

ФГБОУ ВПО "КУБАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ"
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

ГБНТУ "КУБАНСКИЙ КАЗАЧИЙ ХОР"

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

СЕМЬЯ В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Материалы Международной научно-практической конференции
28 февраля 2013 г.



Краснодар
2013 г.

единства национальной культуры, ее целостности и непререкаемой ценности. Представляется, что путь к этому невозможен вне возрождения семейных ритуалов как средства единения и трансляции уникальной и сложной информации скорее иррационального, чем рационального характера, все особенности которой принято обобщать в формулировке национальный менталитет.

Примечания

1. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
2. *Пашенко В.П., Полева П.В.* Традиционная музыкальная культура станиц Вышестеблиевской, Ахтанизовской, Запорожской Темрюкского района Краснодарского края (По материалам Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции 2004 г.) – Дипломный реферат по специальности Народное художественное творчество. – Краснодар, 2005. С. 36–37.
3. Там же. С. 54.
4. Там же. С. 113.
5. Там же. С. 112.
6. Там же. С. 94.
7. Там же. С. 37.
8. *Денисова Е.А.* Феномен смерти как предмет рефлексии и фактор социализации личности в современной культуре // Актуальные вопросы социогуманитарного знания: история и современность. Межвузовский сборник трудов. Краснодар, 2010. С. 143.
9. *Лабутина И.Г.* Ментальность как феномен культуры: социально-философский анализ: автореф. дисс. ...канд. философ. наук. – Краснодар, 2012. С. 11–12.

С.А. Моисеева (г. Магнитогорск)

БРАЧНО-ЭРОТИЧЕСКАЯ ТЕМА В СЕМИЦКО-ТРОИЦКОМ ЦИКЛЕ РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА (НА МАТЕРИАЛЕ ЭКСПЕДИЦИЙ ЛАБОРАТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ МАГУ)

Брачный возраст в народной традиции определялся началом поры совершеннолетия, когда девушка достигала статуса «невесты», а юноша – «жениха». В русских горнозаводских селах Белорецкого района до 60-х годов XX века особенно строго была регламентирована половозрастная дифференциация девичьего коллектива. Так в рамках традиционной половозрастной градации

выделение девочек в особую половозрастную группу начиналось с 7-9 лет. Постепенно, взрослея, девочки составляли тесно сплоченную группу, в которой пребывали до 16-летнего возраста. В шестнадцать лет девушка достигала поры совершеннолетия и уже могла выходить замуж.

Молодые люди, достигшие брачного возраста, находились в особом – переходном состоянии, полный цикл которого, как отмечает Т.А. Бернштам, молодежь 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.

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» [1].

Брачно-эротическая тема в фольклоре и ритуалах троицкого цикла нашла свое отражение прежде всего в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белорецкого 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 развить эти венки. Локальным проявлением традиции завивания венков для умерших родственников, на наш взгляд, является использование для таких венков крапивы. «В венок цветы впелетают...да крапиву. Видела один раз венок с крапивой на кладбище» [2]. На эротическую семантику крапивы указывает в своей работе Т.А. Агапкина [3]. 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» [4]. 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» [5].

Мотив «завивания» и «развивания» отразился в тексте песни «Капустонька», известный в с. Узян [6]. 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» [7].

Поэтому песня «Капустонька», на наш взгляд, хорошо вписывается в данный семантический код (как на вербальном, так и на акциональном уровнях), символизирующий готовность девушки к браку.

Завивайси, капустынька,
Завивайси, виловая моя.
Ишо как тибє не витися,
Как виловой не ломитися.
Вещёр на капустыньку доджик шёл,
Вещёр на виловую сильнай шёл.
(а потом завивают круу цельнай людей-то и завиваются, а
потом...)
Развивайси, капустынька,
(тут уж пляшут, топочут ноуами)
Развивайси, виловая моя.
Ишо как тибє ни витися,
Как виловой ни ломитися.
(тут уж щасто надо)

Вещёр на капустынку дождик шёл,
Вещёр на виловую сильнай шёл [8].

