет стрельбу из ружей холостыми зарядами. Таким путем "Христа провожают на небо". Чем "толк" ружейный громче, тем стрельба "угоднее Христу"; поэтому некоторые, от излишнего усердия, кладут увеличенные заряды пороха, отчего нередко ружья разрываются и калечат "ружейников".

Не принимающие участия в стрельбе, находясь на угоре или у себя в жилищах, молятся вслух: "О, Батюшка, Иисус Христос! Помоги Тебе подняться на небо. Батюшко! Не долго пожил с нам грешным. Помоли за нас грешных и прости наши грехи. О, Боже мой".

По нашим данным, стрельбой провожали Христа лишь жители Приангарья.

341

«В этот день стреляли из ружей, звонили в колокола, украшали пихты, вывешивали вышитые полотенца. Все делалось для того, чтобы приветствовать Иисуса Христа».

(Говорково, Богучанский район)

СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ И СОБИРАТЕЛЯХ РАЗДЕЛА «ПАСХА»

1. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. – СПб., 1913. – С. 152.

2. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 159.

3. Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. Т. 1. – СПб., 1865. – С. 37.

4. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 159.

5. Назарова Валентина Калистратовна, 1920 г. р. Родилась в д. Кежемской Заимке Кежемского района. Записали в Болтурино Кежемского района в 1979 г. Злобина С., Шульгина Н. (Архив КГПУ, коллекция 5, папка 19, лист 10 – далее: К. 5, п. 19, л. 10).

6. Арефьев В.С. В низовьях Ангары // Сибирский сборник. – Иркутск, 1900. – Вып. 1. – С. 91.

7. Байкова Ольга Романовна, 1922 г. р. Родилась в д. Ивановке Бирилюсского района. Записали в Ивановке Бирилюсского района в 1988 г. Пантина О., Петрова Т. (К. 31, п. 14, ед. хр. 10).

8. Черняева Екатерина Фиапентьевна, 1904 г. р. Родилась в д. Пинчуге Богучанского района. Записали в Пинчуге в 1981 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноархив кафедры русской литературы КГПУ, пленка Аэ2, запись 2/1981 – далее: Фоноарх. КГПУ, пл. Аэ2–2/1981).

9. Прокудина Анна Яковлевна, 1919 г. р. Родилась в д. Мине Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Чернышова, Солдатова (К. 17, п. 8, л. 24).

10. Петрова Мария Павловна, 1918 г. р. Родилась в д. Мине Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Солодовникова, Лалетина (К. 17, п. 8, л. 10).

11. Колегова Анна Осиповна, 1912 г. р. Родилась в д. Ивановке Партизанского района. Записали в Ивановке в 1984 г. Рябова, Чепуштанова (К. 17, п. 8, ед. хр. 18).

12. Рукосуева Варвара Иннокентьевна, 1922 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записали в Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 23, п. 2, ед. хр. 65).

13. Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии. Т. 32. // Известия ВСОРГО. – Иркутск, 1901. – №1-2. – С. 137.

14. Дружинин Яков Никандрович, 1908 г. р. Родился в д. Еловке Бирилюсского района. Записали в Еловке в 1988 г. Новоселова Н.А., Петрова Т. (К. 31, п. 14, ед. хр. 5).

15. Трифонова Евдокия Павловна, 1907 г. р. Родилась в д. Старые Бирилюсы Бирилюсского района. Записали в Новобирилюсах в 1988 г. Пантина О., Петрова Т. (К. 31, п. 14, ед. хр. 4).

16. Савелькина Ольга Яковлевна, 1935 г. р. Родилась в д. Ивановке Бирилюсского района. Записали в Ивановке в 1990 г. Юринская А., Ковалева О. (Фоноарх. КГПУ, К1–3/1990).

17. Дашук Надежда Ивановна, 1923 г. р. Родилась в д. Богуславке Партизанского района. Родители из Тульской области. Записали в Богуславке в 1991 г. Виниченко О., Рябченко Т. (К. 30, п. 2, ед. хр. 3).

18. Чугунова Мария Григорьевна, 1920 г. р. Родилась в д. Тыныс Тасеевского района. Записали в Троицке Тасеевского района в 1992 г. Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, 436–7/1992).

19. Ферапонтова Любовь Васильевна, 1927 г. р. Родилась в д. Вершино-Яковлево Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1990 г. Новоселова Н.А., Васильев В., Зубец О. (Фоноарх. КГПУ, Ж2–1/1990).

20. Плохих Мария Тихоновна, 1927 г. р. Родилась в д. Данилки Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1990 г. Старосельская О., Тюгаева Т. (К. 40, п. 6, л. 10).

21. Кулакова Вера Павлиновна, 1913 г. р. Родилась в с. Рождественское Казачинского района. Записали в Рождественском в 1990 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, 56–1/1990).

22. Попова Агния Федоровна, 1905 г. р. Родилась в д. Закеми Казачинского района. Записали в Момотово Казачинского района в 1990 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, 106–1/1990).

23. Никулина Арина Федоровна, 1912 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1992 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т. (Фоноарх. КГПУ, Ф1–18/1992).

24. Кулешова Мария Кирилловна, 1906 г. р. Родилась в Ирбейском районе. Записали в п. Мотыгино в 1985 г. Новоселова Н.А., Бархин В., Усова С., Михаденок Г. (К. 22, п. 16, ед. хр. 26).

25. Рукоусев Ефим Ефимович, 1895 г. р. Родился в д. Яркино Богучанского района. Записали в Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 86, п. 5, ед. хр. 39).

26. Зайцева Мария Филипповна, 1920 г. р. Родилась в д. Зайцево Мотыгинского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. (К. 22, п. 16, ед. хр. 32).

27. Пустынская Евдокия Федосовна, 1908 г. р. Родилась в д. Червянке Иркутской области. Переехала в Мотыгино в 1930-е гг. Записали в Мотыгино в 1985 г. Родина, Губайдуллина (К. 22, п. 16, ед. хр. 38).

28. Страшникова Александра Никандровна, 1914 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Бедобе в 1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А., Никоненко И., Волкова С. (Фоноарх. КГПУ, К1-3/1989).

29. Рябушкина Ефросинья Михайловна, 1923 г. р. Родилась в д. Ивановке Бирилюсского района. Записали в Ивановке в 1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А., Пантина О. (Фоноарх. КГПУ, 126-3/1989).

30. Рукоусев Григорий Владимирович, 1909 г. р. Родился в д. Яркино Богучанского района. Приехал в Богучаны в 1930 г. Записали в Богучанах в 1982 г. Парфенчук И., Кайзер М. (К. 13, п. 8, л. 2).

31. Сизых Пелагея Семеновна, 1905 г. р. Родилась в д. Мозговой Кежемского района. Приехала в Кежму в 1930 г. Записали в Кежеме в 1984 г. Рузавина С., Монгуш Л. (К. 15, п. 11, л. 2).

32. Киселева Ефросинья Матвеевна, 1929 г. р. Родилась в д. Плотбино Тасеевского района. Приехала в Тасеево в 1952 г. Записали в Тасеево в 1990 г. Фокина С., Коблова С. (Фоноарх. КГПУ, Г2-4/1990.)

33. Иконникова Лидия Давыдовна, 1935 г. р. Родилась в г. Энгельсе Саратовской области. Приехала в Сибирь в 1941 г., в Большой Улуй – в 1942 г. Записали в Большом Улуе в 1991 г. Ткаченко И., Рыбченко В. (К. 43, п. 2, ед. хр. 2).

34. Иконникова Л.Д. См. № 33.

35. Воспоминания Е.А. Красноженовой о быте, обычаях жителей г. Красноярска в 50 –70-х годах XIX в. // История Красноярска: документы и материалы XVII – первой половины XIX вв. – Красноярск, 2000. – С. 791.

36. Колегова А.О. См. № 11.

37. Косолапова Варвара Васильевна, 1904 г. р. Родилась в д. Яр-кино Богучанского района. Приехала в Кежму в 1932 г. Записали в Кежме в 1984 г. Скутина Е., Субичева Л. (К. 15, п. 15, л. 15).

38. Четвергова Александра Григорьевна, 1915 г. р. Родилась в Мордовии. В Сибирь приехала в детстве. Записали в Ивановке Партизанского района в 1984 г. Лихацкая, Пономарева (К. 17, п. 8, л. 54).

