

Е.Ф. Фурсова

Институт археологии и этнографии СО РАН
Новосибирск, Россия
E-mail: mfl1@mail.ru

Ряженья и вещная атрибутика масленичных маскарадов русских старожилов Шемонаихи. Культурный трансфер

В статье осуществлен анализ обрядового перевоплощения внешнего облика русских старожилов по р. Убе на Масленицу на примере этнокультурной группы г. Шемонаиха Восточно-Казахстанской обл. Республика Казахстан (ранее Змеиногорский у. Томской губ.) как результат культурного трансфера из мест Европейской России. На основе полевых материалов Восточнославянской этнографической экспедиции 1995 г. ИАЭТ СО РАН предложен анализ образов, некоторые из которых можно расценивать как производные от исходных, «транзитные», приспособленные под новые природно-экологические и этнокультурные реалии жизни. Для периода конца XIX – начала XX в. роль приготовленной для костра Масленицы исполняла снежная баба, которую ломали или она «само удалялась» под лучами весеннего солнца. Наряду со старинными общерусскими персонажами и атрибутами («нищие», шест с горящим колесом, «медведь», «цыганки», веники и пр.), присутствовали локальные (лодка, «Ванька-Раимайка»). Для понимания сущности масленичного маскарада важна выявленная последовательность шествия: вначале ехали персонажи с атрибутами всего того, что должно было исчезнуть из жизни, уйти в небытие, а затем следовали образы с солярной, жизнеутверждающей, прорицательской символикой. Культурный трансфер был сопряжен со сменой этнокультурной идентичности носителей: в селении с когда-то «польскими» выведенцами, основное население на момент полевых записей составляли потомки сибиряков-старожилов («чалдонов»), не признававших «польское» происхождение. Перемещения (трансфер), свойственные любой культуре, но крайне актуальные для русской старожильской культуры Сибири, дает основание говорить о синтезе вечно меняющихся материальных форм.

Ключевые слова: русские масленичные гуляния, ряженья, вещная атрибутика, культурный трансфер, р. Уба, Шемонаиха, конец XIX – начало XX в.

E.F. Fursova

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Novosibirsk, Russia
E-mail: mfl1@mail.ru

Mummers and Material Attributes of Cheesefare Week Masquerades among Russian Old-Timers from Shemonaikha. Cultural Transfer

This article analyzes ritual transformation of the appearance of Russian old-timers living along the Uba River on Cheesefare Week using the example of the ethnic and cultural group from the town of Shemonaikha in the East Kazakhstan Region of the Republic of Kazakhstan (formerly Zmeinogorsk Uezd of Tomsk Guberniya) as a result of cultural transfer from places in European Russia. Using field evidence of the East Slavic ethnographic expedition of 1995, the study offers the analysis of images, some of which can be regarded as derivative from the original, transitional, and adapted to new natural, ecological, ethnic, and cultural realities of life. The role of the Cheesefare week scarecrow, prepared for burning, was played by “the snow woman,” which would be broken or melt away on its own under the rays of the spring sun. Local characters and attributes (wooden boat, “Vanka-Rashmaika”) were present in the late 19th–early 20th centuries along with the universal Russian Cheesefare week ones (“beggars,” pole with a burning wheel, “gypsies,” brooms, etc.). The sequence of processions, which was identified in the study, is important for understanding the essence of the Cheesefare week masquerade. Characters with attributes of everything that was supposed to disappear from life and go into oblivion would go first, followed by images with solar, life-affirming, and prophetic symbolism. The cultural transfer was associated with changes in the ethnic and cultural identity of the carriers. Thus, at the time of field recording the main population of the village with the former Polish migrants consisted of descendants from Siberian old-timers (“chaldons”) who did not recognize their “Polish” origins. Movements (transfers), typical of any culture, but especially relevant for the Russian old-timers’ culture of Siberia, give grounds to speak about a synthesis of ever-changing material forms.

Keywords: Russian Cheesefare week festivities, mummers, material attributes, cultural transfer, Uba River, Shemonaikha, late 19th – early 20th century.