Традиционны в первый день Троицы в регионе были хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. «Бывало девчатами то матку срубим или отломим. Урядим ее тряпками усякими, лентами. И вот одна [девушка] несёт эту матку – так называется» [9]. 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» [10]. Во-вторых, по воспоминаниям отдельных информантов, такие хождения сопровождались песней «Молодка, молодка, молоденькая.../ Не с кем мне молодке ночку ночевать» [11], 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 культе 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» [12].

Развитие эротических отношений в молодежной среде получило в совместных гуляниях парней и девушек в первый день Троицы и во время девичьей «сипеньки» – на второй день. Среди таких форм проведения троичских и послетроицких гуляний выделяются совместные «закупывания» в реке, парные скакания через костер, совместные трапезы в лесу.

Эротический мотив прочитывается и в троичских 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 вечёрке у невесты. Так в Н. и В. Авзяне были распространены «Зайньки» [13]; в Узяне – «Чирик» [14]; в Каге – «Стелила постелюшку, перину пухову» [15]. Практически во всех селах активно бытовал текст песни «Венчик» [16]. В ходе игры происходил выбор пары и символическое закрепление этой пары поцелуем.

Обратим внимание на бытовавший до 60-х годов XX в. в селе Узян текст плясовой песни «Чирик». Учеными этот текст рассматривается в контексте игр с переработанными архаическими мотивами, связанными с инициационно-посвятительными церемониями и обрядами [17]. Региональный текст, как и везде, начинается с мотива «кутежа» чирика – 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. [18]

Пиво (вино) исследователями фольклора трактуется как ритуальный напиток, а «варение пива» – как один из самых устойчивых брачных мотивов [19]. 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 смерти [20]. 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-посвятительные церемонии. В нашем же тексте сохраняется архаический мотив «изоляции в гремучих лесах»:

Ох, вы, дети, вы, отцы,
Вы, хулиуаны-молодцы.
Где вы жили, во полях,
Во үремущих лесах. [21]

Фрагментарно текст сохранил мотив «больной головы» – выпил рюмку, выпил две, / Зашумело в голове [22], – 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» [23]. Таким образом, символику «сеяния мака» можно соотнести с символикой выращивания «девичьей красоты», подготовки к предстоящему браку/свадьбе, но пока «мак зеленый – незрелый, молодой» – ему еще расти, соответственно, девушка «зелена – молода» только готовится вступить в пору совершеннолетия, отсюда и мотив «потайного – восьмого возлюбленного» – «самокудривича» [24]. Итак, в нашем тексте привлекает внимание концовка с упоминанием кудрей молодца – «мотива, столь характерного для свадебных величаний» [25]. Поэтому не случайно песня «Чижик» в середине XX века 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. Съею 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 встаёт, потом опять друуая пара под руки. Вот так и идём, передвиуаемси, народу мноуо и поём:

Как по улице репей

стелется,

Расстилается....

Как по етому репью

Я каталася, валялася.

Мой зитярь, мой репей,

Мой зитярь молодой.

Повалялася по

репью,

Прилепился мой репей,

4. Прилепился мой

репей

К девушке молодой.

Мой зитярь, мой репей,

Мой зитярь молодой.

Эта песня длинная, тут только нащало. Бывало, до конца её допоешь, снова нащинаешь. 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». [26]

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 предложил ей «кувырнуться клиночкой», на что она с готовностью согласилась, так как просто обожала отца и готова была за ним хоть в огонь, хоть в воду. Тогда отец, считавшийся в округе первым силачом, 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» [27]. 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» [28]. 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 иницилируемые переживали

ритуальную смерть, что являлось главной чертой лиминальной фазы инициации» [29].

Как видим, в первой половине XX века в локальной традиции закрепление статуса брачного возраста за девушкой в троицком цикле происходило на открытом пространстве в лесу посредством разыгрывания в хороводе поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятельного характера.

Итак, в целом семицко-троицкий цикл являлся завершающим этапом в развитии матримониальных отношений молодежи фертильного возраста.

