

Г. Н. ЧАГИН

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
И ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ
РУССКИХ КРЕСТЬЯН СРЕДНЕГО УРАЛА
В СЕРЕДИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Г.Н. Чагин

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ
РУССКИХ КРЕСТЬЯН СРЕДНЕГО УРАЛА
В СЕРЕДИНЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Учебное пособие по спецкурсу



Издательство Пермского университета

Пермь 1993

Научный редактор доктор исторических наук профессор В.А.Оборин
Редактор Е.А.Огиенко

Рецензенты: группа исторической этнографии при Центре русских исследований Института этнологии и антропологии имени Н.Н.Миху-лухо-Маклая Российской Академии наук; доктор исторических наук И.В.Власова

Печатается в соответствии с решением ученого совета Пермского университета

Чагин Г.Н.

Ч 128 Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века: Учебное пособие по спецкурсу. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1993. – 184 с.

ISBN 5-8241-0016-0

Издание является первым опытом рассмотрения ряда важнейших проблем традиционного духовного наследия русских крестьян Среднего Урала на основе устных рассказов крестьян, полевых наблюдений, архивных, изобразительных и опубликованных источников. Новое прочтение материалов воссоздает аспекты реализации мировоззрения крестьян, систему моральных и поведенческих стереотипов.

Предназначено студентам, занимающимся в спецкурсах и спецсеминарах по отечественной этнографии и фольклору, а также всем интересующимся культурой и бытом русской деревни.

Ч $\frac{0503020300 - I5}{H 55 (03) - 93}$ 8 - 93

ISBN 5-8241-0016-0

© Г.Н.Чагин, 1993

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая книга является продолжением, второй частью учебного пособия "Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX - начале XX века (этнические традиции материальной жизни)", изданного Пермским университетом в 1991 году, и посвящается духовной культуре русских крестьян.

Духовную культуру можно изучать с различных точек зрения. Мы же обращаемся к ней, чтобы не только показать традиционный народный опыт, но и раскрыть символическое содержание представлений, порой даже не всегда осознававшихся в повседневной жизни. Предметом изучения выбраны мировоззренческие представления и поведенческие нормы русских крестьян, связанные с жилищем, одеждой, семейной и личной жизнью, общественными праздниками и обрядами, приуроченными к определенным календарным циклам, а также с познанием и освоением природно-экологической среды. По тематической направленности вторая часть работы органически связана с первой.

Для системного исследования русской народной культуры недостает освящения еще таких существенных исторических категорий, как осознание крестьянами социальных интересов и этнической принадлежности, осмысление своих взаимосвязей с другими народами, исторические знания и представления, понимание роли книжности в религиозно-нравственной жизни. Всем им мы собираемся посвятить третью часть работы.

Мировоззрение народа формируется и реализуется в различных сферах жизнедеятельности. Оно является стержнем культуры и частью этнического самосознания. В современной литературе получило признание понятие о семиотическом статусе материальной культуры, основанное на том, что утилитарное назначение построек, орудий труда, одежды, предметов домашнего обихода сочеталось с их символическим значением¹. У исследователей этнографии Среднего Урала интерес к традиционному мировоззрению крестьян проявился давно, и о некоторых сторонах изученности данной проблематики говорилось в первой части работы. Дополним лишь, что большинство авторов такого рода исследований ограничивались описанием, фиксацией фактов, не подвергая материал, собранный в большинстве случаев во время общения с крестьянами.

Для написания пособия были изучены как специально подготовленные публикации, так и работы, в которых запечатлены фрагменты на-

родной жизни. Использованы сведения архивных источников и информация, полученная в этнографических экспедициях Пермского университета в 1975-1993 годах от жителей разных районов Среднего Урала 1885-1967 года рождения, а также в индивидуальных поездках автора в 1960-е - 1990-е годы. Материал, на котором построена работа, содержит немало сведений, неизвестных в науке. Все, что получено от современных жителей, служит показателем того, что традиционное мировоззрение остается в ряде мест Среднего Урала реальностью сегодняшнего дня. Чтобы можно было судить о локальном проявлении тех или иных явлений народной жизни, многие приводимые факты мы снабдили географическими ссылками. Польза от этого должна быть большая, так как на основе уточняющей информации возможно еще более глубокое изучение предмета. В изложении фактического материала есть еще одна особенность. Мы приводим народную терминологию и немало цитируем рассказы старожил из публикаций и собственных записей, чтобы читатель знакомился с оценками самих носителей русской крестьянской культуры.

Исследование культурно-бытовых и сакральных сторон духовной жизни крестьян принято вести с использованием обобщенных понятий. Некоторыми из них мы будем пользоваться, поэтому раскроем содержание наиболее важных.

Установившиеся в нескольких поколениях людей общественные и индивидуальные нормы поведения принято называть обычаем. В народной лексике этому понятию соответствует выражения "так нам родители наказывали", "так наши предки делали", "так живем испокон веку", а в научной литературе - понятие традиции. Правоотношения, не санкционированные законом, государственной судебной практикой, а существовавшие исключительно по устоявшемуся мнению людей, считают обычным правом или обычно-правовыми отношениями. В последних работах проблематика обычного права стала рассматриваться как часть общественного сознания крестьян².

Наряду с понятием обычая широко употребляется понятие обряда. Под обрядами подразумевают стереотипные действия, выражающие какие-либо представления, чувства, идеи, утвердившиеся в общественной и личной жизни. Существование обрядов свидетельствует о сформировавшихся традициях. Обрядовые действия - уже обычаи. Например, празднование свадьбы в установленные издавна календарные сроки следует считать обычаем, а само свадебное действие - обрядом. Не всегда обычай сопровождается обрядом. Так, обычай иметь выходной день может не иметь какого-либо обряда. Обряду соответствует народное по-

нятие "порядок". В крестьянской среде оно употреблялось намного шире и означало правильное действие и поведение. Сакральные действия, чаще всего связанные с религиозным сознанием, принято считать не только обрядами, но и ритуалами.

Повседневные нормы относят к категории этических традиций. В разных жизненных ситуациях - в семье, обществе, будничных делах, во время отдыха, гостевания, обращения, приветствия - они регулируются общественным мнением и религиозным сознанием.

Наряду с общим географическим термином "Средний Урал", в работе часто пользуемся названиями локальных территорий. Северное и Южное Прикамье охватывает границы нынешней Пермской области. Под Зауральем следует понимать восточный склон Урала и прилегающие западно-сибирские земли, входившие в бывшую Пермскую губернию. К Верхотурью принято относить не только сам город, но и обширные земли верховьев р. Туры, имеющие яркую особенность на фоне историко-культурного облика Среднего Урала. Очень часто приходится прибегать к историческому названию земель вокруг истока Камы - Верхокамье. С XVIII века оно употреблялось жителями-старообрядцами, а также населением тех земель, с которыми они долгое время сохраняли связи, - Заонежье, Западная Сибирь. По старому административному устройству это западная окраина Оханского (Бубинская, Екатерининская, Путинская, Сепычевская, Серафимовская волости) и восточная часть Глазовского (Псовская волость) уездов, ныне - Верещагинский, Сивинский, часть Очерского районов Пермской области и северо-восток Кезского района Удмуртской республики. В последние два десятилетия Верхокамье активно исследовалось комплексными археографо-этнографическими экспедициями Московского, Пермского университетов и Пермского областного краеведческого музея. Уровень изученности района достаточно высок, что сделало его эталоном для сравнительно-исторического анализа русской народной культуры не только Урала, но и других регионов Европейской России и Сибири.

Духовная культура русских крестьян Среднего Урала освещена в предлагаемой работе по состоянию на период с середины XIX до 30-х годов XX века, когда ее целостная система под воздействием разных факторов (ликвидация натуральных крестьянских хозяйств, влияние города, распространение грамотности, средств массовой коммуникации) начала стремительно разрушаться. Экскурсы в более ранний период фрагментарны, поскольку издательские возможности в настоящее время весьма ограничены. Книга, как нам видится, вносит вклад в разработку этнокультурной истории народов Урала, хотя мы и далеки от мысли

о том, что она завершает исследование проблематики. Необходим сбор дополнительного фактического материала, особенно в местах, не охваченных нами и письменными памятниками. Сравнение исторически сопоставимых традиций во времени и по локальным территориям позволит открыть еще немало важного для понимания народной культуры, интерес к которой, как к народному богатству, все более возрастает в наши дни. Чрезвычайно актуальным является объективное познание этнических контактов и их роли во взаимообмене культурными достижениями.

В конце исследования отсутствует список рекомендуемой литературы. Сделано это по той причине, что вся основная и дополнительная литература названа в первой части пособия, а также в примечаниях ко второй части. Все календарные даты приводятся по старому стилю.

СИМВОЛИКА ЖИЛИЩА

Жилище не должно изучаться только как жизнеобеспечивающий объект. У любого народа оно сохраняет самостоятельное символическое значение, так как создается и обживается в условиях местной социальной и природной среды в соответствии с художественными, знаковыми, религиозными и этническими представлениями. Знаково-семантическая информация жилища является уже давно предметом этнографического исследования. Несколько работ по этой проблеме отвечают современному теоретическому уровню³. Исследований, посвященных жилищу русских крестьян Среднего Урала как области сакрального знания, пока нет. Поэтому рассмотрим семантический аспект крестьянского жилища, реализованный в его возведении, обживании, украшении, а также в нормах поведения людей, мифологии, фольклоре и терминологии.

Характерной чертой крестьянского мировоззрения являлось соблюдение разработанных обрядовых действий или даже утвердившихся традиций поведения людей на начальной стадии выполнения любых работ. Тем более это становилось важным при выборе строительного материала, места, времени возведения такого значительного для жизни объекта, как жилища. Жилище мыслилось живым организмом, и строительные процессы должны были олицетворять строительство мира.

Русские крестьяне Среднего Урала строили жилые и хозяйственные постройки на севере чаще из ели, а на юге - из сосны. Они стремились заготавливать лес зимой, обычно в срок от Николе зимнего (6 декабря) до Сретения (2 февраля), когда лес "спит", т.е. во время приостановки сокращения. Некоторые чердынские крестьяне предпочитали рубить лес ранней весной, когда он наиболее крепок и "по снятию коры засох-

нувший сок дает одинаковый желтый цвет, который не теряется долго в постройке"⁴. Кроме того, наиболее благоприятным периодом заготовки леса считалось новолуние и "ущерб месяца", как говорили, "на старом месяце" (последняя четверть, убывающая фаза луны). Сруб делали до посевной и просушивали до 2-3 лет.

Для гарантии безопасной и благополучной жизни рациональный процесс постройки крестьянского жилища сопровождался его сакрализацией. В Чердынском уезде подбирали лес для дома и начинали первую рубку обязательно старики, которые могли распознать все нужные его качества. При этом не обходилось без примет, определяющих благоприятное или неблагоприятное начало рубки. Если первое срубленное дерево падало в северную или западную сторону, то рубку прекращали. Это продолжалось до тех пор, пока первое дерево не падало на юг или восток⁵. В Северном Прикамье хозяин признавал удачным начало рубки, "если у первых трех деревьев при падении вершины не обломилась"⁶. В этом случае через 2-3 дня созывалась помощь и лес заготавливался на всю избу⁷. Старообрядцы, доживавшие свой век по пустыням верхней Колвы в Чердынском уезде, строили избышки из "божьего леса" - не купленного у казны, не имевшего антихристовой печати-клейма⁸. Никогда не употребляли лес, поваленный ураганом. Нужен был только тот, что рубил сам человек. Соблюдение этих обычаев убеждало хозяина в том, что лес, заготовленный на дом, имел "душу".

После просушки сруба, заготовки мха крестьяне приступали к возведению дома. По сообщению старожилов разных мест, оно приходилось на новолуние и "ущерб месяца", как и заготовка леса.

Место под будущее жилище подбиралось исходя из практической целесообразности. Заранее наблюдали за состоянием почвы, устанавливали уровень грунтовых вод и температурный режим с весны до осени. В Ирбитском уезде показателем теплого места являлось раннее появление инея осенью⁹. Если была возможность, то дом ставили на освобожденном, уже счастливом месте, где "век жили"¹⁰. Опасными считались места, по которым проходили дороги. Кроме следования отмеченным обычаям прибегали к ритуальным гаданиям. Например, по сведениям наблюдателя XIX века, в Прикамье жилище приобретало некоторый символ, если проводилось маркирование углов таким образом. "Хозяин сбивает четыре кола под будущие углы и, став по середине, три раза бросает через голову каравай хлеба. К какому колышку каравай прикатится, тут и быть переднему углу"¹¹. Только после этого приступали к устройству оклада.

Следующий цикл обычаев и обрядов, способствующих строительству

ву благополучного жилища, связан с его возведением. Строительная магия являлась важной частью человеческого мышления.

Зафиксированы примеры русских обрядов, совершавшихся при закладке дома. Переднему углу и матице, как самым сакральным местам жилища, приносилась особая жертва. Под нижние венцы сруба закапывали петуха, курицу, голову коня, собаки, барана, а внутрь сруба на весь строительный период ставили принесенное из леса деревце с корнем (чаще ель, березу). На позднем этапе повсеместно происходила замена животной жертвы предметами. Под передний угол закладывали монеты и шерсть¹². Этот набор сакральных вещей сохранился в сельской местности Среднего Урала в наши дни. На наш вопрос старожилам о назначении закладываемых предметов обычно приходилось слышать: "Чтоб беды не было", "чтоб меньше болеть", "чтоб жить богато"¹³.

Жертвоприношения являлись отражением анимистических верований. Духов, обитающих в домашнем очаге и влияющих на благополучие людей, нужно было задобрить, чтоб удача и успех сопровождали насущные дела. Подобное отношение зафиксировано у разных народов¹⁴. Дерево в возводимом срубе воплощало идеи плодородия и мировое дерево с духами-покровителями, которому в мифах о создании Вселенной отводилась чрезвычайно важная роль. Обрядовое дерево позволяло приравнять значимость появления жилища к значимости рождения жизни на земле и включало его в общую картину мира, так как согласно мифам о Вселенной по мировому дереву лежал путь в два небесных мира - небесный, космический и преисподний, нижний¹⁵. Отмеченные жертвоприношения приобретали ритуальную значимость еще и от того, что совершались при закладке окладного, первого, венца и в самых сакральных местах - под передним углом и по углам матицы (об этом см. далее). В сознании людей с началом любого дела соотносилось важное предположение о будущем.

При реконструкции древних мировоззренческих представлений многих исследователей занимает вопрос о человеческих жертвоприношениях. Некоторые считают, что они были и на стадии закладки жилища. У русских крестьян Среднего Урала примеров таких жертвоприношений никто не обнаружил. Пережитки их, по сведениям И.Н.Смирнова, знало коми-пермяцкое население Чердынского и Соликамского уездов. Наблюдения И.Н.Смирнова над повседневной жизнью коми-пермяцких крестьян в 1890 году позволили ему сделать такое заключение: "Духу земли при постройке дома в былое время сулили одного плотника. В настоящее время человек заменяется мелкими животными (поросенком, щенком) или петухом"¹⁶. Ограниченность и неполнота подобных сведений не дает

нам возможности говорить о степени бытования этого жертвенного мьления у населения, с которым контактировали русские Среднего Урала.

Народное жилище имело одну, четырехугольную, форму. Крестьяне связывали ее с четырьмя сторонами света. Этим самым жилище прочно входило в окружающую среду, хозяйственно-культурную и религиозно-мифологическую жизнь. Передний угол всегда был ориентирован на солнечную (южную или восточную) сторону. В интерьере он имел не столько утилитарное, сколько символическое значение. Поэтому назывался передний угол еще большим, чистым, красным, божьим, святым углом. По диагонали от него (на север и запад) находился темный угол с печью. Место перед печью отводилось для кухни, на Среднем Урале его называли по-севернорусски - куть и середка. Угол возле входной двери, именовавшийся подпорожьем и подполатным, имел хозяйственное назначение.

Функции каждой части интерьера и дифференциация в соответствии с этим членов семьи сохраняли связь с сезонами года. Была изба летняя (светлая) и зимняя (темная) в единой трехкамерной связи или же на усадьбе ставилась дополнительная изба-зимовка. Внутренняя часть жилища - куть (середка) - являлась местом нахождения хозяйки, и лавка у передней стены между передним и кутным углами принадлежала ей же и называлась женской. Хозяином внешней части - подпорожья - и боковой лавки оставался мужчина. В севернорусском варианте жилища, повсеместно распространенном у русских крестьян Среднего Урала, ориентированная устьем к передней стене печь могла быть слева или справа от входа. В первом случае изба называлась пряхой, а во втором - непряхой. Названия эти идут от удобного или неудобного освещения рабочей стороны прялки, когда на ней пряла хозяйка, сидя на лавке. В настоящее время приведенные термины забыты. Гармоничный облик средне-уральского жилища задавался и такой строительной моделью - пол и потолок всегда укладывались в одинаковом направлении, от входа к передней, лицевой стене.

Важную знаковую функцию несли стены, границы жилища, за которыми внешний мир переходил во внутренний, а внутренний - во внешний. По архивным описаниям и натурному изучению жилища удалось установить, что крестьяне клали в стены преимущественно нечетное число венцов. Наиболее часто оно достигало 13, 15, 17, 19, 21¹⁷.

С этим обстоятельством следует связывать выражение идеи благополучия, заложенной нечетом. Такое же количество венцов преобладало в коми-пермяцком жилище¹⁸. Результаты исследования средне-уральского материала подтверждают выводы, сделанные для других регионов Евро-

пейской России¹⁹. Кстати, о достаточно широком почитании крестьянством нечетного числа как счастливого говорят и такие факты.

В д.Фадино Чердынского района нам рассказывали, что разрешалось сбивать масло в кринке деревянной мутовкой, имеющей только 3, 5, 7 рожков (сучков). В Чердынском уезде перед выходом на просватанье и рукобитье обязательно соблюдался такой ритуал: "Приглашается священник, он читает молитву..., крест целовать должно нечетное число людей, чтоб избежать несчастья"²⁰.

Символическое осмысление стен объяснялось двунаправленностью их функций. Нижние и верхние венцы срубов маркировали границы "своего", обжитого пространства, а средняя часть с окнами и дверями, наоборот, позволяла преодолеть замкнутость жилой среды и соединиться с чужим, неосмысленным миром. Внешний природный мир часто представлялся крестьянину опасным. Возникшая при этом оппозиция человека и природы породила немало обрядовых действий, направленных как на защиту от враждебных сил, так и на осуществление связи с окружающим миром. Поэтому при возведении жилища особым ритуалом сопровождалось обустройство окон и наружных дверей. Местонахождение окон выбиралось с учетом сторон света, и в традиционном варианте жилища они располагались только на тех стенах, которые соединялись в переднем, солнечном, углу. Дверям отводилось место возле печи. В д.Нифонята Верещагинского района старожилы рассказывали, что перед тем как вставлять в оконные и дверные проемы самые важные детали - косяки-колоды, плотники обращались к ним с просьбой не впускать в дом нечистых духов. Общераспространенным средством защиты от них являлось изображение креста на наружной стороне двери, выполненное краской или резьбой в крещенский сочельник, или прикрепленная над дверью ветка можжевельника²¹. Окна снаружи защищались заклинательными украшениями. Кроме того, окна и двери активно обыгрывались в обрядах.

Обязательными обрядовыми действиями сопровождалась установка матицы, являющейся основной конструкцией потолка. О них могут рассказывать еще многие жители, так как матица осознается символическим объектом до сих пор. Однако о более архаическом обряде, связанном с матицей, мы узнаем из нестандартного описания, оставленного очевидцем из Чердынского уезда в середине XIX века: "Хозяин привязывает новым поясом рыбный пирог к матице, завернутый в белый льняной холст; с пирогом матица поднимается и кладется на место. В это время один из понимающих плотничное дело помочан снимает обувь и босыми ногами обходит вокруг сруба по верхним бревнам и проходит

по матице до привязанного пирога, садится, отвязывает перекрестья и спускается в сруб. Здесь пирог разрезают, обращаются помочане к хозяину с добрыми пожеланиями, хозяин принимает пожелания и угощает вином, брагой²². Такая же церемония, только с пивом, завернутым в шубу, проводилась в Пермском, Красноуфимском, Ирбитском уездах. Старообрядцы Оханского уезда вместе с рыбаком поднимали икону Николая Чудотворца или Богоматери. После снятия с матицы иконы ставили на верхний венец переднего угла, а по окончании обряда - на специально сделанную полочку по середине переднего угла. Для удачи под углы матицы обязательно клали монеты. Житель с.Красная Гора Верхотурского района А.Ф.Трошихин, 1922 г.р., вспоминая рассказы старых плотников, говорил, что под концы матицы, как и между двумя нижними венцами переднего угла жилища, стремились положить серебряные деньги, поскольку только они даровали благо человеку.

После установления матицы на постоянное место хозяин обязательно угощал плотников. И чаще всего это делалось в самом срубе. В деревнях Ефимково, Святые Оханского уезда хозяин дарил плотникам пояса и носовые платки. В старообрядческих деревнях Кунгурского, Оханского, Пермского уездах было принято в данный момент организовать коллективную трапезу из угощений, принесенных заранее из тех домов, откуда собрались плотники на помощь. Такой обряд существовал не только в связи с особым конструктивным положением матицы (в верхнем ярусе она делила жилище на две равные части - внутреннюю и внешнюю), но и в связи с высоким семиотическим значением ее. После трапезы укладывали в сруб верхние череповые венцы, затем - на них и на матицу потолок, а сверху - надчереповые венцы (их еще называли тепловыми). По окончании строительства плотники и все присутствующие отправлялись в старую избу, где хозяин устраивал более обильное угощение. В Оханском (деревни Андронята, Артошичи, Демино, Шулаи) и Кунгурском (деревни Грызаны, Опачевка) уездах по случаю завершения возведения сруба соседи-помочане дарили хозяину нового дома одежду и посуду. Подарки складывали обязательно в старой избе на полку переднего угла, затем их переносили в новую избу.

Аналогичным по содержанию являлся обряд, связанный с окончанием возведения ("битья") русской печи. Последний завершающий цикл называли "забить корчагу". Глину в верхней части печи сбивали так, что по середине оставалось углубление, напоминавшее форму корчаги. Возле этого углубления устраивали трапезу из угощения как хозяина, так и всех соседей-помочан. Печи, как и дому, приносилась жертва. Только после трапезы опытному плотнику поручали заполнить углубле-

ние глиной. В деревнях Макары и Кулизени Кезского и Сивинского районов нам рассказывали, что на печи последний слой глины сбивали вместе с кровью животного. Взаимообмен одеждой, посудой, пищей, который допускался крестьянами по окончании возведения важнейших частей жилища — матицы и печи, приравнивал появление обустроенной жилой среды к созданию всей модели мира. Обход опытным плотником сруба и снятие с матицы угощения представляли собой тоже глубоко значимое действие. Ряд исследователей проводят аналогию между ним и путешествием замана по мировому дереву, о котором сообщается в древних описаниях²³.

Достаточно знаковой признавалась самая верхняя, завершающая часть жилища — крыша. На Среднем Урале наиболее древним видом являлась двускатная крыша. Русские крестьяне называли ее "конем". Бревно, на которое клали верхние концы тесин обоих скатов, именовалось князьковым. Сверху стык тесин наглухо закрывался желобом-охлупнем с реалистичной фигурой коня. Крюки слег, поддерживавших потоки-желоба и тесины по низу скатов, назывались курицами, так как им часто придавали формы птиц и животных (рис. I, 2). Многие срубные повалы-кронштейны с валиками и выступами напоминают продольные изображения коня (рис. 8, 5). Кроме того, детали фасада включали разнообразные солярные геометрические формы (рис. I, 2, 4, 5, 7). Таким образом, фигуры сакральных животных и символы, названия важнейших элементов архаической конструкции крыши позволяют раскрыть представление о ней как важном ярусе жилища, гармонично соединяющем земной мир и космический. Натурный материал Среднего Урала свидетельствует о сохранении в сознании русских крестьян в течение длительного периода подобного представления²⁴, так как вера в заclinательную силу образов соединялась со всем хозяйственно-культурным укладом жизни.

В связи с изучением знаковых средств культуры большой интерес представляют украшения жилища. Ранние архитектурно-художественные детали средне-уральского жилища не сохранились до нашего времени, письменные источники почти не зафиксировали их. Тем не менее поздний материал, имеющийся в нашем распоряжении, обнаруживает глубину мировоззренческих представлений крестьян, направленных на обеспечение благополучного проживания в доме.

