

КУДЕЛЯ–ДРЁМА: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРЯДНОСТИ КРАСНОЙ ГОРКИ У ДОНСКИХ ВЕРХОВЫХ КАЗАКОВ

М.А. Рыблова

Марина Александровна Рыблова | <http://orcid.org/0000-0003-1451-2579> | ryblova@volsu.ru | д. и. н., доцент, главный научный сотрудник | Федеральный исследовательский центр Южный научный центр РАН (просп. Чехова 41, Ростов-на-Дону, 344006, Россия) | Волгоградский государственный университет (Университетский просп. 100, Волгоград, 400062, Россия)

Ключевые слова

донские верховые казаки, обрядность Красной горки, женские рукоделия, обряд Куделя, символика Дрёмы и Кудели, образы предков в хороводах

Аннотация

В статье дана общая характеристика обрядности Красной горки у донских верховых казаков и представлена детальная реконструкция обряда Куделя, зафиксированного автором в станице Луковской Нехаевского р-на Волгоградской области в 2008 г. Этот обряд исполнялся здесь на Красную Горку до середины 1980-х годов. На основе своих полевых материалов, свидетельств других фольклористов и ранее опубликованных текстов хороводных песен, связанных с прядением и ткачеством, автором дается интерпретация этого обряда, выявляются основные черты собирательного образа Кудели-Дрёмы и показывается его связь с иномирьем и душами умерших, относящихся к половозрастной группе девушек брачного возраста. При этом речь идет об особой их категории — о тех, кто при жизни скомпрометировал себя “неправильным” поведением: нерадением в женских рукоделиях и добрачными связями. Неизрасходованная до конца жизненная сила (доля) этих умерших, по народным представлениям, должна быть включена в общую силу/долю девушек брачного возраста конкретного селения. Кроме того, обряд Куделя выполнял социализирующую/воспитательную функцию, а также символически закреплял смену временных отрезков и связанных с ними видов коллективной деятельности молодежи.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено в рамках государственного задания Южного научного центра РАН на 2024–2026 гг. (№ гр. проекта 124012200178-4)

Статья поступила 21.01.2025 | Окончательный вариант принят к публикации 24.02.2025
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Рыблова М.А. Куделя-Дрёма: опыт интерпретации обрядности Красной горки у донских верховых казаков // *Этнографическое обозрение*. 2025. № 4. С. 164–184. <https://doi.org/10.31857/S0869541525040118>

Ryblova, M.A. 2025. Kudelia-Drema: opyt interpretatsii obriadnosti Krasnoi gorki u donskikh verkhovykh kazakov [Kudel-Drem: An Interpretation of the Red Hill Rituals among the Don Cossacks]. *Этнографическое обозрение* 4: 164–184. <https://doi.org/10.31857/S0869541525040118>

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 38741 | <http://eo.iea.ras.ru>
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Обряжение Кудели было главным действием празднования Красной горки в станице Луковской Нехаевского р-на Волгоградской обл. До революции станица относилась к Хоперскому округу Области войска Донского – части территории расселения донских верховых казаков, имеющих свои культурные особенности, отличающие их от низовых (Рыблова 2001). Луковская неоднократно привлекала внимание фольклористов. В 1903 г. А.М. Листопадов и С.Я. Арефин записали здесь и опубликовали несколько весенних хороводов двух видов (по их классификации): два люлеечных – с припевом *лёлки, люлёйки* (“Как по улице” и “Перепелушка – рябые перушки”), и пять бесприпевочных (“Как у нас на кругу”, “Ой, да молодой сударь-царевич”, “Дреми, Дрёма”, “Вы круги, вы верные” и “Уж ты, веснушка”) (Листопадов 1953: 327–336).

Хоровод “Дреми, Дрёма” был опубликован А.М. Листопадовым в 1953 г. в “Песнях донских казаков” с пометкой: “игрался” в станице Луковской в последний день Пасхальной недели; однако упоминаний обряда Куделя там нет. При этом имеется описание действий, совершаемых участниками хоровода “Дрёма”: «Среди круга шест с куделью или прялка; за ней сидит девушка, изображающая “дрему”, и выполняет все по песне. Карагод ходит кругом» (Там же: 418).

В 1990-х годах в станице Луковской побывали московские фольклористы, записавшие хороводы “Как по улице”, “По лугам-лугам”, “А мы пашню пахали”, “У нас во кругу” и “Дреми, Дрёма” и отметившие их приуроченность к Красной горке (Битерякова 2020). Однако и эти собиратели обряд Куделя не зафиксировали.

Рассказы об обряжении Кудели мне удалось записать в станице Луковской в 2008 г. Этот обряд исполнялся здесь до середины 1980-х годов, а в 1998 г. усилиями работников районного управления культуры и местного Дома культуры в станице была осуществлена его реконструкция – с “обряжением Кудели” и вождением вокруг нее хороводов “Я поеду во Китай-город гулять”, “А мы просо сеяли”, “Дрёма” и др. Возродить обряд не удалось, тем не менее работники станичного Дома культуры смогли дополнить общую картину праздника, восстановленную мной со слов старожилов.

В 2023 г. В.А. Шилкин, делавший записи в станице Луковской, попытался за счет расширения географии и масштаба опросов установить и другие поселения, в которых проводился обряд Куделя. Его бытование было зафиксировано исследователем еще в двух хуторах – Нижнереченский и Суховский 2-й Нехаевского р-на Волгоградской обл. (ранее оба поселения входили в юрт станицы Луковской).

В вышедшей в 2010 г. книге “Календарные праздники донских казаков” я представила реконструкцию обряда Куделя и его трактовку (Рыблова 2010: 92–96). Однако в настоящее время глубинный смысл праздника видится мне по-другому – и не только потому, что к анализу были привлечены тексты хороводных песен, но прежде всего потому, что несколько иначе понимаются мной теперь сами хороводы и их персонажи. Эта новая позиция нашла отражение в моей недавней публикации, в которой я попыталась обосновать связь персонажей донских хороводов с иномирьем (Рыблова 2023). В настоящей статье будет представлен путь постепенного постижения автором смысла праздника и результат этого пути, когда образы Кудели и Дрёмы демонстрируют связь с иномирьем – с конкретной половозрастной группой умерших (предков), имевших особенности в реализации жизненного сценария.

Празднование Красной горки у донских верховых казаков

Красная горка на Дону, как и по всей России, считалась временем поминовения умерших и была связана с началом уличных гуляний молодежи, собиравшейся в окрестностях хуторов и станиц (обычно на возвышенных местах) для игрищ и хороводов. В этот день обязательно посещали кладбище, раскладывали на могилах яйца и другие продукты, помяная умерших. Кроме того, на Красную горку на Дону играли свадьбы, поэтому иногда ее называли *свадебный день* (Пальгов, Шилкин 2020: 66).