Примечания

1. *Агапкина. Т.А.* Этнографические связи календарных песен: встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000. С. 514.
2. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ / сост.: *Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева.* – Магнитогорск: МаГУ, 2003. С. 188.
3. *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 514.
4. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 171.
5. *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб. 1991. С. 244.
6. Там же. С. 227.
7. Там же. С. 227.
8. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 227.
9. Там же. С. 167.
10. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996. В 4-х т. С. 306.
11. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета / сост. *Т. И. Рожкова, С. А. Моисеева.* – Магнитогорск, 2000. С. 90.
12. *Даль В.* Указ. соч. С. 307.
13. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 251.
14. Там же. С. 247.
15. Там же. С. 252.
16. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии. С. 6.
17. *Морозов И.А.* Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женильбы». М., 1998. С. 183.

18. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 248.
19. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 241.
20. Там же.
21. Там же. С. 247.
22. Там же.
22. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 247.
23. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 307.
24. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 248.
25. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 89.
26. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 175.
27. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 120.
28. Там же.
29. *Балушок В.Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 93.

А.Н.Шаповаленко (г. Майкоп)

РОДСТВЕННЫЕ БРАКИ У КУРДОВ АДЫГЕИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ [1]

Первые переселенцы-курды появились в Красногвардейском районе Адыгейской автономной области в 1988 г. Приезжая из различных республик бывшего СССР (Армении, Азербайджана, Казахстана, Киргизии) они приносили с собой новые для данного региона обычаи и традиции. Одним из важнейших компонентов культуры любого этноса является комплекс брачно-семейных традиций. Предметом данной статьи выступают особенности брачно-семейных традиций курдов Адыгеи и их эволюция в современных условиях.

Известно, что большая часть курдов и в настоящее время придерживается родоплеменной организации своего общества. Это обуславливает структуру расселения курдов, ее компактность. С поддержанием родоплеменной организации общества напрямую связана традиция родственных браков. Рассмотрим основные черты этой традиции у курдов.

При выборе невесты курд имеет право сделать брачное предложение любой девушке. Однако существует определенная иерархия видов брака. Курд отдает предпочтение браку амоза (женитьба на дочери дяди с отцовской стороны). Следующий за амоза наиболее предпочтительный брак – пуррза (на дочери сестры

единства национальной культуры, ее целостности и непререкаемой ценности. Представляется, что путь к этому невозможен вне возрождения семейных ритуалов как средства единения и трансляции уникальной и сложной информации скорее иррационального, чем рационального характера, все особенности которой принято обобщать в формулировке национальный менталитет.

Примечания

1. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
2. *Пашенко В.П., Полева П.В.* Традиционная музыкальная культура станиц Вышестеблиевской, Ахтанизовской, Запорожской Темрюкского района Краснодарского края (По материалам Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции 2004 г.) – Дипломный реферат по специальности Народное художественное творчество. – Краснодар, 2005. С. 36–37.
3. Там же. С. 54.
4. Там же. С. 113.
5. Там же. С. 112.
6. Там же. С. 94.
7. Там же. С. 37.
8. *Денисова Е.А.* Феномен смерти как предмет рефлексии и фактор социализации личности в современной культуре // Актуальные вопросы социогуманитарного знания: история и современность. Межвузовский сборник трудов. Краснодар, 2010. С. 143.
9. *Лабутина И.Г.* Ментальность как феномен культуры: социально-философский анализ: автореф. дисс. ...канд. философ. наук. – Краснодар, 2012. С. 11–12.

С.А. Моисеева (г. Магнитогорск)

БРАЧНО-ЭРОТИЧЕСКАЯ ТЕМА В СЕМИЦКО-ТРОИЦКОМ ЦИКЛЕ РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА (НА МАТЕРИАЛЕ ЭКСПЕДИЦИЙ ЛАБОРАТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ МАГУ)

Брачный возраст в народной традиции определялся началом поры совершеннолетия, когда девушка достигала статуса «невесты», а юноша – «жениха». В русских горнозаводских селах Белорецкого района до 60-х годов XX века особенно строго была регламентирована половозрастная дифференциация девичьего коллектива. Так в рамках традиционной половозрастной градации

выделение девочек в особую половозрастную группу начиналось с 7-9 лет. Постепенно, взрослея, девочки составляли тесно сплоченную группу, в которой пребывали до 16-летнего возраста. В шестнадцать лет девушка достигала поры совершеннолетия и уже могла выходить замуж.