39. Смирнова Аксинья Семеновна, 1916 г. р. Родилась в д. Караульной Тасеевского района. Записали в Унже Тасеевского района в 1991 г. Кузнецова Е., Фролова А. (К. 42, п. 1, л. 2).

40. Архив Красноярского краеведческого музея, основной фонд, инвентаризационный номер 7886/145 (с. Шивера, 1934–1935 гг.) – далее: ККМ, о. ф. 7886/145.

41. Березина Анфиса Яковлевна, 1908 г. р. Родилась в д. Рыбное Козульского района. Приехала в Красноярск в 1928 г. Записали в 1992 г. в Красноярске Соломахина, Луговая Г. (К. 44, п. 1, ед. хр. 8).

42. Брюханова Елизавета Ивановна, 1914 г. р. Родилась в д. Климино Богучанского района. Приехала в Мотыгино в 1945 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Дудура О., Смирнова Е. (К. 22, п. 16, ед. хр. 45).

43. Рагоза Мария Еремеевна, 1912 г. р. Родилась в д. Велимовке Казачинского района. Записали в Мокруше Казачинского района в 1989 г. Новоселова Н.А., Горенская С. (Фоноарх. КГПУ, Бэ2–1/1989).

44. Кравченко Екатерина Егоровна, 1911 г. р. Родилась в д. Сивохино Тасеевского района. Записали в Вахрушево Тасеевского района в 1991 г. Виниченко О., Рябченко Т. (К. 42, п. 1, л. 9, с. 3).

45. Смирнова А.С. См. № 39.

46. Зайцева Наталья Прокопьевна, 1914 г. р. Родилась в д. Сметанино Мотыгинского района. Записали в Мотыгино в 1992 г. Генова Ю., Кулакова С. (К. 22, п. 16, ед. хр. 35).

47. Каренина Зинаида Ивановна, 1930 г. р. Родилась в д. Щекатурово Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1992 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т. (Фоноарх. КГПУ, 466–4/1992).

48. Андропова Елена Георгиевна, 1910 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1992 г. Скомо-роха Т., Карасева Ю. (Фоноарх. КГПУ, 10а–2/1992).

49. Рукосуев Ефим Ефимович, 1895 г. р. Родился в д. Яркино Богучанского района. Записали в Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 23, п. 2, ед. хр. 65).

50. Назарова В.К. См. № 5.

51. Черняева Е.Ф. См. № 8.

52. Власова Анна Семеновна, 1918 г. р. Родилась в д. Мозговое Кежемского района. Записали в п. Тагара Кежемского района в 1981 г. Новоселова Н.А., Ананьев И. (К. 8, п. 2, ед. хр. 6).

53. Страшников Петр Егорович, 1911 г. р. Родился в д. Чадобец Богучанского района. Записали в Чадобце в 1980 г. Шалашова Т., Стручалина Г. (К. 7, п. 7, л. 8).

54. Калинин, И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси И.П. Калинин / И.П. Калинин. – М.: АСТ, 1997. – С. 181.

55. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 162.

56. Буховец Валентина Спиридоновна, 1931 г. р. Родилась в Алтайском крае. Записали в п. Таежном Богучанского района в 1983 г. Грунько Н., Плотникова А. (К. 14, п. 7, л. 19).

57. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 162.

58. Власова А.С. См. № 52.

59. Черепанова Клавдия Андреевна, 1916 г. р. Родилась в д. Еловке Бирилюсского района. Записали в Еловке в 1988 г. Новоселова Н.А., Лосева С. (К. 31, п. 14, ед. хр. 5).

60. Петрова Мария Павловна. См. № 10.

61. Карнаухова Елена Парефьевна. Родилась в д. Аксеново Кежемского района. Приехала в Кежму в 1959 г. Записали в Кежме в 1984 г. Скутина Е., Субичева Л. (К. 15, п. 15, л. 19).

62. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 162.

63. Кулешова М.К. См. № 24.

64. Рожкова Мария Матвеевна, 1905 г. р. Родилась в Иркутской области. Записали в Мотыгино в 1985 г. Мизгина О., Кашина М. (К. 22, п. 16, л. 18).

65. Маслакова Евгения Игнатьевна, 1929 г. р. Родилась в д. Орловке Бирилюсского района. Записали в Орловке Юринская А., Ковалева О., Рябцев Б. (Фоноарх. КГПУ, 02–17/1990).

66. Мясоедова Татьяна Федоровна, 1911 г. р. Родилась в д. Междуречье Тасеевского района. Приехала в Тасеево в 1952 г. Записали в Тасеево в 1990 г. Новоселова Н.А., Старосельская О., Исаченко С. (К. 40, п. 6, ед. хр. 9).

67. Смоляков Леон Галактионович, 1929 г. р. Родился в д. Выезжий Лог Манского района. Записали в Партизанском районе в 1984 г. Лихацкая, Пономарева (К. 17, п. 18, ед. хр. 30).

68. Елисеенко Анна Ивановна, 1915 г. р. Родилась в Могилевской области. Приехала в Сибирь в детстве. Записали в Ду-

довке Казачинского района в 1992 г. Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, М2–1/1992).

69. Безруких Юлия Иннокентьевна, 1914 г. р. Родилась в д. Ярки Богучанского района. Записали в Ярках в 1981 г. Столярова О., Лукина Н. (К. 8, п. 12, л. 10).

70. Рукусоева Варвара Иннокентьевна, 1922 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записали в Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 23, п. 3, л. 10) .

71. Елисеенко А.И. См. № 68.

72. Чанчикова Валентина Сеогеевна, 1910 г. р. Родилась в п. Бархатово Березовского района. Записали в Бархатово в 1986 г. Ланчук, Погребная (К. 25, п. 1, ед. хр. 12).

73. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 161.

74. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 159.

75. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 159–160.

76. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 159.

77. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 137.

78. Куимова Нина Абрамовна, 1912 г. р. Родилась в д. Заледеево Казачинского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Новоселова Н.А., Медведева И., Трифонова С. (К. 22, п. 3, ед. хр. 12).

79. Воробьева Валентина Ивановна, 1914 г. р. Родилась в д. Зайцево Удерейского (Мотыгинского) района. Приехала в Мотыгино в 1961 г. Записали в Мотыгино Кулагина С., Коробка Т. (К. 22, п. 16, ед. хр. 1).

80. Черняева Е.Ф. См. № 8.

81. Качина Анна Семеновна, 1905 г. р. Родилась в д. Кежемской Заимке Кежемского района. Записали в Болтурино Кежемского района в 1989 г. Новоселова Н.А., Шульгина Н. (Фоноарх. КГПУ, Ш2–8/1979).

82. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.

83. Кузнецова Ольга Ивановна, 1929 г. р. Родилась в Красноярске. Приехала в Сухобузимское в 1963 г. Записала в Сухобузимском в 2002 г. Рейхерт Н.В. (Фоноарх. КГПУ, В6–12/2002).

84. Кузнецова Лукерья Климентьевна, 1912 г. р. Родилась в д. Вертуше Нижнеингашского района. Приехала в Красноярск в 1936 г. Записала в Красноярске в 1987 г. Соколова В. (К. 29, п. 16, л. 1).

85. Цветкова Клавдия Ефимовна, 1900 г. р. Родилась в д. Яркино Богучанского района. Записали в Говорково Богучанского района в 1981 г. Новоселова Н.А., Лубягин А. (К. 8, п. 2, л. 34).

86. Катаева Лидия Ивановна, 1930 г. р. Родилась в д. Плотбино Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1992 г. Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, 43а–8/1992).

87. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 160.

88. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 137.

89. Дружинина Сима Ефремовна, 1921 г. р. Родилась в д. Кульчек Новоселовского района. Записали в Кульчеке в 2002 г. Майер А., Акулич Ю. (Фоноарх. КГПУ, 32а–1/2002).

90. Викулова Валентина Ивановна, 1910 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в 1988 г. в Галанино Потехина Е., Владимиров И. (К. 33, п. 4, л. 42).

91. Головня Федосья Павловна, 1911 г. р. Родилась в д. Верхней Уре Ирбейского района. Записали в Верхней Уре в 1986 г. Абатаева, Богомолова. (К. 36, п. 7, л. 4).

92. Кузнецова О.И. См. № 83.

93. Шалина Ольга Федоровна, 1922 г. р. Родилась в д. Байкалово Нижнеингашского района. Записали в Нижнем Ингаше в 1987 г. Лазуткина Т. Кузнецова Н. (К. 35, п. 19, ед. хр. 5).