Проблематика праздника Масленицы

Гипотезы о происхождении праздника Масленицы (сиб. «Масленки») разнятся, но все авторы – этнографы, фольклористы, историки соглашались с его языческим содержанием и тем, что первоначально он приходился на другие даты, но был вытеснен Великим постом [Снегирев, 1838, с. 5; Русские, 1997, с. 362, 576, 625 и пр.]. Мнения исследователей относительно происхождения и содержания праздника можно разделить на две большие группы. Первая – включает гипотезы с жизнеутверждающим началом (связи с древними славянскими божествами, возрождением солнца и пр.) в лице И.М. Снегирева [1838, с. 5], А.Н. Афанасьева [1995, с. 107] (переизд. 1869) и др. Сюда же можно отнести и мнение Б.А. Рыбакова, который связывал масленичные веселые гулянья, включавшие сожжение Масленицы и катание горящих колес с горы в реку как символическое сожжение зимы и встречу весны в день весеннего равноденствия [Рыбаков, 1987, с. 681]. Вторая группа исследователей видела в масленичном веселье имитацию проводов на «тот свет» и переосмысление реальных похорон, т.е. сторонники этого направления настаивают на связи с культом предков [Зеленин, 1991, с. 406; Велецкая, 2003, с. 134; и др.]. По мнению Л.С. Клейна [2004, с. 310], в масленичном комплексе контаминировались два похоронных ритуала, первоначально относившиеся к разным персонажам. Первый ритуал – убийство и похороны бога, определяющего годичный календарный цикл (автор предполагал, что это Перун). Похороны были приурочены к летнему солнцевороту, а воскрешение, соответственно, к зимнему солнцевороту. Второй ритуал – это изгнание злого и опасного духа женского пола, нечистой силы (русалки, ведьмы и пр.).

Общие подходы и характеристики

В своем исследовании мы опираемся на этнографические факты, собранные во время полевых работ Восточнославянской этнографической экспедиции в 1995 г. в этнокультурной группе русских старожилов небольшого городка Шемонаиха Шемонаихинского р-на Восточно-Казахстанской обл. Республика Казахстан (ранее Казахской ССР). Принцип объективности подхода к прошлому требует исходить из исторической реальности того или иного исторического факта, который «нельзя вырывать из окружающей обстановки его существования», а также необходимости «помещать наши знания о прошлом в современный им контекст» [Тош, 2000, с. 18, 20].

Наиболее полные воспоминания о Масленице зафиксированы нами со слов непосредственной очевидицы – коренной жительницы-«чалдонки» с. Шемонаиха Александровской вол. Змеиногорского у. Томской губ. А.Н. Агафоновой (1915 г.р.), а также некоторых других (см. список источников). В XVIII в.

П. Паллас упоминал Шемонаиху как селение русских старообрядцев – выходцев из Польши [Паллас, 1786, с. 217]. В действительности селение Шемонаихинское возникло на месте бывшего казачьего форпоста, который входил в систему укреплений Колывано-Воскресенской пограничной линии.

Спустя более двухсот лет в селах по р. Убе во время академической экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН 1995 г. нам встречались коллективные названия местных старожилов («поляки»/«поляшки», «чалдоны», «кержаки»), наряду с региональными («здешние»/«сибиряки») и этнической («русские») идентичностями. Жители конкретного г. Шемонаихи считали себя «чалдонами», по их версии приехавшими когда-то с Дона («не знаем када, еще деды и прадеды не помнили»). Этническая идентичность фиксировалась как «просто русские», т.к. не считали себя ни казаками, ни «кержаками», «ни поляками». О формировании местного населения память сохранила такие сведения: *«Давным-давно, деды и прадеды говорили, что сюда, в Шемонаиху, ссылали поляков. Из поляков никого не осталось»*. Рассказывая об обычаях, информаторы упоминали посещение местной церкви (венчания, службы по праздникам и пр.). Действительно, в конце XIX в. в селении действовали «три церкви»: Русская православная, Старообрядческая (местн. «самодуровская»), единоверческая, последнюю из которых информаторы называли «наша», считая себя православными (ЧЕП, № 21, л. 68 об.). В конце XIX – начале XX в. праздник Масленицы убинцы называли, «Масленкой», как и русские старожилы других районов Западной Сибири, а также Енисейского края [Макаренко, 1993, с. 128].