Молодые люди, достигшие брачного возраста, находились в особом – переходном состоянии, полный цикл которого, как отмечает Т.А. Бернштам, молодежь 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.

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» [1].

Брачно-эротическая тема в фольклоре и ритуалах троицкого цикла нашла свое отражение прежде всего в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белорецкого 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 развить эти венки. Локальным проявлением традиции завивания венков для умерших родственников, на наш взгляд, является использование для таких венков крапивы. «В венок цветы впелетают...да крапиву. Видела один раз венок с крапивой на кладбище» [2]. На эротическую семантику крапивы указывает в своей работе Т.А. Агапкина [3]. 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» [4]. 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» [5].

Мотив «завивания» и «развивания» отразился в тексте песни «Капустонька», известный в с. Узян [6]. 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» [7].

Поэтому песня «Капустонька», на наш взгляд, хорошо вписывается в данный семантический код (как на вербальном, так и на акциональном уровнях), символизирующий готовность девушки к браку.

Завивайси, капустынька,
Завивайси, виловая моя.
Ишо как тибє не витися,
Как виловой не ломитися.
Вещёр на капустыньку доджик шёл,
Вещёр на виловую сильнай шёл.
(а потом завивают круу цельнай людей-то и завиваются, а
потом...)
Развивайси, капустынька,
(тут уж пляшут, топочут ноуами)
Развивайси, виловая моя.
Ишо как тибє ни витися,
Как виловой ни ломитися.
(тут уж щасто надо)

Вещёр на капустынку дождик шёл,
Вещёр на виловую сильнай шёл [8].

Традиционны в первый день Троицы в регионе были хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. «Бывало девчатами то матку срубим или отломим. Урядим ее тряпками усякими, лентами. И вот одна [девушка] несёт эту матку – так называется» [9]. 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» [10]. Во-вторых, по воспоминаниям отдельных информантов, такие хождения сопровождались песней «Молодка, молодка, молоденькая.../ Не с кем мне молодке ночку ночевать» [11], 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 культе 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» [12].

Развитие эротических отношений в молодежной среде получило в совместных гуляниях парней и девушек в первый день Троицы и во время девичьей «сипеньки» – на второй день. Среди таких форм проведения троичских и послетроицких гуляний выделяются совместные «закупывания» в реке, парные скакания через костер, совместные трапезы в лесу.

Эротический мотив прочитывается и в троичских 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 вечёрке у невесты. Так в Н. и В. Авзяне были распространены «Зайньки» [13]; в Узяне – «Чижики» [14]; в Каге – «Стелила постелюшку, перину пухову» [15]. Практически во всех селах активно бытовал текст песни «Венчик» [16]. В ходе игры происходил выбор пары и символическое закрепление этой пары поцелуем.

Обратим внимание на бытовавший до 60-х годов XX в. в селе Узян текст плясовой песни «Чижики». Учеными этот текст рассматривается в контексте игр с переработанными архаическими мотивами, связанными с инициационно-посвятительными церемониями и обрядами [17]. Региональный текст, как и везде, начинается с мотива «кутежа» чижики – 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. [18]

Пиво (вино) исследователями фольклора трактуется как ритуальный напиток, а «варение пива» – как один из самых устойчивых брачных мотивов [19]. 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 смерти [20]. 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-посвятительные церемонии. В нашем же тексте сохраняется архаический мотив «изоляции в гремучих лесах»:

Ох, вы, дети, вы, отцы,
Вы, хулиуаны-молодцы.
Где вы жили, во полях,
Во үремущих лесах. [21]

Фрагментарно текст сохранил мотив «больной головы» – выпил рюмку, выпил две, / Зашумело в голове [22], – 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 окручивании сеет свою красоту» [23]. Таким образом, символику «сеяния мака» можно соотнести с символикой выращивания «девичьей красоты», подготовки к предстоящему браку/свадьбе, но пока «мак зеленый – незрелый, молодой» – ему еще расти, соответственно, девушка «зелена – молода» только готовится вступить в пору совершеннолетия, отсюда и мотив «потайного – восьмого возлюбленного» – «самокудривича» [24]. Итак, в нашем тексте привлекает внимание концовка с упоминанием кудрей молодца – «мотива, столь характерного для свадебных величаний» [25]. Поэтому не случайно песня «Чижик» в середине XX века 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. Съею 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 встаёт, потом опять друуая пара под руки. Вот так и идём, передвиуаемси, народу мноуо и поём:

Как по улице репей

стелется,

Расстилается....