94. Седых Мария Григорьевна, 1905 г. р. Родилась в Казанской губернии. Приехала в Ирбей в 1914 г. Записали в п. Мотыгино в 1985 г. Мизонова Н., Мизгина О. (К. 22, п. 16, л. 23).

95. Смирнова А.С. См. № 39.

96. Потапов Алексей Григорьевич, 1919 г. р. Родился в д. Кукуй Удере́йского (Мотыгинского) района. Приехал в Мотыгино в 1945 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Медведева И., Дмитриева И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 30).

97. Елисеенко А.И. См. № 68.

98. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.

99. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 161.

100. Соседова Сафронья Капитоновна, 1904 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кашина М., Мизгина О. (К. 22, п. 16, ед. хр. 19).

101. Пустынская Евдокия Федосовна, 1908 г. р. Родилась в д. Червянке Иркутской области. Приехала в Мотыгино в 1930-е гг. Записали Родина, Губайдулина (К. 22, п. 16, ед. хр. 38).

102. Воробьева В.И. См. № 79.

103. Потапова Устинья Яковлевна, 1909 г. р. Родилась в д. Зайцево Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1973 г.

Записали в Мотыгино в 1985 г. Мизонова Н., Черепенникова О. (К. 22, п. 16, ед. хр. 21).

104. Соснева Евгения Ивановна, 1915 г. р. Родилась в Алтайском крае. Переехала в д. Бельск Мотыгинского района в 1972 г. Записали в Бельске Губайдулина, Родина (К. 22, п. 16, ед. хр. 41).

105. Рукосуева В.И. См. № 12.

106. Страшников П. Е. См. № 53.

107. Назарова В.К. См. № 5.

108. Качина А.С. См. № 81.

109. Попова А.Ф. См. № 22.

110. Белобородова Татьяна Ефимовна, 1905 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Приехала в д. Вороковку в 1926 г. Записали в Вороковке Казачинского района в 1987 г. Новоселова Н.А., Кожемякина Т., Комлева Л. (К. 26, п. 3, л. 6).

111. Рябушкина Е.М. См. № 29.

112. Газемкампф Александра Ивановна, 1927 г. р. Родилась в д. Кульчек Новоселовского района Записали в Кульчеке в 2002 г. Майер А., Акулич Ю. (Фоноарх. КГПУ, 336–2/2002).

113. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 161 (примечания).

114. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 161.

115. Макаренко А.А. Указ раб. С. 160.

116. Назарова В.К. См. № 5.

117. Претонская Ефросинья Ивановна, 1906 г. р. Родилась в России. Приехала в Сибирь в 1908 г. Записали в Большом Улуе в 1991 г. Соколова С., Генералова Е. (К. 43, п. 2, л. 5).

118. Косолапова В.В. См. № 37.

119. Гриб Матрена Савельевна, 1914 г. р. Родилась в д. Челноково Казачинского района. Записали в Челноково в 1986 г. Ланчук И., Погребная В. (К. 33, п. 6, л. 44).

120. Страшников П.Е. См. № 53.

121. Качина А.С. См. № 81.

122. Савелькина О.Я. См. № 16.

123. Киселева Е.М. См. № 32.

124. Кузнецова Л.К. См. № 84.

125. Колегова А.О. См. № 11.

126. Разутова Мария Кузьминична, 1919 г. р. Родилась в д. Успенке Тасеевского района. Записали в д. Корсаково Тасеев-

ского района в 1991 г. Шитова Н., Перфилова Т. (Фоноарх. КГПУ, У2–1/1991).

127. Карлова Мария Николаевна, 1913 г. р. Родилась в д. Нижней Кое Ирбейского района. Записали в Ирбее в 1989 г. Романова Е., Власенко. (К. 36, п. 7, л. 2).

128. Сарычева Агния Петровна, 1902 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1989 г. Пантина О., Горенская С. (К. 37, п. 4, ед. хр. 1).

129. Ситникова Татьяна Тихоновна, 1905 г. р. Родилась в д. Симоново Большеулуйского района. Записали в Симоново в 1991 г. Дроздова Т., Карасева Ю. (Фоноарх. КГПУ, М1–5/1991).

130. Дашук Н.И. См. № 17.

131. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 162.

132. Клименкова Любовь Петровна, 1948 г. р. Родилась в с. Ермаковском. Родители из Центральной России. Записала в Ермаковском в 2001 г. Клименкова Н. (Фоноарх. КГПУ, 46–6/2001).

133. Михасева Мария Малаховна, 1911 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, 24а–20/1991).

134. Соседова С.К. См. № 100.

135. Катаева Л.И. См. № 86.

136. Колегова А.О. См. № 11.

137. Корнеева Пелагея Александровна, 1910 г. р. Родилась в д. Троицк Тасеевского района. Записали в Троицке в 1992 г. Соколова С., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, Г2–1/1992).

138. Смоляков Л.Г. См. № 67.

139. Елисеенко Анна Ивановна, 1915 г. р. Родилась в Могилевской губернии. Приехала в Сибирь в детстве. Записали в Дудовке Казачинского района Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, М1–4/1992).

140. Овчинникова Ольга Дмитриевна, 1932 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Кузнецова Е., Фролова А. (К. 42, п. 1, л. 1).

141. Титова Татьяна Ивановна, 1928 г. р. Родилась в Смоленской области. Приехала в Сибирь в детстве. Жила в д. Фаначет Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1992 г. Соколова С., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, 52а–1/1992).

142. Клименкова Л.П. См. № 132. (Фоноарх. КГПУ, 46–5/2002).

143. Сивакова Анастасия Андреевна, 1918 г. р. Родилась в д. Ялай Тасеевского района. Записали в Ялае в 1992 г. Соколова С., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, Е2-3/1992).

144. Претонская Е.И. См. № 117.

145. Денгыгина Дарья Ефимовна, 1909 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1990 г. Новоселова Н.А., Пантина О. (Фоноарх. КГПУ, 34а-5/1990).

146. Корнеева П.А. См. № 137.

147. Петрова М.П. См. № 10.

148. Сичиденко Мария Семеновна, 1905 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Викулова Л., Кошура П. (К. 18, п. 11, л. 3).

149. Гец Надежда Федоровна, 1907 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Куприяничик С., Горлакова Г. (К. 18, п. 11, л. 9).

150. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 137.

151. Рагоза М.Е. См. № 43.

152. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 162.

153. Прокудина Анна Яковлевна, 1919 г. р. Родилась в с. Мина Партизанского района. Записали в Мине в 1984 г. Чернышова, Солдатова (К. 17, п. 8, л. 24).

154. Косолапова В.В. См. № 37.

155. Цветкова Клавдия Ефимовна. См. № 85.

156. Заева Александра Романовна, 1906 г. р. Родилась в д. Верхней Уре Ирбейского района. Записали в п. Ирбей в 1979 г. Храмова М., Алексеева В. (К. 6, п. 6, л. 19).

157. Смоляков Л.Г. См. № 67.

158. Милютина Евдокия Васильевна, 1904 г. р. Родилась в Новосибирской области. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кашина М., Мизгина О. (К. 22, п. 16, ед. хр. 22).

159. Соседова Сафронья Капитоновна, 1909 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кашина М., Мизгина О. (К. 22, п. 16, л. 22).

160. Потапова У.Я. См. № 103.

161. Белякова Ольга Егоровна, 1917 г. р. Родилась в д. Денисово Кежемского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Генова Ю., Кулакова С. (К. 22, п. 16, л. 33).

162. Ноздрина Александра Ивановна, 1921 г. р. Родилась в д. Сопки Сухобузимского района. В Мотыгино приехала в 1930 г.

Записали в Мотыгино в 1985 г. Воробьева И., Дмитриева И. (К. 22, п. 16, л. 20).

163. Притуляк Анфиса Михайловна, 1910 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в 1982 г. в Межово Столярова Л., Яблочкина Н. (К. 18, п. 5, л. 12).

164. Насенник Дарья Матвеевна, 1911 г. р. Родилась в д. Потоскуй Удере́йского (Мотыгинского) района. Записала в Мотыгино в 1985 г. Новоселова Н.А. (К. 22, п. 16, ед. хр. 24).

165. Прохоров Борис Денисович, 1902 г. р. Родился в д. Еловке Бирилюсского района. Записали в Еловке в 1988 г. Степанова С., Ругосова О. (К. 31, п. 14, л. 1).