Шемонаихинский маскарад

Маскарад был включен в заключительный этап (воскресенье) масленичных гуляний населения Шемонаихи. Маска, личина, скрывавшая истинное лицо, неугомонное веселье все это было присуще народным маскарадам сельского населения в конце XIX – начале XX в. Как и в светских обществах столичных городов, в сельской среде это была возможность, изменив внешность, перестать быть на время самим собой и, соответственно, вести себя с окружающими так, как невозможно в обычной жизни. Никто из информаторов не называл шествие маскарадом, карнавалом, т.к. это были традиционные гуляния ряженных. Как известно, шествия ряженных, костюмированных лиц были распространены на Руси еще в допетровские времена [Лихачев, Панченко, Понько, 1984, с. 177]. Если в столицах во второй половине XVIII в. они приобрели европейские черты [Жерихина, 2018, с. 9], то в среде т.н. простонародья сохранились традиции и масленичные образы ряженных отдаленного прошлого.

Информация о карнавалных поездах с «лодками», саями, ряжеными на Масленицу (сиб. Масленку) периода конца XIX – начала XX в. в полевой практике встречается редко, и она тем важнее для исследователей и современных реконструкторов традиций, в т.ч. в Музее ИАЭТ СО РАН и др. (рис. 1–3). Прикладное значение выявления локальных «маслениц» состоит еще в противодействии охвативших фольклорно-этнографические коллективы универсальных сценариев этого праздника. В среде старожильского населения Сибири такие обычаи сохранились в памяти населения наиболее удаленных от городов и труднодоступных районов исторического Южного Алтая, Приангарья и некоторых других мест. Приведем описание в порядке следования подвод и типов ряженных.

В обычае было объединять повозки «гусем», как и, напр., и в селах старожилов Енисейского края [Макаренко, 1993, с. 97]. Почетное место отводилось снежной бабе, которая ехала в повозке первой. Возглавлявшая колонну ряженных снежная баба имела вид истинной хозяйки: *«Делают со снега снежную бабу, ставят ее на сани. Платочек подвязан и метла обязательно. Глаза углем делают, нос из морковки, рот... Раньше метла была у каждого хозяина, было принято разметать по субботам ограду. Вот она, значит, метлу держит»* (ААН, Р.21, л. 55 об.). В соседнем с. Верх-Уба Шемонаихинского р-на тоже подобным образом сооружали «баб снежных»: *«...делали и на Масленку и на Новый год. Нос дела-*

ли из морковки, у кого аккуратненькая морковочка, у кого поставит такую, что и страшно смотреть. Рисовали глаза черные, рот. Делали это не дети, а уже подростки. Ставили прямо в селе,...» (ЧЕП, 1995, Р. 21, л. 70). Практически повсеместно в Сибири во второй половине зимы, когда снег становился липким, в сибирских старожильческих селах бытовала традиция сооружения «снежных баб». Этим занимались дети, которые собирались на одном из общественных мест села или деревни (на берегу реки, на окраине и пр.) и делали баб, или т.н. Снежинок, Снегурок, которые стояли до момента таяния снегов (БАА, ПМА 2000; СЕИ, ПМА 2002 и др.). Аналогичным образом, под Новый год во многих местностях Приобья, Барабы, Алтая и пр. подростки и дети тоже лепили из снега антропоморфные фигурки, но в отличие от весенних снежных баб местные жители не говорили об их таянии под лучами солнца. Масленичная обрядность включала элементы новогодней обрядности не случайно: как известно, в русском календаре Масленица совпадала с новолунием и до церковной реформы XVI в. отмечалась как начало языческого нового года [Русские, 1997, с. 625].

