

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ

JOURNAL OF HISTORICAL, PHILOLOGICAL
AND CULTURAL STUDIES

ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ ПОД РУКОВОДСТВОМ
ОТДЕЛЕНИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК РАН



1 (23)

Январь—февраль—март

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН в 1994 г.

МОСКВА—МАГНИТОГОРСК—НОВОСИБИРСК

2009

Журнал издается в сотрудничестве с Институтом археологии РАН,
Институтом археологии и этнографии СО РАН
и Магнитогорским государственным университетом

Редакционный совет

член-корр. РАН *Р.М. Мунчаев* (председатель)

член-корр. РАН *Х.А.Амирханов*, член-корр. РАН *П.Г.Гайдуков*,
академик РАН *А.П.Дервянко*, проф. *А.Ивернищи*,
член-корр. РАН *С.П.Карпов*, член-корр. РАН *Г.А.Кошеленко*,
член-корр. НАН Украины *С.Д.Крыжицкий*, член-корр. РАН *Н.А.Макаров*,
д.и.н. *Л.П.Маринович*, д.и.н. *Ю.М.Мозаричев*,
академик РАН *В.И.Молодин*,
д.ф.н. *В.Ф.Романов*, д.и.н. *Э.Д.Фролов*, проф. *Чан Куквон*

Редакционная коллегия

д.и.н. *М.Г.Абрамзон* (главный редактор, Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *М.Ф.Высокий* (Институт всеобщей истории РАН),
к.и.н. *В.А.Гаибов* (Институт археологии РАН),
д.п.н. *О.В.Гнэвек* (Магнитогорский гос. университет),
к.и.н. *Ю.В.Горлов* (Институт археологии РАН),
д.и.н. *В.Д.Кузнецов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
к.и.н. *С.В.Мокроусов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
д.и.н. *И.В.Октябрьская* (зам. главного редактора,
Институт археологии и этнографии СО РАН),
д.и.н. *И.Е.Суриков* (Институт всеобщей истории РАН),
д.п.н. *З.М.Уметбаев* (Магнитогорский гос. университет),
д.фил.н. *С.Г.Шулежкова* (Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *Л.И.Киреева* (ответственный секретарь,
Магнитогорский гос. университет)

Editorial Board:

M.G.Abramzon (Editor-in-Chief),

V.A.Gaibov, O.V.Gnevek, Yu.V.Gorlov, V.D.Kuznetsov, S.V.Mokrousov,
I.V.Oktyabrskaya, S.G.Shulezhkova, I.E.Surikov, M.Ph.Vysokii, Z.M.Umetbayev.

Head, Editorial Office L.I.Kireyeva

© Российская академия наук, 2009
© Магнитогорский государственный университет, 2009
© Редколлегия журнала
«Проблемы истории, филологии, культуры»
(составитель), 2009

© 2009

С.А. Моисеева

ДИНАМИКА ПОВЕДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В ВЕСЕННЕМ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА*

Молодежь в предбрачный период находилась в особом — переходном состоянии, полный цикл которого, как отмечает Т.А. Бернштам, она проживала в течение календарного года и воспроизводила ежегодно до вступления в брак. Распределение и особенности молодежных сборищ и гуляний было обусловлено делением традиционного народного календаря на два периода: весенне-летний и осенне-зимний.

Объектом нашего интереса стали весенние развлечения, посредством которых молодежь обретала статус брачного возраста.

Так в ранневесенний период для девушек 16-19 лет значимы были выходы с пением на улицу без участия парней. «Как тепло стает: юбки с уборками, запоны, кохты расшитые, ленды и идем по главной улице до базару и обратно, а все смотрят на нас» (Калашникова А.А., 1910 г.р., В. Авзян)¹. В 30-е гг. XX в. такие «хождения» девушек в Верхнем и Нижнем Авзяне сопровождалась песней-игрой «Репей». Причем, О.И. Беляева (1913 г.р.) отмечает, что песня эта ««девичья» — ее пели только девки», что могло символизировать непокорность девичьей души в данный возрастной период. Другие воспоминания позволяют предположить, что игровая песня «Репей» в середине XX в. являлась заключительным весенним церемониальным шествием, маркирующим окончательный переход девушек 16-19 лет в старшую возрастную группу совершеннолетних, готовых к браку. Поскольку эти шествия выполнялись «парами» в смешанном коллективе и проходили от кладбища до реки, то есть начало шествия организовывалось вблизи сакрального места села — кладбища, что могло символизировать начало годового цикла девичьего совершеннолетия, и заканчивались, как правило, у реки. В.Г. Балушок отмечал, что в древнюю эпоху у славян «в ходе брачных ритуалов совершались обрядовые действия у реки, она служила символическим рубежом перехода молодых людей в другой статус, в частности, перехода из добрачного состояния в брачное»². Закреплялось это ритуальное шествие поцелуем.