166. Сыткина Ульяна Ивановна, 1904 г. р. Родилась в Иркинево Богучанского района. В Мотыгино приехала в 1939 г. Записали в Мотыгино Михаденок, Усова (К. 22, п. 16, ед. хр. 27).

167. Кузнецова Л.К. См. № 84.

168. Киселева Е.М. См. № 32.

169. Каверзина Александра Прокопьевна, 1923 г. р. Родилась в д. Каменке Богучанского района. Приехала в Мотыгино в 1960-е гг. Записали в Мотыгино в 1985 г. Кулакова С., Генова Ю. (К. 22, п. 16, ед. хр. 34).

170. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 160

171. Киселева Е.М. См. № 32.

172. Белобородова Т.Е. См. № 110.

173. Потапова Анна Игнатьевна, 1918 г. р. Родилась в д. Пашенной Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1950 г. Записали в 1985 г. в Мотыгино Генова Ю., Кулакова С. (К. 23, п. 6, ед. хр. 23).

174. Разутова М.К. См. № 126.

175. Страшников П.Е. См. № 53.

176. Брюханова Анна Максимовна, 1906 г. р. Родилась в д. Карабуле Богучанского района. Записали в Таежном Богучанского района в 1983 г. Бессекерных Е., Мелехина О. (К. 14, п. 7, ед. хр. 13).

177. Кравченко Е.Е. См. № 44.

178. Зайцева М.Ф. См. № 26.

179. Назарова В.К. См. № 5.

180. Потапова А.И. См. № 173.

181. Кириллова Анна Алексеевна, 1919 г. р. Родилась в д. Новотроицкой Казачинского района. Записали в 1989 г. в Енисейске Кириллова О., Корнева Н. (К. 37, п. 4, ед. хр. 3).

182. Катаева Л.И. См. № 86.

183. Петрова М.П. См. № 10.

184. Смоляков Л.Г. См. № 67.

185. Рябушкина Е.М. См. № 29.

186. Подычева Мария Федотовна, 1919 г. р. Родилась в д. Щелкановке Казачинского района. Приехала в Талажанку Казачинского района в 1935 г. Записали в 1992 г. в Талажанке Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, Н2-4/1992).

187. Ноздрина А.И. См. № 162.

188. Федюшина Анастасия Васильевна, 1921 г. р. Родилась в с. Мотыгино. Записали в 1985 г. в Мотыгино Кашина М., Мизгина О. (К. 22, п. 16, ед. хр. 7).

189. Веретенцева Ксения Ивановна, 1919 г. р. Родилась в Воронежской области. Приехала в Мотыгино в 1931 г. Записали в 1985 г. в Мотыгино Кулагина, Коробка Т., Новоселова Н.А. (К. 22, п. 16, ед. хр. 40).

190. Кулешова М.К. См. № 24.

191. Петрова Мария Ивановна, 1922 г. р. Родилась в д. Вахрушево Тасеевского района. Родители из Орловской губ. Записали в Вахрушево в 1991 г. Дроздова Т., Скомороха Т., Новоселова Н.А. (Фоноарх. КГПУ, 266-12/1991).

192. Смирнова А.С. См. № 39.

193. Гуськова Анна Петровна, 1919 г. р. Родилась в Подмосковье. Приехала в Мотыгино в 1934 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Балчий А., Соколова С. (К. 22, п. 16, ед. хр. 3, л. 2).

194. Шорохова Мария Ивановна, 1919 г. р. Родилась в д. Коростелево Ирбейского района. Записали в Коростелево в 1989 г. Абатаева, Богомоллова (К. 36, п. 7, ед. хр. 10).

195. Малькова Евдокия Ильинична, 1905 г. р. Родилась в Пензенской губернии. Приехала в Сибирь в 1971 г. Записали в п. Таежном Богучанского района в 1983 г. Ковальчук М., Жукова Ю. (К. 14, п. 7, л. 36).

196. Рябушкина Е.М. См. № 29.

197. Притуляк А.М. См. № 163.

198. Титкова Домна Петровна, 1911 г. р. Родилась в д. Красивый Участок Тасеевского района. Записали в Мотыгино в 1985 г. Воробьева И., Дмитриева И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 21).

199. Овчинникова О.Д. См. № 140.
200. Березина А.Я. См. №. 41.
201. Рукосуева Пелагея Григорьевна, 1910 г. р. Родилась в д. Пинчуге Богучанского района. Записали в 1987 г. в Пинчуге Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, Уэ1-2/1987).
202. Попова А.Ф. См. № 22.
203. Рагоза М.Е. См. № 43.
204. Титкова Д.П. См. № 198.
205. Притуляк А.М. См. № 163.
206. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 161–162.
207. Цветкова К.Е. См. № 85.
208. Белобородова Т.Е. См. № 110.
209. Перевалова Анна Александровна, 1908 г. р. Родилась в д. Бархатово Березовского района. Записали в Бархатово в 1986 г. Полещук И., Мутли О. (К. 25, п. 1, л. 18).
210. Кулешова М.К. См. № 24.
211. Четвергова А.Г. См. № 38.
212. Андропова Елена Георгиевна, 1910 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1992 г. Скомороха Т., Карасева Ю. (Фоноарх. КГПУ, ЮИ-2/1992).
213. Рябушкина Е.М. См. № 29.
214. Демина Татьяна Васильевна, 1916 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1990 г. Сорокина, Гаврилова (К. 41, п. 3, ед. хр. 27).
215. Киселева Е.М. См. № 32.
216. Малицкая М.А., 1929 г. р. Родилась в д. Зеленой Слободе Ирбейского района. Приехала в Ирбей в 1953 г. Записали в Ирбее Савченко, Судникович (К. 36, п. 7, л. 11).
217. Катаева Л.И. См. № 86.
218. Титова Т.И. См. № 141.
219. Кокарева Анна Николаевна, 1923 г. р. Родилась в Ирбейском районе. Записали в совхозе «Красный Маяк» Канского района в 1987 г. Лецковник М., Юревич С. (К. 27, п. 9, ед. хр. 5).
220. Мясоедова Т.Ф. См. № 66.
221. Не шум шумит, не гром гремит. – Романова Мария Прокопьевна, 1911 г. р. Родилась в д. Плотбино Тасеевского района. Неграмотная. Родители из Витебской области. Записали в с. Тасеево в 1990 г. Новоселова Н.А., Шитова Н., Звонарева Л. (Фоноарх. КГПУ, Д2-4/1990).

222. Не шум шумит, не гром гремит. – Катаева Лидия Ивановна, 1930 г. р. Родилась в д. Плотбино Тасеевского района. Образование 4 класса. Записали в Плотбино в 1990 г. Новоселова Н.А., Шитова Н. (К. 42, п. 1, л. 10).

223. День добрый тому, кто в этом дому. – Шидловский Севастьян Яковлевич, 1912 г. р. Родился в Витебской губернии. Приехал в Сибирь в 1928 г. Жил в Плотбино Тасеевского района. Записали в Щекатурово Тасеевского района в 1992 г. Веселина Т., Соколова С. (Фоноарх. КГПУ, 46а–13/1992).

224. Шли-брыли волшебнички. – Грибалева Ефросинья Антоновна, 1909 г. р. Родилась в д. Караульной Тасеевского района. Родители из России. Записали в Караульной в 1991 г. Новоселова Н.А., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, С1–6/1991).

225. Здравствуй Богу, хозяину. – Титова Татьяна Ивановна, 1928 г. р. Родилась в Смоленской области. Приехала в Тасеевский район в 1948 г. Записали в д. Фаначет Тасеевского района в 1992 г. Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, 52а–10/1992).

226. Христос воскрес, Сын Божий. – Шидловский С.Я. См. № 223.

227. Здоров Богу, хозяину. – Карпова Мария Егоровна, 1934 г. р. Родилась в Кемеровской области. Родители из Пензенской области. Приехали в Тасеевский район в 1936 г. Записали в д. Фаначет Тасеевского района Новоселова Н.А., Шитова Н., Звонарева Л., Исаченко В. (Фоноарх. КГПУ, 31–1/1990).

228. Ня шум шумит, ня гром гремит. – Титова Т.И. См. № 225. (Фоноарх. КГПУ, 31–26/1990).

229. А мы, волочевники, волочились. – Титова Т.И. См. № 225.

230. Й(а)с-под лесу, лесу темного. – Шидловский С.Я. См. № 223.