Набор магических символов в украшениях должен был защитить место проживания от духов зла, в первую очередь его наиболее опасные участки — кровлю, окна, двери, ворота, печные трубы. Заклинательный смысл вкладывался также в отдельные предметы домашнего обихода и орудия труда, которые выделялись зооморфными мотивами или изображе-



Рис.1. Курная изба начала XIX века (трехкамерная связь из избы, сеней, клетки), с.Лимеж Чердынского уезда.
Рисунок по фотографии 1896 года И.И.Дхнева

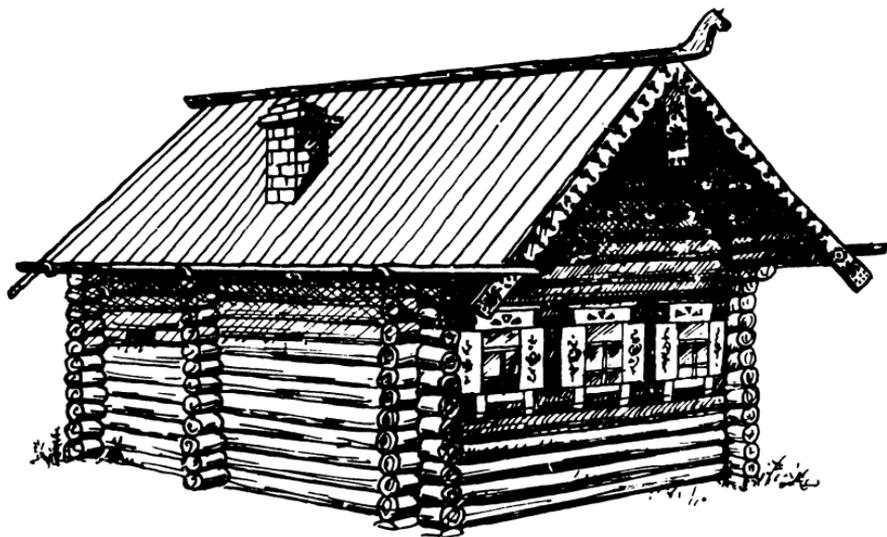


Рис.2. Изба конца XIX века, с.Пия Верхотурского района

ниями культовых знаков. На Среднем Урале, как и в других лесных районах Европейской России и Сибири, доброжелательность означали языческие символы-фигуры солнца, коней, оленя, птиц, растений, существовавшие еще в XX веке, хотя наравне с ними была широко распространена декоративная геометрическая и растительная орнаментика.

Обычный двускатный фронтон жилого дома уподоблялся небесному своду. Об этом свидетельствуют детали декора, дошедшие до наших дней на типичных старых избах в Алапаевском, Верхотурском, Лысьвенском, Соликамском, Чердынском, Чусовском, Шалинском районах (рис. 1,2). Причелины, спускающиеся по контуру кровли, украшались в два, а то и в три ряда. Верхние ряды имели чаще всего волнистые очертания, а нижние - зубчатые (острые, закругленные) и городчатые (ступенчатые). В старинных селах Чердынского уезда (Покча, Вильгорт, Искор, Камгорт, Губдор) зубчатые и городчатые ряды усложнялись за счет круглых сквозных отверстий. В Верхотурском, Красноуфимском, Пермском, Чердынском уездах, когда в начале XX века двускатные крыши стали заменяться четырехскатными (шатровыми), подобную орнаментку переносили на доски карнизов (рис.3). Описанные причелины иллюстрировали известную идеограмму неба и воды. Волнистый узор - это запасы воды, зубцы и кружки - дождевые потоки на землю (рис. 1,2,3). Широкое бытование этой системы и ее семантика показаны Б.А.Рыбаковым на основе многочисленных фактов, обнаруженных в Европейской России²⁵.

Небесно-водный ярус являлся только частью древней картины мира, воплощенной в жилище. Полное представление о ней дает система расположения солнечных знаков. Розетки с лучами вырезались на нижних концах причелин и накладных досках-полотенцах, свисающих ниже князькового бревна по середине стыка причелин (рис.2). Три позиции солнца фиксировали движение его от восхода к полдню и закату. Полднеевое солнце воплощалось и в образах коня или птицы, фигуры которых возвышались над фронтонами зданий. Иногда скульптурные изображения нередко дополнялись солярными символами. В восточно-славянских народных верованиях конь и водоплавающие птицы признаются символами движения солнца²⁶. Все заклинательные символы свидетельствуют о включении в архитектурное убранство жилища изображения движения солнца вокруг земли и позволяют составить представление о той структуре неба, которую осознавали люди на раннем этапе развития. С этими представлениями семантически тесно связано оформление таких деталей крыши, как курицы-крюки над свесами (рис.1,2), создавшие прочную опору кровли, а также птицы на шестах, устанавли-

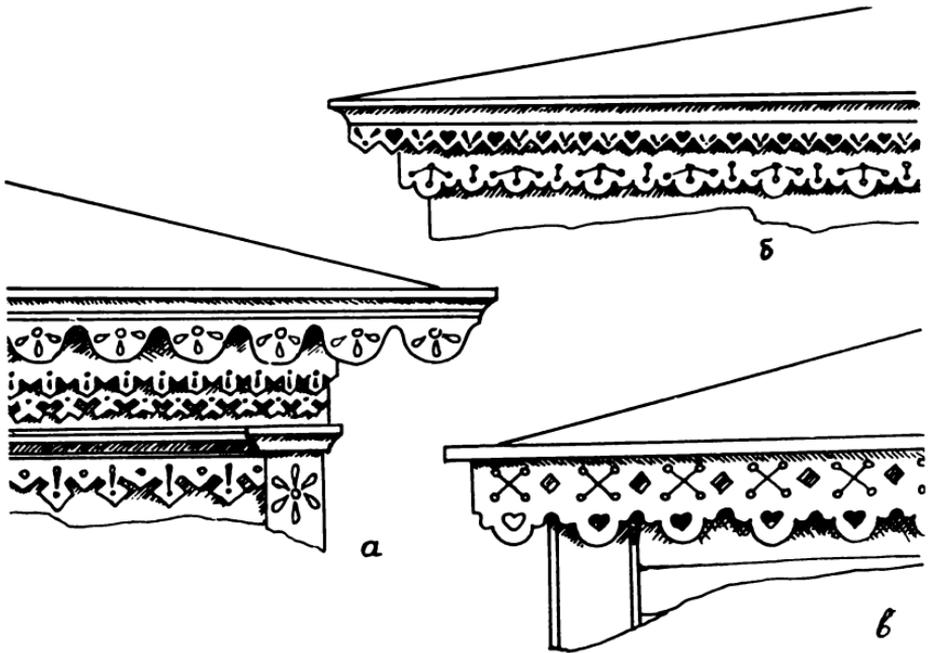


Рис.3. Оформление карнизов жилых домов конца XIX – начала XX века, села Вильгорт, Камгорт, Покча Чердынского уезда

ваемые возле жилища. Фигуры коня, водоплавающих птиц и даже появившиеся на позднем этапе абстрактно-геометрические изображения взамен реалистических форм осознавались магическими оберегами и символом огня.

Кроме крыши солярные символы размещались возле окон. На Среднем Урале этот вариант украшения является достаточно разработанным. На верхних досках-очельях наличников треугольной и прямоугольной формы лучевая розетка вырезалась в половину, четверть круга или же собиралась из накладных деталей (рис.4). Плоскости, на которых размещались розетки, имели прямые, скругленные и зубчатые карнизы. Наиболее архаичны и продуманны композиции на треугольных очельях с зубчатыми карнизами и розетками, уподобленные небосводу с движущимся солнцем – заходящим или восходящим, но никогда не изображаемым полным (с.Прокопьевская Салда Верхотурского района, села Тис, Торговице, Ключи Суксунского района).

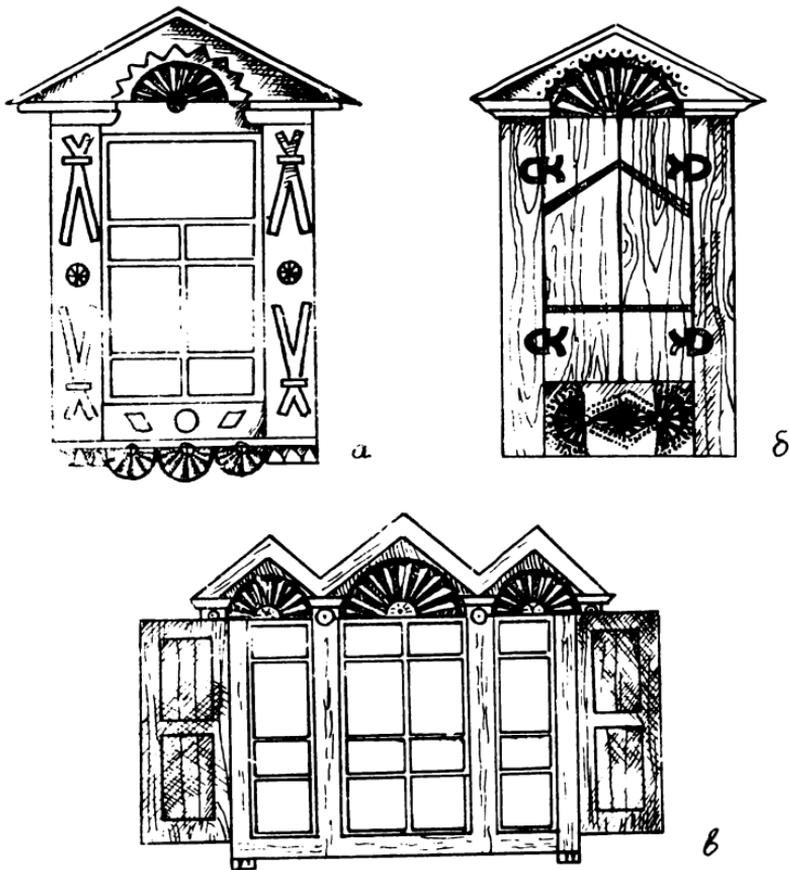


Рис.4. Солярные знаки в декоре наличников жилых домов конца XIX - начала XX века: а, в - с.Прокопьевская Салда Верхотурского района, б - д.Постниково Верхотурского района

В ряде поселений Среднего Урала (с.Глубоковское, д.Кокуй Алапаевского района, д.Быково Ачитского района, с.Прокопьевская Салда Верхотурского района) во время экспедиций 1990-1991 годов были обнаружены наличники с подоконными досками, на которых крестьянские мастера изобразили трехгранно-вмечатой резьбой ночной ход солнца.

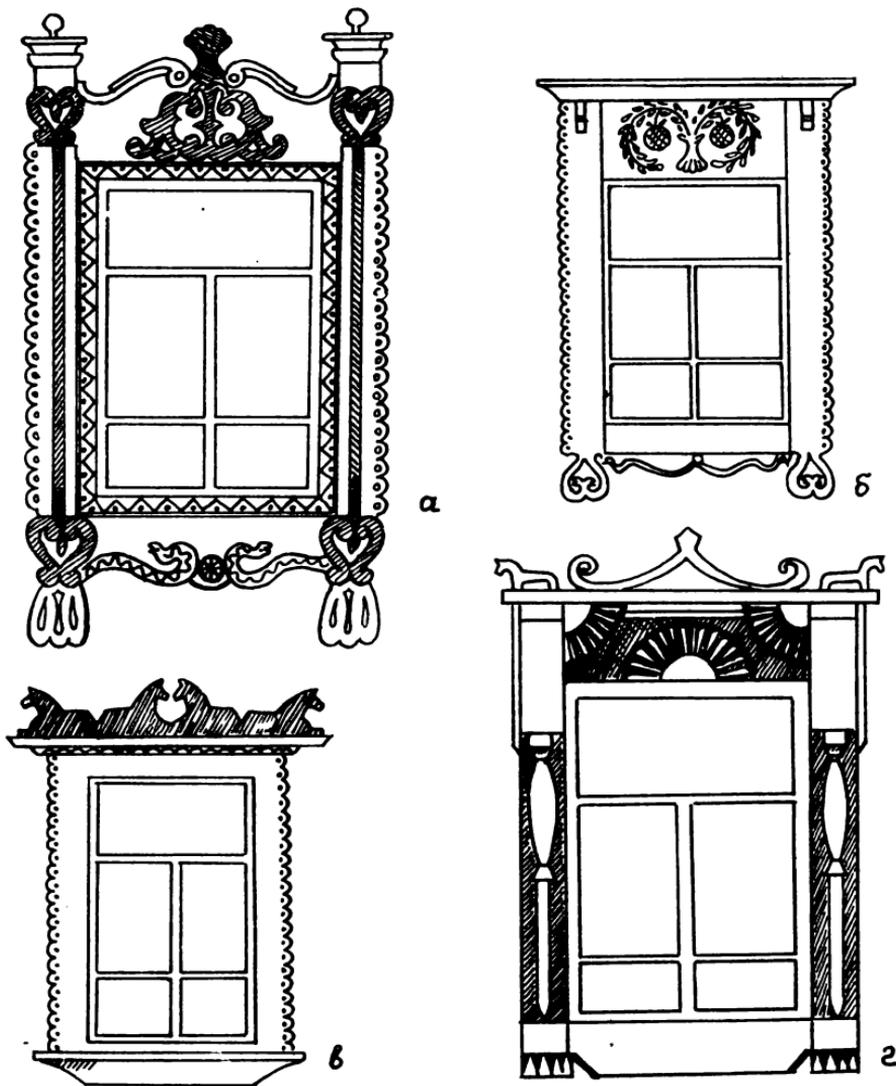


Рис.5. Украшения наличников жилых домов начала XX века:
а - с.Дерябино Верхотурского района, б - с.Пия Верхотурского района, в - д.Семунино Соликамского района, г - д.Усть-Уролка Чердынского района



а



б



в

Рис.6. Традиционное оформление
ворот начала XX века:
а - с.Кин Имьвенского района,
б - с.Дарябино Верхотурского района,
в - с.Нижняя Синячиха Алапаевского
района

Три его позиции - уходящее за горизонт, ночное, восходящее - показаны тремя полурозетками с лучами, направленными к земле (рис.4, а).

Другой вид охранительно-благочелательной символики наличников предполагал изображение зооморфных фигур - коня, утки, петуха, лебедя, змеи-дракона. Нам известно несколько очелий наличников с реалистичным изображением коней (рис.5, в, г) и условными формами, напоминающими только голову коня, порой очень схожую с

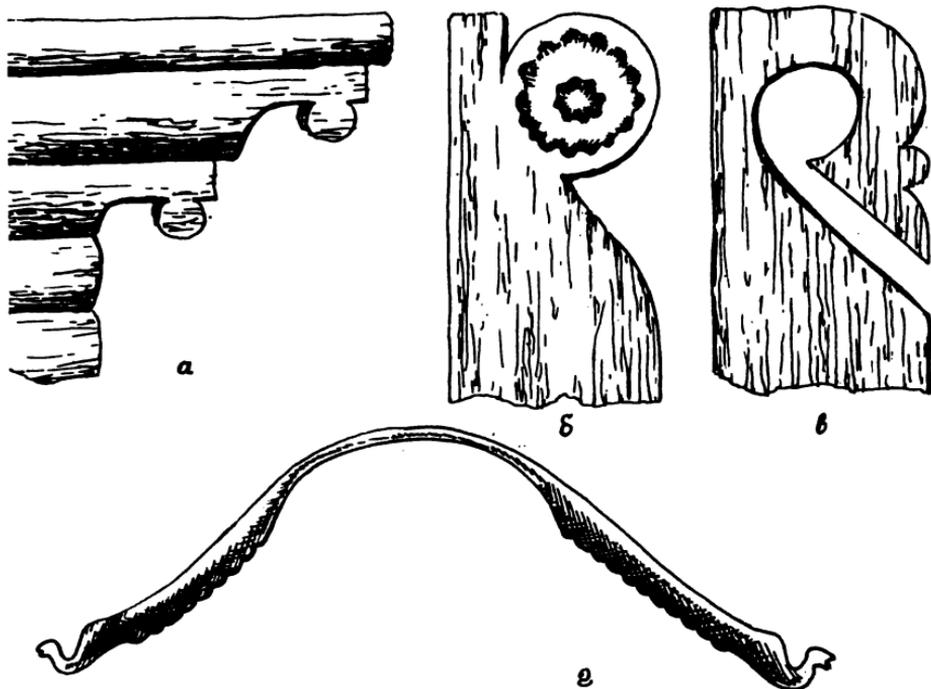


Рис.7. Декоративная обработка дерева начала XX века: а - повал-кронштейн избы (д.Коченгино Александровского района), б, в - припечные доски-коники (д.Вуклята Кезского района, д.Семунино Соликамского района), г - коромысло (д.Запольская Верхотурского района)

навершиями медно-бронзовых шумящих подвесок IX-XIII веков²⁷ (д.Золотята Добрянского района, с.Роца Шалинского района). Зооморфные фигуры вырезались по верхнему краю доски-очелья, раскрашивались (д.Петухи Усольского района, д.Низим Чердынского района) или же предварительно вырезанные фигуры накладывались на доску (деревни Орловка, Русиново Чердынского района).

Защитительными солнечными символами украшались двери и ворота, ведущие в ограду с улицы (рис.6). На лицевой стороне притоки, боковых столбах и филенках встречалось солнце как в полную величину, так и в половину, четверть круга (села Дерябино Верхотурского района, Нижняя Синячиха Алапаевского района, Копально Чузовского района). Значимость подобных символов увеличивалась благодаря то-

му, что верхней части проемов придавалась скругленная форма, воспроизводящая небосвод (д. Сайгатка Чайковского района, с. Молебка Кишертского района).

Внутри крестьянского жилища оберегающим символом являлся печной столб-коник. Свидетельств о конике на лавке, распространенном на Европейском Севере, в исследованных нами районах Среднего Урала не обнаружено. В деревнях Верхотурского, Верещагинского, Соликамского, Очерского, Кезского районов на вертикальных припечных досках, прикрывавших устье печи со стороны наиболее обозреваемого внешнего угла, пришлось встретить не фигуры коней, а волюты, валики, завитки, напоминающие солярные знаки (рис. 7, б, в). Эти образцы украшений мы застаем на этапе эволюции реалистических форм в графические, укладываемой в достаточно разработанную в литературе схему "конь-птица-солнце"²⁸.

У русских крестьян всегда сохранялось особое отношение к печи. Она обогревала жилище, давала возможность приготовить пищу и полежаться. Ее считали хозяйкой жилища, основой семейного очага. О печи сложили немало поговорок и загадок. С ней же были связаны различные приметы. Например, хозяин, отправлявшийся торговать в лавку, обязательно закрывал заслонкой печь, "чтобы богатство не сгорело"²⁹. Этим объясняется высокая сакрализация печи. Не где-нибудь, а только под печью жил домовый. Наибольшей охранительной силой наделялся печной столб, который в интерьере занимал наиболее важное место. В центре жилища он связывал всю его основную обстановку - опечье, голбец, западню, кухонную грядку-полку, полатный брус. Поэтому у печного столба заключали межсемейные договоры, в грядках-брусках или в самом опечье добывали наиболее действенный "живой" деревянный огонь, возле него находился вход в подклет-голубец, у которого заканчивали путь из нижнего яруса духи несчастья. После таких объяснений очевидной становится символика украшений печного столба - от древних реалистических изображений голов коней в плоскости доски, спиц-вешалок в виде коня, забитых с лицевой стороны для полотенец, до волют, завитков и расписного древа жизни с птицами, которое помещали живописцы обязательно на этой же части интерьера. Охранительные символы в виде расписных кустов, знаков солнца, прорезанных побегами, львов и коней наносились на дверь, прикрывавшую спуск-лестницу в голбец (деревни Демино, Дуброво, Ратегово Чердынского уезда, Елань, Постниково Верхотурского уезда).

Магический смысл был основой и других расписных сюжетов. Чтобы защитить жилище от влияния вредных (нежелательных) духов внешнего

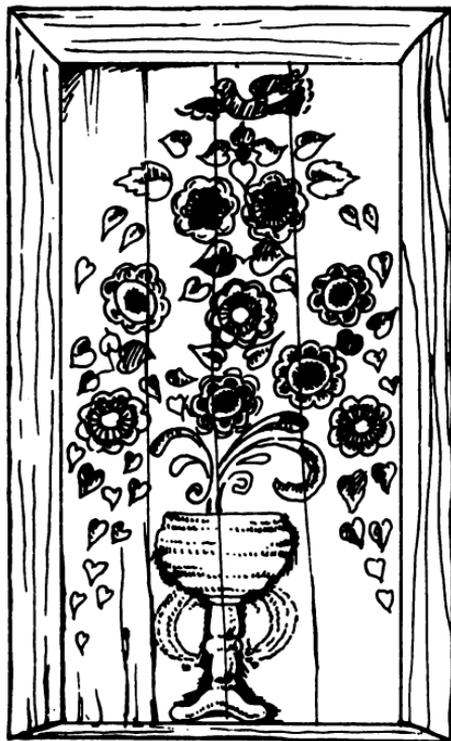


Рис.8. "Древо жизни". Роспись входной двери жилой избы конца XIX века, с.Прокопьевская Салда Верхотурского района

мира не только голбечную дверь, но и стены возле окон, входную дверь (рис.8), подшесточную доску, потолок украшали рисунками цветов, местных и райских птиц. Наиболее часто потолок над обеденным столом и божницей в переднем углу расписывали в виде цветочного круга-венка (Верхотурский и Чердынский уезды; рис.9). В д.Гадья Чердынского района нам пришлось видеть композиции цветущих в вазоне кустов с парой птиц одной породы, но разных по полу (курица и петух, ворона и ворон, тетерка и тетерев).

Трехъярусное разделение жилого пространства, закрепленное в народном сознании, воплощалось в живописной картине интерьера. Все, что ниже лавок: три-четыре венца, низ перегородок, оклад

печи - раскрашивались в один тон и почти никогда не росписывались. На позднем этапе при покраске этой части интерьера допускали имитацию отделки мрамором, кирпичом или обрамление волнистым сюжетом. Средний, промежуточный ярус - между лавками и надоконными полками - оставался самым освоенным. Роспись его была наиболее эффективной, приближенной к жизнедеятельности человека. Основные мотивы росписи - букеты цветов и кустов во всю величину простенков и подпорожья, знаковые сюжеты мифологических рассказов, древо жизни, животные и птицы, наделенные магией оберегов, сцены из будничной жизни: муж, пригрозивший жене ухватом, железная дорога, конь у верстового столба, барышня и кавалер с гармошкой и др. Верхний ярус уподоблялся небу. На потолках были изображены солнечные круги, радужные розетки, цветочные венки, птицы, летящие в сторону переднего угла (рис.9), на верхних венцах сруба - приземленные кусты с широко раскинувшимися ветвями и птицами³⁰. Припечному голбцу-шкафу, а позднее - западне, отводилась роль посредника между жилым пространством и подклетом (подпольем-голубцем), поэтому роспись его отличалась закликательной символикой. Таким образом, орнаментика интерьера имела одинаковое назначение с наружным декоративно-художественным убранством. Она являлась существенным знаковым средством наравне с закликательными мотивами, приговорками и обрядовыми действиями.

Давней традицией у крестьян было соблюдение обрядов при переселении в новый дом. Полевые исследования последних лет показали, что во многих районах Среднего Урала эти обряды не забыты, хотя и не всегда выполняются целиком. Смысл таких обрядов двойной: предостеречься от нечистой силы, успевшей завестись в новом доме, и включить его в полноправную жизнь семьи и общества.

Временем перехода в новый дом считалось полнолуние или последняя четверть фазы луны - чтобы жизнь была полной. Переходили ночью или рано утром. Накануне в старом доме топили печь, разводили квашенку. Первым отправлялся хозяин - с иконой Николая Чудотворца или Богородицы, горячими углями, кошкой или петухом. За ним шла хозяйка с квашенкой. Сначала в дом впускали кошку или петуха. В системе верований крестьян им отводилась апотропейная (очистительная) функция.