Ранневесенние церемониальные шествия девушек по центральным улицам села являлись своего рода смотром «новых девичьих кадров». Посредством этих шествий 16-19-летние девушки старались показать себя и добиться расположения парней, «чтоб парни липли, как репей».

Зафиксированная экспедициями конца 90-х гг. XX в. информация в селах Нижний Авзян, Верхний Авзян, Узян отмечает обычай смотра и выбора невест родителями для своих сыновей во время празднования Красной горки. «Кашели были на Пасху усю неделю до Красной горки. На кашели все ходили. ...

* Работа выполнена при поддержке гранта 13.11.47 «Этнолокальное изучение культурно-исторического наследия южноуральского региона (архаика и современность)».

Пришли туды на кашели. Вот одна девушка....А жарко, Пасха поздняя была, вот так как шас жарко. Вот она пришла у пуховой шале. А я стою да говорю: «юспыди, щё ж она ещё тулуп не одела?» А мне их девки-та, лоуиновские, говорят: «Дык тута её мать и отец, и вон эти Платоновы-то невесту вубирають». «А вот шас улядять, вот Максимова у его была ухажерка, у щём она подвязана. Энта у полушалощке, а ета у пуховой шале — Настька Армизонова». Во! А их толька ущераь приехали с Баймаку, привезли ей шаль пуховую. А нонце она подвязала... Ну, и вот выбрыл. Ему-то её не надо, ему-то надо, он знакомилси с Максимовой с Анюшкой, а они выбрыли у пуховой шале и узали. Вот ета на Красную горку на кашелях-та невест себе и приулядывали»³.

Таким образом, если смотры «новых девичьих кадров» в ранневесенний период происходили посредством церемониальных шествий по центральным улицам, цель которых — продемонстрировать свободных девушек парням, то средневесенние смотры — это «стояние» девушек вблизи сакральных мест села — у кладбища, на возвышенностях, на концах деревни. В данном случае выбор дели не парни, а их родители.

Информация о хождении в этот день молодежи на кладбище, на гору и слушание девушками земли, зафиксированная в 1999 г. в Каге, указывает, на наш взгляд, на остатки архаического ритуала, посредством которого девушки брачного возраста обращались за поддержкой к плодотворной силе предков. Гора в народной традиции — один из основных элементов переправы в «вечный мир». «Я все себе смерти прошу. Я бы сходила за смертью на гору» (С.Л. Сальникова, 1918 г.р., Н. Авзян). А. Терещенко отмечал, что «у всех народов были священные горы, горки и крутицы. Там стояли истуканы, горели огни для жертвоприношений и совершались разные священные обряды и моления»⁴. Поэтому, думается, не случайным был выбор горок и возвышенностей для девичьих хороводов и гуляний. В Нижнем Авзяне нами зафиксирован ритуал «прощания с горушкой», который символизировал прощание со светом. «Поляшка у нас тут есть. Мы молоды всеуда туды ходили. Вот я у прошлом уде лезла на её, прощаться хотела, говорю: «Поляшешка, прощай. Я больше не приду на тебе. Ты нас всеуда примала, прощай». А мама вот моя ходила перед смертью тоже прощаться. говорит: «Я нонче помирать буду». Потом говорит: «Я пошла с белым светом прощаться. Спасибо, матушка красно солнышко, погрело ты мене. Спасибо тебе, батюшко месяц, посвятил ты мне до гроба жизни. Спасибо, белый свет пожила я до гроба жизни, прощай. Выйдет на улицу, поклонится на щетыре стороны. говорит: «Прощай, белый свет. Прощай, ветерошек. Прощай лесошек»»⁵. Итак, судьба женщины была неразрывно связана с «судьбой горы». С горы начинался матримониальный цикл женщины, на горе заканчивалась ее ритуальная жизнь. Все это свидетельствует о том, что гора в региональной традиции до середины XX в. являлась сакральным местом. Именно поэтому на Красную горку молодые девушки собирались на горах или возвышенностях. «Красную горку справляли, бывало, у кого были моложайки — девки на выдаенье. Землю на Красную горку слушать ходили, вот на гору подымутся, что у городка [кладбище], с умершими говорили. Кто поидеть поплащеть, кто помолится, кто поклонется, кто ще»⁶. Таким образом, хождение девушек в предбрачный период во время празднования Красной горки на кладбище и возвышен-

ности символизировало наступление самого сакрального периода ее социального взросления и маркировало непосредственную ее близость к миру «чужих», «потусторонних» сил.