Вождение девушками хороводов и исполнение песен-*веснянок* начиналось чаще всего уже с Пасхи, однако в некоторых донских станицах — именно с Красной горки. По свидетельству М.Н. Харузина, в станице Малодельской (нынешний Фроловский р-н Волгоградской обл.) в этот день совершался обряд “выкупа весны”. Празднование начиналось с общего станичного сбора (*кру́га*) на *май-да́не*, где атаман призывал “выставить водку” тех, кто провинился в течение празднования Пасхальной недели. Водка распивалась на кругу, после чего к собравшимся выходили девушки с блюдом крашеных яиц, которое они подносили атаману и старикам. По словам М.Н. Харузина, каждая девушка приносила из дома по одному яйцу. Приняв дар, атаман давал девушкам водки. Они выходили за станицу и угощали друг друга, после чего начинали петь *веснянки*, играть весенние игры, водить хороводы, “заплетать и расплетать плетень”. Через какое-то время к ним присоединялись парни. Приходили на поляну и старики посмотреть на молодежь. Назывался этот обряд “выкупом весны или Красной Горки”: девушки просили “взамен принесённых в дар яиц позволения поиграть и повеселиться”. По словам М.Н. Харузина, “без подобного выкупа весны казаки не позволили бы девушкам их обрядовые игры” (Харузин 1885: 381).

В описанном М.Н. Харузиным обряде, по сути, происходило санкционирование главными в казачьей общине людьми — станичным атаманом и стариками — начала девичьих хороводов, молодежных игрищ и связанной с этим смены половозрастных ролей и функций в рамках казачьей общины. Территория девичества, ограниченная в осенне-зимний период рамками посиделок в хатах и куренях, теперь перемещалась в пространство поселений и их окрестностей, а *ву́лицы* с хороводами и играми становились главными центрами жизни общины вплоть до “Русальского заговенья”, которое начиналось через неделю после Троицы. Показательно, что право на вождение хороводов девушки могли получить в обмен на принесенные дары. Вместе с тем атаман и старики не просто разрешали девушкам водить хороводы, но и “отдаривались”: после принятия подношения (яиц) угощали девушек водкой. В этой процедуре отчетливо просматривается символический обмен долями между половозрастными группами девушек и стариков.

Сходный с описанным М.Н. Харузиным обряд, также совершавшийся на Красную горку, был зафиксирован А.М. Листопадковым в станице Дурновской (в настоящее время хутор Дурновский Новоаннинского р-на Волгоградской обл.):

С давних пор в Дурновской станице на Бузулуке существовал обычай, о котором в начале нынешнего столетия старики лишь вспоминали. Женщины казачки, молодые и старые “ссыпались”, т.е. сносили крашеные яйца, клали их на деревянный поднос и шли с песнями к станичному атаману, который к тому времени должен был находиться в станичном правлении.

Атаман встречал пришедших, принимал подарок и отдаривал в свою очередь угощением (*Листопадов* 1953: 419).

После угощения казачки, взявшись за руки, водили на майдане перед правлением хороводы “Ай, у моста, моста”, “Ай, к нашим ко воротам” и “Ай, ты перлети, гоголь, море” (Там же: 351–354).

Как видно, в обоих вариантах обряда девушки получали за дары право на хороводы и игрища (*вулицы, карагоды, танки*) от почетных представителей общины. Если же обратиться к текстам хороводов, исполняемых на Красную горку в станице Дурновской, то первый из них, будучи “люлеечным”, связан с темой войны (“Ай, не пора ли те на войну итить, / Ай, войны воевать, город разорять?”). Обычно эта тема в обрядах трактуется как символическое противостояние двух миров (земного и потустороннего) (*Морозов* 1998: 24), хотя в поздней традиции в рамках данного обряда может быть определена и как прославление девушками атамана. Вторая и третья хороводные песни связаны с судьбой девушки, и к их анализу мы обратимся далее.

В хуторе Яминском (Алексеевский р-н Волгоградской обл.) Красную горку праздновали (вплоть до середины XX в.) с хороводами и коллективными трапежами-*ссыпками*. И сам день Красной горки, и песни-хороводы назывались здесь *люлейками* (*делать люлейки*). После посещения кладбища с двух сторон хутора (северной и южной) в определенное время начиналось движение участников праздника к центру поселения — майдану, где стоял стол. Встретившиеся хуторяне (мужчины, замужние женщины и вдовы) выставляли на стол принесенную с собой еду, угощались и желали друг другу здоровья, а затем водили люлеечные хороводы. Отмечено здесь и участие стариков в этом обряде: они стояли вокруг стола и исполняли старинные песни. После этого начиналось всеобщее гулянье: пели песни, танцевали, играли в игры. В числе хороводов разыгрывались: “Сбиралися девки в гурьбу”, “Кавалерик молодой”, “Как под яблонькой” и др. Девушки плели венки и бросали их в реку, гадая о замужестве. Праздник продолжался до захода солнца, после чего “южная” сторона провожала “северную” (*Сластенова* 2006: 82; *Пальгов, Шилкин* 2020: 66).

Хороводы были основой и обряда Куделя, который “обыгрывался” в станице Луковской и хуторах ее юрта.

Реконструкция обряда Куделя

Из рассказов моих информантов, записанных в 2008 г., восстанавливается общая канва праздника. Куделю обыгрывали на Красную горку в нескольких местах, но главное действие происходило на горе, которая называлась Коблы́. Согласно словарю “Донских говоров Волгоградской области”, *коблы́* — это сплетенные корни дерева, камыша (*Кудряшова* 2011: 249), однако наши информанты так определяли значение этого слова: “Иде я родилась и живу — это Коблы... У миня есть систра двоюродная, фсигда лахматая хадила, ее звали Лена Кобёл — нечесаная. И нашу гору так называли, а потом и всю Лукофскую” (ПМА 2008: Пундикова).

Из слов информантки следует, что коблы представляли собой клок спутанных (нечесаных) волос, вполне соотносимых с куделью. Использование названия Коблы для горы и для станицы может указывать на то, что обряд Куделя стал со временем неким опознавательным знаком (символом) и горы, и поселения.

Роль Кудели исполняла пожилая женщина или молодая, “обряженная старухой”. На голову (под платком) ей крепили кусок кудели. Она сидела на донце¹ и пряла. Ее охраняли другие женщины и несколько мужчин, образывавшие круг. Вторым кругом вокруг Кудели водили хороводы парни и девушки. Главная задача участников внешнего круга заключалась в том, чтобы ухватить Куделю и вытащить ее из внутреннего круга:

Куделю правдили на гаре – Коблы называицца. Еще проводили на стрелке – это вытянутая улица. Сабиралась толпа людей. Куделя – это женщина, абряженная старухой. У ниё шерсть на галаве, кофточка порванная, юбка, платок на галаве. Ише у нее донце с гребнем, с шерстью, веретено. Она сидит на скамейке, кудель придёт. Вокруг ниё женщины ходють и поють. Мушины с палками – 3-5 человек – ахраняють её. Женщины плотно ходють. А снаружи её далжны ухватить, из круга вытащить. Вытащили – тада пошли гулять. Это в 1950-е годы, я помню, было (ПМА 2008: Суров).