На второй повозке масленичного шествия в Шемонаихе ехал селянин, изображавший «нищего», неряшливо одетого человека. *«Это последний день Масленицы. Лошадь запряжена в сани со спинками. ...один изображает нищего. На нем белые штаны холищовые, рубаха длинная, подпоясана веревочкой, сумка такая*



Рис. 1. 1980-е гг. Советский сценарий празднования Масленицы «с чучелом», г. Новосибирск.



Рис. 2. 1990-е гг. Реконструкция праздника Масленицы фольклористом и композитором В. Асановым «с чучелом и лодкой», г. Новосибирск.



Рис. 3. 2000-е гг. Реконструкция Масленицы с ряженьем и «парением в бане», г. Новосибирск.

же белая, а на голове была шляпа. В сумке блины, хворост. Тут обязательно на сани наброшена солома, ее поджигают и она горит» (ААН, Р.21, л. 55 об.). Образы «нищих», «парней, наряженных в самую худую одежку и с выпачканными сажею лицами», видимо, в данном контексте воспринимались синонимами старого, от которого новый период жизни требовал избавиться.

Третьей у убинских старожилов шла лошадь, запряженная лодкой: *«Бывало гусем запрягались. Один ездок верхом на лошади сидел, вел, другой ездок в лодке сидел, настоящая лодка, он веслами работал. Он хлопает этими веслами, летят брызги – все хочут отбегают! Лодка без паруса. Хомут оденет, бьет по воде. По Большой улице* ехали, заворачивали к Убе**»* (ААН, Р.21, л. 56). В отличие от приангарской традиции в шествии с лодкой, здесь отсутствовали рваные сети, прихваченные будто бы для ловли рыбы [Макаренко, 1993, с. 97].

Следующая лошадь была запряжена в сани, в которых ехал еще один персонаж шествия Ванька-Рашмайка как называли сидящего на столбе человека: *«У него были сани, запряжена лошадь в сани. Он укрепляет столб (около 1,5 м) на снях, на него было надето колесо от телеги. Он сидел на колесе и парил собачку венником (изображал – Е.Ф.). Ванькой-Рашимайкой называли того, кто на колесе сидел. Как будто он на полке. Он, кажется, кузнец был... Там много было! “Баба снежная”, потом “нищий”, потом лодка шла, еще с собачкой Ванька-Рошмайка!»* (ААН, Р. 21, л. 56 – 56 об.). Общественное мнение среди убинских старожилов поощряло такие ряженья односельчан, напр., по сообщению Анны Никоновны, урядник Цикунов Григорий Самсонович с восторгом говорил про «Ваньку-Рашмайку»: *«Ну, арестант, это ж надо такое учудить!»* Прикрепленная к саням жердь с надетым на ней колесом и привязанным чулом или «сидящим мужиком» составляла такой же эпизод масленичного шествия у старожилов Приангарья [Макаренко, 1993, с. 97], зерендинских казаков Акмолинской обл. [Власова, 2005, с. 72], где, однако, сходный персонаж с колесом не имел такого необычного имени. В старообрядческих селах Васюганья, где проживали выходцы из западных губерний России, ходили вокруг масленичного костра и по деревне с горящим на шесте колесом [Фурсова, 2003, с. 98].

В процессии участвовали и те, кто привязывал к лошади шкуру и ехал стоя: *«Лошадь была запряжена, надет хомут, веревки такие были, к гужам кожу привязывали. Кожа выделанная, коровья. Кожевенный завод был, Михаил Назарович Артамонов держал за Убой, там утес, озеро. На коже стоял человек,*

держался за хвост. На коже солома была, обязательно горит. Бывало так, что даже кожа загоралась. Так он отъезжает в сторону и снегом забрасывает. Вместо саней кожу привязывали и там солома. Она дымит, не то что горела» (ААН, Р. 21, л. 57). Возница разбрасывал пучки соломы по сторонам своего пути, создавая ажиотаж для местных мальчишек, которые старались перепрыгнуть эти костры. *«Бывало так, едут по улице, солому сбрасывают, она горит. Тут и прыгали мальчишки, подростки. Девчонки не прыгали»* (ААН, Р.21, л. 57-57 об.).