Значимым фрагментом весенне-календарной обрядности являются ритуалы и магические действия, исполняемые девушками с целью ускорения приближения замужества. «В пятницу на Пасху, если на дощу мужики не глядят. Девка должна взять белаю сорошку, курино яйцо в леваю руку и бежать в баню купаться. Раздаться, войди в воду, нырни три раза, скажи потайное слово без передыху: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Кинь яйцо в воду, беги не оглядывайся. Одевайся, говори второй раз: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Сорошку завяжи узлом три раза. Опять: «Христосе воскресе, а ко мне женихи». Сорошку должна выстирать мать, развязать по узлу и говорить: «Христосе воскресе, а в наш дом женихи». Три дня сорошка должна сохнуть в доме, а потом спрятать. Долго ждать не придется» (Аверьянова Е.П., 1918 г.р., Кага).

Особой формой социализации молодежи, по замечанию Т.А. Агапкиной, были хороводные игры, имеющие структуру переходного обряда. В региональной традиции в период от Красной горки до Троицы были известны девичьи хороводы с весьма скромным участием парней. В таких хороводах исполнялись песни «Уж мы сеяли ленок», «А мы просо сеяли». Песни эти в контексте весенних хороводов вспоминаются единичными информантами, рожденными до 1915 года. К середине XX в. текст песни «А мы просо сеяли» стал составлять контаминированный вариант с текстом «Бояре» и исполняться на свадебном пире, хотя характер исполнения (с притопыванием и приплясыванием) оставался прежним. В этом же ряду чисто девичьих хороводов разыгрывалась песня «В темном лесе».

Все эти песни объединяет общий мотив сеяния и роста льна, конопли, проса. В растительной символике эти культуры олицетворяют волосы/косу — саму девушку. Т.А. Бернштам указывала на то, что «поскольку на реальном и мифологическом уровнях сеяние — функция мужская, постольку девичье сеяние — особый ритуально-символический акт перехода в группу совершеннолетних, начало обучения и испытаний; групповое обучение — условие успеха переходной науки, долженствующей привести к нормальному, по традиционным меркам, статусу невесты и браку»⁷.

Сближение половозрастных групп парней и девушек происходило посредством игр, в ранне-весенний период носящих «постный» характер, то есть без поцелуев: «Ручеёк», «Третий лишний», «Кондалы», «Роцца». «Как тепло стает, мы все в хоровод ходили, вот туды на поляшку. Тода иурали: Мы ходили зеленую, / Мы ходили молодую, / Роц зеленую, / Яблоню садовую.

(А сами собираем шшепошки): / Роц зеленая, / Она эдакая, всё вот эдакая.

И шшепошки-та эти кидали вверх, и они летять как птички. И опять нащи-наем собирать и опять кидать. Это вот у нас иура была самая. Песню пели, не вот что какая ворожба, просто иура. Это вот девцата иурали. Усе ходим, ходим по крууу, собираем шшепошки, круу-та большушший: налеплются друу за дружкой, за руку держимся и шшепошки собираем, и ребята с нами. А ребята еще наберут ды большушших улыбов. Мы-то у крууу полем, а ребята дли крууу. Толька держись. Тоже песню поют ды смеются»⁸. Акциональный ряд представ-

ленной игры «Роща» позволяет ее вписать в единое семантическое поле весенне-летних игр имитативно-подражательного характера с символикой выращивания «рощи». По замечанию И.А. Морозова, термин «роща» существовал в качестве возрастной характеристики, и в данном контексте мог символизировать девичью славу и честь⁹.