Кошка должна была принять в себя всех злых духов, витающих в доме. И позднее сохранилось представление о ней как вместилище нечистого. Известно, например, что крестьяне Ирбитского уезда перед началом грозы стремились выгнать ее из дома, "потому что в это

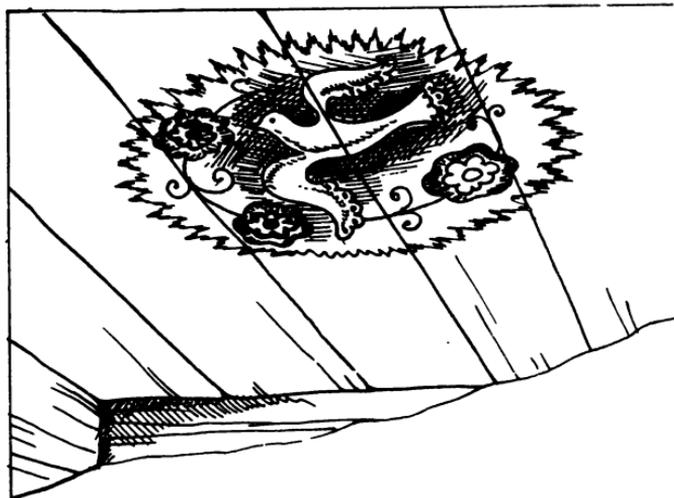
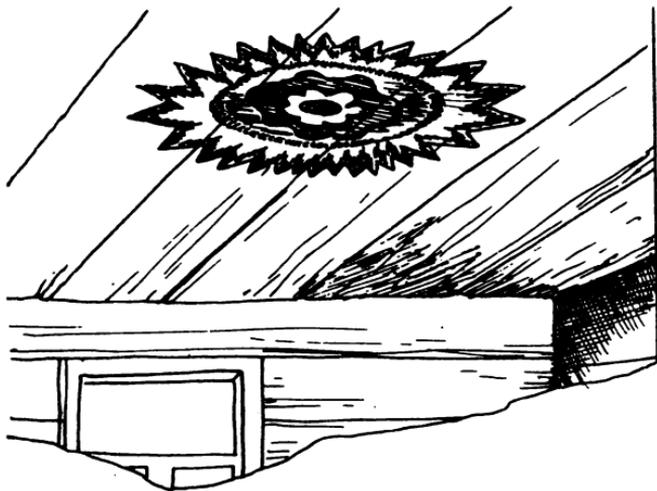


Рис.9. Роспись потолков жилых изб начала XX века,
д.Никитник Чердынского района

время ангел господен с молениями гоняется за нечистыми, которые от него укриваются в кошках"³¹. В Соликамском уезде на время моления перед выходом жениха, родителей, крестных на сговор в дом невесты "кошки изгоняются из изб", а в Чердынском уезде в доме жениха перед молением накануне выхода на девшиник к невесте "запираются все

двери, как в доме, так и в сенях, запираются даже ворота, изгоняются кошки и собаки, перед иконами зажигаются свечи"³². Так поступали, очевидно, потому, что кошка в представлениях людей была связана с какой-то враждебной человеку силой. Зная это, можно понять подлинный смысл широко бытующего выражения "между ними кошка пробежала". Под кошкой подразумевается нечистый дух, вызывавший ссору между людьми.

Знаковая функция петуха была иной. В языческой мифологии он признавался птицей огня и света. Петуха впускали в дом и ждали, когда он пройдет в передний угол, поклевает зерно и пропоет. Покуда он не пропоет, не заходили. Считалось, что через пение петуха жилище освящается как бы самой природой. Он призывал солнце и прогонял нечистых духов. В Соликамском уезде известны случаи, когда петуха уносили в новый дом задолго до перехода³³.

Заходили в новый дом по старшинству. Хозяин ставил икону в передний угол, и все молились. Когда приносили две иконы, вторую принято было ставить в подполатный угол. Полагали, что две иконы обеспечат больше богатства в жизни³⁴. Перенесенными углами затапливали первый раз печь, в которой обязательно выпекали хлеб из замешанного в старой избе теста. Все эти действия символизировали статус возведенного дома именно как жилого.

При переходе из старого дома в новый обязательно приглашался домовый - важнейший демонологический образ. На Среднем Урале крестьяне называли его еще хозяином, батшкой, соседком, соседушкой. Обряд, совершаемый при этом, известен в разных вариантах и не забыт. "В новый дом соседко перевозили на помеле. Без соседка дом не стоит. Суседко как хозяин дома, он только не кажется. Если люди в доме и скотина во дворе не дружат с суседком, то он людям волосы заплетает, скотину гоняет по двору. Суседко живет в голбце у помела. Родители не велели нам "шевель" место, где стоит помело. Это место чикогда не подметали. Суседка никогда не обижали. Когда мыли избу, ласково обращались с ним, приговаривали: "Суседушко, батшко". На место, где стояло помело, старались, чтоб не попала ни капля воды. Говорят, что суседко маленький, беленький" (д.Нифонята Верещагинского района, Н.С.Плешивых, 1907 г.р.). "Домовой живет в голбце, а если оставишь прялку с пряжей на полнице, то он может выйти и пряхть. Видали его, как он прядет и возле него горит синий огонек. Домового называли еще суседком, его на помеле перевозили из старого дома в новый. Брали помело в руки и говорили: "Батшка, суседушко, пойдем на новое место. Помело волокли по земле между

ногами" (д.Скачки Сивинского района, А.И.Старков, 1929 г.р.). "Домовой правил домом. Если его не приглашали в новый дом, то он мстил хозяину, мог даже его задушить. Он всегда следил за людьми" (с.Красная Гора Верхотурского района, А.Ф.Трошихин, 1922 г.р.). Судя по народным представлениям, в образе домового воплощается хозяин дома, очага, предок рода. Поэтому домовой и живет в голбце под печкой. Когда в новой избе помело опускали в голбец, говорили: "Иди, суседушко, живи на новом месте и нас люби" (д.Захарово Лысьвенского района, Ф.С.Мехряков, 1913 г.р.). Если новорожденную или купленную скотину заводили во двор, то лицо прикладывали к обоим косякам двери и говорили: "Суседушко, батюшко, люби мою скотинушку" (д.Каменка Суксунского района, Т.Н.Пермякова, 1904 г.р.).

Новоселье устраивали через несколько дней после перехода в новый дом. На Среднем Урале его часто называли влазинами. У православных и старообрядцев влазины проводились по-разному. Православные крестьяне приглашали родных, соседей, приходского священника. Все шло с подарками, некоторые приносили дрова, чтоб дом был теплым. Вместе молились, высказывали добрые пожелания хозяину и хозяйке, принимали угощение. Старообрядцы поморского согласия в Верхотурье (Оханский уезд) устраивали влазины в два приема. Сначала приходили только люди соборные - члены общины-собора (они постоянно соблюдали установленные религиозно-бытовые запреты и регламентации, являлись хранителями сакральной чистоты) во главе с духовником (пастырем). Они молились, принимали в соответствии с днем недели и поста угощение, приготовленное в печи, зажженной огнем не от спичек, а от искры, высеченной из кремнистых галек. Прием пищи допускался только из чашек, принесенных с собой. По традиции, заведенной истари, присутствием соборных и их молением освящалось жилище, равно как и приходом священника. Через два-три дня приглашались люди другой категории - мирские (миряне), т.е. не члены общины-собора, и для них готовилась иная трапеза. На "мирскую гоститьбу" - вторые влазины - приходили с подарками - одеждой, посудой, которую принято было складывать в передний угол на полки. Обряды, совершаемые при переходе в новое жилище, еще не означали его полной освоенности. По убеждению крестьян, она достигалась тогда, когда в доме рождался ребенок, проходила свадьба или же кто-либо из проживавших в нем умирал.

Организация жилого пространства, как уже отмечалось, оставалась устойчивой длительный период. Под воздействием этого у крестьян сложились устойчивые традиции поведения в различных жизненных

ситуациях - повседневной, праздничной, религиозной и др. Рассмотрим наиболее характерные из них.

Наибольшую семиотическую ценность в доме представляли передний угол, печь и место по диагонали между ними. На эту ось была ориентирована вся обстановка жилища. Передний угол, в котором сходились пристенные лавки и надоконные полки-полки, размещались иконы, обеденный стол, а иногда еще картины духовно-нравственного содержания, отождествлялся с церковным престолом. Во время моления на образа было принято мужчинам стоять справа, а женщинам - слева. В избе традиционного варианта, когда передний угол располагался справа от входной двери, мужчины во время моления находились у своей, так называемой мужской, лавки, а женщины - по другую сторону, у передней, выходящей из кути (кухни) женской лавки. Закрепление лавок за определенным полом людей проявлялось в других бытовых и ритуальных сторонах жизни³⁵. Многие мужчины и женщины выполняли домашние дела сидя на своих лавках. Следуя такой традиции, мужчины в чужом доме садились только на лавку хозяина, а женщины - на лавку хозяйки. В Тулпанской волости Чердынского уезда на женской лавке девушка делала окончательный выбор жениха. "Выведенная на показ невеста вскакивает на лавку и начинает ходить взад и вперед. В это время сваха, или еще кто, держит около лавки сарафан подолом кверху. Невеста, прохаживаясь по лавке, говорит: "Хочу прыгну, хочу нет". И действительно, в этом она вольна, и если желает пойти замуж за предлагаемого жениха, то прыгает с лавки в расставленный сарафан, в противном случае сваты уезжают ни с чем"³⁶. В Екатеринбургском уезде местом девушки до обручения являлась эта же, находящаяся у передней стены, лавка³⁷. В Соликамском уезде накануне благословения сына и отправления его со сватами на сговор в дом невесты в переднем углу родительского дома в полной тишине перед обеденным столом, накрытым скатертью, с хлебом и солью, жених, родной и крестный отец сидели на мужской лавке, а родная и крестная мать - на женской³⁸. Закрепление лавок за конкретным полом до сих пор сохраняется в похоронной обрядности. Обмывают умерших и устанавливают гроб на своих лавках.

Семиотичность приобретали многие другие действия в переднем углу. Если хозяин приглашал гостя в передний угол, значит ему оказывалось самое глубокое почтение³⁹. В обыденной жизни под образами обязательно сидел глава семьи, а во время свадьбы - молодожены, причем по традиции на овечьей шкуре, войлоке в знак жизненного благополучия. В Оханском уезде, как только молодые после венчания

проходили в передний угол, в простенке устанавливали полочку, на которую ставили благословленные иконы - Богоматери, Николая Чудотворца - и зажигали две свечи. В Кезском районе этот обряд соблюдался еще в 1960-е годы. В переднем углу скреплялся створ родителей жениха и невесты, благословлялись дети при вступлении в самостоятельную жизнь и отправке на воинскую службу, перед образами просили благословения на первый сев и другие важные хозяйственные работы, здесь закрепляли рукобיתьем договор о купле и продаже скотины, самого дома и вещей⁴⁰. По сведениям 1920-х годов в д.Кадчиной Орлинского района русские старообрядцы после смерти человека вешали полотенце к иконам. Малейшее движение его принимали за "шевеление души". В 40-й день полотенце снимали, выносили на окраину деревни и встряхивали. Этот обряд называли проводами души⁴¹. Многие названные обряды не забыты в сельской местности и в наши дни. В старообрядческих семьях Красновишерского, Соликамского, Чердынского районов у образов и косяков передних окон продолжают вывешивать полотенца из приданого невесты или одежду умершего человека, символизирующую присутствие его души в течение 40 дней. Сакральным считалось и место снаружи переднего угла. В д.Конаки, что возле Воткинского завода, о передний угол разбивали горшок с водой, из которого обмывали покойника. В с.Серегово Чердынского уезда под нижние венцы переднего угла выливали воду, оставшуюся от мытья икон⁴². В Верхокамье старообрядцы до сих пор после обмывания покойника остатками воды брызгают на стены переднего угла.

Важнейшим предметом переднего угла помимо образов являлся обеденный стол. Крестьяне постоянно держали на нем солоницу с солью как символ, дарующий благо жизни. Северные крестьяне Прикамья и Верхотурья предпочитали ставить солоницы в виде птиц, так как образ этот признавался покровителем семейного очага. Свидетельства высокого семиотического статуса стола в свадебной обрядности старообрядцев можно встретить в опубликованных материалах⁴³, но более всего их обнаружено в среде старообрядцев беспоповских согласий, не знавших церковного венчания. В Верхокамье молодые считались мужем и женой тогда, когда после обручения на кухне дружкой они вместе с другими участниками свадебного поезда с ковригой хлеба и солью трижды обходили по солнцу обеденный стол. При этом обязательно исполнялась песня :

Кругом солнышко рядом обошло,
Ехали бояре, дружки, свашки,
Князь молодой, невеста молодая.

Заехали мы во чистое поле,
Во чистом поле у белой березы верх-то сломили.
Батюшке жить-то теперь без дочери...

Известен пример использования стола в обрядовом действии в конце 1870-х годов и в нестарообрядческой среде. В д.Черноусовой Екатеринбургского уезда во время обручения, устраиваемого между просватаньем и девшиником, под божицей за столом "жених снимает кольцо, передает его невесте, а невеста отдает свое"⁴⁴.

Источники отмечают сакральность и места под столом. В с.Копально Пермского уезда, по сведениям наблюдателя 1889 года, "скопостижно умерших, утонувших, сгоревших, которые недостойны сидеть за общим столом", поминали таким образом. Под стол ставили угощение, в окно вешали полотенце, чтоб души умерших зашли и вышли из дома. Закрывали наглухо окна, двери, "чтобы кто-то не зашел в избу и не побеспокоил обедающих покойников". Хозяева и гости на это время уходили молиться в другую избу: Возвратившись, они заставляли нетронутое угощение, удивлялись тому, что души сытые, сядились за столы и съедали то, что было оставлено "на столе и под столом"⁴⁵.

Наиболее безопасным считалось место под пристенными лавками. В Камышловском уезде под лавку клали новорожденного ребенка, "чтобы не утащила "вешиса" (ведьма)"⁴⁶.

На время свадьбы святым местом становилась кухня (куть, середа). Здесь перед очагом русской печи невеста выла причеты, готовила дивью (девью) красоту, собирала свои подарки и принимала подарки от других. На кухне родители прощались с дочерью-невестой, наказывали ей жить дружно с мужем. Отсюда увозили невесту к венцу⁴⁷. За занавесью или перегородкой, отделяющей передний угол от кухонного, происходили два важнейших действия, символизирующие окончательное становление девушки женщиной - ей заплетали косы, укладывали их вокруг головы, снимали налобную повязку и надевали женокий головной убор - шамшуру, кокошник, повойник, чепец, моршень⁴⁸. У старообрядцев беспоповцев кухня превращалась в место обручения, которое при отсутствии священника и храма совершалось дружкой, выставляемым со стороны жениха. Обряд этот в Верхокамье описан дружкой М.М.Буддаковым, 1907 г.р. (с 1929 по 1985 год ему пришлось выступить в роли дружки на 53 свадьбах), следующим образом: "Дружка, жених, сваха, гости приезжают в дом родителей невесты, получают у хозяина разрешение войти в дом. Заходят, садятся, а дружка со свахой идут на кухню. Обе свахи - невесты и жениха - заплетают

невесте косы, надевает рогатый колпачок и платок. Дружка берет каравай хлеба, медную икону, завернутые в тряпку и обводит ими головы молодых. После переводит кольцо с руки жениха на руку невесты, с руки невесты на руку жениха. Дружка высказывает советы, пожелания и выводит молодых в передний угол, где они и обходят обеденный стол" (информация 1990 года). Выход из кухни означал покидание родного очага и начало семейной жизни, о чем невеста часто говорила в причетах: "Посидела во любимом местечке, впереди под окошечком, на брусчатой на лавочке...", "Вы постоите, мои кумушки, против голбчика дубового, погляжу горе-горькая я на печку и на голбчикек-то...", "Мне проститься да с местом-местечком, со брусовой да белой лавочкой, со кутным да со окошечком, я сидела да рукодельничала, я пасла-то приданое..."⁴⁹. Свадебные обряды на кухне являются отголосками древних верований, связанных с культом огня. Огонь домашнего очага очищал и избавлял от нежелательных сил⁵⁰. Интересное наблюдение по поводу использования печи в антропийных (охранительных) целях сделал В.Н.Серебrenников. Чтоб не бояться умершего, крестьяне Стряпунинской волости Оханского уезда по возвращении с кладбища "открывают заслонку печи и смотрят в чело ее"⁵¹.

Много ритуальных и этикетных действий происходило у порога, считавшегося важной границей двух миров - жилого и внешнего, у которой могли подстерегать нечистые духи. Для защиты от них порог переступали с молитвой и крестным осенением. Чтобы не настигла в дверях порча от колдуна, в Соликамском уезде родители наказывали своему сыну, отправлявшемуся со сватами в дом невесты, надеть на тело пояс из лыка, привязать к кресту огарок свечи с божицы, креститься при перешагивании порога и мысленно произносить: "Господи, благослови"⁵². Сваты, переступая через порог, не закрывают плотно дверь, колотят ногами о порог и шепчут: "Будь наша, будь наша невеста"⁵³. В Пермском уезде сваха при входе в дом невесты говорила: "Порог молчит, лежит, так чтоб против нас молчали, потакали"⁵⁴.

После благословения родителей невесту принято было водить в баню для прощания с дивьей (девьей) красотой. В Соликамском уезде к возвращению ее из бани мать расстилала у порога платок или шаль и отец впускал невесту одну. Как только она проходила, платок или шаль убирали⁵⁵. Обязательным было креститься перед порогом при отправлении на венчание и по возвращении с него⁵⁶. В Екатеринбургском уезде у важнейшей границы на пути к семейному очагу родители жениха не только встречали молодых после венчания, но и благословляли их иконой, хлебом, солью. Молодые падали родителям в ноги и

только потом заходили в дом, молились и садились за стол⁵⁷. Жители Верхокамья, знающие свадебный обряд в более архаической форме, рассказывали нам, что сваты, приезжавшие за невестой, чтобы увести ее в дом жениха с приданым, еще на крыльце, перед порогом выкупали сначала сени, а потом, уже в доме - невесту. Все описанные действия у порога накануне и во время свадьбы были направлены на положительный исход бракосочетания и на защиту новой семьи от нежелательных влияний.

Вместе с тем символика порога определила некоторые этикетные традиции. Запрещалось через порог здороваться, разговаривать, сидеть на нем, так как от этого родные могли перестать любить или же можно было заболеть⁵⁸.

Одновременно порог осознавался магическим местом, и возле него совершались ритуальные действия, способствующие избавлению от недугов. Если здоровому человеку запрещалось сидеть на пороге, чтоб избежать болезней, то больному, наоборот, должно было бы на пороге полегчать. Во время полевых исследований в деревнях мы наблюдали, как при головных болях люди ложились или клали голову на порог⁵⁹. В Красноуфимском уезде на пороге больного лечили от урков (напущенных колдуном злых духов) таким образом: сажали на порог голым и поливали наговоренной водой через решето, где лежали поварешка, чашка, ложка, нож, вилка⁶⁰. В притвор, под пята дверей выливали остатки воды, которой вновь вошедший в дом человек брызгал на больного. В Чердынском уезде при болезни поясницы больной ложился у порога под деревянное корыто. Приглашенные два человека, обязательно один старший, а другой - младший, разыгрывали ритуальное действие. Один топором стучал по корыту, а другой спрашивал его: "Кого ты рубишь?" Первый отвечал: "Перемену". Под переменной подразумевался нечистый дух. После трех раз такого диалога спрашивающий произносил заклинательные слова: "Секи, руби, чтоб не было ее ни в костях, ни в жилах, ни в ретивом сердце"⁶¹. Охстники, убежденные в том, что их ружье не попадает в цель из-за колдовской порчи, "лечили" его у порога. В разобранном виде ружье клали в сених у входной двери, закрывали досками и ходили через него три или семь дней. После этого ружье промывали кровью дикого животного или четверговой солью⁶². Для отпугивания болезней над входной дверью постоянно держали ветку можжевельника (вереса)⁶³.

Осознание дверей как важного места, соединяющего жилище с внешним миром, нашло отражение в похоронной обрядности. В некоторых местах Среднего Урала стремились не задеть гробом о косяк.

Например, крестьяне Стряпунинской волости Оханского уезда "боялись приметы: если задеть, то кто-то из семьи еще умрет"⁶⁴. В селах Мурзинское Верхотурского уезда, Песчанском Шадринского уезда после выноса умершего из дома "всех домашних затворяют на короткое время в доме, чтоб только он один из дома вон, а прочие оставались бы живыми и здоровыми", "потом, отворив комнату, следуют за гробом в церковь"⁶⁵.

Двери и ворота называются в зачине многих заговоров, которыми крестьяне сопровождали разные свои действия. Например: "Стану я раб Божий (имя рек) благословясь, пойду перекрестясь из избы дверями, из ворот воротами, в чистое поле, в широкое раздолье...", "Стану я раб Божий (имя рек) благословясь, пойду перекрестясь из избы дверями, из двора воротами, в чистое поле за дверями...".

Если порог и двери имели высокое семиотическое значение, то крыльцо, хотя и было обязательной частью жилища, такому осмыслению не подвергалось. Причина, очевидно, в нахождении его вне пределов той самой границы внутреннего и внешнего мира, о роли которой уже писали. На крыльце встречались, отдыхали, как показывает наш материал, оно являлось символом молодости. Известны случаи, когда ко дню свадьбы женихи делали новое крыльцо (д.Седалы Соликамского района, д.Кержаковка Лысьвенского района). В Соликамском уезде невеста, отправляясь в баню прощаться с дивьей (девьей) красотой, причитала как в доме, так и на крыльце и о крыльце: "Крыльце ли мое, крыльечико, крыльце новое, дубовое. Кто на тебе, крыльце, сидеть будет? Доставайся ты, крыльце, сестре милой..."⁶⁶. В Кунгурском уезде жениха и поезжан, прибывших за невестой, чтоб вести ее к венцу, подружки невесты встречали на крыльце, пели песни. Тут же происходила встреча свах жениха и невесты. Когда молодые возвращались из церкви в дом жениха, для них на крыльце стлали кошму. Здесь они получали первое родительское благословение, а второе - в красном углу⁶⁷.

Помимо дверей связь жилища с внешним миром осуществлялась через окна. Семантика окон в представлениях крестьян также сложна. Окна - глаза дома, неспроста в старом жилище их было только по два на каждой стене. Они давали возможность наблюдать не только за окружающим миром, но и за далеким космическим - небом, солнцем, лунной, звездами. Поэтому столь много солнечной и зооморфной символики в украшениях наличников.

Кроме добрых сил у этой границы жилища с внешним миром могли пребывать и нежелательные духи. Поэтому в крестьянском мировоззре-

нии запечатлены двойственное отношение к окнам и двойственность обрядов и ритуалов. Не поощрялось крестьянами проникновение в дом через окна животных и птиц, так как это могло принести какое-то несчастье, вплоть до смерти кого-нибудь из проживающих в доме⁶⁸. Запрещалось выливать воду и бросать мусор в окна, так как под окнами могли находиться ангел-хранитель и духи добра. В Рождество под окнами обязательно славили. Сват, подойдя к дому с женихом и его родственниками, предполагал о положительном результате сватовства, если на его стук в передний угол хозяин отвечал через окно⁶⁹. В Масленицу на окно клали первые блины для закликанья добра.

Устойчива связь окон с культом предков и похоронными обрядами. Перед наступлением смерти человека на окно ставили сосуд с водой. В Камышловском уезде объясняли это тем, "чтоб душа могла выкупаться перед тем, как лететь на Страшный Суд. При забывчивости родственников поставить воду, душа будет страдать и летать около дома, боясь грязной показаться на глаза Богу"⁷⁰. Чтобы душа вылетела из дома, одновременно с выставлением воды летом открывали окна или двери, а зимой - трубу печи⁷¹. После смерти внутри или снаружи окна вывешивали полотенце, чтобы 40 дней душа умершего могла напиться, умыться и утереться. Считалось также, что по полотенцу души заходили в избу и выходили из нее⁷². Чтобы магическим образом выгнать из жилища беса, в Чердынском уезде принято было обходить дом больного, произносить заклинания возле всех окон, дверей и ставить к ним своих духов, которые предостерегали бы жилище от нежелательных сил⁷³.

В обрядах и представлениях большое значение имела матица. В жилище она находилась посередине, поэтому осознавалась границей двух миров - внутреннего (переднего) с божицей и обеденным столом и внешнего (заднего). Для отпугивания болезней между матицей и потолком помещали можжевельник (верес), чертополох⁷⁴. Вошедший в дом человек не мог считать доброжелательным отношение к нему хозяина до тех пор, пока ему не предлагалось перейти за матицу. Лишь после этого можно было вести переговоры и рассчитывать на их положительный исход. Под матицей совершались некоторые важные ритуалы. В Соликамском уезде здесь сын падал родителям в ноги и получал благословение идти со сватами в дом невесты⁷⁵. Отсида сваты начинали вести переговоры с родителями невесты. В Екатеринбургском уезде во время просватанья молодых выводили на середину избы и отец невесты благословлял их иконой, хлебом, солью⁷⁶. Во многих местах Среднего

Урала считали, чтобы поездка или начинающая работа стали удачными, необходимо было сначала посидеть под матицей, а потом лишь помолиться на образа и прощаться с присутствующими⁷⁷.