В другом рассказе упоминаются три ряженных женщины: две пряжи и женщина, переодетая мужчиной, которая должна была выкрасть у Кудели атрибуты прядения. Одна из женщин-пряж задирала на себе одежду, заголяясь, и чесалась:

Это 50 лет назад была... Я была дифчонка лет 17–18. Песни пели для Кудели. В праулке у нас. Тут четыре улицы, с них прихадили в праулок. Фсе – мушины, женщины. Она сидит в круг. В кругу сидят две старухи. Адна на донце пряла. Втарая на другой лавочке. Вторая чисалась и паднимала адёжу. Задираить так, у ние все видна... Они ни старухи – эта замужнии женщины. На галаве платки белые, широкие юбки и кофты. Третья наряжалась мушиной – усы падвадила сажей, гимнастерка на ей, штаны-галифе. А тут харавот. Пають:

– И ни любить меня,
И ни жалеить меня...

И платочки на плечо кидали. А вакруг двои мужчин с шалужинами. Они их ахраняли. А та женщина-мужчина снаружи, она далжна скрасть и других падстрекала. Их бьють, они бегуть. Опять крадутся. Хотя... нет, милиционерша их ахраняла... Их всех трёх надо было скрасть. Скрали – фсе, Куделя закончилась. И пашли к Хопру пить вотку... Да, во внешнем кругу ходила еще адна женщина. Хор – маладёшь – пел и ей на пличо кидали платки на-савые. Кинуть ей на плечо, а она опять им кинеть, ей опять кладуть... А та – бапка-Куделя – фсе чисалась. И юпку, кофту, фсё задирала, у ней фсё видно. Фсю срамату... Бля...кая Кудель... А несколько лет назад пытались опять празник възрадить. На плацу играли... (ПМА 2008: Пундикова).

О том, как проходил районный празник в 1998 г., рассказала адна из его организаторов:

В 1998 г. мы тут районный празник устраивали. Я работала в культуре. И делали программу. Куделю на Красную горку играли. Куделя – это женщина, неопратно одетая, замученная после трудов. Сидит на лавке. Гребень, веретено, донце. На лавке сидит, грязная, кудлатая. Косынка на голове. Сидела,

дремала, песню пела (сами придумали). А хоровод пел про Дрёму-Куделю. Праздник начинается с того, что она должна проснуться. Ребятам-девчатам надоело работать, и нужно её выкрасть. Ребята пытаются отобрать веретено, куделю. Она просыпается, не дает. Охрана (3-5 человек) отбивает, с ветками, палками. А вокруг Кудели хоровод – они пели про Дрёму. Как утащили у неё куделю – она тогда встаёт, поёт “Мене б попеть, поплясать...”. Чтоб две женщины было, не помню (ПМА 2008: Антонина Николаевна).

Другая жительница станицы рассказывала:

Я работала в клубе. Красная горка – через неделю после Пасхи. Всю неделю Святую работали до обеда. И ждали Красной горки. С обеда начинали игры, песни. Самогончику в чайник... В кругу играли. Мы Куделю справляли до 1980-х годов. Куделю все ждали. Пряли её с обеда. Собирались в пустышке, на Горе, пряли. Выбирали Куделю. Неряшливая такая. Сажали на скамейку. У неё гребень с шерстью. Она прядёт. Один казак охраняет ее. А тут хоровод поёт:

– А мы просо сеяли, сеяли...

И еще:

– Дреми, Дрёма, за куделю,

Дреми, Дрёма, сколько тебе хочется...

Это тягучая. А другая повеселей:

– А я поеду во Китай-город,

Во Китай-город гулять,

Закупочки закупать...

И это все обыгрывается:

Куплю я дорогую

Кашемировую шаль...

Тут парень с девушкой обыгрывают. Он ей на плечи шаль, она скидывает, не хочет. А потом он её плеткой сечёт... Пряли кудель долго, во всё это время игры, хороводы – до вечера. “Ручейки” играли, “Цепи” – разбивание. Дети в “коршуна” играли. “Булавочка” – это “в кольцо”; Куделя – неряха... она чешется, задирает на себе все... Наряжали её в старое. А люди все нарядные (ПМА 2008: Летягина).

Определить основное значение обряда Куделя пытались сами информанты: “А значение праздника – всё, закончились прядения! Начинается поле, огороды. Завершается зимнее время. Всё, теперь пряхть начнут только осенью” (ПМА 2008: Летягина).

В книге “Календарная обрядность донских казаков” я, собственно, и ограничилась этим выводом, отметив очевидную связь обряда с девичьей функцией прядения: «Как видно из приведенных описаний праздника... он знаменовал собой окончание зимнего времени с девичьими *запрядками* и начало весенних забав и хороводов. Причем молодежь должна была “отвоевать” право на эти игрища и забавы и получить санкцию у старух» (Рыблова 2010: 94). Этот вывод вполне соотносился с описанными выше обрядами “выкупа весны” на Красную горку, в которых санкционировалось общиной (в лице атамана и стариков) начало времени девичьих хороводов. И в обряде Куделя, и в хороводе “Дрёма”

осуществлялся символический запрет на прядение, кроме того, пробуждение Дрёмы-Кудели символизировало начало весенних молодежных забав на улице.

Что касается упоминаемой информантами сцены частичного обнажения главного персонажа праздника, то, признавая ее эротическую символику, я полагала все же, что в этом элементе обряда в большей степени нашел отражение мотив рождения нового (молодого) времени, приходящего на смену старому (Рыблова 2010: 94–95).

Однако, как мне представляется теперь, эти выводы вряд ли можно признать в полной мере объясняющими символику и смысл обряда Куделя. Он вполне может выполнять и социализирующую функцию. Я попытаюсь выявить ее, опираясь в первую очередь на исследование Т.А. Бернштам о переходных функциях женско-девичьих рукоделий в системе обрядов девичьего совершеннолетия (Бернштам 1999).

О социализирующей функции обряда Куделя

Т.А. Бернштам рассматривала рукоделие в контексте “социоритуальной организации” молодежи (“молодой игры”), в рамках которой девушки “дорасивались” до взрослого состояния и проходили “курс обучения” традиционным практическим знаниям (Там же: 194). Если в зимнее время формой организации девичьих рукоделий были посиделки, то, начиная с Пасхи, “молодая игра” приобретала форму “улиц” (уличных игрищ) и хороводов, главным ядром которых была консолидированная группа девушек, первыми достигших совершеннолетия (Там же: 198). Исследовательница отмечала рукодельные мотивы и в пластике девушек, и в хореографическом рисунке хороводов (воспроизводящих отдельные элементы плетения и ткачества), рукоделие отражалось и в хороводной терминологии. Так, одно из народных наименований хоровода — *танóк*, Т.А. Бернштам считала производным от *станóк* (ткацкий стан) (Там же).

Поскольку в русских хороводах часто воспроизводилась ситуация своеобразного “экзамена” для девушек, исследовательница обратилась к анализу повсеместно распространенной в России игры “Дрёма” и отметила ее связь с переходным обрядом, в котором девушки получали статус рукодельниц (Бернштам 1986). Учитывая, что хоровод “Дремит Дрёма” не просто был включен в обряд Куделя, а составлял его основу, есть резон соотнести данную Т.А. Бернштам интерпретацию игры с зафиксированным нами обрядом.