231. Пасла девка табун коней. – Лаевская Антонида Акимовна, 1908 г. р. Записала в д. Нижней Пойме Нижнеингашского района в 1991 г. М.Ф. Шульпекова. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 43.

232. Волочевники, Христос, Сын Божий, воскрес! – Горбункова Евдокия Петровна, 1915 г.р. Записали в с. Асанск Дзержинского района в 1993 г. Кубова Г. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 43.

233. Из-за леса, леса темного. – Рожнова Нина Ивановна, 1927 г. р., Воронова Клавдия Ивановна, 1932 г. р. Записал в 1993 г.

в с. Дзержинском, нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 44.

234. Волочевницы волосились. – Сидоренко Анна Александровна, 1914 г. р. Родилась в Сибири. Образование 2 класса. Записали в Ирбее в 1979 г. Алексеева, Храмова М. (К. 36, п. 7, ед. хр. 10).

235. Добрый вечер, пан-хозяин. – Малицкая М.А. См. № 216; Савельева П.А., 1946 г. р. Родилась в д. Березовый Мыс Ирбейского района. Приехала в Ирбей в 1969 г. Записали в Ирбее в 1979 г. Савченко С., Судникова Л. (К. 36, п. 7, ед. хр. 11).

236. Свято Благовещенье. – Амбросенок Зинаида Ивановна, 1914 г. р. Записал в с. Курай Дзержинского района Шульпеков Н.А.

237. Ой, идем, идем, куда мы пойдем? – Шмакова Н.П., 1913 г. р. Записали в с. Тюхтет в 1994 г. Пеньковская М., Селиверстов И.В., Сорокина П.В. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 47.

238. Волочевные – люди добрые. – Бондарчук Н.Т., 1931 г. р.; Крючкова Н.И., 1931 г. р.; Смирнова А.В., 1928 г. р.; Тверовская В.Н., 1925 г. р. Записала в д. В. Инге Нижнеингашского района в 1991 г. Шульпекова М.Ф. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 42.

239. Волочевные – люди добрые. – Бутикова Марина Ильинична, 1931 г. р.; Кравцова Евгения Филимоновна, 1922 г. р.; Настова Мария Карповна, 1924 г. р. Записала в д. Кияй Манского района в 1987 г. Шульпекова М.Ф. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 44.

240. Волочевники волочились, помочились. – Сивакова Анастасия Андреевна, 1918 г. р. Родилась в д. Ялай Тасеевского района. Неграмотная. Родители белорусы. Записали в Ялае в 1992 г. Соколова С., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, Е2–12/1992).

241. Волянщики волочились. – Шидловская Анна Гавриловна, 1933 г. р. Родилась в д. Глиной Тасеевского района. Приехала в Вахрушево в 1971 г. Образование 4 класса. Записали в Вахрушево Тасеевского района Новоселова Н.А., Бочкарева И., Демская Е. (Фоноарх. КГПУ, 20а–1/1991).

242. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 163.

243. Демина Татьяна Васильевна, 1916 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1990 г. Сорокина, Гаврилова (К. 41, п. 3, ед. хр. 27).

244. Кабанова Пелагея Александровна, 1911 г. р. Родилась в с. Троицк Тасеевского района. Записали в Троицке в 1992 г. Соколова С., Тимофеева О. (Фоноарх. КГПУ, 416–2/1992).

245. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 163.

246. Макаренко А.А. Там же.

247. Красноженова Е.А. Указ раб. С. 792.

248. Кабанова П.А. См. № 244.

249. Рожкова М.М. См. № 64.

250. Пивоварова А.П., 1917 г. р. Родилась в д. Курай Дзержинского района. Записала в Курае в 1993 г. Кутова Г. (77-1-5/1993).

251. Рожкова М.М. См. № 64.

252. Яницкая Мария Афанасьевна, 1928 г. р. Родилась в д. Ишим Сухобузимского района. Отец из с. Сухобузимское, мать из Емельяновского района. Записали в Сухобузимском в 2002 г. Епифанцева В., Рейхерт Н. (Фоноарх. КГПУ, А1–4/2002).

253. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 163.

254. Сичиденко М.С. См. № 148.

255. Возьмикова Мария Ивановна, 1906 г. р. Родилась в Вятской губернии. В Сибирь приехала в 1922 г. Записали в д. Канарай Тасеевского района в 1992 г. Соколова С., Тимофеева О. (Фоноарх. КГПУ, 41а–2/1992).

256. Логинова Александра Никаноровна, 1914 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Бедобе в 1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А., Никоненко И. (Фоноарх. КГПУ, Г–1/1989).

257. Рагоза М.Е. См. № 43.

258. Сидоренко Анна Александровна, 1914 г. р. Родилась в Сибири. Образование 2 класса. Записали в Ирбее в 1979 г. Алексеева, Храмкова М. (К. 16, п. 17, л. 23).

259. Страшникова А.Н. См. № 28.

260. Шорохова Мария Ивановна, 1919 г. р. Родилась в д. Коростелево Ирбейского района. Записали в Коростелево в 1989 г. Абатаева, Богомолова (К. 36, п. 7, л. 1).

261. Как ў бору на клену. – Пивоварова А.П., 1917 г. р.; Шуканова У.М., 1919 г. р. Записала в д. Курай Дзержинского района в 1993 г. Кубова Г. Нотировал Н.А. Шульпеков // Расскажи ты, бабка / сост. Н.А. Шульпеков. – Красноярск, 2007. – С. 42.

262. Пивоварова А.П. См. № 250.

263. Трифонова Евдокия Павловна, 1907 г. р. Родилась в с. Бирилюссы. Записали в Новобирилюссах в 1988 г. Пантина О., Петрова Т. (К. 31, п. 14, л. 4).

264. Лапина Софья Григорьевна, 1936 г. р. Родилась в д. Климовке Большеулуйского района. Родители из Белоруссии. В Большой Улуй приехала в 1986 г. Записала в Большом Улуе в 1991 г. Дроздовская Т. (К. 42, п. 2, л. 7).

265. Лопатина Фекла Антипьевна, 1903 г. р. Родилась в д. Велимовке Казачинского района. Записали в Мокрушинском Казачинского района в 1989 г. Новоселова Н.А., Вензель С. (Фоноарх. КГПУ, Кэ-6/1989).

266. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 163.

267. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 164.

268. Шимохина Александра Осиповна, 1920 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Казачинском в 1987 г. Новоселова Н.А., Цуркан М. (К. 26, п. 6, л. 13).

269. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 163.

270. Скурихина Татьяна Никитична, 1901 г. р. Родилась в д. Иркинеево Богучанского района. Записали в Иркинеево в 1984 г. Зиненко В., Иванова А. (К. 10, п. 2, л. 12).

271. Рукусуева Пелагея Григорьевна, 1910 г. р. Родилась в д. Пинчуге Богучанского района. Записали в Пинчуге в 1987 г. Новоселова Н.А., Дмитриева И. (Фоноарх. КГПУ, Уэ1-2/1987).

272. Арефьев В.С. В Низовьях Ангары... С. 92.

273. Колпаков Григорий Николаевич, 1910 г. р. Родился в д. Гольтявино Богучанского района. Записали в Богучанах в 1981 г. Новоселова Н.А., Лукина Н., Лубягин Н. (К. 8, п. 2, л. 37).

274. Рукусуева Варвара Ефимовна, 1919 г. р. Родилась в Яркино Богучанского района. Записали в Яркино в 1986 г. Новоселова Н.А., Явонова Ю. (К. 23, п. 5, л. 4).

275. Викулова Валентина Ивановна, 1910 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1988 г. Потехина Е., Владимирова И. (К. 33, п. 4, л. 42).

276. Пропулис Нина Матвеевна, 1911 г. р. Родилась в д. Галанино Казачинского района. Записали в Галанино в 1988 г. Дунцова В., Киндякова (К. 33, п. 4, л. 18).

277. Лысенко Валентина Егоровна, 1905 г. р. Родилась в д. Рыбное Мотыгинского района. Переехала в Мотыгино в 1929 г. Записали в Мотыгино в 1985 г. Ульянкина С., Скляренко Л. (К. 22, п. 16, л. 10).