В крестьянском жилище Среднего Урала соблюдался еще и такой набор традиционных ритуалов. В Юрлинской волости Чердынского уезда жениху давали наказ: во время просватанья и сговора в доме невесты он "должен ноги ставить на две половицы, чтоб щель приходилась между ног, и так пройти по полу до лавки"⁷⁸. Считалось, "что невеста после этого не в состоянии отказать жениху, так же и ее родители будут во всем податливее к требованию жениха и его родителей"⁷⁹. Пол в доме невесты после просватанья или накануне выезда к венчанию устилали соломой или же сеном, чтоб жизнь не стала бедной. После венчания молодых заводили в дом жениха, где пол тоже был устлан соломой, которую убирали только перед большими столами, накрытыми не родителями, а молодыми. По сведениям очевидцев, в Чердынском уезде обряд этот в середине XIX века признавался старинным: "С утра несут в дом охапку сена и разбрасывают его повсюду в сених, комнатах, под стульями и пр., веря, что этот языческий обряд предков избавит их потомков от всякого зла, худа и лиха, от дурного глаза и призору, и от всякого наговору, и принесет с собой будущее благоденствие вступающим в брак детям"⁸⁰. На весь период свадьбы на окна и двери наклеивали бумажки с текстами охранительных молитв. На полу разбивали глиняные горшки, корчаги, бросали серебряные и медные деньги. Запрещалось мести избу и выносить из нее сор, чтоб не было ссоры между родственниками⁸¹. В с.Песчанском Шадринского уезда девушки, помогающие шить одежду невесте, ходили вечерами к домам богатых родственников и под окнами высказывали хозяйке пожелание, чтоб она раньше вставала, готовила лучший обед и принесла бы его в дом невесты. Пройдя по всему селу, поднимались на крышу дома невесты и пели "весьма громко зарп"⁸². В этом же селе невесту перед венчанием водили вокруг дома. Там, где останавливались, стлали кошку и невеста, падая на нее, плакала. Назывался этот обряд "прощанием со всем домом"⁸³. Как у православных, так и у старообрядцев общераспространенным приемом украшения жилища на свадьбу являлось вчешивание в простенках узорчатых полотенец⁸⁴. Наравне с храмом жилище на Троицу обязательно украшалось зелеными ветвями березы. По случаю этого у крестьян Чердынского уезда бытовала поговорка: "Моя горница с Богом не спорится, как на улице, так и в горнице"⁸⁵. Символом благоденствия являлась фигура птицы из щепок, подвешенная над обеденным столом⁸⁶. В с.Корепино Чердын-

ского района кричали с шестка в трубу русской печи в том случае, если потерялась скотина во время пастьбы. Просили лешего отпустить ее домой. Чтоб не захворать, крестьяне в Ирбитском уезде не садились на то место, где стояла кадка с водой⁸⁷. Если хозяин умирал во время стройки, то его семья не переходила в новый дом⁸⁸. Священник Т. Успенский, составивший этнографическое описание юго-западной части Шадринского уезда середины XIX века, отмечал: "Как вынесут покойника, родственники тут же садятся на ту лавку, где лежал покойник... , иначе, нам рассказывали, что плохо от покойника живым будет"⁸⁹. В Шалинском районе до сих пор считают, что невыполнение этого обряда может привести к появлению нового покойника⁹⁰.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует о высоком символическом значении средне-уральского жилища. В нем запечатлелось крестьянское представление как о тринности Вселенной (вертикальная структура и ее оформление), так и о земном (среднем) мире, где пребывал человек. Место проживания наделялось защитными силами, понятие о которых воплощалось в структуре, предметах, словесных и ритуальных действиях. Основу их составляли дохристианские верования - культ предков, огня, плодородия, магия охранительная и лечебная. Многие ритуалы, порожденные верованиями и стремлением обеспечить жизненное благополучие, перешли в этикет и стали частью нравственных отношений. Одухотворенное отношение крестьянства к жилищу отражают некоторые названия его частей: очелье, причелина, лицевая лавка, лицевая сторона, череповые срезна - а также поговорки и загадки, в которых предметы предстают в тесной связи с людьми. Например, о печи, огне и дыме говорили: "Мать толста, дочь красна, а сын под облака ушел".

ОБЪЯДОВАЯ ФУНКЦИЯ ОДЕЖДЫ

Традиционная одежда кроме утилитарной, половозрастной, этнической функций имела в зависимости от обстоятельств разнообразные обрядовые назначения. Она несла в себе знаковую, символическую информацию, без которой нет полного представления о духовной жизни народа.

В литературе по этнографии русских крестьян Среднего Урала еще не сделаны обобщения на эту тему. В данной работе на основе доступных архивных, полевых, описательных материалов раскроем роль одежды и ее атрибутов в свадебных, родинных, крестильных, похоронно-поминальных обычаях и обрядах, народных ритуальных играх и раз-

влечениях, а также в исполнении обрядов, связанных с хозяйственной деятельностью; специально остановимся на значении моленной одежды.

Одежда в обычаях и обрядах приобретала символику под воздействием разных представлений. Она употреблялась в магических, антропических (охранительных) целях, для выражения нравственной чистоты, передачи пожеланий и чувств. Крестьяне использовали как специально приготовленную одежду, так и повседневную, праздничную, а также старую, переставшую употребляться. Роль одежды напрямую зависела от состояния самой обрядности, трансформация которой приводила к замене старых видов покроя, а порой и к их утрате. Но, несмотря на это, только обрядовая одежда сохраняла архаические черты покроя, отделки.

Наиболее разнообразную роль выполняла одежда на свадьбе, поэтому начнем обзор с этого важнейшего жизненного обряда. Предсвадебная и свадебная обрядность у русских крестьян Среднего Урала не была единой. Она варьировалась в зависимости от состоятельности семьи, конфессиональной принадлежности ее, степени сохранности причетов и песенного репертуара, устойчивости традиций местности⁹¹.

Обязательным условием свадьбы являлось приданое невесты. Оно готовилось как задолго до свадьбы, так и после просватанья (сговора). Состав приданого был достаточно разнообразным. Например, в д. Федино Чердынского уезда еще в начале 1920-х годов наряду с хозяйственным инвентарем и домашним скотом родители давали невестам шубу, половики, рукавицы (испотки), шубу, шаль, платки, скатерти, холст, куделю, нитки, иголки, постель и ткацкий станок⁹². В с. Ляминском Верхотурского уезда в середине XIX века невеста уносила "постель из самых крупных тетерьинных перьев с полосатой кежевой наволоком, 2-3 подушки, 2-3 скатерти, 3-4 полотенца, занавеску ситцевую или холщовую круг постели, 2-3 платья, ящик небольшой, одну шубу"⁹³. Каким бы ни было приданое, в него обязательно входила постель. А иногда постель была единственным, что приносилось в дом мужа⁹⁴. Если девушка шла в семью богатую, то приданое должно было быть большим. Так, из пригородного села Покчи в чердынские мещанские и купеческие семьи можно было идти замуж при наличии 7 сундуков приданого. В одном лежали шубы, в другом - подушки с одеялами, в третьем - посуда и т.д. Зависимость приданого от состоятельности семьи и включение в него не только дорогих, но и редких, порой даже архаических, видов одежды имеет в старожильческих русских районах давние истоки. В XVII веке в Чердынском уезде в одном наборе приданого было: "Шапка огласная с перередьем и с кружевом

жемчужном, да малое жемчужное ожерелье, шуба белая под киндяком, шушун мухоярный, серги, однорядка, шушун крашениной", а в другом - "ожерелье жемчужное цена 10 рублей, кошельки жемчужные, двойни серьги серебряные, 3 перстня, свитка добрая, сарафан зенденной, вершок шапошный золотой, цепочка золотая"⁹⁵. Упомянутые в письменных источниках шушун, однорядка, свитка уже в XVII веке редко использовались.

Как только определялся срок свадьбы, невеста готовила одежду в подарок жениху и его родителям. Шитье ее сопровождалось ритуалом. Созывались подружки, в присутствии которых невеста "проливала слезы" за кухонной занавеской по поводу расставания с родителями. Часть одежды и приданого шили девушки, что являлось выражением согласия их на вступление подружки в брак. Во время шитья девушек обязательно навещал жених. Отвозили приданое в разное время. У православных крестьян - чаще всего в день венчания, а у старообрядцев беспоповцев Верхокамья - на второй день свадьбы, перед "большими прирожными столами". Доставкой приданого занимались родители, братья, мужья сестер невесты⁹⁶. Она всегда сопровождалась ритуалом. Родители благословляли вынос приданого и получали выкуп. Приданое поджидали у ворот дружки и увозили его, заносили в дом, помещали на кухне. Только после этого начиналась самая веселая часть свадьбы. В том случае, если жених уходил жить в дом невесты, приданое давалось с его стороны (с.Сельч Верещагинского района, с.Крылово Осинского района).

Почти все циклы свадебной обрядности сопровождалось обменом одежды и ее атрибутов между невестой и женихом, их семьями. Первые дары невеста делала на просватанье (сговоре), а главные - на свадьбе. Окончательное согласие на предстоящую свадьбу скреплялось рукобיתьем и обязательно подарками со стороны родителей и молодых. Невеста вручала жениху и будущей свекрови рубахи, пояса, платки, а жених невесте - материал на платье, рубаху, обувь. Родители невесты дарили жениху и свекру по рубахе, а будущие свекрови обменивались полотенцами и платками. По мнению многих исследователей, свадебный дарообмен одеждой являлся древнейшим и обязательным русским обрядом. В Пермском, Соликамском, Чerdинском уездах кроме подарков было принято класть деньги для жениха на поднос, закрытый подшалком⁹⁷.

Своеобразный ритуал дарения был связан с дивьей (дэвьей) красотой - мифологическим образом красоты девичества, молодости, девственности. В причитаниях крестьян Среднего Урала она предстает в

виде лент, цветов, велков: "Я еще бы покрасовалась во хорошей бы дивьей красоте: почесала бы буйну голову, поплела бы я трубчатую косу, повязала бы алье ленточки по конец-то бы своей трубчатой косы да к приплетеной алой ленточке"⁹⁸. По-разному поступали с материальным воплощением красоты. В Пермском и Соликамском уездах дивью (девью) красоту готовили заранее из красивых лент и хранили на тарелке перед иконами. Накануне выезда к венцу невеста под исполнение плачей раздавала подругам ленты⁹⁹. В Красноуфимском и Оханском уездах самую длинную ленту невеста брала с собой, вплетала в косу или во время венчания держала на правой руке. По окончании венчания, если невеста была "честной", то вкладывала ленту в Евангелие или по ее просьбе это делал священник¹⁰⁰.

В ряде мест Среднего Урала прощание с дивьей (девьей) красотой выглядело более архаично. По словам М.П.Чагиной, 1904 г.р., описавшей свадьбу, которая проходила в д.Фадино Чердынского уезда в 1923 году, в последний вечер перед венчанием невесту водили в баню. Там надевали на нее венок с лентами, в котором она причитала. Под исполнение плачей невеста дарила ленты подругам и присутствующим пожилым женщинам, остатки выбрасывала через дымное окошко со словами: "Да полетай же, моя дивья красота, по темным лесам и полям, по горам и топким болотам"¹⁰¹. В с.Шмаковском Ирбитского уезда последнюю косу с лентой дочери-невесте заплетала мать в форме разных колосьев и по просьбе дочери несколько раз ее переплетала, при этом произнося причитания, содержащие названия всех сельскохозяйственных культур - пшеница, рожь, ячмень, овес, конопля, лен и др.¹⁰² По мнению автора описания обряда И.И.Ульянова, делалось это с целью "передачи материю, с великим благословением, идеи плодородия дочери"¹⁰³ благодаря пожеланию самого основного продукта - хлеба. В Красноуфимском уезде невеста, перед тем как отправиться из родительского дома к венцу, не только раздавала красоту, но и дарила отцу, братьям штаны, снохам - становины, только матери - ничего, так как она помогала дочери приготовить одежду¹⁰⁴.

В настоящий народный спектакль выливались обрядовые действия с дивьей (девьей) красотой в с.Копальном Пермского уезда. Очевидец его в 1887 году писал: "Невеста раздает красоту, т.е. ленточки, вплетенные в косу. Поэт при одевании цветов на голову: "Ой вы вставайте-ко, мои кумушки, вы вставайте, пробуждайтесь..."; "Благослови Боже и Господи, Пресвятая Богородица, мне раздать дивью красоту". Девицы отвязывают от невестинной косы вплетенные ленточки и

делят между собой по указанию невесты. Далее невеста идет в баню, возвращается домой. В доме "сдаёт Богу красоту": на стол под иконами ставят в тарелку красную ленточку (которую невеста при венчании вкладывает в Евангелие) и 20 копеек (они отдаются за молебен); к тарелке ставят восковую свечу; невеста с девицами становятся по среди избы и воет: "Да могу ли я молоденька встать с дубовья со лавочки..., благослови, родимой тятенька, со родимов со мамонькой, мне-ка сдать да дивью красоту, честно дивье украшеньице Богу и Господу" (невеста кланяется, что "честна моя дивья красота", что если она излукавила, то ей провалиться сквозь землю, отсохни правая рука и т.пр.); потом прощается со своею красотой и обещает положить ее "на престол к Богородице, что во книгу во Евангелие". Невеста идет в куть, на ходу падает и рыдает. Одна девица накрывает ее платком, а мать снимает его, выражая этим, что она снимает его волю. "Я вперед-то шла со красотой, а назад пошла без красоты. Я об чем же тебе, братенко, я побью челом, поклоняюсь"(просит брата ехать в церковь, а потом к родителям жениха и засвидетельствовать там и здесь, "что честна да моя красота"¹⁰⁵.

Вручались подарки в момент, когда поезжане прибывали в дом невесты, чтоб везти ее к венчанию. В Красноуфимском уезде дружки жениха передавали невесте сарафан, ботинки, чулки, зеркало, гребень, рыбный пирог. За это подружки невесты пришивали дружкам по цветку из лент, старшему - на правое плечо, младшему - на левое¹⁰⁶. В с.Уролка Соликамского района дружке и крестному отцу жениха прикалывали на левую сторону ленты красного цвета, а через плечо наискосок повязывали красный пояс-кушак. Как символ крови и огня, красный цвет широко использовался в свадебных обрядовых действиях в качестве апотропейных (очистительных) и побудительных атрибутов.

В семьях нестарообрядцев по традиции невеста раздавала подарки новым родственникам в начале свадьбы, обычно это был день венчания. Их же могли получить и участники свадебного поезда. В с.Копально Пермского уезда свекру и свекрови дарилось по рубахе, полотенцу, платку. Дружки получали платки и полотенца не дома, а возле бани, когда оттуда выходили молодые после ритуального мытья¹⁰⁷. На старообрядческой свадьбе Верхоямья невеста раздавала подарки во второй день свадьбы, перед тем как мести поля. Свекру предназначались рубаха, штаны, свекрови - пояс, полотенце, дружкам и поезжанам - пояса. Раздача подарков сопровождалась ритуалом. Сваха выкладывала их на поднос, с которого и раздавала, взамен на поднос клали деньги. При этом получающие подарки пили

брагу и дружка постоянно "пригаркивал" (д.Веселуха Кезского района).

Приданое и дары никогда не имели только престижного значения. Они символизировали сближение двух семей, показывали доброжелательность молодых и готовность их к браку, а также демонстрировали умение невесты. В Красноуфимском уезде было заведено полотенца и скатерти из приданого развешивать на лошади и показывать их в деревне¹⁰⁸. Кроме того, вышитые невестой и ее подругами полотенца вывешивали у окон переднего угла, а скатерти стлали на столы¹⁰⁹. Всеобщее обозрение приданого являлось общественным признанием свадебного действия. В Красноуфимском уезде зафиксирован редкий случай, когда полученную от невесты одежду родственники жениха надевали на себя во время свадьбы, "чтоб помолодиться"¹¹⁰. В Чердынском уезде приданое из сундука могли надевать ближние родственники. В одежде, приготовленной невестой, они расхаживали по деревне¹¹¹. Эти обрядовые церемонии выражали согласие рода жениха на сближение с родом невесты. Связующий смысл вложен и в такой широко распространенный на Среднем Урале ритуал: молодые надевали к венцу ту одежду, которую они получали в дар друг от друга.

В русской свадебной обрядности важное место занимали костюмы невесты, жениха и других ее участников. Обычно на свадьбу надевали новую одежду. Мужской костюм выглядел достаточно просто и обрядовой символикой почти не обладал. Одежда невесты, наоборот, несла разнообразную знаковую функцию и в зависимости от обрядности предсвадебного и свадебного циклов существенно менялась.

В с.Губдор Красновишерского района А.Г.Углицких, 1904 г.р., рассказывала, что невеста на просватаньи и самой свадьбе меняла одежду по два раза. Очевидно, делалось это не из обеспечения престижа, а в целях избавления от порчи, если кто-либо напускал ее на невесту. Подобные антропийные (охранительные) приемы известны русским крестьянам Верхотурского, Невьянского районов, а также Русского Севера¹¹².

Одевание невесты в день венчания возводилось в особый обряд. На Среднем Урале невесту чаще всего одевала родная или крестная мать, сваха, подруги¹¹³. Венчальная одежда символизировала важнейший рубеж в жизни - переход из девичества в замужество. Известен случай, когда в 1880-х годах в с.Серегово Чердынского уезда венчальный сарафан матери дочь надевала в самых торжественных случаях. Он был сшит из светло-коричневой полушерстяной материи, весь перед его украшали парчевые ленты шириной до 1,5 вершков¹¹⁴. Под-

вечную одежду долго хранили и никому не отдавали, так как считалось, что она сохраняет тепло родного очага. Как уже отмечалось, такая одежда шилась на кухне, возле печи-очага. Некоторые женщины завещали похоронить в ней себя (Невьянский, Омерский, Чердынский районы).

В Екатеринбургском уезде конца 1870-х годов "невесту к венцу одевали всегда торжественно и во все новое. Низ сорочки-подол из белсго холста, верх из каленкора и домашней холстины полосатой, белой с красным. Поверх - кофту из розового (чаще) ситца, стеклянные бусы. Сарафан ситцевый (у богатых и бедных), поверх его фартук ситцевый, который покрывает переднюю часть сарафана и переходит на задние. На ногах - белые чулки, кожаные ботинки. В ушах - серьги, на руках кольца. Голова в цветах и покрыта шалью. Одежда жениха - поддевка, красная рубаха-косоворотка, плисовые штаны, поверх коих опряска, сапоги со сборенными голенищами"^{II5}.

С конца XIX века вместо сарафана невесты все чаще надевали пришедшие из города в крестьянскую среду парочки - юбки и кофты. В старообрядческих семьях всех согласий Среднего Урала длительное время предпочтение отдавали сарафану круглому, прямому, а в Верхотамье - еще более архаичному виду: косоклинному дубасу.

Накануне свадьбы и в ходе ее менялись одежда, прически и головные уборы. Прощание с косой, как символом красоты и вольной воли, снятие девичьих налобных повязок и надевание женских головных уборов имело большое обрядовое значение. Этим действиям в русской свадьбе посвящалось множество причетов и песен. В одних местах расплетение косы проходило перед отъездом к венцу, в других - после венчания, а кое-где и в самой церкви. Даже в одном Чердынском уезде, по сведениям Н.Карнаухова 1840-х годов, "под венец богатые надевают на голову бочку, а не так богатые головодец... Бочка имеет сходство с венцом и бывает украшена жемчугом, фольгов, милуров, канителью и басонами, а головодец имеет подобие пержатной наклонки с фестонами или вырезками наверху, вышитыми китайским жемчугом. Сверху бочки надевают еще венюк из цветов и лент; в этом же наряде ходят и к причастию"^{II6}. По другим сведениям из этого же уезда, относящимся к концу 1850-х годов, невеста надевала платок, сверху - цветы, из-под платка выпускала косу с лентами и бантом, выше лба повязывали жемчужную ленту, а на ленту укрепляли венюк и бочку с жемчугом, блестками и педепелками. Без венюка или бочки невесту не выводили, если их не было, то брали у других"^{II7}. В середине XIX века в крестьянской среде обычным женским головным убором, надева-

емым после венчания, являлись кокошники, шамшур, чепцы. Кокошники на Среднем Урале бытовали одного вида - со скругленным верхом, острыми углами¹¹⁸. Поверх их надевали подшальки, платки, и поэтому, по словам очевидцев, казалось, что "над женской головой торчат коровьи рога"¹¹⁹. На подобный факт следует обратить внимание, так как известно, что славянским архаическим женским головным убором была присуща зооморфная символика¹²⁰.

Способы укладки волос и ношение женских головных уборов у крестьян Среднего Урала тоже сохраняли устойчивую традицию. Косы укладывали вокруг головы, и надеваемый головной убор должен был обязательно покрывать все волосы¹²¹. До венчания косы чаще всего заплетали девушки-подруги, а после венчания - свахи (каждая - по одной косе). Известны на Среднем Урале случаи, когда головной убор - шамшура, рогатый колпачок - свекровь снимала со своей головы, передавала своей свахе, а та надевала его на голову невесты¹²². Обычай эти древние. Они знаменовали важнейшее событие в жизни - превращение девушки в замужнюю женщину и ее дальнейшую зависимость от воли мужа, свекрови и свекра.

Как уже отмечалось, обряд окручивания завершился полным закрытием волос. По мнению ряда исследователей, постоянное ношение головного убора замужней женщиной уходит корнями в глубокую древность и связано с представлениями о магической силе волос, способной вызвать несчастье¹²³, и половыми табу, допускавшими половые отношения только между состоящими в браке людьми¹²⁴. Имеется немало примеров того, что женщину с распущенными волосами считали вольного поведения и осуждали¹²⁵. В Красноуфимском уезде крестьяне причину некоторых болезней видели в "бабе-самокрутке", "девке-просто-волоске"¹²⁶. По поводу этого у крестьян существовали специальные заговоры¹²⁷. Женщина в головном уборе пребывала под защитой мужа, духов его рода и предупреждала о своей порядочности.

Представить обрядовую функцию одежды у старообрядцев Среднего Урала мы можем по материалу об "истинных" поморцах Верхотурья, относящемуся к XX веку, но сохранившему немало древних черт¹²⁸.

Примерно за неделю родители жениха и сам жених ехали с пирогами к невесте договариваться о времени проведения свадьбы. Во время разговоров в знак согласия невеста дарила жениху пояс, а жених невесте - материал на дубас (сарафан) и обувь. Свадебный костюм невесты состоял из рубахи-становины с прямыми, обязательно цветными полками, однотонного дубаса, лаптей или кожаных ботинок, рогатого колпачка и подшалька с кистями, прикрывавшего лицо невесты.

ти. Этнографы считают традиции закрывать лицо достаточно древней¹²⁹. Колпачок вместе с платком присмала мать жениха и надевала его женихову сваха. Колпачок шили из однотонного красного, синего, черного материала. Рога вырезали из липы и обшивали тканью. На поздних колпачках рога заменяли выступом из кудели или лыка. Сзади колпачок имел хвостик, стянутый "плетешком". Одним и тем же колпачком пользовались многие невесты. Были случаи, когда колпачком матери пользовалась дочь (д. Степаненки Кезского района). Описанный колпачок являлся только венчальным головным убором. Наличие в нем зооморфных мотивов (рога, хвост) указывает на древность ритуального назначения.

Дружка, проводивший обручение и венчание, обматывал руки молодых полотенцем и выводил их из кухни в передний угол избы. После обхода обеденного стола (только по окончании этого обрядового действия молодые считались супругами) и застолья весь свадебный поезд во главе с дружкой отправлялся в дом жениха. На всем пути молодые супруги держались за полотенце.

По традиции жена ехала в той одежде, в которую одевали ее в родительском доме. Вечером супружеская пара отправлялась на подклет. Там жена снимала сапоги у молодого мужа, за что он платил деньгами. В одних местах Верхокамья (с. Кулига, деревни Степаненки, Тимены Кезского района) жена после пребывания в подклете меняла одежду - надевала сарафан (до этого она была в дубасе), цветную чистую рубаху, на голову повязывала платок без кистей. В других местах (с. Сепмч, деревни Мальковка, Нифонята Верецагинского района, деревни Зотино, Коростели, Потери Сивинского района) в прежней одежде - дубасе однотонном, белой рубахе, рогатом колпачке, платке с кистями - жена оставалась во второй день свадьбы, когда устраивали большие, так называемые пирожные столы. В этом случае свой первый и более архаический костюм она снимала только тогда, когда вместе с мужем выметала пол и выносила мусор из избы. Муж в первый день свадьбы мог находиться в своей одежде, а на большие (пирожные) столы он надевал рубаху и штаны, которые дарил ему невеста на просватаньи. В момент переодевания жена набрасывала на шею мужу полотенце с вышивкой или пришитым на его концах красным материалом (рис. 10).