Как видно из рассказов старожилов станицы Луковской, Куделя пряла и дремала, воспроизводя, по сути, действия, описываемые в хороводе “Дрёма”; более того, иногда ее называли — Дрёма-Куделя. А.М. Листопадов опубликовал полный текст хороводной песни “Дреми, Дрёма”, исполняемой (и обыгрываемой) в Луковской:

Дрями, дряма, за куделью,
 На ум, дряма, идёть туча!
 Сем я стану, сем тряхнуся,
 Сем тряхнуся, обярунся!
 Идёть туча, сы грозою,
 Сы грозою, сы большою;
 За тучею, идёть свёкор

Идеть свёкр, сы журбою,
 Сы журбою, сы грозною.
 Дрями, дряма, за куделью,
 На ум, дряма, идеть туча!
 Сем я стану, сем тряхнуся,
 Сем тряхнуся, обягнуся!
 Идеть туча, сы грозою,
 Сы грозою, сы большою;
 За тучею, свякры идеть,
 Свёкры идеть, сы журбою,
 Сы журбою, сы грозною.
 Дрями, дряма, за куделью,
 На ум, дряма, идеть туча!
 Сем я стану, сем погляну,
 Обчашуся, обягнуся!
 Идеть туча, сы грозою,
 Сы грозою, сы большою;
 За тучею, идеть деверь
 Идеть деверь, сы журбою,
 Сы журбою, сы грозною.
 Дрями, дряма, за куделью,
 На ум, дряма, идеть туча!
 Сем я стану, сем погляну,
 Обчашуся, обягнуся!
 Идеть туча, сы грозою,
 Сы грозою, сы большою;
 За тучею, идеть заловка
 Заловка идеть, сы журбою,
 Сы журбою, сы грозною
 (*Листопадов* 1953: 332–333).

Дрёму в этом тексте пытаются разбудить родственники по линии мужа: свекор, свекровь, деверь и золовка. При их появлении она встает и оборачивается, после чего, впрочем, продолжает дремать. Оставим пока в стороне проявившуюся в тексте связь родственников Дрёмы с тучей и грозой, но отметим, что в данном хороводе Дрёма предстает не девушкой, а молодухой.

Далее обратимся к другим донским вариантам “Дрёмы”. В нашем распоряжении есть записи, сделанные в донских верховых станицах разными собирателями. Так в станице Филоновской (Новоаннинский р-н Волгоградской обл.) Дрёму изображала девушка, сидевшая с завязанными глазами в центре круга. К ней подходил парень, целовал ее, а она должна была угадать — кто это был. Участники игры пели:

Сидить Дрёма, сидить Дрёма,
 Сидить Дрёма на стулице, на стулу,
 Сидить Дрёма на стулице, на стулу.
 Хватить тебе, хватить тебе,
 Хватить тебе, Дрёмушка, дремовать,

Хватить тебе, Дрёмушка, дремовать.
 Пора Дрёма, пора Дрёма,
 Пора, Дрёмушка, вставать, тебе вставать,
 Пора, Дрёмушка, тебе вставать
 (Сластенова 2006: 94).

Жительница станицы Усть-Бузулукской (Алексеевский р-н Волгоградской обл.) в 1989 г. рассказывала нам, что на ее памяти молодежь хутора Суховка играла “в Дрёму” на Пасхальной неделе. Во время игры девушки ходили кругом, взявшись за руки, а в центре круга на стульце сидел “жених” – Дрёма, которого изображал парень. Девушки пели: “Дрёма-Дрёма, кого хочешь, выбирай...” (Материалы 1989).

В приведенных вариантах “Дрёма” предстает как игра, хотя и сохраняющая элементы хоровода. Главные изменения: в более поздней версии исчезли предметы прядения, (иногда) девушка заменена на парня. Впрочем, некоторая связь “Дрёмы” с девичьим рукоделием просматривается в игре, зафиксированной Н.Н. Гиляровой на хуторе Козлиновском (Новоаннинский р-н Волгоградской обл.): в эту игру играли на девичьих посиделках (*вечерáх*), где девушки занимались прядением и вязанием. Приводила исследовательница и текст песни, сопровождавшей игру в Дрёму:

Сидит дрёма,
 Сидит дрёма,
 Сидит дрёма на стулу, на стулу,
 Сидит дрёма на стулу, на стулу.
 Дремлет дрёма,
 Дремлет дрёма,
 Дремлет дрёма дрематой, дрематой,
 Дремлет дрёма дрематой, дрематой.
 Будя, дрёма,
 Будя, дрёма,
 Будя, дрёма дрёму дремать,
 Будя, дрёма, тебе дрёму дремовать.
 Пара, дрёма,
 Пара, дрёма,
 Пара дрёма, тебе пару выбирать,
 Пара дрёма, тебе пару выбирать
 (Гилярова 2001: 78).

Два варианта “Дрёмы/Дремлей” были записаны в хуторе Верхнегнутов (Чернышковский р-н Волгоградской обл.). Здесь персонаж именовался Дремлей, его изображал парень, сидящий в центре комнаты на стуле. Другие участники игры, также сидящие на стульях, предлагали ему выбрать пару:

Бяри пару какую хошица тебе...
 Целуй пару, целуй пару,
 Целуй пару сколько хошица тебе...
 (Сластенова 2006: 94).

Как видим, в игре “Дрёма” явно выражены брачно-эротические мотивы: выбор пары, поцелуи. Вместе с тем в текстах очевиден призыв к Дрёме проснуться, однако мотив прядения отсутствует.

Т.А. Бернштам, изучавшая эту игру на общерусском материале, обратила внимание на “переходное” состояние ее главного персонажа, выраженное в дремоте, а также на необходимость поочередного вступления всех участников игры в символический брак с Дрёмой (посредством поцелуев). В конечном итоге исследовательница определяет эту игру как ритуализированную форму посвящения девушки в “пряху=мастерицу” и “невесту” (Бернштам 1986). Другими словами, истоки игры лежат в переходно-посвятительном обряде, в ходе которого девушки поочередно входили в состояние символического сна/дремоты, определяемое как пограничное/переходное, а затем выходили из него в новом статусе – мастерицами и невестами.

Однако такая интерпретация игры порождает некоторые вопросы. Так, остается неясным, почему девушка, проходящая через обряд посвящения в пряжи, должна была становиться Дрёмой, которую правильнее было бы называть непряхой. А поскольку не только в донском варианте, но и в других записях встречаются родственники по линии мужа (“свьякры”), а значит, иногда главный персонаж – замужняя женщина, появляются сомнения: действительно ли хоровод “Дрёма” связан с посвящением девушек?