Как по етому репью

Я каталася, валялася.

Мой зитярь, мой репей,

Мой зитярь молодой.

Повалялася по

репью,

Прилепился мой репей,

4. Прилепился мой

репей

К девушке молодой.

Мой зитярь, мой репей,

Мой зитярь молодой.

Эта песня длинная, тут только нащало. Бывало, до конца её допоешь, снова нащинаешь. 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». [26]

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 предложил ей «кувырнуться клиночкой», на что она с готовностью согласилась, так как просто обожала отца и готова была за ним хоть в огонь, хоть в воду. Тогда отец, считавшийся в округе первым силачом, 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» [27]. 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» [28]. 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 иницилируемые переживали

ритуальную смерть, что являлось главной чертой лиминальной фазы инициации» [29].

Как видим, в первой половине XX века в локальной традиции закрепление статуса брачного возраста за девушкой в троицком цикле происходило на открытом пространстве в лесу посредством разыгрывания в хороводе поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятельного характера.

Итак, в целом семицко-троицкий цикл являлся завершающим этапом в развитии матримониальных отношений молодежи фертильного возраста.

Примечания

1. *Агапкина. Т.А.* Этнографические связи календарных песен: встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000. С. 514.
2. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры МаГУ / сост.: *Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева.* – Магнитогорск: МаГУ, 2003. С. 188.
3. *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 514.
4. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 171.
5. *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб. 1991. С. 244.
6. Там же. С. 227.
7. Там же. С. 227.
8. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 227.
9. Там же. С. 167.
10. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996. В 4-х т. С. 306.
11. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии: сборник материалов фольклорных экспедиций лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета / сост. *Т. И. Рожкова, С. А. Моисеева.* – Магнитогорск, 2000. С. 90.
12. *Даль В.* Указ. соч. С. 307.
13. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 251.
14. Там же. С. 247.
15. Там же. С. 252.
16. Русские свадебные песни горнозаводских сёл Башкирии. С. 6.
17. *Морозов И.А.* Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женильбы». М., 1998. С. 183.

18. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 248.
19. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 241.
20. Там же.
21. Там же. С. 247.
22. Там же.
22. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 247.
23. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 307.
24. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 248.
25. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 89.
26. Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала. С. 175.
27. *Морозов И.А.* Указ. соч. С. 120.
28. Там же.
29. *Балушок В.Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 93.

А.Н.Шаповаленко (г. Майкоп)

РОДСТВЕННЫЕ БРАКИ У КУРДОВ АДЫГЕИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ [1]

Первые переселенцы-курды появились в Красногвардейском районе Адыгейской автономной области в 1988 г. Приезжая из различных республик бывшего СССР (Армении, Азербайджана, Казахстана, Киргизии) они приносили с собой новые для данного региона обычаи и традиции. Одним из важнейших компонентов культуры любого этноса является комплекс брачно-семейных традиций. Предметом данной статьи выступают особенности брачно-семейных традиций курдов Адыгеи и их эволюция в современных условиях.

Известно, что большая часть курдов и в настоящее время придерживается родоплеменной организации своего общества. Это обуславливает структуру расселения курдов, ее компактность. С поддержанием родоплеменной организации общества напрямую связана традиция родственных браков. Рассмотрим основные черты этой традиции у курдов.

При выборе невесты курд имеет право сделать брачное предложение любой девушке. Однако существует определенная иерархия видов брака. Курд отдает предпочтение браку амоза (женитьба на дочери дяди с отцовской стороны). Следующий за амоза наиболее предпочтительный брак – пуррза (на дочери сестры