Приведение избы в чистый вид во время свадьбы также сопровождалось специальным ритуалом. Жена мела пол веником, обмотанным платком, чтоб избежать бедности. Муж выгребал мусор ухватом, и на нее у него висело полотенце, которое должно было оказать благо-

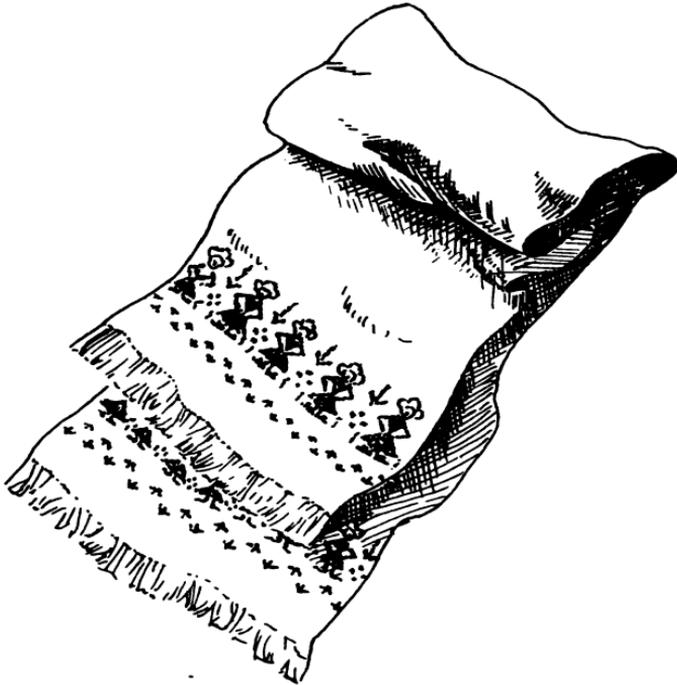


Рис.10. Свадебное полотенце начала XX века,
д.Нифонята Верецагинского района

ворное влияние на будущую жизнь. В чистой избе молодые супруги подавали гостям пиво, а на следующий день - молодужкину брагу, сделанную женой накануне свадьбы. Таким образом, в свадебном обряде Верхотамья одежда выполняла разнообразную ритуальную, архаическую функцию. Главное в нем - обмен одеждой как между молодыми, так и между родителями, что являлось символом соединения жениха и невесты и укрепления супружеской жизни и связей двух семей.

У русских крестьян Среднего Урала, проживавших вдали от городов и заводов, долго сохранялся обычай покрывания рук одеждой в предсвадебный период, чтоб жизнь брачующихся не оказалась бедной. Так, родители, крестные, а иногда и другие присутствующие, благословляли сына идти в дом невесты не с голыми руками, а завернутыми в платок, спрятанными в рукава или полу своей одежды. Если просватанье заканчивалось рукобитьем, то руки молодых, отца и матери невесты сваты разжимали рукавами (Красноуфимский, Соликамский, Чер-

динский, Шадринский уезды)¹³⁰. В Чердынском уезде отец благословлял дочь-невесту идти в баню прощаться с дивисьей (девьей) красотой "рукой, завернутой в рукав"¹³¹.

Символом соединения, доброжелательности и оберегом от порчи одежда выступала и в другие моменты свадьбы. В Красноуфимском уезде, хотя сватовство и заканчивалось удачным сговором, "чтоб... не спетились и не раздумали или чтоб кто другой не перешиб, не перехватил невесту, просят родителей невести дать задаток в каком-либо ценном сарафане, скатертях и т.п."¹³² Во многих местах оберегом служили пояса на сарафанах невест и рубахах женихов. Чтоб не напала порча, в Соликамском уезде жених надевал дополнительный пояс из лыка¹³³. В Чердынском уезде девушка выражала согласие идти замуж за конкретного парня прыганием с лавки в сарафан, раскрытый в руках сватов¹³⁴. Для удачного исхода свадьбы друзьям повязывали кушаки и полотенца. Большому дружке на правое плечо, младшему - на левое. В Екатеринбургском уезде на время венчания в церкви молодым под ноги стлали платок (иногда ширинку) и при этом замечали: кто первым станет, тот и будет повелевать. В Орлинской волости Чердынского уезда дружка отправлялся со свадебным поездом за невестой с красной шалью, повязанной на шею и опущенной "как хвосты назад во всю длину спины"¹³⁵. В Чердынском уезде по окончании венчания сваха накрывала невесту платком, чтоб уберечь ее от порчи¹³⁶. Повсеместно было принято отцу и матери выводить из кухни дочь-невесту за полотенце или платок и в переднем углу передавать конец полотенца или платка жениху. Молодые садились рядом, полотенце или платок держали на коленях. Приняв угощение, дружка увозил молодых к венцу. В с.Морчаны Чердынского уезда "молодые как к венцу, так и после венчания едут или идут с платком, концы которого держат в зубах"¹³⁷. В этом случае полотенце и платок служили символом неразрывной связи супругов и их родовых семей. В Соликамском и Чердынском уездах это выражалось еще и таким образом. Невеста передавала с женихом в подарок свекрови рубаху, в которой она должна встречать молодых от венца. Свекровь снимала с головы шамшуру, вручала свахе, которая надевала ее на невесту после заплетения кос¹³⁸. Последние действия указывают не только на скрепление родства, но и на приобретение свекровью надежной помощницы в доме.

На Среднем Урале в начале XX века сохранилось немало мест, где, по сведениям наблюдателей, одежда оставалась проводником магической силы. В Соликамском уезде при возвращении молодых супругов из церкви или бани мать стлала к порогу платок или шаль для

очищения от духов зла¹³⁹. Во время свадьбы молодых сажали в переднем углу на войлок, а в некоторых местах - на шубу овчинную или медвежь¹⁴⁰. Войлок и мех должны были обеспечить благополучие молодых. Некоторые исследователи видят в использовании меха отголоски тотемических представлений¹⁴¹.

По давней традиции жена снимала с мужа сапоги в подклете, куда они отправлялись ночевать по окончании первого дня свадьбы. Если из сапог сыпались деньги, то жизнь следовало ожидать богатой¹⁴². Старожилы обследованных нами районов Среднего Урала расценивают этот обряд по-разному. Одни считают его унижающим женское достоинство, а другие - залогом верности мужу. Утром молодых навещали и поздравляли сваха, сват, дружка. Сваха, оставшись одна с молодыми, осматривала рубаху молодой, а потом в доме объявляла о "непорочноси" ее, причем сопровождалось это пением уже не девушек, а женщин¹⁴³. В Кунгурском уезде в середине XIX века молодая по окончании первой брачной ночи переодевала мужу рубаху. Надевала ту, которую приготовила заранее, а снятую приносила свекрови и падала ей в ноги, благодарила "за ее попечение (сына. - Г.Ч.) до настоящего времени"¹⁴⁴. Такими обрядами отмечалось начало супружеской жизни.

Русское крестьянство Среднего Урала знало в начале XX века еще и такой древний обряд, как ряженье на свадьбе. В северных уездах Прикамья чаще всего мужики переодевались бабой, бабы - мужиками¹⁴⁵. Не обходилось при этом без эротических атрибутов. Наряжались и стариками. Так, в с.Торговище Красноуфимского уезда свекровь надевала костюм старика и плеткой погоняла дружек, которые вели молодых в баню¹⁴⁶. По словам очевидца 1920-х годов, в северных волостях Чердынского уезда на свадьбу являлись "ряженые Мишка-косолапый в вывороченной шубе, в маске из бересты, с красным лоскутом во рту. Вместе с ним - Коза-барабанщица с заслонкой в руках. Бьет по заслонке кулаком или палкой, выбивая плясовую. Под барабанную дробь Мишка отплясывает трэпака, издавая рычащие звуки. Кругом смех"¹⁴⁷. Кульминационным моментом на свадьбах Чердынского уезда (с.Корепино, д.Фадино) был приход ряженого, изображавшего коня¹⁴⁸. Игровые действия ряженных были пронизаны идеей плодородия.

В Чердынском уезде на третий день свадьбы устраивали еще одно драматическое действие - крещение на реке куклы-ребенка. Организаторами выступали тысяцкий и дружка. Тысяцкий покрывал спину рогожей и верхние концы ее завязывал под подбородком. От этого он при-

обретал вид священника. Дружка надевал зипун, похожий на подрясник, на плечо вешал полотенец, в правую руку брал глиняный горшок на веревке, имитирующий кадило. Куклу делали из тряпок. Все отправлялись на реку к проруби. Куклу несла специально назначенная крестная мать. Гурьбой подходили к проруби. Тысяцкий трижды погружал куклу в воду со словами: "Крещается раба Божия..." (имя называлось произвольно). В этот момент дружка усердно кадил. По окончании крещения присутствующие толкали друг друга в прорубь. Причем первым падал тысяцкий, потом дружка. Завернув куклу в пеленки, крестная мать несла ее домой, клала в зыбку, возле которой находилась старуха-нянька с содоменной пищалкой во рту. Она пищала и имитировала плач ребенка¹⁴⁹.

По окончании торжества устраивалась так называемая черная свадьба¹⁵⁰. Мазали сажей лицо и руки, очевидно, не только для веселья, но и для приобщения к домашнему очагу. Проводилась она по-разному. В с.Бондуг Северного Прикамья "так называемая черная свадьба - это ряженье участников свадебного обряда, мужчин в женские платья и женщины в мужские и проч., в день хлебни и катание на лошадях в ряженном виде"¹⁵¹. Сходные свадебные ряженья устраивались в городах и заводских поселениях Среднего Урала¹⁵². В Чердыни, как пишет очевидец в 1859 году, черную свадьбу организовывали только родственники жениха: "По старому обычаю наряжаются: мужчины в женские платья, женщины в мужские, некоторые в вывороченные шубы, затыкая себе за пояс голик, лицо натирают сажей, запрягают лошадей, тоже со странными украшениями, к дуге колокольчики и ботало, к шеям лошадей - голик и банты из мочала"¹⁵³. В традиции у молодых было через неделю после свадьбы навещать родителей жены. Называлось это повсеместно "ехать к теще на блины", а в Верхокамье у старообрядцев - "ехать к теще на коты", так как зять обязательно приносил в подарок обувь.

Разнообразные функции выполняла одежда в родильных и крестильных обрядах. Смысл всех обрядов во время родов заключался в том, чтоб роды прошли быстро и удачно. Для родовспоможения прибегали к магическим действиям. Роженица разувалась, распоясывалась, снимала всю одежду до рубанки, развязывала все узлы, вынимала серьги, снимала крест и кольцо, расплетала косы¹⁵⁴. Чаще всего это делала повивальная бабка. Если роды задерживались, в Чердынском уезде прибегали к такому действию: женщина надевала штаны мужа¹⁵⁵. Исследователи считают этот психологический прием облегчения родов пережитком древней Кувады, распространенным у многих народов мира¹⁵⁶.

На Среднем Урале использовали несколько охранительных символов новорожденного. Как только ребенок появлялся на свет, тело его обматывали поясом, а в Верхокамье, где у старообрядцев архаические представления удерживались дольше, повязывали вместо пояса святильнуну нитку, аналогичную той, которая вставлялась в свечи и использовалась для нательного креста и обвязывания одежды на теле умершего. В с.Усть-Уролка Чердынского района нам рассказывали в 1974 году, что пояс из шерстяных ниток надевают на новорожденных детей, чтоб их не "мучил родимчик" (припадки). Большой магической силой обладали пояса и кресты, которые готовили не родители, а крестные. В Камышловском уезде были известны случаи, когда новорожденного заворачивали в рубаху отца для того, "чтобы отец больше любил ребенка"¹⁵⁷. Было принято роженице и повивальной бабке (повитухе) обмениваться одеждой. За помощь при родах мать ребенка дарила платок, ткань, обувь, вторые подарки преподносили в годины¹⁵⁸. Повитуха чаще всего дарила одежду ребенку, а его матери - платок¹⁵⁹. Кроме того, роженицу обязательно одаривали близкие родственники и соседи платками, вбками, кофтами, полотенцами и поясами¹⁶⁰. Полотенце и холст являлись обязательной частью обряда размывания рук повитухи и роженицы, который "в представлении женщин не менее необходим, чем очистительная молитва священника"¹⁶¹. В Кунгурском уезде спустя несколько дней после рождения ребенка повитуха приходила в дом роженицы. Роженица брала ковш воды, мыло, полотенце или несколько аршин холста и поливала водой руки повитухе. После поливала руки роженице повитуха. Полотенце, холст и мыло повитуха уносила домой. "Этот обряд считается священным, без этого родившая и бабка не берутся за свечи, иконы"¹⁶². В обрядах с.Черновского Оханского уезда находим еще более значимое антропоевое (охранительное) ритуальное действие, совершаемое повитухой. Только что появившегося младенца повитуха брала на руки и нагая, с нагим ребенком (даже и зимой) обходила баню (бани была местом рождения ребенка) и произносила заговор со словами: "Зоря Орина, зоря Марина, возьми с раба Божия младенца зыки и рыки, дневные и ношние"¹⁶³. У старообрядцев беспоповцев Оханского уезда при крещении восприимник давал совершаемому обряд "4 аршина холста и деньги за труды"¹⁶⁴.

В похоронной и поминальной обрядности русского крестьянства Среднего Урала сохраняются черты языческих и христианских представлений. Загробный мир, "тот свет", виделся ему продолжением земного, поэтому стремились похоронить умерших по ритуалам, обеспечива-

вщим жизнь душам и связь мира мертвых и живых. В связи со сказанным наравне с причитаниями, охранительными действиями важную роль играла одежда, как погребальная, так и надеваемая на проводы умерших.

Некоторые православные крестьяне, особенно женщины, еще в конце 1970-х годов следовали традиции хоронить в брачном, венчальном костюме (с. Уролка Соликамского района, с. Нырб Чердынского района). Для этого случая ее берегли. Если она оказывалась тесноватой, ее расставляли, если за годы хранения приходила в ветхость, надевали новую, а негодную аккуратно складывали в угол гроба. Старожилы Верхотурского, Невьянского, Соликамского, Чердынского, Шалинского районов, хранившие венчальную одежду, обращали наше внимание на архаические элементы обряда, так как считали, что рубахи и сарафаны передавали тепло родного дома и добрые пожелания предков, высказанные на свадьбах.

Для изготовления погребальной одежды крестьяне использовали материал преимущественно серого или белого цвета, старообрядцы же - только домашней выработки. Нам известно несколько старообрядческих общин Прикамья, в которых до сих пор хоронят исключительно в холщовой одежде, так как фабричная, взятая в чужом мире, признается антихристовой (Верещагинский, Лысьвенский, Сивинский, Шалинский районы). Черный цвет в крестьянскую погребальную одежду стал проникать из городов и заводских центров с конца XIX века. В цветной одежде первоначально было принято хоронить только молодых - незамужних и неженатых.

Похоронно-поминальный обряд в старой форме дольше удерживался в среде старообрядцев. По материалам, собранным в 1980-е годы в Ильинском, Лысьвенском, Соликамском, Чердынском районах, его описала И.А. Кремлева¹⁶⁵. Мы же располагаем сведениями о Верхотурье, раскрывающими глубину архаики данного обряда, за соблюдением которого тщательно следила община-собор. Рассмотрим это подробнее.

Если удавалось перед смертью соборного человека (т.е. состоящего в общине и соблюдающего ее устав) пригласить несколько членов собора, то присутствующие молились на исход души и отпускали грехи умершему при зажженных свечах. После наступления смерти для души умершего человека в передний угол на лавку клали чистую одежду, а на стол - хлеб (хлеб по мере засыхания могли заменять езем). По окончании 40 дней хлеб отдавали скотине, а одежду мыли и хранили, так как считали, что она после этого приобретала магическую силу. Обмывать и одевать умершего приглашался только тот

человек, который для этих целей назначался духовником общины: женщину - женщина, мужчину - мужчина. Обмывальщикам давали одежду умершего и обязательно дубас, пояс, шабур архаического покроя (вещи моленного комплекса). Постель, на которой обмывали, и вехотку обязательно сжигали (вехотку могли положить в гроб), чтобы никто не использовал во вред. Например, вехотку могли замочить в воде и напоить этой водой человека, чтобы принести ему болезни или даже смерть. Обмывали из двух берестяных сосудов (чумашков): в одном вехотку мочили, в другом - отжимали после мытья. Считалось, что вода при движении очищала путь умершим в мир мертвых. Кстати, воду для обмывания брали обязательно проточную - из реки или родника.

Старообрядцы Верхокамья одежду для похорон никогда заранее не готовили. Ее обязана была шить в доме умершего из приготовленного при жизни холста только та женщина, которая назначена духовником. Перед шитьем и по окончании отпевания швея клала начал. Прием шитья отличался от обычного. Шивали холщовой ниткой, острием иглы только вперед, узлы не завязывали. Судя по описанным действиям похоронного обряда, такие важнейшие акты, как обмывание, приготовленные одежды и одевание умершего, выполнял исключительно благословенный человек, член этой общины, в которой состоял умерший при жизни.

Погребальный комплекс одежды у старообрядцев Верхокамья оставался достаточно устойчивым и архаичным. Крест надевали новый или старый, но не тот, что носил человек, и обязательно на только что приготовленной святой нитке. На женщину надевали рубаху-становину, сшитую "в проход", т.е. без шва спереди. Длинное полотнище холста перегибалось пополам, по сгибу вырезалось отверстие для головы, сбоку вшивались прямые клинья, и под прямым углом без оборок пришивались рукава (туникообразный покрой). Сверху надевали дубас. Его подпоясывали толстой святой ниткой из кудели. На голову надевали небольшой платок с завязанными назад концами, по верху платка - так называемый платик - длинное полотнище, концы которого собирались под подбородком и завязывались такой же святой ниткой, что и дубас. Платик являлся частью моленного комплекса. На лоб клали рисованный венец, выполненный тоже специально назначенным человеком, у женщин его пришивали к платку, у мужчин - к трыпочке. Верхней одеждой являлся саван, сшитый из двух длинных полотнищ, которым закрывали тело умершего наглухо. На мужчин надевали рубаху туникообразного покроя, штаны с широким шагом и саван. Рубаху обязательно подпоясывали толстой святой ниткой.

Хоронили в лаптях, отличавшихся от обычных редким плетением. Называли их однокovyрками. Женщинам их опушняли, а мужчинам - нет. Лапти женщинам надевали поверх чулок, сшитых из холста или связанных из кудели, а мужчинам - поверх онучей. Голени ног и стопы обматывали онучами иначе, чем при жизни - не наружу, а внутрь. Оборы делали из святильной нитки и завязывали их тоже иначе, чем при жизни - не прямым узлом, а косым. Обязательный атрибут смертной одежды - лестовка в левой руке. Поверх савана клали длинное полотно, называли его "крышкой".

В описанной погребальной одежде видится немало символов. Архаичный покрой и материал собственного изготовления указывают на древность и устойчивость представлений крестьян о загробном мире. Святильная нитка на кресте, платике, дубасе, рубахе, онучах, сплетенная к тому же специально назначенным человеком, выполняла важную сакральную функцию. Для души умершего она должна была служить оберегом, в котором охранительная сила-пожелание собрана от всех членов общины, так как святильную нитку готовил соборный человек по указанию духовника - главы общины. Иное, чем в жизни, наворачивание онучей и завязывание узлов подчеркивало то, что человек уходит в другой, неземной, мир. Полотно - "крышка" в гробу выражало идеи движения, пути в преисподнюю.

После отпевания, которое у старообрядцев Верхотамья проходило в жилом доме, присутствующим раздавали милостыню, припасенную человеком при жизни. Через гроб, чтоб "видел умерший", подавали пояса, дубасы, платки, рубахи, носки, рукавицы, холсты. Всем, кому доставалась милостыня, должны были молиться за умершего шесть недель. На проводы покойника приходили в чистой одежде, даже не в той, которую носили накануне. Пример этот указывает на чистоту и важность обряда.

В д. Красноселье Верецагинского района в 1988 году удалось узнать о редком отношении старообрядцев к одежде, в которой умирал человек. Ее не стирали, а только прополаскивали и вешали на чердак жилого дома. Там она висела до истления. Были случаи, когда дом продавали, хозяева менялись, а эту одежду не убирали, так как она воплощала в себе душу умершего.

Древние черты похоронно-поминальной обрядности известны и некоторым другим уральским старообрядцам. По сведениям, относящимся к середине XIX века, в Екатеринбургском уезде "сверх исподняго платья умершего облакают в белый холщовый саван, а по савану будто бы в подражание Иисусу Христу пеленают покойника тесьмой, шнуром

или особенно приготовленным для сего свивальником, наблюдая при том, чтобы тесьмы скрестились на передней части тела"¹⁶⁶. Смысловое значение этого обряда нынешние старообрядцы не раскрывают, хотя кое у кого он не забыт (д.Корнино Чердынского района, д.Низовая Соликамского района, пос.Шамары Шалгинского района). Объяснение ему мы встречаем в описании Савинского прихода Осинского уезда, в котором в конце XIX века часовенные старообрядцы "умершего по смерти обмывают, дают в руки "катанку" и лестовку и пеленают, что означает, что душа умершего теперь чиста, как у младенца, и идет к Богу такой же, какой пришла на землю при рождении умершего"¹⁶⁷.

В д.Усть-Уролка Чердынского района произошел случай, когда сарафан, предназначенный для первой милостини, должен был сначала полежать на гробе во время его выноса из дома¹⁶⁸. В некоторых пермских деревнях на проводы души в сороковой день обмывальщики являлись в той одежде умершего, которую получили за обмывание. Очевидно, в этом ритуале одежда персонифицируется в образе души умершего¹⁶⁹.

Сохранялись на Среднем Урале отголоски погребального обряда с элементами свадьбы. Н.Карнаухов писал в 1840-е годы из Чердынского уезда: "Умершую девушку одевает как невесту, на голову надевает веночек из цветов, и весь гроб убрывает цветами; в голову кладут две венчальные свечи, которые по перенесении в церковь ставят перед иконами Спасителя и Божьей матери; веночек тоже снимают и надевают на лик Богоматери, а на голову надевают обыкновенный венчик"¹⁷⁰. В Соликамском уезде, по сведениям Д.Петухова от 1864 года, "умершую дочь несут сверстницы с лентами на голове, а сына - мальчишки"¹⁷¹. В Кунгурском уезде, как писал С.Бувевский в 1858 году, похороны девушки выглядели таким образом: "Собираются подруги, родственницы, девицы в нарядных платьях, с распущенными по плечам волосами, перевязанными алыми лентами, несут усопшую с припевами, напоминающими ее жизнь, к церкви на полотенцах"¹⁷². В Камышловском уезде, по сведениям 1920-х годов, "при похоронах богатых девушек дарятся девушкам цветы, платки носовые или головные (ситцевые)"¹⁷³. Некоторые подобные ритуалы зафиксированы нами в ходе полевых работ в селах Верх-Яйва Александровского района и Кын Лысьвенского района, которые, по словам старожилов, наблюдались в 1920-е годы.

Характер религиозного мировоззрения проявляется в одежде, предназначенной для молений, а у некоторых групп старообрядцев - и в одежде для постоянного ношения. Чаще всего такая одежда имеет темный цвет. В будни в храм можно было прийти в обычной одежде,

а в праздники, особенно в воскресенье и храмовые дни, - в чистой и новой. Наблюдения жителя с.Серегово Чердынского уезда, относящиеся к 1865-1880-м годам, воссоздают образ женского костюма, типичного для православного населения многих мест Среднего Урала: "В храмовые праздники и в воскресенье в церковь ходили накрывшись ситцевыми, с кружевными цветами платками, настолько большими, что были закрыты руки. Такой платок называли "плати" ("плот"). Такая женщина напоминала Богородицу с икон"¹⁷⁴.

Старую моленную одежду наиболее хорошо сохраняют старообрядцы. Как и прежде, женщины приходят на моления в сарафанах круглых или прямого покроя, сшитых из материала однотонного (в общинах беспоповских согласий) и цветного (в общинах беглопоповского и белокриницкого согласий), обязательно с поясом-покромкой. Мужчины являются в рубахах навыпуск, подпоясанных. Из старых головных уборов дольше сохранялся моршень и сборник. Платок носили и продолжают носить повсеместно. Мужчины на молениях присутствовали с открытой головой, но они должны были подстригаться в кружок и назад волосы не зачесывать. Поверх рубахи надевали шабуры. Женщины на время моления их снимали, а мужчины - нет.