Пика своего совершеннолетия девушка достигала во время троицких гуляний. Не случайно семантика семицко-троицкого цикла связана с брачно-эротической темой. Т.А. Агапкина отмечала: «Фольклорная эротика троицко-купальского цикла вписывается в широкий календарный контекст поздневесеннего времени и формирует одну из мифопоэтических доминант троицко-купальского цикла — матримониально-эротическую»¹⁰. Брачно-эротическая тема в фольклоре и ритуалах троицкого цикла нашла свое отражение прежде всего в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белоречского района до середины XX в. бытовала традиция завивания венков в субботу перед Троицей или в первый день Троицы для умерших родственников, после Троицы — во вторник, в регионе известный как «девичья сипенька», девушки обязательно должны были завить эти венки. Локальным проявлением традиции завивания венков для умерших родственников, на наш взгляд, является использование для таких венков крапивы. «В венок цветы вплетают...да крапиву. Видела один раз венок с крапивой на кладбище»¹¹. На эротическую семантику крапивы указывает в своей работе Т.А. Агапкина¹². Возможно, вплетание в кладбищенский венок крапивы являлось средством любовной магии. Когда девушка, достигшая брачного возраста, обращалась к покровителям своего рода, к предкам (умершим родственникам) с тем, чтобы они ей оказали магическую помощь в развитии любовных отношений и заключении брака. Средством любовной магии может расцениваться и традиция, распространенная главным образом в п. Ломовка, завивания девушками «косняков», длинных полос из травы, которые использовались здесь как обереги. «Пляли косняки мы из подорожника, вот как прямо косу девки себе плятут, так мы и косняки пляли, а потом домой принесешь и вот так у косяка-то на окошке и повесишь» (Зарубина Е. А., 1929 г.р.). Таким образом, на наш взгляд, Т.А. Бернштам правомерно семицко-троицкий ритуал завивания и развивания венков ставит в единый семантический ряд со свадебным ритуалом заплетание и расплетание невестинной косы, отмечая, что «завивание говорило о замкнутости девичьей группы, ее девственности, а развивание символизировало готовность к любовным отношениям»¹³.

Мотив «завивания» и «развивания» отразился в тексте песни «Капустонька», известный в с. Узян. Т.А. Бернштам, анализируя игровой фольклор с точки зрения растительной символики, капусту относит к подгруппе огородных растений, которые «в противоположность садовым символизируют естественное для данного возраста, но не безопасное для девушки состояние любовной страсти, склоняющее ее к своеволию, свободному поведению»¹⁴. Поэтому песня «Капустонька» хорошо вписывается в данный семантический код (как на вербальном, так и на акциональном уровнях), символизирующий готовность девушки к браку. «...Вещёр на капустынку дождик шёл, / Вещёр на виловую сильной шёл, (а потом завивают круу цельнай людей-то и завиваются, а по-

том...). /Развивайси, капустынька, / (тут уж пляшут, топошут ноґами) / Развивайси, виловая моя. / Ишо как тибе ни витися, / Как виловой ни ломитися. (Тут уж щасто надо) / Вещёр на капустыньку дожджик шёл, / Вещёр на виловую сильнай шёл»¹⁵.

Традиционны в первый день Троицы в регионе были хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. «На Троицу матку наряжали, это ветку березовую. Матка должна быть самая лохматая. Наряжали ее всякими тряпощками, лендошками. Ходили одни девки. Матку по переменеке девки несли» (Илисева А.Г., 1915 г.р., В. Авзян). Самобытность региональной традиции этих хождений проявилась прежде всего на вербальном уровне. Во-первых, ветку березы — центральную участницу ритуала — в отдельных селах региона называли словом «матка», семантическое ядро которого заключается в идее зрелости и основательности: «матка как источник чему-либо, место рожденья, происхожденья, корень, основа рода, прародительница»¹⁶. Во-вторых, по воспоминаниям отдельных информантов, такие хождения сопровождались песней «Молодка, молодка, молоденькая.../ Не с кем мне молодке ночку ночевать»¹⁷, в середине XX в. активно бытовавшей в структуре свадебного обряда. Финал песни связан с переходом — переправой через реку. В свою очередь хождения с «маткой» заканчивались также у реки актом потопления ветки, вероятно, носившем древнейшие архаические корни, связанные с представлениями о культуре предков, о жертвоприношении богам (предкам). В таких хождениях, по замечаниям информантов, принимали участие девушки, которые готовились в этом сезоне выйти замуж, то есть девушки брачного возраста. Не случайно ветку березы украшали яркими девичьими лентами. Эротическая тема в ритуале, на наш взгляд, может проявляться в семантической близости слова «матка», обозначающего с одной стороны березовую ветку — главный атрибут ритуала, а с другой — «женскую утробу, череву, ту часть, в которой вынашивается детеныш»¹⁸.