Шествие включало и любителей ряженья, которые не ходили в общей подводе, но гуляли сами по себе, напр., в образе медведя: *«Когда катались на Масленицу, шубы выворачивали наизнанку и шапку – медведя изображали. Вот останавливается подвода, крики “медведя везут”! Масленица очень веселая!»* (ААН, Р. 21, л. 57 об.). Обряжение в вывернутые наизнанку шубы («антиодежда») обнаруживало принадлежность ряженого к нечеловеческому, опасному для людей миру [Ивлева, 1994, с. 156; Фурсова, 1994, с. 71], что было характерно и для новогодних святочных гуляний.

Наши информаторы считали, что раньше много гадали на Масленицу с помощью ряженных «цыганками», которые это изображали как бы в шутку. *«Цыганки ходили, деньги просили, там смеху столько! Просили мне поворожи, мне... Говорила: “Позвольте ручку”. Садятся, едут дальше... Приедут домой, опять застолье, по рюмочке, по две выпьют. Было принято пиво готовить, пили из специальных пивных стаканчиков»* (ААН, Р.21, л. 58). Этнический костюм «цыганок» давно стал в русской обрядовой культуре символом «не своего», «чужеродного», в данном случае ряженные выполняли функции прорицательниц, провидцев.

Дискуссия

Понимание перемещений (трансфера), свойственных всякой культуре и крайне актуальных для русской старожильской культуры Сибири, дает основание говорить о синтезе вечно меняющихся материальных форм. Мотивы ряженья информаторы, как правило, односложно объясняли «законом», т.е. исстари, идущими от дедов и прадедов обычаями, что не позволяло нам заглянуть в культуру как бы изнутри, отследить факты-сознания, факты-мнения.

Тем не менее полевые данные по масленичной атрибутике ряженных Шемонаихи представляют целостный фольклорно-этнографический комплекс, включающий архетипические элементы и театральные игровые реквизиты. Можно выделить как сквозные материалы, распространенные во многих других регионах России, так и оригинальные, местные, не имевшие аналогов. Активными участниками масленичного ряженья выступали лошади, запряженными санями, с возницами, имитирующими образ уходящей зимы с гипертрофированными признаками

* Большая улица впоследствии была переименована в Советскую, а затем в честь писателя, местного уроженца, А.С. Иванова, автора романа «Вечный зов».

** Здесь: Уба – река.

вещного мира «старости» (солома, веники, метлы, снег, холод и пр.). В г. Шемонаиха словосочетание «проводы Масленицы», практически, не упоминалось информаторами, возможно, эту роль Масленицы выполняла возглавлявшая ряд повозок снежная баба как символ зимы и холода. Характерное для г. Шемонаиха отсутствие проводов Масленицы, имело сходство с русскими масленичными традициями районов Европейского Севера, Северного Прикамья, в которых, по мнению исследователей, изготовление чучела и проводы Масленицы встречались также редко [Черных, 2007, с. 247].

Образ «нищего» в старых белых одеждах, по мнению Л. Ивлевой, в традициях русского ряженья представлял «душу умершего» [Ивлева, 1994, с. 172], неслучайно в сибирском варианте у него в сумке присутствовало поминальное блюдо – блины. В этом же направлении мыслится образ лодки, аналог которой видится в погребальной ладье Древней Руси [Лихачев, Панченко, Понырко, 1984, с. 177]. Лодка (ладья) – мифологизированное транспортное средство, образ которой символизирует переход, связь с потусторонним миром, смерть и новое рождение (в христианстве стал символом преображения через духовные испытания).

Один из возниц в санях на столбе Ванька-Рашмайка (происхождение имени не ясно) с колесом, возможно, также, как и стоявший на коже-саях человек, разжигавший костер и разбрасывавший горящие пучки по сторонам пути следования, видимо, наоборот, были призваны своими действиями активизировать жизнь, солнце, тепло. Здесь обращает внимание последовательность шествия: вначале ехали персонажи с атрибутами всего того, что должно было исчезнуть из жизни, уйти в небытие, а затем следовали образы с солнечной символикой.