Самый архаичный костюм мы застали у соборных старообрядцев поморцев Верхокамья. Женщины "под началом" постоянно носили синий или черный косоклинный дубас, сшитый по старому покрою: два полотнища спереди, третье - сзади, по бокам клинья, широкая лапочка (головка) на спине, по талии сзади не пышные борки, а глубокие прямые складки (пластики). Рубахи-становины от обыкновенных отличались тем, что полики - плечевые вставки - вшивались не из цветного материала, а из белого (в Верхокамье полики называют ластовицами). Кос соборные не заплетали, волосы собирали в пучок, завязывали ниткой и закутывали в клубочек. На время моления снимали пояс, поверх обычного платка надевали прямоугольный платик (в наши дни для него подбирается полотно), который завязывали ниткой под подбородком. Деминские старообрядцы Верхокамья носили белые платики круглый год, а максимовские (более архаичные по системе запретов) с Богородицына дня до Пасхи - темный платик и темную рубаху. Соборные мужики ходили в полосатых (кежевых) штанах, клетчатых или однотонных рубахах-косоворотках. Верхнюю одежду знали двух видов. Кафтаны нового образца - сибирки - с воротником, лацканами, пышными борками на спине по талии и старье - шабуры - без воротника, у мужчин с лацканами, у женщин без них. Предпочтение всегда отдавалось шабурям, которые наряду с дубасом

отличались архаической деталью покроя – глубокими и прямыми складками по талии. Цвет, особенности покроя оставались созвучными мыслям старообрядцев о верности обычаям предков. Поэтому представления, реализованные в верхней одежде, как и в дубасе, определили ее функциональное назначение. В шабуре ходили на моления, носили повседневно, но никогда не надевали на свадьбу. Светской одеждой считалась сибирка. Обязательный атрибут верхних костюмов – пояса.

Вся описанная одежда Верхокамья оставалась не только моленной. В ней начинали ходить повседневно с того момента, когда становились членами общин-соборов. Еще в 1920-е годы половина населения Верхокамья носила подобную одежду, так как состояла в соборах. Теперь же она используется людьми пожилого возраста. Но в последнее время наблюдается такая картина. Мирские, собирающиеся стать членами общины-собора, приходят на моления не в обычной одежде, а только в той, которую носят сборные, за исключением лишь платика-головного убора.

Знаковую функцию выполняла одежда в святочных, масленичных играх и развлечениях. Традиционными ритуалами у русских крестьян Среднего Урала являлись ряженья в вывернутые наизнанку шубы, переодевании молодежи в одежду стариков и одежду другого пола. В таком виде ходили по домам, разыгрывали сценки, вызывавшие всеобщий смех. В настоящую демонстрацию костюмов превращались масленичные катанья. Празднично одевались молодые и пожилые. Украшали одежду нашивками из красного материала. В с.Верх-Яйва Александровского района еще в 1920-е годы соблюдался обычай приходить молодежи на катушки в той одежде, в которой венчались¹⁷⁵. Одежда в святочных и масленичных обрядах выражала представление о продуцирующей и апотропейной (очистительной) магии.

Благодаря одежде создавалась необычная, ритуальная атмосфера на многих играх. Так, в старинных северных селах Чердынского уезда по Каме Долды и Кольчуг еще в 1920-е годы девушки приходили на гульбища в сарафанах, с лентами в косах. Перед уходом обязательно "дарили воду и лес" – парни бросали в воду монеты, а девушки привязывали ленты к сучьям старых елей, стоявших у истоков родника¹⁷⁶. У русских крестьян Среднего Урала дарение воде – обычай дохристианский и в XIX – начале XX века достаточно распространенный¹⁷⁷. Смысл его в том, чтобы задобрить реку, расположить ее к себе, уберечься от несчастья. Старообрядцы Верхокамья до сих пор, умываясь в реке или ручье, бросают выдернутые из нательной одежды ниточки, чтоб не пришла беда в семью¹⁷⁸.

Крестьяне надевали одежду символическим значением не только во зремя праздников, игр, похорон, но и при выполнении различных хозяйственных дел. Жители Ныробской волости Чердынского уезда накануне охоты "во всей своей походной одежде и обуви купались в реке". Мокрую одежду и обувь сушили и надевали на охоту, считая, "что теперь уж с их тела и одежды смыта всякая порча и злой глаз"¹⁷⁹. Вишерские и колвинские охотники для удачи вшивали в лужан (верхняя одежда охотника) изогнутую косточку от остова полового органа соболя, лапки куницы, белки, рябчика, убитых в первый выход на охоту¹⁸⁰. Чистую и новую одежду надевали на первый сев, сенокос и посиделки, на которых обязательно пряли пряжу. В этом случае она являлась залогом хорошего хозяйственного достатка. В Оханском уезде хозяин брал за уздечку купленную лошадь не голыми руками, а прихватывая полой своего кафтана¹⁸¹. В Шадринском уезде при продаже и покупке лошади и коровы "ударяют по рукам... продавец и купивший берут животных руками, завернутыми в полу верхней одежды"¹⁸². Без соблюдения этого правила не следовало рассчитывать на прибыль в хозяйстве. В Ирбитском уезде, чтобы домашние животные, приобретенные в других хозяйствах, не скучали и с пастбища всегда приходили вовремя, хозяйка снимала с себя пояс, клала его к порогу двора и только после этого первый раз заводила животных¹⁸³.

О важности пояса, как атрибута обычаев и обрядов крестьян на Среднем Урале, говорят и такие примеры. Колдуны закапывали свой пояс поперек дороги, чтоб напортить свадебному поезду (д. Илимово Кезского района). Старообрядцы Верхокамья и Лысьвенского района говорили нам, что пояса дарят друг другу как символ доброго пожелания и продолжения всех жизненных дел (деревни Мальковка Верещагинского района, Выломово Лысьвенского района). В Ирбитском уезде наказывали младшим не ходить без пояса, как и без креста, а то "ангел-хранитель отступится, как от бусурмана некрещеного"¹⁸⁴. О роли пояса в обрядах, связанных с жилищем, мы уже писали. Крестьяне выражали добрые пожелания хозяину нового дома в два наиболее значимых момента - при окончании возведения сруба и на новоселье. Известно нам, что жительница д. Демино Верещагинского района В.Ф. Романова, 1901 г.р., в 1983-1984 годах сделала 50 поясов и все подарила членам своего старообрядческого собора.

Наибольшей популярностью в среде уральских старообрядцев отличались так называемые именные пояса со словами-пожеланиями. Большое многообразие их было обнаружено при полевых исследова-

ниях. Тексты на поясах встречались самые разнообразные. Приведем несколько примеров их, чтобы и у читателя сложилось о них полное представление. "Из-под кустичку цветков выткан поясок в 1913 году 16 июля. Носи не теряй, по полям гуляй и меня не забывай" (д. Шулаи Верецагинского района); "Сей пояс ткала на память, носить не терять, любить не забывать" (д. Сенино Сивинского района); "Кого люблю, тому дарю, люблю сердечно, дарю навечно" (д. Макары Кезского района); "Наслаждайся приятностью текущего сего века, но Бога не забывай и храни его закон" (с. Фоки Чайковского района); "Три вещи устроят меня. Первая - не помню, как родился, вторая - не слышу, как расту, третья - не ведаю, когда умру" (с. Альняш Чайковского района). Писали на поясах и слова из духовных стихов - наиболее популярного жанра старообрядческой культуры. Так, на поясе, вытканном в 1931 году старицей Галиной в д. Нивзим на Колве (Чердынский район, бегунское согласие), мы увидели начальные слова из стиха о протопопе Аввакуме: "Укрепи меня, о Боже, на великую борьбу и пошли мне мощь Самсона недостойному рабу. Сей пояс ткала грешная Галина в 7439 году".

Таким образом, разнообразие символики одежды характеризовало все стороны жизни крестьян. Она становилась необходимой для вовлечения в жизненные дела магических сил и для избавления от нежелательных сил. На основе опыта не одного поколения крестьяне знали, как поступать с одеждой в той или иной ситуации. Она использовалась даже тогда, когда надо было отыскать заблудившихся животных или найти человеку верную дорогу в лесу. В таких случаях снимали одежду, выворачивали на другую сторону и вновь надевали.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И СУЕВЕРИЯ

Представление об этнической культуре не будет полным без характеристики знаний и суеверий, накопленных народом в ходе осмысления природных, общественных и хозяйственных процессов. Благодаря им стимулировалось приобретение жизненных благ, контролировалась и координировалась деятельность людей, наиболее значимый опыт передавался новым поколениям.

Как крупное культурное явление, знания и суеверия следует рассматривать в двух аспектах. Они включают рациональные и религиозно-мифологические представления. Часть их служит примером зарождения и развития научного мышления. К сожалению, данная область народного творчества отражена в печатных работах фрагментарно,

особенно касающаяся Среднего Урала¹⁸⁵. Вне поля зрения этнографов остаются этнические черты народных знаний и суеверий.

Предметом нашего рассмотрения станут наиболее важные народные знания и суеверия, воплощенные в представлениях о свойствах окружающей среды, устных и изобразительных календарях, мерах счета, лечебном деле, применении природных материалов.

Знания русских крестьян Среднего Урала о явлениях природы, особенностях местной географической и климатической среды, чутком реагировании растений, животных и насекомых чрезвычайно разнообразны. В этой области творчества природное начало обусловило массу примет, проверенных опытом нескольких поколений, ставших важной частью мировоззрения крестьян. Наравне с общими приметами в каждой местности Среднего Урала существовали и свои, связанные со спецификой экологических условий.

Наиболее значимыми являлись приметы, по которым следили за изменениями в природе, судили о будущем лете и новом урожае. Учет таких примет способствовал более рациональному ведению хозяйства. Подобных примет существовало много. Приведем некоторые из них. Крестьяне Красноуфимского уезда считали, что если ветер дует с севера, то к ведру, а если с юга, запада и востока - то к ненастью. Перед ведром ласточки летали высоко над землей. Объективная основа этих примет связана с изменениями атмосферного давления. Долгие сосульки свидетельствовали о долгой весне. Пузыри на лужах, курицы прячутся утром, лошади храпят, собаки катаются по земле, гуси купаются, вороны каркают, ясный восход солнца и облачно на западе - к дождю¹⁸⁶. Крестьяне северных уездов ожидали холодную зиму в том случае, если белки устраивали гнезда на деревьях низко, а теплое - если высоко от земли¹⁸⁷. В Соликамском и Чердынском уездах каждую весну внимательно следили за полетом трясогузки. Ее высокий полет связывали с теплой весной и летом, а низкий - с холодной. В Ирбитском уезде высокий полет гусей и журавлей предвещал долгую осень, а низкий - короткую¹⁸⁸. В Камышловском уезде низкий полет казарок указывал на плохую осень, а высокий - на хорошую¹⁸⁹. В Красноуфимском уезде еще осенью узнавали о предстоящей весне. Если листья желтели на верхушках деревьев, то должна быть ранняя весна, а если снизу - то поздняя¹⁹⁰.

Множество примет было связано с земледелием. В какое время выгоднее сеять и каким будет урожай? Ответ на эти вопросы русские крестьяне пытались узнать заранее и как можно точнее. В с. Вильгорт Чердынского уезда считали, что если между Рождеством и

Крещением иней на елках или безветрие, то урожай ржи должен быть плохим, так как время безветрия соответствует периоду цветения ржи. А рожь при безветрии не получает полного опыления¹⁹¹. В Камышловском и Кунгурском уездах примечали, что появление зимой у кладей снопов большого количества зайцев и тетеревов предвещало голодный год. Если лед не уйдет, а останется таять на берегу - плохой урожай. Летом ива зацветает на вершине - жди хороший урожай, в середине - средний, внизу - плохой¹⁹². В Красноуфимском и Камышловском уездах крестьяне наблюдали за зобом перелетных птиц. Если его передняя сторона была красной, то следовало рассчитывать на ранний сев, а если задняя - то на поздний. В этих же уездах считали, что если зайцы весной долго не линяли, то будет холодная весна и не нужно торопиться с севом. Наступление настоящей весны связывали с прилетом журавлей. Яровой хлеб сеяли тогда, когда в комьях земли появлялись водяные пузырьки¹⁹³. В Красноуфимском уезде началом сева полагали не то время, когда лопнут почки на деревьях, а то, когда лист разовьется. Если почки развивались сначала на вершине, удачнее должен быть последний сев, в середине - средний, внизу - первый¹⁹⁴. В с.Неволино Кунгурского уезда рассчитывали на урожайный год в том случае, когда весной снег таял от солнца, а на засушливый, когда таял от дождя¹⁹⁵. Кроме того, по некоторым приметам крестьяне Красноуфимского и Камышловского уездов узнавали о будущем урожае конкретных культур. Зеленый сосняк предвещал урожай овса, длинные шишки на осине - урожай ячменя, шишки на елях - урожай гороха, много рябины - хороший лен, большие шишки на березах - урожай пшеницы, обильный урожай черемухи - плохой урожай ржи¹⁹⁶.

Особенности природной среды учитывали крестьяне при охоте и рыбодовстве. Зная, что олени и лоси обладают тонким чутьем, вишерские охотники стремились подойти к ним ближе не с надветренной стороны, а с противоположной. Чтобы поймать очень осторожную в поведении лисицу, охотники срезали снег вместе с ее следом, ставили петлю и кляли снег со следом на прежнее место, а лыжи заматали ветвями¹⁹⁷. Охотники с.Долды Чердынского района, например, не только произносили заговоры, когда ставили петли на зайцев, но и обмазывали их распаренными орешками, которые летом любят есть зайцы. Поэтому, как говорили сами охотники, зайцы "не только совали в петли ноги, но и головы"¹⁹⁸.

Древними являются астрологические приметы. Повсеместно на Среднем Урале успех многих хозяйственных и лесных работ ставили в

зависимость от фазы луны. На старом месяце, когда луна идет на убыль, ставили дом, ремонтировали печь, готовили почву к посадке, заготавливали веники. Крестьяне замечали, что на вспашке, выполненной на "ущербе месяца", т.е. на старом месяце, меньше росло сорняков. Лес, подсеченный на корню строго на старом месяце, выгнивал на 2-4 года быстрее, чем пни на подсеке¹⁹⁹. Посадкой на пашне всегда занимались на молодом месяце. По звездам, луне, ветру, росе, грому, молнии, влажности воздуха следили за изменением погоды. Если луна показывалась рожком кверху (крутой месяц), то летом следовало ожидать ясную погоду, зимой - мороз, а если рожком книзу (пологий месяц) - жди летом дождь, зимой снег и метель (падеру). Много звезд на Рождество предвещало хороший урожай. Когда звезды были яркие в созвездии Большой Медведицы (на Среднем Урале оно называлось еще лосем), наступали метели и бураны²⁰⁰. В с. Вильгорт Чердынского уезда знали, что вертикальные цветные полосы-"столбы" по обе стороны солнца - к увеличению сухости воздуха, а маленькие - вестники выпадения осадков (дождя и снега)²⁰¹.

Часть явлений, связанных с приметами, сопровождалась колдовскими обрядами. Так, во всех северных уездах накануне и в дни прилета первых весенних птиц пекли фигурное печенье в виде птиц. Его называли жаворонками. Приходили с ним в поле, разбрасывали и просили птиц о скором теплом лете и хорошем урожае. Крестьяне верили, что птицы открывали замки, которыми закрывались зимы²⁰².

Во многих местах Среднего Урала крестьяне знали приметы и совершали обряды, чтобы пошел дождь, подул ветер, стихла гроза. В магии природы сохранялось немало суеверного, рожденного от времени, когда люди не могли объяснить истинных причин природных явлений. Многие приметы, возникшие на этапе слабого развития научной мысли, стали доминирующими, они наделялись ритуально-мифологическим смыслом и долго сохранялись в сознании крестьян. О части таких примет нам приходилось слышать от современного сельского населения. Так, в Очерском и Усольском районах верят, что утопленники выпивают воду и приносят засуху, но если полить их могилы водой, то они вызовут дождь. Не забыта и примета: найти утопленника - к дождю (д. Верейно Чусовского района). В Красновишерском, Соликамском, Чердынском районах считают, что теплая погода будет устойчивой только с Семика (четверг на седьмой неделе после Пасхи). В Кизертском и Суксунском районах верят в то, что лягушки и змеи выпивают воду, поэтому избегают обстоятельств, при которых их можно раздавить. А если такое случалось, то

ожидали дождь. В д.Могильниково Чердынского района рассказывали нам о примете, связанной с криком кулика. Крик его вызывал дождь, и поэтому, когда нужен был дождь, крестьяне выходили в поле и издавали звуки, похожие на крик кулика²⁰³. Приведенные приметы являются пережитком магии подобия, так как в них искусственно созданное действие должно вызвать реальное.

Все описанные случаи убеждают в том, что следует различать ошибочные, неверные приметы и достоверные, проверенные опытом и практикой, исходя из которых и сегодня можно предвидеть изменения в природе. Многие приметы нашли отражение в устном крестьянском творчестве. Сказки, былички, пословицы, поговорки остаются яркими свидетельствами свободомыслия крестьян.

Крестьяне Среднего Урала узнавали о приближающихся природных изменениях по приборам, устроенным самими. Из лесу приносили ствол ели или можжевельника с двумя-тремя сучками, очищали от коры и прибавали на наружную стену дома, амбара так, чтобы ствол находился в неподвижном состоянии, а сучки - в подвижном (рис. II, б). С изменением давления воздуха сучки двигались по поверхности стены. По линии передвижения прибавалась рейка с обозначениями тех постоянных позиций, которые, по наблюдениям хозяина дома, соответствовали конкретной природной ситуации. В верхнем положении сук предсказывал сухую, теплую погоду, в нижнем - дождь, ненастье. Действие это основано на разнице впитывания сухими ветками влаги из воздуха: внутренние слои древесины вбирает меньше, чем наружные. Набухшие ветки опускаются вниз (перед дождем, снегом), а сухие - выпрямляются и поднимаются вверх. Деревянными приборами-барометрами продолжают пользоваться старообрядцы Верещагинского, Сивинского, Усольского районов.

Календарь русских крестьян, как и других народов, предстает как своеобразная энциклопедия народной жизни, основанная на знаниях явлений природы, хозяйственном опыте, нормах общественной жизни, этических традициях. Календарь позволял вести упорядоченный счет времени и более выгодно организовывать свое бытие. Основой календаря исстари служили знания земледельцев, скотоводов, охотников, рыбаков о движении Солнца и Луны, смене времен года и периодичности явлений природы. С принятием христианства древний аграрно-промысловый календарь был приведен в соответствие с церковными святыми. Дни святых, праведников, мучеников удачно соединились с трудовой практикой крестьян. Календарь, который был в употреблении у русских крестьян в XIX - начале XX века, подобрал

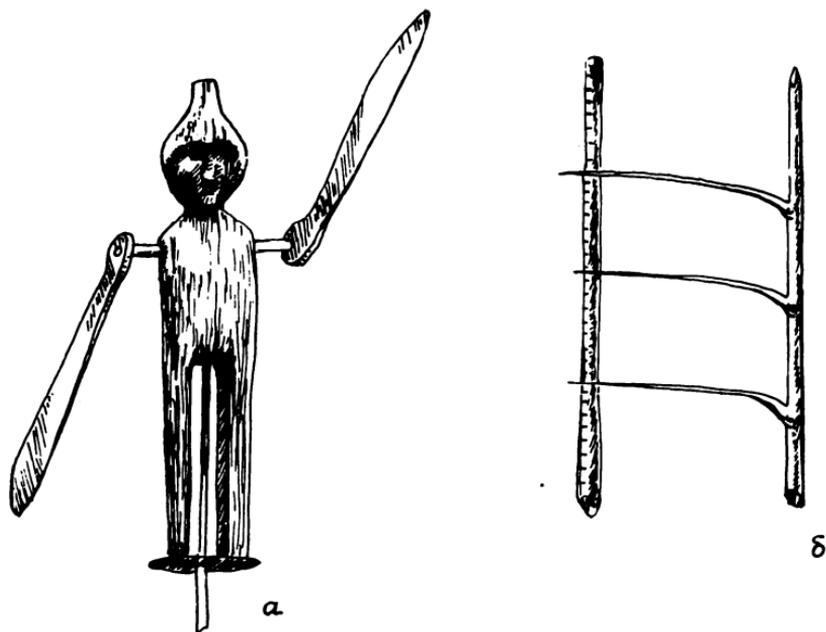


Рис. II. а - флюгер-ветряк начала XX века, д. Волосница
Троицко-Печорского района,
б - прибор для определения погоды. 1970-е годы,
д. Селичи Верещагинского района

в себя практический опыт, обряды и праздники языческого и христианского мировоззрений. Наибольшую целесообразность имело совмещение в одном календаре времяисчисления церковного, по Пасхе, и народного, по обстоятельствам природной среды, особенностям хозяйственной деятельности и духовным потребностям.

Многие дни церковного календаря ориентировали крестьян на сельскохозяйственные занятия. Возьмем примеры из календаря крестьян Красноуфимского уезда, опубликованного в 1890 году в результате сбора сведений от корреспондентов статистического отдела уездной земской управы по специальной программе Н.Л. Скалозубова²⁰⁴. Наблюдения за приходом весны и полевыми работами в Красноуфимском уезде имели следующие значения. 23 апреля - день великомученика Георгия (Егория), 9 мая - день святителя Николая Чудотворца. По дням Егория и Николая определяли возможность начала полевых

работ и выгона скота. Считали, если "Егорий с водой, то Никола с травой", т.е. когда реки открываются к 23 апреля, 9 мая могла быть уже трава. Случалось и такое: "Егорий с мухами, Никола с комарами", "Егорий с ношей, Никола с возом", "До Николы посеи - хлеб будет", "Николин день из сева не выходит"²⁰⁵. В день Ирины-рассадницы (5 мая) начинали высаживать семена капусты, а после дня преподобного Онуфрия и Петра-солнцеворота рассаду переносили в грунт. День мученика Исидора (Сидора, 14 мая) ориентировал на посадку огурцов, по этому поводу говорили: "Прошли Сидоры - прошли и си-веры". Если в этот день было тепло, то сажали больше огурцов, так как следовало ожидать хорошего урожая. А если было холодно, то выращиванием огурцов не занимались. Лен и гречу сеяли перед днем Елены-ленницы (21 мая) или вскоре после него. Замечено было, что репа, посеянная со дня святого Тихона-репосева (16 июня), поспева-ла к холодным росам и бывала вкусней, чем та, которую сеяли не-сколько раньше. Со дня мученицы Феодосии-колосницы (29 мая) рожь начинала колоситься (метать колос), а после дня мученика Федула-серночиста (18 июня) начинали опаливать хлеба. До дня святого Спиридона-солнцеворота (12 декабря) крестьяне старались намоло-тить зерно для нового урожая, так как полученные позднее семена считались нерослыми²⁰⁶. Все названные календарные сроки признава-лись и в других местах Среднего Урала. Аналогичными они были поч-ти у всего русского населения России. Но дело в том, что крестьяне относились к ним по-разному, так как различалась природная среда проживания.

Некоторые результаты календарных наблюдений нашли отражение в пословицах и поговорках. "Прежде Петра не суй носу, а после Петра берись за косу", т.е. начинай сенокос после дня Петра и Павла (29 июня), когда травы станут спелыми. "До Ильина дня в сене пуд меду, а после - пуд навозу", т.е. самая сочная трава, пригодная для заготовки сена, бывает до 20 июля - Ильина дня. В Воздвиженье (14 сентября), когда осень "вовсе навстречу зиме двигалась" и шуба с зипуном "сдвинулись", крестьяне говорили: "Сдвигенье теплого сдвинет, а холод надвинет", "Не жди Сдвиженья, режь репу, не жди Покрова, секи капусту". В день святого Наума (1 декабря) замечали: "Пришел Наум, зимний ветер подул", 4 декаб-ря, в день великомученицы Варвары - "Варвара мостит, Савва вост-рит, а Никола гвоздит", 12 июля в день преподобного Онуфрия и Петра-солнцеворота - "Солнце на зиму, а лето на жару", 12 декаб-ря в день святого Спиридона-солнцеворота - "Солнце на лето, зима

на мороз"²⁰⁷. Обобщенный смысл пословиц и поговорок не забыт в сельской местности и в наши дни.

Дни святых, мучеников, праведников отражали промысловую деятельность крестьян и заготовку природных материалов. В Красноуфимском уезде в день святого Никифора-дубодера (2 июня) начинали снимать (драть) кору с ивы, нужную для обработки кож. Сс дня Рождества святого Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (24 июня), которого в народе называли еще Иваном-травником, собирали ягоды, травы и заготавливали березовые веники. В день святого Савватия-пчельника (27 сентября) ставили борты с пчелами на зиму²⁰⁸.

Бытовое крестьянское православие вошло в календарь среднеуралских крестьян наблюдениями, фиксирующими по дням святых, мучеников, праведников смену различных явлений природы. В народе говорили: "Егорий весну начинает, а Илья лето кончает", т.е. весна приходит с Егорьева (Юрьева) дня (23 апреля), а осень - с Ильина дня (20 июля). "На Илью до обеда лето, а после обеда - осень"²⁰⁹. Середина зимы падает на день Оксиньи-полузимницы (24 января), начало оттепели связывают с Василием-капельником (28 февраля), таяние снега - с Авдотьей (Евдокией)-плюшкой (1 марта), вскрытие реки - с Родионом-ледоломом (8 апреля), наступление жаркой погоды и появление овода - с Окулиной-сдерихвосткой (13 июня), теплую воду - с Феней-купальницей (23 июня)²¹⁰. У многих крестьян сохранялось убеждение, что сменой явлений природы управляют святые, хотя практика показывала, что не все приметы, ориентированные на дни святых, верные.