Эротический мотив прочитывается и в троицких хороводных играх, зафиксированных нами уже как «воспоминание о традиции» от самых пожилых информантов региона. Многие такие игры к середине XX в. стали составлять игровой комплекс «Венчик», разыгрываемый на свадебной вечерке у невесты. Среди таких игр в Нижнем и Верхнем Авзяне были распространены «Заиньки»¹⁹; в Узяне — «Чижик»²⁰; в Каге — «Стелила постелюшку, перину пухову»²¹. Практически во всех селах активно бытовал текст песни «Венчик»²². В ходе разыгрывания этих игр происходил выбор пары и символическое закрепление этой пары поцелуем.

Обратим внимание на бытовавший до 60-х гг. XX в. в селе Узян текст плясовой песни «Чижик». Учеными этот текст рассматривается в контексте игр с переработанными архаическими мотивами, связанными с инициационно-посвятельными церемониями и обрядами²³. Региональный текст, как и везде, начинается с мотива «кутежа» чижика — воробушка — молодца, что собственно являлось важной чертой поведения неженатых парней. Немаловажно, что региональный текст сохранил и мотив «варения пива/вина»: ...ядин сын у отца, / Зовуть Ванюшкаю Пивоварушкаю. / Пивовар вино варила, / Зелено вино курила»²⁴. Пиво (вино) исследователями фольклора трактуется как ритуальный на-

питок, а «варение пива» — как один из самых устойчивых брачных мотивов²⁵. По мысли И. А. Морозова, мотив «хмеля», «парня-гуляки и кутилы» есть переработка архаического мотива посвящаемого, находящегося в наркотическом трансе, то есть в состоянии временной обрядовой смерти²⁶. В анализируемых ученым текстах о молодце-гуляке встречается мотив «на ученье», «на мученье», трактуемый И. А. Морозовым как трансформированная замена мотива «изоляции в лесной избушке», где собственно и происходили инициационно-посвятельные церемонии. В нашем же тексте сохраняется архаический мотив «изоляции в гремящих лесах»: Ох, вы, дети, вы, отцы, / Вы, хуливаны-молодцы. / Где вы жили, во полях, / Во уремущих лесах²⁷.

Фрагментарно текст сохранил мотив «больной головы» — выпил рюмку, выпил две, / Зашумело в голове²⁸, — который И. А. Морозовым связывается с мотивом «алкогольного транса и похмелья». В нашем тексте зафиксирован и архаический мотив «сеяния мака». Волосы и головной убор невесты нередко связывается с маком. «Расчесывание волос, сопровождающееся потерей красоты, уподобляется посеву..., невеста и молодая при окучивании сеет свою красоту»²⁹. Таким образом, символику «сеяния мака» можно соотнести с символикой выращивания «девичьей красоты», подготовки к предстоящему браку/свадьбе, но пока «мак зеленый — несозревший, молодой» — ему еще расти, соответственно, девушка «зелена — молода» только готовится вступить в пору совершеннолетия, отсюда и мотив «потайного — восьмого возлюбленного» — «самокудривича»³⁰. Итак, в нашем тексте привлекает внимание концовка с упоминанием кудрей молодца — «мотива, столь характерного для свадебных величаний»³¹. Поэтому не случайно песня «Чижик» в середине XX в. стала исполняться на предсвадебной вечерке.

Наиболее распространенной хороводной игрой в середине XX в. в регионе с явной эротической символикой была песня-игра «Репей». «На Троицу венки завивали. Сэпью идешь, бывало, на пару, одна пара за другой. Мноуо шло ребят и девок. С моуильника до Авзяна шли и пели «Репей». Вот сцепются девка и парень парой, дальше пара, и так мноуо пар друу за дружкой. И вот последняя пара под руки идёт как по рушейку и наперед встаеть, потом опять друуая пара под руки. Вот так и идём, передвиуаемси, народу мноуо и поём: Как по улице репей стелется, расстиляется.../ Как по етому репью / Я каталася, валялася. / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой. / Повалялася по репью, / Прилепился мой репей, / Прилепился мой репей / К девушке молодой. / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой.

(Эта песня длинная, тут только нащало. Бывало, до конца её допоёшь, снова начинаешь. Он большой, «Репей» етот. Это старинная песня, от старых людей взялось. Вроде бы дальше такие слова были): Подошёл милый друг, / Обнимал и целовал, / Мой зитярь, мой репей, / Мой зитярь молодой»³².