Что касается такого признака Дрёмы, как дремота, то она, с одной стороны, действительно, может указывать на особое (переходное) состояние, но с другой – может трактоваться как лень и нерадивость в женских рукодельных делах или же обозначать связь Дрёмы с иномирьем, о чем речь пойдет далее. В донских вариантах хоровода/игры “Дрёма” мы не видим отчетливых признаков ее нерадивости в прядении (кроме собственно дремоты/сонливости), но их можно обнаружить в текстах хороводных песен, записанных за пределами Дона. Так, в сибирском варианте “Дрёмы” речь идет о ее нерасторопности и отмечается также постыдность такого поведения:

Сидит Дрёма.
Сидит Дрёма на скамейке. Да.
Вяжет Дрёма.
Вяжет Дрёма рукавицы,
Вяжет Дрёма рукавицы. Пятый год.
Столь не вяжет.
Столь не вяжет, сколько дремлет,
Столь не вяжет, сколько дремлет. Спит.
Вставай, Дрёма.
Будет, Дрёмушка, дремать,
Полно, Дрёма, стыдно спать. Встань.
Гляди, Дрёма.
Гляди, Дрёма, на народ,
Вставай, Дрёма, в хоровод. Спляши.
Бери, Дрёма,
Бери, Дрёма, кого хошь,
Саму лучшу, как найдешь. Ну.
Вдруг он Дрёма.

На одну Дрёма взглянул –
На ходу он заснул. Тьфу!
(Новиков, Левашов 1957: 20–21)

Итак, поведение Дрёмы участниками игры не одобряется, но в таком случае трудно принять версию Т.А. Бернштам о посвятельном характере этого хорова-обряда, так как возникает закономерный вопрос: почему девушку посвящают в мастерицы посредством символического превращения в лентяйку (непряху), которая вяжет рукавицы “пятый год”?

Т.А. Бернштам выделила два типа игры “Дрёма”: с мотивом прядения и без него. Представляется, однако, что речь должна идти не о разных типах, а о разных вариантах игры – более раннем и более позднем. В позднем исчезли мотивы прядения, зато актуализировались брачные. Н. Пальчиков, записавший оба варианта (с мотивом прядения и без него) в Уфимской губернии, маркировал их именно таким образом: “Дрёма старая” и “Дрёма новая” (Пальчиков 1896: 23–25).

В старом варианте говорится о том, что Дрёма “дремлет в хороводе” за шелковой куделью. На этих словах в центр хоровода выходит девушка с прялкой и делает вид, что дремлет. Другие девушки словами песни призывают Дрёму проснуться, пугая ее тем, что все видит “лютый свекр”. “Испуганная” Дрёма встает и оглядывается по сторонам, однако, так и не предприняв никаких действий, вновь садится за прялку и продолжает дремать. Далее в песне упоминается свекровь и, наконец, младый (“ладо”) (Пальчиков 1896: 23). Как видим, этот вариант хоровода перекликается с донской “Дрёмой”, исполнявшейся в обряде Куделя.

Во втором (новом) варианте в середину хоровода выходит парень, садится и изображает дремоту. Хоровод призывает его проснуться, выбрать девушку и посадить ее к себе на колени, погладить по голове и поцеловать. Парень все эти действия проделывает, после чего его место занимает другой участник хоровода (Пальчиков 1896: 25).

При сравнении двух этих вариантов хорошо виден процесс трансформации: от хоровода, в котором сделан акцент на нерадивости пряжи, – к игре, смысл которой сводится к формированию символических брачных пар. Представляется, что именно утверждение со временем в игре брачных мотивов привело к тому, что все ее участники поочередно должны были побывать в роли Дрёмы. А вот в “старом” варианте (равно как и в донской “Куделе”) нерадивую пряжу изображала всегда только одна участница хоровода/обряда. Это обстоятельство также ставит под сомнение вывод Т.А. Бернштам о том, что каждая девушка, побывав в роли Дрёмы, проходила тем самым через некое посвящение.

Вместе с тем необходимо отметить, что Т.А. Бернштам особо акцентировала внимание на непосредственной связи между прядением и девичьей биографией. Усердно работавшая на посиделках девушка в процессе прядения ниток, по сути, создавала собственную “хорошую”, “правильную” судьбу – со своевременным “хорошим” и “правильным” браком. Девушка, которая за период осенне-зимних посиделок не спряла должный объем пряжи, подозревалась сообществом в распутном поведении и не имела возможности хорошо устроить свою дальнейшую девичье-женскую долю-судьбу (Бернштам 1999).

Мотив высмеивания непряжи и ее бесстыдного поведения Т.А. Бернштам обнаружила в целом ряде хороводов и плясовых песен, связанных с прядением.

Одним из символов беспутства девушки было прядение собственных генитальных волос и вязание из них (ср.: Куделя в станице Луковской задирала юбку, иногда клочок кудели клали ей на подол юбки). Этот символ воплощен, например, в популярной плясовой песне о воре Игнашке, укравшем рубашки у купавшихся девушек. Т.А. Бернштам приводила эту песню (запись П.И. Якушкина) с концовкой, которая на Дону со временем была утрачена:

Тут все девки застыдились.
 Одна девка нестыдлива
 За Игнашкой бежала.
 – Василиса, постыдися!
 Ты закрой свою миронью...
 Остриги ее поглаже,
 Отбей ее помягче,
 Отпряди ее потоньше,
 Да ты вывяжи перчатки,
 Подари куму подарок...
 (Бернштам 1999: 207).

Однако исследовательница привела далеко не весь текст и, кроме того, сделала купюры, в результате чего песня в значительной степени утратила позорящий посыл. В полном тексте песни девки-бесстыдницы именуется “чернопопыми”, а после слов “Подари куму подарок” (намек на смертный грех прелюбодеяния с кумом) следует: “Вот, кум, тебе подарок, / Со чёрной попы поярок!” (Киреевский 1983: 91). Воспитательный характер такого текста очевиден: если девушка не желает потрудиться, чтобы стать настоящей рукодельницей, — она будет обречена на позор.

Мотивы женских рукоделий имеются и в упоминаемой выше хороводной песне “Ай, к нашим воротам”, которую исполняли на Красную горку (после “выкупа весны”) в станице Дурновской. В ней молодая женщина обещает мужу спрясть лен за три года:

Ой, й-авось я, млада,
 Лён-ят отпряду,
 Он, да ня в год, ня в два,
 Я в три отпряду
 (Листопадов 1953: 353).

Затем героиня песни сомневается, что управится в этот срок, и обещает странным образом распорядиться предметами, связанными с прядением:

Ай, хучь и не 'тпряду,
 Я лавки сотру,
 Ой, я лавки сотру,
 Я в трубу заткну.
 Ой, из грубы выну,
 Я в пячи сожгу
 (Листопадов 1953: 353).