В устном народном календаре запечатлен момент, с которого начинал удлиняться день после зимнего солнцеворота. Он прибывал "в первые дни на воробьиный шаг, под Рождество на полчаса, под Новый год на один час, под Крещение на полтора часа, под Афанасьев день (18 января) на два часа" (Красноуфимский уезд)²¹¹.

Народный календарь русских крестьян Среднего Урала не был в своей основе каким-то особым по сравнению с тем, какой знали крестьяне Европейской России, Сибири и Алтая. В то же время он обладал региональной спецификой, так как был приспособлен к местным трудовым, жизненным циклам и конкретным природным условиям. Заботясь о получении нового урожая, благополучии домашнего хозяйства, семьи, передаче трудовых навыков потомству, крестьяне устанавливали свои сроки выполнения тех или иных работ, а вместе с тем и обрядовые действия и ритуалы, жанры поэтической и музыкальной культуры, направленные на защиту от нежелательных духов и умножение

достатка. Календарным обрядам и праздникам в данной работе посвятим специальный раздел, а о специфике хозяйственной части календаря, в большей степени обусловленной природными и климатическими факторами, скажем сейчас.

У севернорусского населения Среднего Урала (Верхотурский, Соликамский, Чердынский уезды), связанного в большей мере с добывающими промыслами, подсечным способом ведения хозяйства, наиболее значимыми в хозяйственном календаре были свои периоды. В верховьях Вишеры, Колвы, Яйвы, Туры отхожим охотничьим промыслом занимались дважды в год. С Воздвижения (14 сентября) до Никола зимнего (6 декабря) охотились с собаками на рябчиков, белок, глухарей, тетеревов как вблизи селения, так и на дальних угодьях. Со Сретенья (2 февраля) до вскрытия рек (а иногда охотники дожидались ледохода и сплавлялись с добычей на плотках) уходили артелями в самые дальние угодья, где добывали больше лосей (сохатого), куниц, соболей (без помощи собак), иногда - белок, если их мех еще не линял, а также рябчиков и тетеревов для употребления в пищу, но не для сдачи пушноторговцам, так как весенние оттепели не позволяли их долго хранить. Рыбу на осенне-зимний период заготавливали с Ильина дня (20 июля) до Воздвиженья (14 сентября)²¹². В связи со своими занятиями северные охотники отдавали предпочтение тем святым и духам, которые осознавались покровителями животного мира и удачной охоты, - Егорию, Власию, Флору, Лавру, Илье, Христофору²¹³. Бишерские и колвинские охотники даже заказывали в местных церквях молебны Христофору, изображавшемуся на иконах и фресках с собачьей или песьей головой, чтоб удача сопутствовала в ответственном занятии для сохранения семьи²¹⁴.

Полеводством северные крестьяне занимались тоже в строго установленных сроки. Яровые начинали сеять около Николина дня (9 мая), причем сначала овес, ярицу и через 1-4 дня - ячмень, дней через 10 - лен, еще позднее - коноплю. Осимум рожь высевали между Прокопьевым (8 июля) и Ильиным (20 июля) днем²¹⁵. Жатву начинали с Ильина дня. Сначала жали ячмень, затем - рожь, спустя неделю - овес, в конце августа - ярицу. Лен выдергивали после жатвы яровых, а коноплю - на неделю позже²¹⁶.

В южных уездах, где роль земледелия в комплексе хозяйственных занятий населения оставалась достаточно высокой, календарные сроки выполнения полевых работ были несколько другими. В Оханском уезде вспашку под яровые начинали в конце апреля, чаще всего накануне дня Семёна-ранопащца (27 апреля). Первую вспашку паров проводили

в 20-х числах мая, а вторую - в конце июня. Яровым севом занимались с I мая по I июня. Озимые сеяли с 20 июля по первые числа августа. Рожь озимую жали с 20 июля по 15 августа, яровые - с I августа по 15 сентября. Лен, коноплю убирали в первой половине сентября. Сенокос начинали в конце июля - начале августа²¹⁷. В Красноуфимском уезде полевые работы выполнялись в более ранние и сжатые сроки. Так, весеннюю вспашку под яровые стремились закончить уже к началу мая. В день Еремеев-запрягальника (I мая) в поле должна была выезжать последняя соха. Сев яровой ржи и пшеницы обычно завершали к Николину дню (9 мая), овса и ячменя - через неделю²¹⁸. Местные крестьяне делали двухнедельный перерыв между окончанием сева яровых и началом обработки паров, для того чтобы поправились на подножном корму лошади, уставшие на весенней пахоте²¹⁹.

За основу расчета времени для хозяйственных занятий, обрядов, праздников, как уже отмечалось, принимались церковные святцы. В любой момент крестьяне могли по ним ориентироваться. Кроме святцев и устных календарей на Среднем Урале, как и в других регионах России, известны календари изобразительные. К сожалению, в литературе сведения о них отсутствуют и подлинных образцов почти не сохранилось. В Алапаевском, Верхотурском, Кунгурском районах жители вспоминали о бытовавших в прошлом деревянных резных календарях в виде четырех- и шестигранных брусков, на которых были отмечены праздники. Вариант такого календаря, к сожалению, плохо сохранный, нам приходилось видеть у старообрядцев д.Сим Соликамского района в 1977 году. По его граням будние дни отмечались простыми линиями, праздники - крестами. В Северном Прикамье знали расписные календари. Их фрагменты нам удалось обнаружить в 1980-1983 годах в старых избах Соликамского и Усольского районов²²⁰. В деревнях Лысиб и Карандашево месячные циклы календаря нанесены были красками разных цветов по всей длине матицы, а в д.Сырчаги - в виде круга на припечной доске.

В Чердынском краеведческом музее хранится календарь, нарисованный грифелем на гладкой доске длиной 3 метра 24 сантиметра (правый конец доски сломан). К сожалению, в инвентарной книге музея не записан населенный пункт, где бытовал и был приобретен календарь. По одной линии каждая из 52 недель выделена шестью вертикальными прямыми линиями и одним крестом (седьмой день недели). Кроме того, имеется еще несколько недельных циклов, которые обозначены не прямыми линиями, а точками (рис.12). Назначение последних нам пока непонятно. Вся графическую основу дополняют знаки в

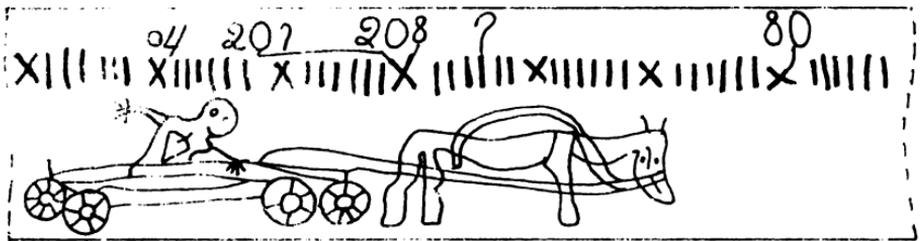
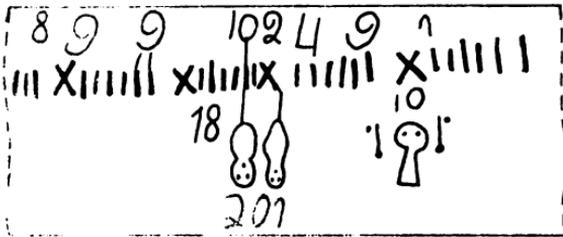
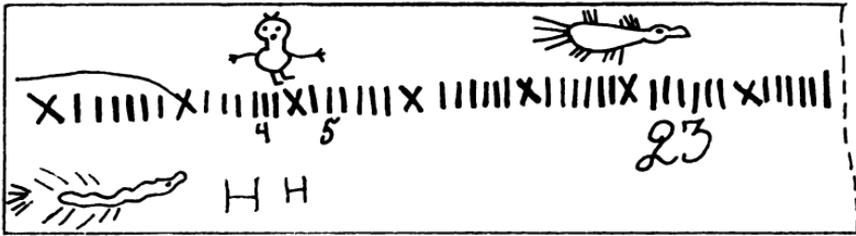
виде кругов, крестов (крест процветший, на концах с веточками и крест - символ вечности с замкнутыми концами), а также рисунки цветущих деревьев, людей (с признаками пола), рыб, чудовищ, человека на лошади, лошади в упряжке с телегой, солярные знаки. Растительная символика в большей мере представлена в весенне-летнем цикле - от Николина дня до дня Петра и Павла. Тут же много дат и расчетов, по которым, видимо, определялись сроки хозяйственных работ. Чердынский календарь создан крестьянином-земледельцем. Известно, что он висел во дворе под крышей.

Во многих местах Среднего Урала крестьяне определяли время суток солнечными часами разных вариантов. По словам Ф.С.Мехрякова, 1913 г.р., в его родной деревне Веснино Лысьвенского района солнечные часы устраивали таким образом: вставляли деревянную палочку по середине небольшой доски, отмечали длину тени от палочки зарубками или красками. В с.Касиб Соликамского района были случаи, когда тень предметов измеряли шагами и высчитывали время. В д.Гунино Усольского района нам рассказывали, что один житель имел доски с отметками тени от палочки на каждый сезон года²²¹.

Крестьяне не обходились в жизни без метрологических знаний.

В них сильна рациональная основа, в то же время представления о приемах счета и числах наделены сакрализованным смыслом. На Среднем Урале в XIX - начале XX века употреблялись как общепринятые, официальные меры, так и местные, величина которых в метрических выражениях не всегда устанавливалась. Уральская историческая метрология остается неразработанной, хотя источники - вещественные и письменные - имеются. Важным аспектом данной темы являются народные меры, отражавшие специфику хозяйства, культуры и быта. Они и станут предметом нашего рассмотрения.

Самыми распространенными мерами длины служили верста, сажень, аршин, локоть, четверть (пядь), вершок, стопа, шаг. Метр как единица измерения в начале XX века имел ограниченное бытование. Верстами чаще измеряли расстояние между населенными пунктами, длину реки, размеры озера, высоту горы и т.д. Традиция подобного использования версты давняя. Так, в 1667 году крестьяне всех центральных погостов Чердынского уезда на допросе воеводы в съезжей избе назвали известные им реки, озера, горы, волок Камского и Печорского бассейнов и указали расстояние до них только в верстах²²². Саженьми, аршинами, реже - четвертями, вершками, принято было измерять постройки, их конструктивные детали, дрова. Выражение "изба трех сажень печатных" часто встречается в документах вотчин Стро-



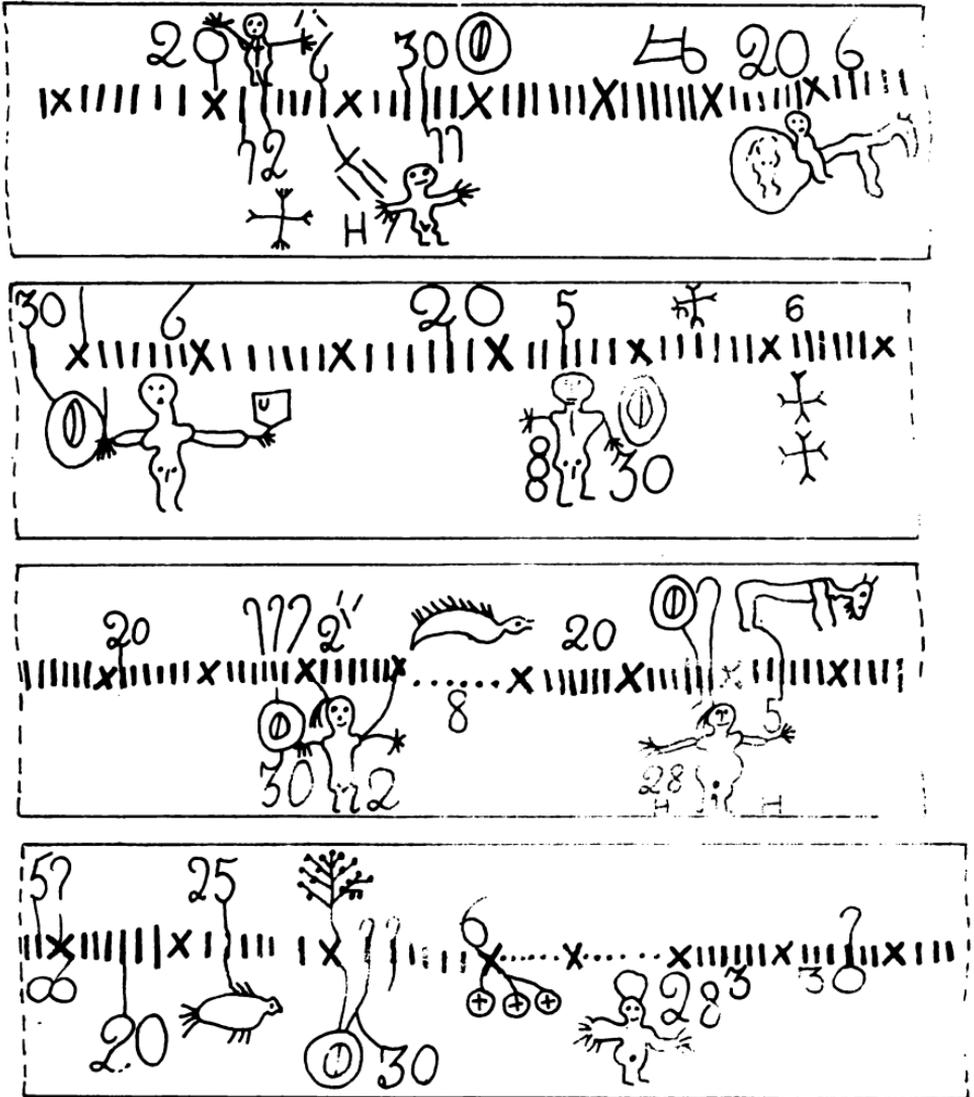


Рис. 12. Крестьянский деревянный календарь середины XIX века, Чердынский уезд. Длина доски 3 метра 3 сантиметра, на рисунках воспроизведен по частям

гановых, Соликамского и Чердынского уездов XVII-XVIII веков и не выходит из употребления в XIX веке²²³. В долях сажени фиксировали размеры построек в том случае, когда длина не укладывалась в полное число сажени. Так, в описаниях Пермского уезда 1859 года встречаем: "Усадьба с 8-и угловым домом, длиною 6 сажен, шириною $2\frac{2}{3}$ сажени, высотю $2\frac{1}{2}$ сажени"²²⁴. Окна измерялись в аршинах и четвертях: "5 окошек со стеклянными ветхими окончинами вышиною 6 четвертей, шириною 4 четверти"²²⁵; дрова - в сажених и аршинах: "За долг высечь в лесу 20 сажен дров, длиною полена по 3 аршина"²²⁶. Такие единицы измерения, как шаг, стопа, локоть, четверть, вершок, возникли по ассоциации с частями тела человека и их естественными движениями. Эти меры были старыми, но в обиходе среднеуральских крестьян начала XX века встречались еще часто. Конкретный размер предмета зависел от физических возможностей человека. Локоть - это расстояние от локтевого сустава до согнутых пальцев. В начале XX века в Верхотурском, Пермском, Чердынском уездах локоть служил эталоном измерения длины ниток домашнего изготовления. Хотя к этому времени в сельской местности широко входила в обиход более точная метрологическая единица - аршин, локоть не забывали по той причине, что он в случае необходимости измерения всегда был под рукой. Крестьяне, занимавшиеся торговыми делами, быстро приспособились переводить локоть в аршины. Так, в с.Усть-Уролка Чердынского уезда всем жителям было известно, что три локтя местного баржестроителя и торговца А.М.Сандракова приравнивались двум аршинам. В Чердынском уезде для измерения расстояния по реке наравне с верстами использовали давнюю местную меру - чумкос. Величина его была условно выбранной. В.Н.Латкин, побывавший по заданию Русского Географического общества в 1840-е годы в Чердынском уезде, в дневнике записал: "Колвою мы пли от Чердыни до Вишерки 23 чумкоса. Чумкос содержит, примерно, 5 верст, но иногда эти чумкосы столь длинны, что едва дождешься урочного места, откуда начинается другой чумкос. Эти урочные места означаются или устьем какой-либо речки, или сосноюю рощей, или холмами"²²⁷. По мнению В.Н.Латкина, "чумкос" происходит от двух коми слов: чум - клетка, кость - промежуток"²²⁸. В 1960-е годы нам приходилось слышать о чумкосах от жителей д.Фадина, расположенной по р.Вишерке, где проезжал В.Н.Латкин. Только слово это они произносили иначе - чумкос. В их представлении оно обозначало конкретные расстояния по реке. Так, Мерзляковский круг - излучину р.Вишерки - равный 12 верстам, они считали за два чумкоса.

Расстояние по прямой между концами вытянутых указательного и большого пальцев называлось на Среднем Урале четвертью, а в других районах Европейской России — пядью²²⁹. Считалось, что четыре четверти составляли аршин. В Соликамском уезде четвертями (пядями) измерялось расстояние в детских играх²³⁰.

Длина верхней фаланги указательного пальца приравнивалась к вершку. Наименование это произошло от слова верх (верх пальца). Четвертью и вершками фиксировали небольшое расстояние, иногда они употреблялись одновременно с другими мерами. Например, один письменный источник Соликамского уезда сообщает: "Стены длиною 6 сажен, 6 вершков"²³¹.

Для удобства счета и соблюдения севооборота средне-уральские крестьяне издавна делили землю на полосы и перемены. Из документа Соликамского уезда: "Пашенной земли шесть полос и три перемены, и кругом по старым межам по две полосы в перемене"²³² — становится очевидным, что переменной называли два пахотных участка (полосы), один из которых засевали, а другой оставляли под пар. В Верхотурье и Прикамье пахотные полосы принято было называть еще лехами, переездами, гонами. Эти термины одновременно являлись единицами измерений. В Чердынском уезде лехой называли и измеряли ширину пашни, а гонами и переездами ее длину²³³. По р.Вишерере переездом считалась не только длина, но и вся площадь пахотной полосы с размерами 40 x 40 сажен. Кроме того, термин "переезд" служил на Вишере мерой для определения объема урожая. П.Н.Крылов, побывавший у вишерских крестьян в 1370-е годы, писал: "Урожай ржи на подсеках определяется в 4, нередко и в 5 овинов с переезда"; "Всего с переезда 80-100, реже 120 пудов, на следующий год подсека даст с переезда 2-3 овина"²³⁴.

Самыми распространенными торговыми мерами веса у крестьян Среднего Урала являлись пуды и фунты. Взвешивание чаще всего производилось на безменах. В начале XX века крестьяне повсеместно употребляли железные безмены, но они не вытеснили безмены деревянные, у которых весовая чашка и гиря находились в неподвижном состоянии, а точка равновесия передвигалась в зависимости от веса. Шкала веса находилась по "плечу" (по верху горизонтальной основы) безмена в виде вертикальных, наклонных зарубок или круглых углублений в условной последовательности. Безмен в точке равновесия подвешивался на крюк или удерживался в руке человека. В Соликамском и Чердынском музеях хранятся безмены, целиком вырезанные из березового ствола с наростом-капом на конце, создающим противовес

грузу. Зажиточные крестьяне в начале XX века завели железные коромысленные весы-терзи - с верхней вертикальной стрелкой по середине и двумя подвешенными чалками - для груза и для гирь. В крестьянских товарных хозяйствах взвешивание больших грузов производилось на железных весах-контарях - с неподвижной точкой опоры и подвижной гирей.

Помимо общераспространенных мер и метрологических приемов на Среднем Урале в рамках регионов, волостных и конфессиональных общин, а иногда и отдельных поселений использовались их локальные варианты. Сено, солому повсеместно учитывали копнами, возами, в южных уездах - стогами, в северных - зародами с конкретным числом межков²³⁵. Урожай подсчитывали по количеству снопов, суслонов, бабок, кладей и даже овинов, так как в каждой местности объемы их оставались приблизительно одинаковыми. В северных уездах Прикамья и Верхотурье в ржаной суслон укладывали сухих снопов по 12-13, сырых - по 9, в суслон ячменя и овса до 6 снопов. В южных уездах в любой суслон собиралось на 2-3 снопа больше. У пригородных крестьян г.Чердыни в один овин входило 15 суслонов ржи, 40 суслонов ячменя или овса. По этому поводу говорили: "У него 6 овинов ржи и 20 овинов ячменя"²³⁶. У вишерских крестьян в один овин входило 20 суслонов ржи, и из одного суслона выходило около пуда зерна. Поэтому еще до обмолота крестьяне знали, сколько они получат хлеба²³⁷.

Мерной единицей выступали разнообразные материальные предметы. Жидкости и сыпучие тела измеряли ведрами, ковшами. В д.Новоселы Суксунского района до недавнего времени мельнику за помол зерна с каждого мешка давали гарец муки. Гарцем называли специальную чашку, служащую единой мерой при расчете. В деревнях по р.Чусовой за поденную работу выражали чуман рыбы. Чуманом называли берестяную коробицу. Сыпучие предметы - зерно, муку, крупу, ягоды - измеряли пригоршнями. В с.Красная Гора Верхотурского района рассказывали, что в низовьях Туры жители покупали рыбу дугами: распрагали лошадей, ставили дуги на землю и под дуги вплотную накладывали больших мороженных щук (информация А.Ф.Трошихина. 1922 г.р.). Кроме того, крестьяне повсеместно продавали и покупали необходимые изделия и продукты поштучно, особенно предметы домашнего ремесла, кожи, меха, одежду. В северных уездах по окончании рыболовства поштучно делился улов рыбы между теми, кто в нем участвовал.

На Среднем Урале сохранялись такие севернорусские меры, как прясло, плесо, тоня, постав, статья. В пряслах подсчитывалась длина изгороди. Каждое прясло составлял набор жердей, уложенных в

горизонтальном положении между кольями и равнявшийся 2-и,5 саженой. Плесом именовали участок реки со спокойным течением воды. На северных реках обычно оно было прямым длиной до 2-3 верст. Тоней называли объем рыбы, пойманной неводом или мережей за один вылов, а также размер вылова и место, удобное для вылова. Поставы - это внутреннее обустройство мельниц: жернова, короба, житники, корыта, стояки, лопасти и т.д. От их числа зависела мощность мельниц. Строились мельницы одного, двух, трех поставов. Большие мельницы возводились вкладчину несколькими хозяйствами. Старьями как раз и определяли число владельцев-пайщиков мельниц. В таком случае говорили: "Мельница на два поставы и на две статьи" (д.Сим Соликамского района).

Русские крестьяне Среднего Урала пользовались графическим изображением чисел и расчетов. Примеры этого были обнаружены нами в разных экспедициях. В д.Лызиб Соликамского района местный мельник отмечал количество принятых от крестьян мешков зерна зарубками на деревянных граненых палках. В д.Сороковая Усольского района каждый крестьянин прясла своего участка изгороди вокруг полей нумеровал фамильным знаком в виде буквы и вертикальными нарезками, число которых увеличивалось от первого прясла до последнего. Десятое прясло отмечалось крестом, затем крест наносился с зарубками. В деревнях Очерского района все прясла вокруг полей хозяин пятнал одним и тем же знаком-тамгой, который был всем известен. Каждый сын, отделившийся от отца, к родовому пятну добавлял какой-нибудь свой знак - "отпятнущ". Знаками-тамгами отмечали и заготовленные бревна, а иногда - дерево, стоящее на корню. Стромление стесать клеймо хозяина расценивалось как попытка к хищению²³⁸. В д.Нифонята Верещагинского района знаками-тамгами пятнали овец: "пнем" - срезали сверху ухо, "щелочкой" - разрезали ухо, "дырочкой" - пробивали сквозное отверстие. Пятна наносили по-разному: на левом и правом ухе, сверху, сбоку, иногда на одном ухе были двойные пятна - "пень" и "щелочка". В с.Прокопьевская Салда Верхотурского района специально назначенный человек делал зарубку на палке в каждом доме, где получал деньги на нужды сельского общества. По окончании полугодового обхода он сдавал в волостное правление деньги и палку.