278. Арефьев В.С. В низовьях Ангары... С. 93–94.
279. Зайцева Мария Филипповна, 1920 г. р. Родилась в с. Мотыгино. Записали в Мотыгино в 1985 г. Каребина Е., Салькова М. (К. 22, п. 16, ед. хр. 32).
280. Новоселова, Н.А. В хороводе были мы: казачинские плянки / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 1994. – С. 53–54.
281. Там же. С. 52.
282. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 792.
283. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 164.
284. Ушуляк Анна Михайловна, 1910 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Брашная С., Пустоходова Л. (К. 11, п. 5, л. 6).
285. Ноздрина А.И. См. № 162.
286. Безруких Мария Семеновна, 1913 г. р. Родилась в д. Богучанской Заимке Богучанского района. Записали в Таежном Богучанского района в 1983 г. Бессекерных Е., Мелехина О. (К. 14, п. 23, л. 83).
287. Соседова С.К. См. № 100.
288. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 164.
289. Черных Ольга Тимофеевна, 1913 г. р. Родилась в д. Матвеевке Казачинского района, Записали в Галанино Казачинского района в 1988 г. Владимирова И., Потехина О. (К. 33, п. 4, л. 44).
290. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 793.
291. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 138.
292. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 165.
293. Елисеенко Анна Ивановна, 1915 г. р. Родилась в Могилевской губернии. Приехала в Сибирь в детстве. Записали в Дудовке Казачинского района Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, М1–4/1992).
294. Ехрименко Мария Акимовна, 1918 г. р. Родилась в Могилевской губернии. В п. Бархатово Березовского района приехала в 1925 г. Записали в Бархатово в 1986 г. Ланчук, Погребная (К. 25, п. 1, л. 13).
295. Куравкина Федосья Георгиевна, 1923 г. р. Родилась в д. Плотбино Тасеевского района. Записали в д. Унже Тасеевского района в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т. (Фоноарх. КГПУ, 21а–86/1991).
296. Потапов Алексей Григорьевич, 1919 г. р. Родился в д. Кукуй Мотыгинского района. Приехал в Мотыгино в 1945 г. Негра-

мотный. Записала в Мотыгино в 1985 г. Медведева И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 30).

297. Зайцева Наталья Прокопьевна, 1914 г. р. Родилась в д. Сметанино Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1940 г. Неграмотная. Записали в Мотыгино в 1985 г. Генова Ю., Кулакова С. (К. 22, п. 16, ед. хр. 35).

298. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 793.

299. Безруких Валентина Ивановна, 1912 г. р. Родилась в д. Каменке Богучанского района. Приехала в Мотыгино в 1948 г. Грамотная. Записала в Мотыгино в 1985 г. Медведева И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 28).

300. Арефьев В.С. Материалы по этнографии... С. 137.

301. Титкова Домна Петровна, 1911 г. р. Родилась в Мотыгино. Записали в Мотыгино в 1985 г. Дмитриева И., Воробьева И. (К. 22, п. 16, л. 21).

302. Назарова Валентина Калистратовна, 1920 г. р. Родилась в д. Кежемской Заимке. Записали в д. Болтурино Кежемского района в 1979 г. Шульгина Н., Новоселова Н.А. (К. 5, п. 9, л. 3–4).

303. Куравкина Ф.Г. См. № 295.

304. Солопченко Мария Андреевна, 1939 г. р. Родилась в Ирбейском районе. Приехала в д. Красный маяк Канского района в 1973 г. Записали в 1987 г. Ковалева, Мирошниченко, Гринько (К. 27, п. 8, ед. хр. 9, л. 2).

305. Насенник Дарья Михайловна, 1911 г. р. Родилась в д. Потоскуй (Орджоникидзе) Мотыгинского района. Приехала в Мотыгино в 1960 г. Неграмотная. Записали в Мотыгино в 1985 г. Черепенникова О., Мизонова И. (К. 22, п. 16, ед. хр. 24).

306. Красноженова Е.А. С. 793.

307. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 165.

308. Макаренко А.А. Там же.

309. Красноженова Е.А. Указ. раб. С. 793.

310. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 165.

311. Скурихина Татьяна Лукинична, 1901 г. р. Родилась в д. Иркинеево Богучанского района. Записали в Иркинеево в 1984 г. Зиненко В., Иванова А. (К. 16, п. 2, л. 15).

312. Брюханова Прасковья Петровна, 1897 г. р. Родилась в д. Климино Богучанского района. Записала в д. Сыромолотово Богучанского района в 1981 г. Новоселова Н.А. (Ф. п. 1981 г., т. 2, л. 23).

313. Малышева Александра Михайловна, 1921 г. р. Родилась в д. Найденово Тасеевского района. Записали в Тасеево в 1990 г. Новоселова Н.А., Исаченко В., Глушкова Е. (Фоноарх. КГПУ, Ж2–1/1990).

314. Бухол Евгения Ивановна, 1930 г. р. Родилась в д. Переяславке Рыбинского района. Приехала в Межово Саянского района в 1952 г. Записали в Межово в 1982 г. Журавлева В., Иванова С. (К. 11, п. 5).

315. Чугунова Мария Григорьевна, 1920 г. р. Родилась в д. Тыныс Тасеевского района. Записали в Троицке Тасеевского района Соколова С., Веселина Т. (Фоноарх. КГПУ, 436–7/1992).

316. Белобородова Т.Е. См. № 110.

317. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 166.

318. Заева Александра Романовна, 1906 г. р. Родилась в д. Верхней Уре Ирбейского района. Записали в Ирбее в 1989 г. Брюханова Т., Пиго Н. (К. 36, п. 7, ед. хр. 32).

319. Грибалева Ефросинья Антоновна, 1909 г. р. Родилась в д. Караульной Тасеевского района. Родители из России. Записали в Караульной в 1991 г. Новоселова Н.А., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, С1–6/9).

320. Солдатенкова Марина Евсеевна, 1908 г. р. Родилась в д. Старый Духовшинского района Смоленской области. Записали в п. Красный Завод Боготольского района в 1985 г. Шульпёковы Н.А и М.Ф.

321. Солдатенкова М.Е. См. № 320.

322. Карнаухова Елена Арсеньевна, 1913 г. р. Родилась в д. Аксеново Кежемского района. Приехала в Кежму в 1959 г. Записали в Кежме в 1984 г. Скутина Е., Субичева Л. (К. 15, п. 15, л. 1).

323. Власова Анна Семеновна, 1918 г. р. Родилась в д. Мозговое Кежемского района. Записали в с. Тагара Кежемского района в 1981 г. Новоселова Н.А., Ананьев И. (К. 8, п. 2, ед. хр. 6).

324. Попова Агния Федоровна, 1905 г. р. Родилась в д. Закеми Казачинского района. Записали в Момотово Казачинского района Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, 106–1/1990).

325. Варыгина Анфиса Никитична, 1909 г. р. Родилась в д. Вороковке Казачинского района. Записали в Вороковке в 1987 г. Махрова С., Кислова М. (К. 26, п. 3, л. 14).

326. Михайлова Наталья Яковлевна, 1913 г. р. Родилась в д. Кемское Казачинского района. Записали в Мокрушинском Казачинского района в 1989 г. Новоселова Н.А., Пантина О., Васильев В. (Фоноарх. КГПУ, 3э1–1/1989).

327. Логинова Александра Никандровна, 1914 г. р. Родилась в д. Бедобе Богучанского района. Записали в Бедобе в 1989 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, К1–1/1989).

328. Черепанова Клавдия Андреевна, 1916 г. р. Родилась в д. Еловке Бирилюсского района. Записали в Еловке в 1988 г. Новоселова Н.А., Петрова Т. (К. 31, п. 14, л. 5).

329. Черепанов Лазарь Иванович, 1918 г. р. Родился в д. Еловке Бирилюсского района. Записали в Еловке в 1988 г. Новоселова Н.А., Петрова Т. (К. 31, п. 14, л. 5).

330. Трифонова Е.П. См. № 15.

331. Ситникова Ефимья Никитична, 1891 г. р. Родилась в Могилевской губернии. Приехала в Еловку Бирилюсского района в 1907 г. Записали в Еловке в 1989 г. Борисенко Е., Меднис О. (К. 31, п. 17, л. 18).

332. Кулакова В.П. См. № 21.

333. Дегтярева Ульяна Георгиевна, 1911 г. р. Родилась в д. Унже Тасеевского района. Записали в Унже в 1991 г. Фролова А., Кузнецова Е. (К. 42, п. 1, л. 3).

334. Дедик Матрена Давыдовна, 1910 г. р. Родилась в с. Межово Саянского района. Записали в Межово 1982 г. Брагина С.В., Пустохова Н. (К. 11, п. 5, л. 5).