В другой хороводной песне, также исполняемой девушками в Дурновской на Красную горку, речь идет о худой славе молодицы и ее наказании:

Вечор мене, младу, били.
 Ай, ну, так больно,
 Ну, так больно мене били, —
 Ай, ня плёткою,
 Ня плеткою, — тетявою.
 Ай, катись, вода,
 Катись, вода, с белого гуся,
 Ай, с мене, младой,
 С мене, младой, худая слава!
 (Листопадов 1953: 354)

Нерадивая пряха представлена в донском варианте песни “Куделя”, которую я записала в 2008 г. в станице Усть-Бузулукской, а В.А. Шилкин зафиксировал ее исполнение в обряде Куделя в хуторе Нижнереченский (расположенном недалеко от станицы Луковской). В этой песне ленивая пряха все-таки выходит замуж, но в первую же брачную ночь с ней случается “казус”, о котором она сама и рассказывает:

Понедельник — понедельникчала,
 Вторник — вторничала.
 Куделя, куделя моя,
 Остаёшься непряденая.
 А в среду печку-баню топила,
 А в четверг сама парилася.
 А в пятницу добры люди не прядут,
 А в субботу родительская.
 А в субботу родительская,
 В воскресенье к обеденьке пошла.
 В воскресенье к обеденьке пошла,
 Вот в том моя неделя прошла.
 Уж ты, мать моя, маменька,
 Ты зачем младу замуж отдала?
 Ты зачем младу замуж отдала?
 Я на первую ночь родила.
 Я на первую ночь родила,
 Всей семеюшке покою не дала
 (ПМ Шилкина 2023: Леонтьева).

Таким образом, Дрёма-Куделя оказывается не только непряхой и неряхой, но и гулящей женщиной, которая не соблюла девичьей чести и родила до брака. Встречается образ девушки — неумелой в рукоделиях, но активной в любовных делах — и в других песнях, бытовавших на Дону. Так, в станице Сиротинской (Иловлинский р-н Волгоградской обл.) записана песня, которая сопровождала весенний хоровод и исполнялась также на зимних *сидёлках*. В ней старшая сестра рассказывает о младшей, которую собираются отдать замуж, но она не умеет ни шить, ни прясть, а только ходит по воду:

Младшую сёструшку замуж выдают,
Она не шить, не прять, не золото ткать,
Только умела по воду ходить,
По-воду, по-воду, по-воду ходить.
Катилися ведёрочки с горы до воды,
Наливались ведёрочки полою водой,
Полны-полно с краями равно,
А мы с милым любовались,
Кажига, кажига, любовались,
Люди говорят, целовались
(Материалы 1993).

Отмечу, что мотив хождения молодой к реке за водой часто встречается в русских народных песнях и нередко имеет эротический подтекст.

Таким образом, отмеченный Т.А. Бернштам мотив социализации и воспитания девушек посредством хороводов как будто очевиден: непряха — всегда неряха и распутница (вместо работы на посиделках она гуляла), а те девушки, которые посещали исправно посиделки, выходили вовремя замуж, т.е. правильно устраивали свою долю-судьбу. Вместе с тем, сделав важнейший вывод об обрядовых истоках игры “Дрёма”, Т.А. Бернштам, как представляется, не увидела и не разъяснила противоречия между ее обличительным пафосом и одновременно (как ей виделось) посвятителем характером.

Возможно, это противоречие удастся разрешить, если более детально рассмотреть образ Кудели-Дрёмы в контексте сделанных нами ранее выводов о том, что нередко персонажи хороводов демонстрируют явную связь с иномирьем.

Куделя как персонаж иномирья

Главными обитателями иномирья в древней славянской традиции были предки, прихода которых в мир людей в определенные дни календарного года ждали с благоговением. Главной целью их прихода на землю было стремление принять участие в переделе общей доли, который обычно осуществлялся в рамках определенной половозрастной группы. Этот передел представлял собой двоякий процесс: принятие даров, жизненной силы от предков и отдачу — ответное одаривание предков. При этом формы включения долей в общий передел были разнообразными: трапезы, поцелуи и другие телесные контакты (напр., удар плетью, рукой), танец, спортивные состязания и пр.

Придя к выводу, что функции обряда Куделя не ограничивались ни регулицией сезонов, ни социализацией девушек, в ходе дальнейших исследований главный упор я сделала на выявление основных признаков персонифицированных символов обряда и хоровода — Кудели и Дрёмы, а также способов и форм их контактов с участниками обряда/хоровода. К анализу были также привлечены и песни, исполняемые вне этого обряда, в которых встречаются мотивы женских рукоделий.

Обобщая весь собранный и проанализированный материал, представлю далее главные характеристики и атрибуты персонажей донских песен, связанных с прядением, а также виды взаимодействия этих персонажей с участниками обряда, указывающие на принадлежность первых к иномирию.

Признаки и атрибуты персонажей, связанных с женскими рукоделиями:

1. Персонаж одной из песен, записанной А.М. Листопадовым в станице Тепкинской (Урюпинский р-н Волгоградской обл.), прибывает по воде, причем странным способом:

Как кума-то к куме
В решете приплыла...
Веретёнами гребла, ...
Донцем правила.
Приплыла-то кума
Кы крутому бережку...
Кы зелёному лужку...
(Листопадов 1953: 199).

Обитание персонажа за рекой и переправа через водное пространство – мотивы, в целом широко представленные в текстах, в которых семантически обозначен контакт двух миров – земного и потустороннего.

2. Куделю изображала старуха, пожилая женщина; если же это была молодая женщина, то она обряжалась старухой. Ветхость наряда Кудели – это также свидетельство старости.

А.К. Байбурин считает, что такие признаки, как старость, дряхлость, указывают на связь персонифицированного символа праздника (он рассматривал Масленицу) со старым миром, обновление (новое рождение) которого и происходило в обряде (Байбурин 1993: 151). Однако такими признаками обладают многие персонажи обрядов, никак не соотносящиеся с темой рождения нового мира, что делает необязательной их привязанность к миру старому, а может отсылать к предкам, в свою очередь связанным с разными половозрастными группами мертвых. Так, Фома, вступавший в символический брак с замужними женщинами – участницами казачьего обряда Проводов Фомы, был одет в ветхую одежду (Рыблова 2010: 103).

3. Куделя была лохматой/“нечесаной” (“На лавке сидит, грязная, кудлатая”; “У неё шерсть на галаве”). Куделя в обряде и Дрёма в тексте хоровода чесались (“Сем я стану, сем погляну / Обчашуся, обярнуся!”) (Листопадов 1953: 333).

Это обстоятельство (а также название места проведения праздника – Коблы) может указывать как на природно-стихийный характер обрядовой Кудели (необработанность природной кудели, отсутствие у нее структуры), так и на характер ее поведения (ср. зафиксированное на Дону название *лахудрой*, т.е. косматой, непричесанной, “гулящей” женщины, имеющей нескольких половых партнеров или часто их меняющей) (ПМА 1998).

4. Дрёма в хороводах и играх характеризуется “сонным” состоянием, слепотой, невидением (повязка на глазах у девушки). Дремлет в обряде и Куделя (“Сидела, дремала”). Т.А. Бернштам считала это признаком переходного состояния. Однако эти характеристики Дрёмы и Кудели дают основание соотнести этих персонажей с душами умерших – семантически незрячих.

5. Лицо Кудели закрыто маской.

Об этом речь идет в записи, сделанной В.А. Шилкиным: “А Ларискина мать, она Куделю всягда пряла этую, затывала. Весёлая женщина была. И она иде взяла какую-то маску страшную. И подошла, где мать сидить. Мать повярунулась, она

сроду эти маски не вядала. Она испужалась” (ПМ Шилкина: Егорова).

Маска на лице Кудели отсылает к мотиву оборотничества/окрутничества и указывает на явную связь персонажа с иномирьем.