Из сквозных атрибутов маскарадного шествия можно указать на костюмы «цыганок» с картами, «нищих», людей-«медведей» в вывернутых шубах и шапках, которые встречались и в новогодней обрядности, практически, повсеместно. К этой же категории относились «веники», «метлы» как необходимые атрибуты магических практик и колдовской принадлежности. Обращает на себя внимание факт отсутствия травестированных форм, которые активно привлекались в новогодней обрядности [Фурсова, 1994, с. 74].

Развивая мысль Т.А. Бернштам о насыщенности обрядов зимнего солнцеворота мужской символикой [Бернштам, 1988, с. 268], Г.В. Любимова также пришла к выводу о преимущественной роли мужского начала в масленичной обрядности [Любимова, 2002, с. 136]. Такие выводы отчасти соответствуют нашим материалам о персонажах масленичного поезда у старожилов Шемонаихи начала XX в. («нищий», «Ванька-Рашмайка», «медведь» и пр.), однако противоречат традиции изготовления антропоморфных фигур, которые назывались «бабами», а также ряженьям гадалками-«цыганками».

Замечание исследователя прошлого века В.Ф. Миллера о том, что в обрядах Масленицы слились два самостоятельных обряда: собственно, проводы относились к старому году или зиме, костры же разводились как символы новой жизни, возродившегося солнца [Миллер, 1884, с. 39], подтверждается нашими материалами по убинской Масленице, в ее многочисленных образах и вещных атрибутах. Эта информация тем более интересна, что в селении с когда-то «польскими» выведенцами, основное население на момент полевых записей составляли потомки сибиряков-старожилов («чалдонов»).

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта НИР ИАЭТ СО РАН № FWZG-2025-0011 «Этнокультурные и этносоциальные процессы у народов Сибири и Дальнего Востока в XVII–XXI веках: формирование и динамика».

Источники

ААН – Агафонова Анна Никоновна (1915 г.р.) – родилась в г. Шемонаиха Змеиногорского у. Томской губ. (ныне Республика Казахстан). Считала себя «просто русской», «чалдонки». – ПМА, 1995, № 21.

БАА – Бугакова Анна Александровна (1928 г.р.) – родилась в д. Катково Коченевского р-на Новосибирской обл. Считала себя потомком «чалдонов». – ПМА, 2000, № 45.

СЕИ – Суховеева (дев. Чичканова) Евдокия Ивановна (1914 г.р.) – родилась в д. Новая Курья Черно-Курьинской волости Барнаульского уезда (ныне Карасукский р-н Новосибирской обл.). Семья – свою и мужа – считала «чалдонскими». – ПМА, 2002, № 28.

ЧЕП – Челимкина Евдокия Прокопьевна (1919 г.р.) – родилась в с. Верх-Уба Змеиногорского у. (ныне Республика Казахстан). Томской губ. Деды местные старожилы, православные. ПМА 1995, № 21.

Список литературы

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М.: Современный писатель, 1995. – 416 с.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины. Половозрастной аспект традиционной культуры. – Л.: Наука, 1988. – 278 с.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – 240 с.

Власова Г.И. Обрядовый фольклор восточных славян Казахстана (на материале записей XX века). – Астана: ЦНТИ, 2005. – 251 с.

Жерихина Е. Петербургские маскарады. – СПб.: Аврора, 2018. – 64 с.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.

Ивлева Л. Ряженья в русской традиционной культуре. – Петербург: Рос. Ин-т истории искусств, 1994. – 235 с.

Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с.

Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.

Любимова Г.В. Заметки о сибирской Масленице. Взятие снежного городка// Археология, этнография и антропология Евразии. – 2002. – № 4 (12). – С. 131–137.

Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993. – 167 с.

Миллер В. Русская масленица и западноевропейский карнавал. – М., 1884. – 43 с.

Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской академии наук. 1770 г. – СПб., 1786. – Ч. 2. – Кн. 2. – 571 с.

Русские. – М.: Наука, 1997. – 825 с.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 783 с.

Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. III. – М.: Универ. типогр, 1838. – 219 с.

Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. – М.: Весь мир, 2000. – 295 с.

Фурсова Е.Ф. «Шуликаны» и нечистая сила в селах Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 1994. – № 3. – С. 68–80.

Фурсова Е.Ф. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: АГРО-СИБИРЬ, 2003. – 276 с.

Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. II. Зима. – Пермь: Пушкин, 2007. – 368 с.

References

Afanasev A.N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. Moscow: Sovremennyy pisatel', 1995. 416 p. (In Russ.).

Bernashtam T.A. Molodezh' v obryadovoy zhizni russkoj obshchiny. Polovozrastnoj aspekt tradicionnoj kul'tury. Leningrad: Nauka, 1988. 278 p. (In Russ.).

Chernyh A.V. Russkij narodnyj kalendar' v Prikam'e. Prazdniki i obryady konca XIX – serediny XX v. Ch. II. Zima. Perm': Pushka, 2007. 368 p. (In Russ.).

Fursova E.F. «Shulikany» i nechistaya sila v selah Zapadnoj Sibiri. In *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 1994. No. 3. P. 68–80. (In Russ.).

Fursova E.F. Staroobryadcy Vasyugan'ya: opyt issledovaniya mezhkul'turnyh vzaimodejstvij konfessional'no-etnograficheskoy grupy. Novosibirsk: AGRO-SIBIR, 2003. 276 p. (In Russ.).

Ivleva L. Ryazhen'ya v russkoj tradicionnoj kul'ture. Peterburg: Ros. In-t istorii iskusstv Publ., 1994. 235 p. (In Russ.).

Klejn L.S. Voskreshenie Peruna. K rekonstrukcii vostochnoslavjanskogo yazychestva. Saint-Petersburg: Evraziya, 2004. 480 p. (In Russ.).

Lihachev D.S., Panchenko A.M., Ponyrko N.V. Smekh v Drevnej Rusi. Leningrad: Nauka, 1984. 295 p. (In Russ.).

Lyubimova G.V. An Essay on the Siberian Shrovetide: seizure of a Snow Fort. In *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 2002. No. 4 (12). P. 131–137.

Makarenko A.A. Sibirskij narodnyj kalendar'. Novosibirsk: Nauka, 1993. 167 p. (In Russ.).

Miller V. Russkaya maslenica i zapadnoevropejskij karnaval. Moscow, 1884. 43 p. (In Russ.).

Pallas P.S. Puteshestvie po raznym mestam Rossijskogo gosudarstva po povelenu Sankt-Peterburgskoj akademii nauk. 1770 g. Sankt-Peterburg, 1786, ch. 2, kn. 2. 571 p. (In Russ.).

Russkie. Moscow: Nauka, 1997. 825 p. (In Russ.).

Rybakov B.A. Yazychestvo Drevnej Rusi. Moscow: Nauka, 1987. 783 p. (In Russ.).

Snegirev I.M. Russkie prostonarodnye prazdniki i suevernye obryady. Vol. III. Moscow: Univ. tipografii, 1838. 219 p. (In Russ.).

Tosh D. Stremlenie k istine. Kak ovladet' masterstvom istorika. Moscow: Ves' mir, 2000. 295 p. (In Russ.).

Veleckaya N.N. Yazycheskaya simvolika slavyanskikh arhaicheskikh ritualov. Moscow: Sofiya, 2003. 240 p. (In Russ.).

Vlasova G.I. Obryadovyy fol'klor vostochnyh slavyan Kazahstana (na materiale zapisej HH veka). Astana: CNTI Publ., 2005. 251 p. (In Russ.).

Zelenin D.K. Vostochnoslavjanskaya etnografiya. Moscow: Nauka, 1991. 511 p. (In Russ.).

Zherihina E. Peterburgskie maskarady. Sankt-Peterburg: Avrora, 2018 64 p. (In Russ.).

Фурсова Е.Ф. <https://orcid.org/0000-0002-9459-7033>

Дата сдачи рукописи: 06.09.2025 г.