335. Салей Алексей Пантелеевич, 1931 г. р. Родился в с. Межово Саянского района. Записали в Межово в 1982 г. Тимощенкова Т., Клопова О. (К. 11, п. 5, л. 14).

336. Петрова Мария Ивановна, 1922 г. р. Родилась в д. Вахрушево Тасеевского района. Записали в Вахрушево в 1991 г. Новоселова Н.А., Дроздова Т., Скомороха Т. (Фоноарх. КГПУ, 266–12/1991).

337. Гладышева Мария Игнатьевна, 1911 г. р. Родилась в с. Рождественском Казачинского района. Записали в Рождественском в 1990 г. Новоселова Н.А., Колесников А. (Фоноарх. КГПУ, 7а–1/1990).

338. Белобородова Т.Е. См. № 110.

339. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 166.

340. Макаренко А.А. Указ. раб. С. 166.

341. Цветкова К.Е. См. № 85.

СЛОВАРЬ УСТАРЕВШИХ И ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ

Батоги́ (с. 64) – «батог» – палка, посох, на который опирались при ходьбе

Благовестить (с. 140) – от слова «Благовест», т. е. колокольный звон, возвещающий начало церковной службы.

Божни́чка, божни́ца (с. 22, 113) – угловая полочка, угольник для установки икон

Бронáрь (с. 50) – точное значение не установлено

Векаться (с. 91) – возможно: пугаться

Гно́йки (с. 183) – навоз

Гумно́ (с. 12) – место, где ставят хлеб в кладях и где его молотят

Дежа́ (с. 90) – посуда для замешивания хлеба

Ермоса́, правильно Ёрмосы (с. 127) – молитвенные песнопения

Зажинши́чек (заживни́чек) (с. 167, 171, 172, 174) – тот, кто начинает жатву

Зако́н (с. 122) – правило, обычай

Знусти́ла (с. 86) – возможно: совратила, соблазнила

Избо́йна (с. 14) – остатки после выжимки масла, жмых

Кля́тый (с. 90) – проклятый

Косячо́к (с. 153) – угловая полка в переднем углу для икон

Кри́жем (с. 90) – возможно: от слова «Крыж», т. е. крест

Криноли́н (с. 115) – нижняя юбка из конского волоса, позволяющая сохранять форму изделию

Кро́сна (с. 10) – ткацкий станок

Лущи́ть (с. 183) – освобождать от кожуры

Ма́тица (с. 31, 139) – главная потолочная балка в доме

Накры́лость (с. 128) – от слова «Клирос», «Крылос», т. е. небольшое возвышение в церкви для певцов

Недоку́чные (с. 168, 173, 181) – ненадоедливые

Ови́н (с. 12) – помещение для сушки хлеба в снопах

Передний угол (с. 139) – угол в доме, где стояли иконы

Пло́бить (с. 115) – сгибать складочками, сборками

Поско́тина (с. 195) – изгородь, отгораживающая выгон скота, пастбище

По́рсать (с. 88) – летать, порхать

Разговёнье (с. 127) – начало употребления пищи, запрещенной

в пост

Разди́рки (с. 14) – значение не установлено

Ро́жа (с. 83, 88) – укр. роза

Ру́шить (ру́шать) (с. 183) – дробить, молотить

Скоро́мное (с. 13) – «скоромная пища» – мясо, молоко, масло –

т. е. пища, запрещенная в пост

Страца́м (с. 178) – возможно: сокращенное от слова «Страницам»

Спо́р (с. 90) – споры, т. е. зародыши растений

Сусе́дка (с. 12) – домашний дух, покровитель дома или какой-либо из построек подворья

Сыта́ медовая (с. 14) – медовый взвар, разварной мед на воде

Тро́стить (с. 64) – говорить что-либо очень быстро, часто

Ты́ню (с. 90) – тиной

Упра́ву упра́вишь (с. 196) – сделаешь все по хозяйству

Четверго́вая свечка (с. 139) – свеча, с которой стояли службу

в Великий четверг

Шука́ть (с. 90) – искать

Щалочи́ть (с. 91) – стирать белье без мыла с помощью отстоя

золы

Список литературы

773 заговора и оберега целителей Сибири / сост. Н.А.Новоселова, Л.И. Скрипачева. – М.: Рипол-Классик, 2003.

Архив Красноярского краевого краеведческого музея, основной фонд.

Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН, коллекция 1, оп. 2.

Агапкина, Т.А. Великий пост: словарная статья / Т.А. Агапкина // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1995. – Т. 1. – С. 302–307.

Агапкина, Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002.

Александров, В.А. Происхождение русского населения Енисейского края в XVII веке / В.А. Александров // Сибирский этнографический сборник. – М.; Л.: Наука, 1962. – Вып. 4.

Аникин, В.П. Духовные стихи / В.П. Аникин // Аникин, В.П. Русское устное народное творчество: учеб. для высших учебных заведений. – М., 2004. – С. 419–442.

Арефьев, В.С. В низовьях Ангары / В.С. Арефьев // Сибирский сборник. – Иркутск, 1900. – Вып. 1. – С. 79–116.

Арефьев, В.С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии. Т. 32. / В.С. Арефьев // Известия ВСОРГО. – Иркутск, 1901. – № 1-2.

Арефьев, В.С. Очерки захолустной жизни / В.С. Арефьев // Енисей. – 1898. – № 54.

Афанасьев I: Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 3. Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995.

Афанасьев II: Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 2. Облачные скалы и перунов цвет / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995.

Белов, В. Очерки по народной эстетике / В. Белов. – Л., 1984.

Белова И: Белова, О.В. Кочерга: словарная статья / О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1999. – Т. 2. – С. 635–637.

Белова II: Белова, О.В. Крест: словарная статья / О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1999. – Т. 2. – С. 651–658.

Бернштам, Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. / Т.А. Бернштам. – Л.: Наука, 1988.

Богатырев, П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. – М.: Искусство, 1971.

Богослужебные указания на 2011 год для священно-церковнослужителей. – М.: Московская Патриархия, 2010.

Быконя, Г.Ф. Заселение русскими Приенисейского края в XVIII веке / Г.Ф. Быконя. – Новосибирск: Наука, 1981.

Веселовский, А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А.Н. Веселовский. – СПб., 1879–1891.

Виноградов, Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири / Г.С. Виноградов. – Иркутск, 1918.

Виноградова, Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования / Л.Н. Виноградова. – М.: Наука, 1982.

Воспоминания Е.А. Красноженовой о быте, обычаях жителей г. Красноярска в 50–70-х годах XIX в. // История Красноярска: документы и материалы XVII – первой половины XIX вв. – Красноярск, 2000.

Гальковский, Н.М. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе / Н.М. Гальковский. – М., 1913.

Гоголь, Н.В. Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород / Н.В. Гоголь. – Красноярск, 1977.

Громыко, М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.) / М.М. Громыко. – Новосибирск: Наука, 1975.

Гура, А.В. Заяц: словарная статья / А.В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И.Толстой. – М., 1999. – Т. 1. – С. 284–288.

Даль, В.И. Месяцеслов / В.И. Даль // Даль, В.И. Пословицы русского народа. – М.: ГИХЛ, 1957.

Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. / В.И. Даль. – М.: Русский язык, 1978.

Из воспоминаний декабриста А.П. Беляева о проезде им Красноярской округи во время следования на каторжные работы // Город у Красного Яра: документы и материалы. Первая половина XIX века / сост., автор введения и комментариев Г.Ф. Быконя. – Красноярск, 1966.

Ермолаев, А.П. Краткий предварительный отчет о поездке в Приангарский край в январе–апреле 1911 г. / А.П. Ермолаев. – Архив Красноярского краеведческого музея, основной фонд, инвентаризационный номер 7886/203.

Зеленин, Д.К. Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин. – СПб, 1916. – Вып. 1. – С. 222

Зуева, Т.В. Духовные стихи // Зуева, Т.В., Кирдан, Б.П. Русский фольклор: учеб. для студентов и преподавателей-филологов. – М.: Флинта-Наука, 1998. – С. 278–287.

Калинский, И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси И.П. Калинского / И.П. Калинский. – М.: АСТ, 1997.

Краткое описание приходов Енисейской епархии. – Красноярск, 1995.

Кривошапкин, М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. Т. 1. – СПб., 1865.

Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. – М, 1989.