6. Поведение Кудели (задираание юбки, оголение гениталий).

Обычно такие мотивы связываются исследователями с темой репродукции, плодородия и пр. Однако соотнесение поведения Кудели в обряде с текстами песен о нерадивых девушках (непряхах-неряхах, которые ходят по воду и остаются без рубашек после купания, рожают сразу после брака и бывают вынуждены прясть из волос с собственных гениталий) дает основание для трактовки этого мотива в контексте “неправильного” поведения девушек, выражающегося в их добрачных связях.

7. Недюжинная сила и избыточность/нерациональность поведения.

Эти качества наиболее ярко проявлены в песне о Дуне-тонкопряхе, записанной в хуторе Дурновском:

Пряла наша Дуня, ни тонка ни толста,
Ай Дуня Дуня, Дуня тонкопряха
Потоньши полена, потолши оглобли.
Стала наша Дуня в огороде ткати
Вы гароди ткала, колым прибивала
Стала наша Дуня холстык мыти
В речку опустила, речку осушила.
Стала наша Дуня холстык тащити,
Из речки тащила, берег свыратила
(ПМ Поповой 1993).

8. Родственники Дрёмы по мужской линии связаны с метеорологическими явлениями (с дождем, грозой, тучей и пр.):

На ум, дряма, идеть туча!
Сем я стану, сем тряхнуся,
Сем тряхнуся, обярнуся!
Идеть туча, сы грозою,
Сы грозою, сы большою...
(Листонадов 1953: 332).

Связь предков с метеорологическими явлениями вообще широко представлена в русской народной традиции. В донской песне “Ай, приехал батюшка” со свекровью связаны роса и гроза:

Ай, вярнись, дётитка,
Вярнись, милая!
Ух, на твою на шубу
Роса выпала!
— Ах, эта не роса —
Свёкрова гроза,
Ай, свёкрова гроза...
(Листонадов 1953: 355).

Упоминание предков в хороводе “Дуня-тонкопряха” уместно также соотнести с известным в русской традиции запретом ткать весной, вызванным опасением “заткать”, “засновать” летние дожди (Филиппова 2009: 460). Возможно, девушка, нарушающая этот запрет, препятствовала не только реализации собственной женской судьбы, но и наступлению сезона дождей, связанных с предками.

Действия участников обряда/хоровода по отношению к Куделе-Дрёме:

1. В обряде в станице Луковской молодежь должна была выкрасть не только предметы прядения, но и саму Куделю из круга (“Скрали – фсе, Куделя закончилась”). С одной стороны, таким образом выражался запрет на прядение в неположенное время. С другой – обрядовое воровство могло быть способом сакрализации персонажа (или предмета), придания ему характера “нездешнего”, связанного с иным миром (Толстая 1995: 232–233).

2. Дрёму пытались разбудить, т.е. оживить (спящий=мертвый), для участия в обрядовом действии.

3. С Дрёмой целовались, т.е. воспроизводили целостность, что было одним из символов обмена долями.

* * *

Таким образом, мы можем высказать в качестве гипотезы предположение о связи персонифицированного символа обряда Куделя – Кудели/Дрёмы с душами умерших, относящихся к половозрастной группе девушек брачного возраста. При этом речь идет об особой их категории – о тех, кто при жизни скомпрометировал себя “неправильным” поведением: нерадением на посиделках и добрачными связями. Неизрасходованная до конца их жизненная сила (доля), по народным представлениям, должна быть включена в общую силу/долю группы девушек брачного возраста этого селения, что и происходило на Красную горку в обряде Куделя. Отмечу, что такая трактовка не исключает социализирующей и воспитательной функций хоровода “Дрёма” и обряда Куделя, а также символического закрепления смены временных отрезков и связанных с ними видов коллективной деятельности молодежи.

Примечание

¹ Донце – нижняя горизонтальная часть прялки, представляло собой широкую доску с отверстием, куда вставлялась верхняя, вертикальная часть прялки – гребень или лопасть (лопаска).

Благодарности

Выражаю благодарность Т.М. Поповой и В.А. Шилкину за предоставленные полевые записи.

Источники и материалы

Гилярова 2001 – Гилярова Н.Н. Голоса Хопра. Книга для взрослых и детей. М.: Научтехлитиздат, 2001.

- Киреевский* 1983 – Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Т. 1. / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. З.И. Власовой. Ленинград: Наука, 1983.
- Кудряшова* 2011 (ред.) – *Кудряшова Р.И.* (ред.) Словарь донских говоров Волгоградской области. Волгоград: Издатель, 2011.
- Листопадов* 1953 – *Листопадов А.М.* Песни донских казаков. Т. IV. М.: Музгиз, 1953.
- Материалы 1989 – Материалы этнографической экспедиции ВолГУ в Алексеевский р-н Волгоградской обл., 1989 г. (информант Блинкова А.Ф., 1908 г.р.; станица Усть-Бузулукская). Личный архив автора.
- Материалы 1993 – Материалы Волгоградского центра традиционной культуры. Экспедиция в станицу Сиротинская Иловлинского р-на Волгоградской обл., июнь 1993 г. Личный архив автора.
- Новиков, Левашов* 1957 – Старинные сибирские народные песни. Записаны композиторами Андреем Новиковым и Валентином Левашовым. Новосибирск: б.и., 1957.
- Пальчиков* 1896 – Крестьянские песни, записанные в селе Николаевке Мензелинского уезда Уфимской области Н. Пальчиковым. М.: Изд. П. Юргенсона, 1896.
- ПМ Поповой 1993 – Полевые материалы Поповой Т.М. и Чепурнова А.Б. Экспедиция в хутор Дурновский Новоаннинского р-на Волгоградской обл., 1993 г. (информанты: Маслова А.В., 1816 г.р.; Ермолова М.Е., 1911 г.р.). Личный архив Т.М. Поповой.
- ПМ Шилкина 2023 – Полевые материалы Шилкина В.А. Экспедиция в Нехаевский р-н Волгоградской обл., 2023 г. (информанты: Леонтьева Н.Д., 1942 г.р., хутор Нижнереченский; Егорова Л.И., 1937 г.р., хутор Суховский 2-й).
- ПМА 1998 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Чернышковский р-н Волгоградской обл., июль 1998 г. (информант Луночкин М.Н. 1954 г.р., р/п Чернышковский).
- ПМА 2008 – Полевые материалы автора. Экспедиция в станицу Луковская Нехаевского р-на Волгоградской обл., август 2008 г. (информанты: Пундикова М.Н., 1925 г.р.; Суоров В.В.; Антонина Николаевна; Летягина Л.П., 1961 г.р.).
- Сластенова* 2006 – *Сластенова И.В.* Селезень утицу догонял. Игровой фольклор Волгоградской области. Репертуарно-методический сборник. Вып. 1. Волгоград: Волгоградское научное изд-во, 2006.

Научная литература

- Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Бернштам Т.А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 6. С. 24–35.
- Бернштам Т.А.* “Хитро-мудро рукодельнице” (вышивание—шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 191–249.