Эротическая символика, на наш взгляд, прочитывается в мотиве «катания/валяния по репью», который тесно связан с мотивом «кувыркания» подтверждением чего может служить воспоминание Погодиной П.М., 1910 г.р., урожд. Бабаевского р-на, Вологодской области, пересказанное И.А. Морозовым: «Когда ей было еще около десяти-двенадцати лет, отец однажды при всей родне, собравшейся на праздник у них в избе, в самый разгар веселья предло-

жил ей «кувырнуться клиночкой», на что она с готовностью согласилась... Тогда отец ... взял ее одной рукой за щиколотки и приподнял ногами почти к потолку — «а тогда без трусов-то ходили». Вся в слезах под общий хохот она убежала на повесть и сидела там до позднего вечера, пока гости не разошлись»³³. В связи с этим исследователь делает вывод, с которым мы полностью согласны: «Судя по этому рассказу, кувыркание могло быть элементом розыгрыша, подшучивания и включало в себя окрашенные эротически элементы испытания на искушенность»³⁴. Следует обратить внимание и на указанную исследователем близость мотивов «кувыркания/перекидывания» с «окрутничеством» — переменной облика, а для девушки и парня — социального статуса. В современном языке «окрутить парня» — женить его на себе.

Особое внимание обратим на место сбора молодежи обоих полов в момент наступления пика совершеннолетия, то есть, переживавшей состояние переходности из добрачного возраста в брачный. Это лес. В.Я. Пропп на материале сказок определил, что именно в лесу находился лагерь возрастной инициации. В.Г. Балушок отмечал: «В лесном лагере иницируемые переживали ритуальную смерть, что являлось главной чертой лиминальной фазы инициации»³⁵. Таким образом, закрепление статуса брачного возраста за девушкой в троичном цикле происходило в регионе в начале XX в. на открытом пространстве в лесу посредством разыгрывания в хороводе поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятительного характера, безусловно, к середине XX в. сохранившиеся в трансформированном виде.

В целом, на протяжении весны происходило постепенное вовлечение в девичий хоровод парней, нарастание активной роли которых маркировалось правом выбора пары и позволением поцелуя в конце песни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Здесь и далее цитаты из фондов архива лаборатории народной культуры МаГУ. Орфография в цитатах представлена в соответствии с диалектным произношением.
2. *Балушок В. Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 93.
3. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ. Магнитогорск, 2003. С. 143-144.
4. *Терещенко А.* Быт русского народа. Забавы. Игры. Хороводы. М., 1999. Ч. IV, V. 225 с.
5. Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ. Магнитогорск, 2008. С. 108.
6. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 140.
7. *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 242.
8. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 155.
9. *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женитьбы». М., 1998. С. 31, 45.

10. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 514.
11. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 188.
12. *Агапкина.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря... С. 514.
13. *Бернштам.* Совершеннолетие девушки ... С. 244.
14. Там же. С. 238.
15. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 227.
16. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1-4: М., 1989. Т. I. С. 306.
17. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета. — Магнитогорск, 2000. С. 90.
18. *Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка ... С. 307.
19. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 251.
20. Там же. С. 247.
21. Там же. С. 252.
22. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии... С. 6.
23. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 183.
24. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 248.
25. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 41
26. Там же. С. 241.
27. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 247.
28. Там же. С. 247.
29. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 307.
30. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 248.
31. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 89.
32. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала... С. 175.
33. *Морозов.* Женильба добра молодца... С. 120.
34. Там же. С. 120.
35. *Балушок В.Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации... С. 93.

DYNAMICS OF YOUTH BEHAVIOUR IN SPRING CALENDAR-CEREMONIAL FOLKLORE AT RUSSIANS IN BASHKORTOSTAN

S.A. Moiseeva

The author has made an attempt to do analysis on socialization stages at youth in a context of a spring national calendar. The material for work is folklore-ethnographic records fixed during expeditions of MaSu national culture laboratory from 1993 till 2007 in Russian villages of Beloretsky area (Bashkortostan). The ascertainment of material occurred in a situation of "recollecting" about a tradition widely spread in the villages during the first half XX century. The article marks some leading motives of spring calendar-ceremonial folklore and reveals functionally significant elements of spring youth entertainments within the ethnic-local zone.