Лазарев, А.И. Духовные стихи / А.И. Лазарев // Лазарев, А.И. Трудные темы изучения фольклора: учеб. пособие. – Челябинск, 1998. – С. 88–112.

Левкиевская, Е.Е. Железо: словарная статья / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1999. – Т. 2. – С. 198–201.

Макаренко, А.А. Канун по сибирским селениям / А.А. Макаренко // Отдельный выпуск. – СПб., 1908.

Макаренко, А.А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии / А.А. Макаренко // Живая старина. – 1897. – Вып. 2. – С. 247–250.

Макаренко, А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении / А.А. Макаренко. – СПб, 1913.

Макаренко, А.А. Сибирские песенные старины / А.А. Макаренко. – СПб, 1907.

Максимов, С.В. Великий четверг / С.В. Максимов // Максимов, С.В. Крестная сила. Нечистая сила. Неведомая сила. – Кемерово, 1991.

Максимов, С.В. Калики перехожие / С.В. Максимов // Максимов, С.В. Избранные произведения. – М., 1987. – С. 447–478.

Мифы народов мира / глав. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2.

Некрылова, А. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома / А. Некрылова. – СПб.: Азбука-Классика, 2009.

Никитина, С.Е. Духовные стихи: словарная статья / С.Е. Никитина // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1999. – Т. 2. – С. 158–162.

Новоселова I: Новоселова, Н.А. В хороводе были мы: казачинские полянки / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 1994.

Новоселова II: Новоселова, Н.А. Весела у нас беседушка: необрядовые песни Казачинского района / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 1994.

Новоселова, Н.А. Празднование Масленицы в Енисейской губернии в XIX – начале XX вв. / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 2004.

Новоселова, Н.А. Ранний период Приенисейской весны в обрядах, труде и фольклоре / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 2005.

Новоселова, Н.А. Сибирская Масленица: фольклорно-этнографические материалы. Семантика обрядовых действий / Н.А. Новоселова. – Красноярск, 2010.

Обрядовая поэзия / сост., предисл., примеч., подготовка текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розова. – М.: Современник, 1989.

Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и Балканский фольклор. – М.: Индрик, 1995.

Поэзия крестьянских праздников / вступ. ст., сост., подготовка текстов и примечания И.И. Земцовского. – Л., 1970.

Православный церковный календарь. – М.: Московская патриархия, 1981.

Пришла Коляда накануне Рождества / сост. Н.А. Новоселова, С.В. Соколова. – Красноярск, 1995. – С. 193–196.

Пропп, В.Я. Ритуальный смех в фольклоре В.Я. Пропп // В.Я. Пропп // Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976.

Пухов, И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия / И.В. Пухов // Типология народного эпоса: [историко-типологический анализ памятников народного эпоса народов Сибири, Азии, Кавказа, Восточной Европы] / [отв. ред. В. М. Гацак]. – М.: Наука, 1975.

Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981.

Сабурова, Л.М. Культура и быт русского населения Приангарья / Л.М. Сабурова. – Л.: Наука, 1967.

Словарь русского языка: В 4 т. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. яз.; [гл. ред. А. П. Евгеньева]. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – М.: Русский язык, 1981–1984. – Т. 1: А–Й / [ред.: А. П. Евгеньева, Г. А. Разумникова]. – 1981.

Словарь русского языка. В 4 т. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. яз.; [гл. ред. А. П. Евгеньева]. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – М.: Русский язык, 1981–1984. – Т. 3: П–Р / [ред. Е. А. Иванникова]. – 1983.

Соколова, В.К. Весенне-летние обряды русских, украинцев, и белорусов / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1979.

Солнцеворот: традиционный народный календарь Енисейской губернии от Рождества до Ивана Купалы / сост. Н.А. Новоселова. – Красноярск, 2005.

Стоглав. – СПб, 1863.

Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М., 1990.

Толстая, С.М. Кража: словарная статья / С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1999. – Т. 2. – С. 640–643.

Толстой I: Толстой, Н.И. Вербa / Н.И. Толстой, В.В. Усачева // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 1995. – Т. 1. – С.333.

Толстой II: Толстой, Н.И. Гром: словарная статья / Н.И. Толстой // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И.Толстой. – М., 1995. – Т. 1. – С. 558–560.

Толстой III: Толстой, Н.И. Из грамматики славянских обрядов / Н.И. Толстой // Толстой, Н.И. Язык и народная культура. – М.: Индрик, 1995. – С. 72.

Толстой, Н.И. Плакать на цветы / Н.И. Толстой // Русская речь. – 1976. – № 4. – С. 27–30.

Топорков, А.Л. Печь: словарная статья / А.Л. Топорков // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 2009. – Т. 4. – С. 39–44.

Топорков, А.Л. Стол: словарная статья / А.Л. Топорков // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н.И. Толстой. – М., 2012. – Т. 5. – С. 167–168.

Успенский, Б.А. Разыскания в области славянских древностей / Б.А. Успенский. – М.: МГУ, 1982.

Успенский, Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси / Б.А. Успенский // Успенский, Б.А. Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 460–475.

Федотов, Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Г. Федотов. – М.: Прогресс, 1991.

Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX – начала XX вв.: альманах. – М.: Родник, 1997. – Вып. 1.

Хрестоматия по истории русского языка / авт.-сост. В.В. Иванов, Т.А. Сумникова, Н.П. Панкратова. – М.: Просвещение, 1990. – С. 9.

Христианство: энциклопедический словарь / ред. колл: С.С. Аверинцев, А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993.

Шангина, И.И. Русский народ. Будни и праздники: энциклопедия / И.И. Шангина. – СПб.: Азбука, 2003.

Шапарова, Н.С. Энциклопедия славянских праздников. Календарные поверья и обычаи славян. – М.: Астрель-АСТ, 2010.

Шмелев, И.С. Лето Господне / И.С. Шмелев // Шмелев И.С. Избранное. – М.: Правда, 1989.

Шульпеков, Н. Расскажи ты, бабка: календарный обрядовый фольклор Красноярского края / Н. Шульпеков. – Красноярск, 2007.

Юдин, А.В. Русская народная духовная культура: учеб. пособие для студентов вузов / А.В. Юдин. – М.: Высшая школа, 1999. – С. 133–134.

Якушкин, П.И. Мужичий год / П.И. Якушкин // Собрание сочинений. – М., 1884.

Оглавление

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ	3
ВЕЛИКИЙ ПОСТ	4
Чистый понедельник	4
Средокрестная неделя в календаре Енисейской губернии	17
Вербное воскресенье	22
Страстная неделя. Великий четверг	36
Культь предков в обрядах Великого четверга	45
Наделение веществ магическими свойствами	47
Обряды, направленные на успех в домашнем хозяйстве и промыслах	62
Песни Великого поста	78
СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ И СОБИРАТЕЛЯХ РАЗДЕЛА «ВЕЛИКИЙ ПОСТ»	95
ПАСХА	107
Подготовка к Пасхе	109
Представления о сути праздника у жителей Красноярского края	118
Пасхальные богослужения	124
Магия в церкви	132
Освящение пасхальной еды	134
Почитание солнца	136
Магические действия в первый день Пасхи	140
Разговение	142
Христосование	150
Обрядовые действия с пасхальными яйцами	153
Пасхальные молебны по домам	161
Волочечные обходы и песни	165
Пасхальные качели	187
Полянки	195
Поминальные обряды в пасхальный период	205

РОДИТЕЛЬСКИЙ ДЕНЬ	209
ВОЗНЕСЕНИЕ	216
СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ И СОБИРАТЕЛЯХ РАЗДЕЛА «ПАСХА»	224
СЛОВАРЬ УСТАРЕВШИХ И ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ	245
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	247

Великий пост и Пасха в народной культуре Приенисейской Сибири

Составление, предисловие, примечания,
сбор материала и подготовка текста – Н.А. Новоселова

Ответственный за выпуск – Т.Н. Светюха
Редактор Е.А. Лемберг
Компьютерная верстка – В.А. Развожаев

Краевое государственное бюджетное учреждение культуры
«Государственный центр народного творчества Красноярского края»
660021, г. Красноярск, ул. Ленина, 167
тел./факс (391) 221-78-04
www.krasfolk.ru

Формат 60×84/16
Печать офсетная. Бумага офсетная
Тираж 500 экз. Заказ № 3603

Изготовлено в ООО ИД «Класс Плюс»
г. Красноярск, ул. Маерчака, 65, стр. 23
тел. (391) 259-59-60