- Битерякова Е.В.* Об одном хороводе станицы Луковской в записях начала и конца XX века // Традиционная культура. 2020. № 1. С. 36–51.
- Морозов И.А.* Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой “свадьбы”/“женильбы”. М.: Лабиринт, 1998.
- Пальгов С.Ю., Шилкин В.А.* Календарные обряды Волжского Понизовья и Подонья (по материалам фольклорных экспедиций). Волгоград: б.и., 2020.
- Рыблова М.А.* Донские верховые и низовые казаки: к вопросу о локализации группы // Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения, 2001. Вып. 6. С. 57–69.
- Рыблова М.А.* Календарные праздники донских казаков. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2010.
- Рыблова М.А.* Персонажи донских казачьих хороводов: поиски связей с иноиьем // Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения / Ред.-сост. Е.А. Дорохова, Д.В. Морозов. М.: Гос. российский Дом народного творчества им. В.Д. Поленова, 2023. С. 68–74.
- Толстая С.М.* Кража // Славянская мифология / Науч. ред. В.Я. Петрухин и др. М.: ЭЛЛИС ЛАК, 1995. С. 232–233.
- Филиппова И.А.* О некоторых мифопоэтических доминантах весеннего календаря казачьих поселений юга Челябинской области // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1 (23). С. 457–462.
- Харузин М.Н.* Сведения о казачьих общинах на Дону. Материалы для обычного права. М.: Типография М.П. Щепкина, 1885.

Research Article

Ryblova, M.A. Kudel-Drem: An Interpretation of the Red Hill Rituals among the Don Cossacks [Kudelia-Drema: опыт interpretatsii obriadnosti Krasnoi Gorki u donskikh verkhovyykh kazakov]. *Этнографическое обозрение*, 2025, no. 4, pp. 164–184. <https://doi.org/10.31857/S0869541525040118> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Marina Ryblova | <http://orcid.org/0000-0003-1451-2579> | ryblova@volsu.ru | Federal Research Centre The Southern Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (41 Chekhov Ave., Rostov-on-Don, 344006, Russia) | Volgograd State University (100 Prospect Universitetsky, Volgograd, 400062, Russia)

Keywords

Don Cossacks, rituals of Red Hill, women’s handicrafts, Kudel ritual, symbolism of Drema and Kudel, images of ancestors, round dances

Abstract

The article provides a general description of the rituals of the Red Hill among the Don Cossacks and a detailed reconstruction of the Kudel ritual, recorded by the author in the village of Lukovskaya, Nekhaevsky District, Volgograd Region, in 2008. This ritual was performed here on the Red Hill until the mid-1980s. Based on her field materials, the testimonies of other folklorists, and previously published texts of round dance songs related to spinning and weaving, the author provides an interpretation of this ritual, identifies the main features of the collective image of Kudel-Drem, and shows its connection with the other world and the souls of deceased girls of marriageable age. In this case, we are talking about a specific category of girls who, during their lifetime, had committed “wrong” actions, such as neglecting their feminine crafts and engaging in premarital relationships. According to popular beliefs,

the unspent life force (share) of these deceased individuals should be included in the total life force/share of the girls of marriageable age in a particular village. In addition, the Kudel ritual served as a socializing/educational function, symbolically marking the transition between different time periods and associated collective activities among young people.

Funding Information

Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences [project number 124012200178-4]

References

- Baiburin, A.K. 1993. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov* [Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rituals]. St. Petersburg: Nauka.
- Bernshtam, T.A. 1999. "Khitro-mudro rukodel'itse" (vyshivanie-shit'e v simvolizme devich'ego sovershennoletii u vostochnykh slavian) ["Cunningly-Wisely Needlework" (Embroidery-Sewing in the Symbolism of the Maiden Coming of Age among the Eastern Slavs)]. In *Zhenshchina i veshchestvennyi mir kul'tury u narodov Evropy i Rossii* [Women and the Material World of Culture in Europe and Russia], edited by T.A. Bernshtam, 191–249. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Bernshtam, T.A. 1986. K rekonstruktsii nekotorykh russkikh perekhodnykh obriadov sovershennoletii [Towards the Reconstruction of Some Russian Transitional Rites of Coming of Age]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 24–35.
- Biteriakova, E.V. 2020. Ob odnom khorovode stanitsy Lukovskoi v zapisiakh nachala i kontsa XX veka [About One Round Dance of the Village of Lukovskaya in the Records of the Beginning and End of the 20th Century]. *Traditsionnaia kul'tura* 1: 36–51.
- Filippova, I.A. 2009. O nekotorykh mifopoeticheskikh dominantakh vesennego kalendaria kazach'ikh poselenii yuga Cheliabinskoi oblasti [About Some Mythopoetic Dominants of the Spring Calendar of Cossack Settlements in the South of the Chelyabinsk Region]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1 (23): 457–462.
- Kharuzin, M.N. 1885. *Svedeniia o kazatskikh obshchinakh na Donu. Materialy dlia obychnogo prava* [Information about the Cossack Communities on the Don: Materials for Customary Law]. Moscow: Tipografiia M.P. Shchepkina.
- Morozov, I.A. 1998. *Zhenit'ba dobra molodtsa. Proiskhozhdenie i tipologiiia traditsionnykh molodezhnykh razylechenii s simbolikoi "svad'by"/"zhenit'by"* [The Marriage of a Good Fellow: The Origin and Typology of Traditional Youth Entertainment with the Symbolism of "Wedding"/"marriage"]. Moscow: Labirint.
- Palgov, S.Y., and V.A. Shilkin. 2020. *Kalendarnye obriady Volzhskogo Ponizov'ia i Podon'ia (po materialam fol'klornykh ekspeditsii)* [Calendar Rites of the Volga Lowlands and the Don Region (Based on Materials from Folklore Expeditions)]. Volgograd.
- Ryblova, M.A. 2001. Donskie verkhovye i nizovye kazaki: k voprosu o lokalizatsii gruppy [Don Riding and Grassroots Cossacks: On the Issue of Localization of the Group]. *Vestnik VolGU: Istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia* 6: 57–69.
- Ryblova, M.A. 2010. *Kalendarnye prazdniki donskikh kazakov* [Calendar Holidays of Don Cossacks]. Volgograd: Izdatel'stvo VolGU.

- Ryblova, M.A. 2023. Personazhi donskikh kazach'ikh khorovodov: poiski sviazei s inimir'em [Characters of Don Cossack Round Dances: Searching for Connections with a Foreign Country]. In *Sovremennoe sostoianie fol'klornykh traditsii kazachestva Yuga Rossii i perspektivy ikh izucheniia* [The Current State of the Folklore Traditions of the Cossacks of Southern Russia and the Prospects for Their Study], edited by E.A. Dorokhova and D.V. Morozov, 68–74. Moscow: Gosudarstvennyi rossiiskii Dom narodnogo tvorchestva im. V.D. Polenova.
- Tolstaia, S.M. 1995. Krazha [Theft]. In *Slavianskaia mifologiya* [Slavic Mythology], edited by V.Y. Petrukhin et al., 232–233. Moscow: ELLIS LAK.