числовая графика широко применялась в крестьянском строительстве. Чтобы не перепутать порядок венцов при разборке и сборке сруба, их нумеровали снизу доверху. Знаки представлялись в условном месте - слева, посередине, справа, с краев. Обычно знаки наносились топором в два варианта. В одном случае числа от I до 9 представля-

лись вертикальными зарубками, 10 - косым крестом, далее к кресту добавлялись вертикальные зарубки. Второй вариант включал наравне с прямыми зарубками римские цифры - IV, V, X, XV, XX. Приходилось встречать срубы, на которых цифра V обозначалась одной косой чертой (д.Юклята Кезского района). По нашим наблюдениям, нумерация, исключавшая римские цифры, дольше сохранялась у старообрядцев Верхотурья и верхней Колвы. Подобные формы графического изображения чисел знали на Среднем Урале соседи русских крестьян: ксми-пермяки, коми-зыряне, марийцы²³⁹.

Для некоторых расчетов и определения принадлежности холста, сданного красильщику, или кожи, отданной для выделки, крестьяне пользовались деревянными бирками с условными обозначениями. На простых бирках нарезками отмечали количество скота, сданного пастуху, а на сложных (двойных) - имя хозяина, размеры холста, кож. Двойную бирку делили на две части, одну привязывали к товару, а другую забирал владелец. При получении товара и расчете обе части бирки соединялись. Если знаки совпадали, то товар выдавался.

Своеобразный счет существовал при подготовке к ткачеству. Каждой женщине приходилось рассчитывать ширину и длину холста, половиков, а также подбирать такое количество ниток разной расцветки, чтоб получить узорную ткань. Ширину холста определяли по числу пасм в мотках. Пасмо - это часть мотка, образованная из нескольких чисменок. В каждой местности число чисменок в пасме разное. Так, нам рассказывали, что в с.Молебка Кисертского района в пасмо вкладывали 40 чисменок, а в с.Пия Верхотурского района - 20. Чисменка - это три круга ниток по мотовилу, а в каждом круге - четыре его длины. Для удобства счета и пользования пасма и чисменки в мотках перевязывали по отдельности. В соответствии с составом мотка подбирались берда. Они бывали на 7, 8, 10, 12, 14 пасм, в которых конкретное число зубчиков могло вместить одно пасмо. Длину холста определяли во время снования на стене. Такой способ подготовки основы - продольных ниток - являлся самым древним, и на Среднем Урале в начале XX века он оставался наиболее употребительным. Название этого способа произошло от того, что нитки наматывались на деревянные колышки, вбитые в стену вертикальными рядами на таком расстоянии, какое позволяла стена.

Народная метрология русских крестьян Среднего Урала в узкобытовой среде знала приемы, обозначаемые так: "сажень с гаком", "фунт с гаком", "ведро с котером", "чуман с котером". Гак и котер имели значение добавочной, излишней меры. Гак обозначал дополни-

тельный вес, расстояние, а котер - только дополнительный вес. В практике хозяйственных расчетов котер - это горка сыпучего материала в сосуде.

Размеры жилых домов крестьяне различали по количеству стен и углов. Говорили: "Дом четырехстенный, пятистенный, дом четырехугольный, шестиугольный и осьмиугольный"²⁴⁰.

Неотъемлемой частью народных знаний и верований являлся лечебный опыт, всегда направленный на поддержание здоровья человека. Он вобрал в себя рациональные приемы, магические действия, словесные формы, которыми владели чаще всего пожилые женщины, знахари и колдуны.

Наиболее древними, распространенными и эффективными были растительные средства лечения. Применялись настои, отвары, мази из трав, а также травы в свежем виде. На Среднем Урале известно около 300 лекарственных растений. П.Н.Крылов в 1870-е годы собрал сведения о 347 лекарственных растениях, которыми пользовались крестьяне в Верхотурском, Екатеринбургском, Красноуфимском, Кунгурском, Осинском, Пермском уездах²⁴¹. Женщин, знавших свойства лекарственных трав, называли травницами. Они были почти в каждом селе и деревне. К помощи их прибегали многие крестьяне, так как в сельской местности отсутствовали медицинские работники. Многовековой народный опыт позволял установить наиболее рациональные сроки и способы заготовки трав. Часть их впоследствии стала достоянием научной медицины. На Среднем Урале считали годными к лекарственному делу те травы, которые собирали в момент цветения после Ивана Купала (24 июня), в полдень, когда отсутствовала роса. У многих крестьян сохранялось поверье, что травы только тогда получают целебные свойства, когда их окропляет ивановская роса²⁴². Не принято было сушить травы на солнце и промывать корни горячей водой. Для избавления от некоторых болезней использовали травы, собранные в каких-нибудь нечистых местах. Так, при лихорадке больного поили травами, выросшими в бане или в глазницах черепа лошади, валящегося в лесу. Больному о таких приемах лечения не сообщали²⁴³.

Знания травниц передавались от поколения к поколению как в устной, так и письменной форме. Особую ценность представляют рукописи, обобщающие рецепты лечения. О некоторых лечебниках, составленных в крестьянской среде, стало известно в результате последних экспедиций уральских археографов.

Популярным длительное время в с.Слудка Пермского уезда был лечебник крестьянина В.И.Демидова, который он "списывал своеобразно

и радетьельно месяца марта 5 дня 1788 года и позднее несколько раз переписывался"²⁴⁴. В лечебнике изложены 82 рецепта, преимущественно связанные с использованием лесных и огородных растений (мята, чернопыл, лапушник, крапива, укроп, щавель, лук, свекла, капустное семя) и лекарств животного происхождения. Некоторые растения автор советует применять в целях избежания беды при родах, во время торговли и для сохранения добрых отношений между людьми.

В практической части другого известного нам лечебника из Верхотурского района (принадлежит частному лицу в с.Дерябино), датированного 1844 годом, содержатся советы-обращения к христианским святым, что было характерно для лечебников Европейского Севера и Сибири²⁴⁵. Не обходились крестьяне без главного физиотерапевтического средства - бани. О положительном влиянии уральской бани по-черному (каменка не имела трубы, и дым, прежде чем выйти через окно и дверь, расходился по всей верхней части помещения) писали разные исследователи и путешественники. В сельской местности такие бани сохранились по сей день, поскольку, по мнению жителей, только они способны вылечить от простуды, восстановить силы и придать бодрость человеку. Посещение бани не обходилось без веников. Хлестание им служило настоящим массажем. Про парную баню на Среднем Урале заслуженно говорили: "Баня парит, баня правит".

В селах и деревнях проживали люди, умеющие "кидать кровь", т.е. заниматься кровопусканием. Это уменьшало головные боли. В с.Туллан Чердынского уезда в начале XX века имел известность У.Собянин. Он надрезал кожу на голове и губами вытягивал кровь²⁴⁶.

Не меньшее значение, чем описанные способы и средства оздоровления, имела у крестьян лечебная магия. Неизбежным результатом религиозного суеверия являлась вера в то, что одни болезни образуются у людей под воздействием "духов тьмы, сатаны", а другие - от "скверного человека, бабы-самокрутки, девки-простоволоски, двоежениго, трожеженого, двухзубого, трехзубого, урочливого, черного, черемного, колдуницы, колдуна - на встречу встречавшихся и с ветру приходящих"²⁴⁷. По заключению наблюдателей в Красноуфимском уезде крестьяне считали, что от духов тьмы появлялись неизлечимые внутренние болезни, а от злых, недобрых людей - опухоли (килы) и так называемые уроки, под которыми понималось общее недомогание. Первая группа болезней возникла в том случае, когда человек "связался" с духами тьмы и сатаной, а вторая - от порчи и сглаза человека, особенно если он хвалил хорошие качества - трудолюбие, волю, здоровье и завидовал им²⁴⁸. Подобные суеверия были распространены во многих

уездах Среднего Урала и кое-где сохраняются в наши дни.

Старообрядцы Верхокамья продолжают верить в то, что внутри человека поселяется посланный нечистой силой чертенок, бес, пошибка и говорит своим голосом, а иногда он называет имя того человека, который его вселил. Этим они объясняют так развитое здесь кликушество, с которым не знают как бороться. Людей, знающихся с нечистой силой и обладавших сильными средствами воздействия, повсеместно называли колдунами, у старообрядцев Верхокамья - портунами (от слова портить), в Северном Прикамье - еретниками, а в южном Прикамье - векшицей. О встречах с ними немало рассказывается в прозаических фольклорных жанрах²⁴⁹.

Крестьяне владели различными предохранительными средствами от уроков. Перед тем как детям выйти на улицу, мать посыпала их головы поваренной солью. Ямщик, отправлявшийся в путь, такой же солью посыпал спины лошадей. Чтобы с человеком не вошли в дом уроки, над входной дверью вставляли иголки острием кверху. Для избавления от уроков больного sprыскивали "наговоренной" водой, остатки которой выливали в притвор двери избы. В Красноуфимском уезде полагали полезным "съесть трижды девять милостынь Христа ради выпрошенных от одиноких хозяев"²⁵⁰. Северные охотники предостерегались постоянно носить кости медведя, а чтоб болезнь не застала ночью, зашивали их в одежду или подушки. Положительные результаты давала громовая стрела или щепки от дерева, разбитого молнией. Их хранили в доме, а иногда брали с собой в дорогу.

Злым людям, колдунам противостояли народные лекари - знахари, щепотники (шопотники), волхитки. По нашим сведениям, последнее название бытует только в Верхокамье у старообрядцев. Они пользовались уважением, так как могли изгонять болезни из тела человека не только водой, огнем, дымом, углями, громовой стрелой, но и заговорами, заклинаниями, оказывавшими сильное психологическое воздействие²⁵¹.

В Верхотурском районе в 1990-1991 годах мы встречались со знахарем, который заговорами останавливал кровь и припадки. Приведем один из заговоров: "Стану я, раб Божий Александр, на камень, кровь не канет, бьет - дерись, земля - кирпич. Как осенью солнце померкает, вода сгущается, и также у раба Божия Александра кровь закипит, не теки. Будьте слова-заговора раба Божия Александра крепки, вески, крепче камня булатного и громовой стрелы. Аминь". По словам верхотурского знахаря, заговоры нужно произносить только шепотом и обязательно тому человеку, у которого зубы во рту все целые, иначе

заговоры не окажут действия. Передавать заговоры можно только тому, кто моложе знахаря. О былом распространении заговоров и отношении к знахарям в Екатеринбургском уезде так писали в 1883 году "Пермские губернские ведомости": "Суеверие настолько окрепло, что почти в любом доме можно встретить какие-либо списки безграмотных причудливых заговоров, или же старое поколение передает их устно молодому, считают, что перед концом обязательно нужно передать. Знахари чтутся и уважаются в народе. Знахарей скрывали от правительства"²⁵². Знахарские знания выходили за рамки обычных крестьянских знаний. Профессиональный знахарь много работал, тратя свое время, что не мог позволить себе человек, занятый, например, хозяйством. Приобретенные знания и опыт служили ему источником жизни. Искусство знахарей передавали по наследству: женщина-женщине, мужчина-мужчине, мать-дочери, отец-сыну. Наиболее ценились в народе знахари, овладевшие опытом своих предков. В представлениях людей лечение знахарей окружалось тайной.

Заговоры, получившие широкое распространение у русских крестьян, являются формой словесной магии. Исследователи полагают, что источником их послужили анимистические представления²⁵³. Поэтому содержание и яркая поэтическая форма заговоров были направлены на избавление от болезней, появившихся по чьей-то воле. Во многих заговорах заключено обращение к святым духам, стихиям, окружающим предметам, а иногда и к болезням, которые народ представлял мифическими существами. Важнейшей частью заговоров являются закрепи - последние слова, подчеркивавшие силу всего произнесенного.

Исследователи Среднего Урала обратили внимание на заговоры русских крестьян еще в пору их широкого бытования. Они были записаны и изданы, а позднее стали материалом более глубокого изучения²⁵⁴. Словесная магия является поздней по происхождению в сравнении с магией действия. В начале XX века в России было немало мест, где словесные формулы значительно потеснили приемы лечения материальными предметами. На Среднем Урале, судя по собственным наблюдениям и сведениям дореволюционных исследователей, этого не произошло. Обе формы магии равноправно существовали в среде крестьян до кардинальных изменений в годы советской власти и кое-где сохранились до наших дней.

В традициях средне-уральского крестьянства наравне с заговорами от болезней устойчиво сохранялось обращение за помощью к молитвам. Противоречия в этом, очевидно, не следует искать, так как тексты заговоров и молитв имели много схожего и крестьянами порой

даже не различались²⁵⁵. Для примера приведем текст заговора, который в Кунгурском уезде во второй половине XIX века кроме устной формы распространялся и в рукописной: "Стану я, раб Божий (имя рек), помолюся и покорюся самому Иисусу Христу, матери Пресвятой Госпоже Богородице. Сохрани и соблюди меня раба Божия (имя рек), закрой и зашей меня своей нетленной ризой, своим венцом златым, великого своего Иисуса матери Христово от еретика, от колдуна, от ведуна, от колдуньи, от ведуньи, от злова, от лихого человека. Есть море окиян. На том море окияне остров. На том острове стоит соборная церковь. В той соборной церкви сидит на престоле сам Иисус Христос, мати Пресвятая Богородица, Михаило Архангел, Никола Святитель, Илья Пророк, христов молебник, теплый заступник, вселенски и соловецки чудотворци Зосима, Саватия, Мартеле и Мартемьяне, святые отцы. Я пойду поближе, поклонюся пониже самому Иисусу Христу, матери Пресвятой Богородице: и ты сам Иисус Христос, мати Пресвятая Богородица, Михаило Архангел, Никола святитель, Илья пророк, не ходите вы по острову, не разбивайте дубы на четыре мелкие верения, в ножные черения, стрилейте в раба Божия горячку, торцу, порцу, хомутца, халку, притку, белу грыжу, жиленную грыжу, привезание накладный паной (?), брани ребечной смуки и стрелейте из раба Божия, из головы, от сердца, от костей, от тела, от внутренних жил, станových жил. Ключ в море, замок в устах. Аминь"²⁵⁶.

Русским крестьянством Среднего Урала долго не забывались приемы лечения огнем, известные на Европейском Севере и в Сибири²⁵⁷. Об использовании их на Среднем Урале мы имели лишь фрагментарные сведения²⁵⁸, пока не обратились к этой теме при исследовании жизни старообрядцев поморцев Верхоямья в 1987-1990 годах.

В д.Нифонята Верещагинского района А.А.Меркушева, 1901 г.р., рассказывала: "В 1921 году еще в своей родной деревне Балуй, сама добывала огонь. Тогда ходила страшная болезнь - огнева-тиф. Люди умирали часто, в доме бывало по два покойника. Брала толстую березовую палку, вставляла ее между двумя брусьями грядки-полки, ближе к русской печи. Вертела палку конопляной веревкой. На брусьях в ямках появлялся дым, потом огонь. Тут подсовывали сухую баку и она загорала. Этим огнем растапливала печь. В избе стоял дым, приходили люди из других домов, дышали дымом, лечились. Угли из нашей печи уносили в другие дома. Топили печи по всей деревне и дымные угли заносили во дворы. Деревянным огнем очень дорожили, считали его самым крепким". В д.Демино этого же района его получали иным способом: "...терли полено по грядке, сначала задымело, дым

набрался полную избу, потом выскочил огонь и им затопили печь". Некоторые для этих целей использовали деревянный станок, на котором вытачивали веретена для прядения. По словам очевидцев, последний раз получали огонь в 1975 году. Считалось, что добыть этот огонь может не каждый. Удача сопутствовала тому, кто получал благословение у духовника и произносил заговоры, выученные у стариков. Необходимость использования деревянного огня в лечебных целях объясняли тем, что он "из дерева вытертый, чистый, живой и самый сильный". Этот же огонь применяли для предупреждения болезней животных: дымом окуривали дворы или же прогоняли животных сквозь дым костра. Во многих местах Верхокамья костры, зажженные от деревянного огня, надежно предохраняли от падежа скота. К зажиганию огня прибегали и тогда, когда необходимо было остановить лесной пожар. Ему готовили встречный пал-пожар. Использование деревянного огня обнаруживает интересную особенность древнего мировоззрения людей - убежденность и веру в очистительную силу огня, в его стимулирующее влияние.

Кроме огня деревянного в Верхокамье знали огонь чиканный и летучий. Чиканным огнем пользуются до сих пор. Мы встречали жителей, у которых угли, зажженные искрами, не затухают в печи более 20 лет. Про такой огонь говорят: "Он у нас проживает в печи" (деревни Егоры, Макары, Сидоры Кезского района, Жигали, Шулай Верецагинского района). Чиканный огонь выполняет две функции - ритуальную и лечебную. Только в печи, зажженной чиканным огнем, готовят праздничную и поминальную пищу, причем даже те, кто им постоянно не пользуется. От чиканного с ня зажигают свечи.

Летучий огонь - злой и страшный. По мнению людей, он приходит по ветру, откуда-то с неба. Этот неземной огонь подобен огненному Змею-Горнычу. Его сравнивают с нечистой силой. От летучего огня, как считают люди, появляются коросты на теле, от которых можно избавиться лишь при помощи чиканного огня. Из рассказов о приемах лечения, услышанных в экспедициях, заслуживает внимания такой. Брали две гальки кремневые, одну держал тот, кто родился первым, а другую - тот, кто последним. Высекаемые искры направляли на больные места. При этом произносили следующее: "Что секашь? Секу летучий огонь. Секи, гора, чтоб век его не было. Огонь горючий, возьми (имя рек) огонь летучий" (д.Сергеевка Верецагинского района, Д.С.Гавшина, 1912 г.р.). Описанное действие также указывает на очистительную силу огня, способную отвести вредных духов. Диалог, который происходит при этом, не что иное, как древний заговор, сопровождающий очень важный акт - избавление от злого летучего огня.

Подобным способом продолжают лечиться в наши дни (села Кулига Кезского района, Сепыч Верещагинского района).

Рациональное лечение проводили так называемые костоправы. Ими чаще всего тоже были женщины. Обладая медицинскими секретами, зная анатомию человека, они могли оказать своими руками настоящее хирургическое воздействие. Как правило, на определенную местность обязательно было по одному костоправу.

Лечебное дело у русских крестьян складывалось и развивалось на основе многовекового опыта. Несмотря на известное несовершенство, оно все же много значило для поддержания физического и психического здоровья человека. Народное лечебное дело включало две области человеческой деятельности - практику и мировоззрение, не столько еще научное, сколько религиозное.

Дополнить представление о знаниях русских крестьян Среднего Урала можем на примере использования для бытовых нужд природных материалов. Эта область деятельности достаточно обширна, так как тесно связана с многообразием природной среды и жизненных потребностей. Обратимся лишь к некоторым сторонам традиционного опыта.

Свойства растительного и животного мира, всего природного окружения человек познавал и приспособлял длительное время. Предметы материального крестьянского быта свидетельствуют о большой наблюдательности, выдумке, художественном вкусе и идеалах народных масс. Так, безгвоздевая конструкция крыши жилища допустима была лишь при использовании стволов елей с корневищами для поддержания желобов, тесин и прикрытия верхнего стыка скатов²⁵⁹. Корневищам придавались выразительные объемные формы голов коней и птиц, которые осознавались оберегами жилища и семьи. Форма ствола дерева и строение древесного материала умело подбирались для изготовления деревянной посуды. Из прочных березовых наростов - капов - вырезались чатки, ковши, солонки в виде пльвущих птиц, предназначенные для обрядовых целей (рис.15). При точении кос крестьяне использовали не только каменные, но и деревянные бруски-лопатки. С обеих сторон они имели множество углублений, в которые засыпался песок. Им-то и затачивалась рабочая сторона кос.

Во многих местах Среднего Урала с большим знанием добывались разнообразные природные красители для дерева, холщовых и шерстяных тканей. Во второй половине XIX - начале XX века жители сел Вильгорта и Покчи Чердынского уезда красили стены, потолки, окна, двери и наружные дощатые обшивки стен, ворот красками, приготовленными из темно-желтой и темно-зеленой глины, которая в большом количе-

честве залежала у с. Вильгорт в осипи правого берега р. Кольвы. Обработанная темно-желтая глина превращалась в настоящую охру. Для получения краски глину разводили кипятком, удаляли ил (его было до 20 %). Чистую глину растирали в олифе и добавляли клеевые вещества - картофельный крахмал, столярный клей, сыворотку. Если темно-желтую глину перед смешиванием с олифой пережигали на огне, то получали темно-коричневую краску, если добавляли мел - то светло-желтую, а если красную краску - то оранжевую. Зеленую глину обрабатывали таким же способом, но она не давала разнообразия цветов. Олифа придавала окраске глянец. В с. Красная Гора Верхотурского района печи белили белой глиной, предварительно пережженной.

Растительными красителями - отваром коры ивы, ольхи, осины, черемухи, дуба - окрашивали нити и ткани домашнего производства. В д. Нижние Ворцева Чердынского района пожилые женщины рассказывали, что красный цвет они получали от ивовой коры (на Среднем Урале ее часто называли дубом), синий - от долгого держания в отваре ивовой коры и железных предметов (топор, гвозди), черный - от кипячения в отваре ольховой коры и железных предметов, зеленый - от травы зеленицы, желтый - от коры березы и лука. В с. Вильгорт Чердынского уезда синий василек употребляли для окраски шерсти в голубой цвет. Из корней морены получали алый цвет²⁶⁰. Подобные способы производства цветных тканей и ниток на Среднем Урале знали повсеместно. В Ирбитском и Камышловском уездах холсты закапывали в ил и они приобретали коричневый цвет. Несмотря на то, что в конце XIX - начале XX века появилось много сельских красильных заведений (их называли синильнями, так как ткани окрашивались преимущественно в синий цвет), домашние способы крашения не были вытеснены. Красильщики заготавливали кору весной во время сокодвижения. Хранили в сухом виде и использовали по мере необходимости. Сначала в корчаге или чугуне готовили отвар. После процеживания в него опускали ткани, пряжу и выдерживали сутки в русской печи. Окрашенные предметы промывали в проточной воде и сушили.

Кора ивы, как наиболее сильное дубильное средство, повсеместно применялась для обработки кож. Ее сушили, толкли в ступе, запаривали, в отваре выдерживали кожу в течение нескольких суток.

Русские крестьяне знали способы отбеливания холстов, шерстяных изделий для изготовления белья, полотенец, скатертей. Сначала холст мочили в реке, потом колотили, мяли и замачивали в воде, настоянной на осиновой золе. Выдерживали несколько суток в русской печи, затем промывали. В с. Уролка Соликамского района рациональные приемы от-

беления сопровождались магическими действиями. Время отбеливания приурочивали к цветению черемухи. Жители считали: "Как черемуха белым цветом цветет, таким же белым пусть будет холст" (А.А.Логина, 1911 г.р.).

Для нужд хозяйства из бересты получали деготь, а из толстой сосновой коры, сосновых поленьев и корней - смолу. Дегтем мазали обувь, сруб, кожи, а смолой - нижние венцы срубов, лодки, а в Верхотурском районе - деревянные крыши, которые служили до 30-40 лет. Крестьяне знали, чтобы получить гладкий тес на крышу, нужно было пилить мерзлые бревна.

Старообрядцы-поморцы Верхотурья считают, что искра, высеченная из кремния, быстрее зажжет сосновые сухие угли, так как они более смолистые. Эти же старообрядцы предпочитают положить в кадилы-ницу липовые угли, от которых не бывает едкого дыма и которые производят приятный запах (д. Нижнее Мальцево Верещагинского района).

Полезными были верес и осина. Настояем вереса парили кадки перед засолкой капусты, грибов, так как он дезинфицировал древесину, уничтожал запахи предыдущих продуктов, хранившихся в кадках. Настояем вереса и осинового коры поили лошадей, чтоб в жилах не свертывалась кровь. Древесина осины притягивала сырой воздух, поэтому, как нам рассказывал Ф.С.Мехряков, 1913 г.р., в д. Захарово Лысьвенского района осинового палки закладывали в суслоны, скирды, когда снопы были сырими. Если сено метали сырое, то осинового ветви укладывали внутрь слоями. В этом случае "сено не горело, по осине быстрее выходил сырой воздух".

Для плетения чашек-корноватов, походных сумок-пешворок, корзин заготавливали преимущественно сосновые, а не еловые корни, так как они залегали в верхнем слое почвы и достать их было значительно проще.

Подобных примеров из крестьянского быта можно приводить немало. Но и эти убеждают в том, что приобретенных навыков, наблюдательности, находчивости и практических знаний хватало крестьянам на все случаи жизни. Реализация рациональной основы знаний очень часто сопровождалась обращениями к Богу, духам природы и стихий, возведенными в ритуал.

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Обычаи и обряды, соотношенные с датами и периодами годового цикла, принято называть календарными. В русской этнографии

это понятие сформировалось в 1830-1840-е годы в трудах И.М.Снегирева и А.В.Терещенко²⁶¹. С конца 1950-х годов выходит целый ряд работ, в которых фактический материал по календарной обрядности получил систематизацию на основе существенных методологических принципов²⁶². Из них наиболее важными являются связь календарных обычаев и обрядов с природной средой и хозяйственной деятельностью; аграрно-магический смысл народной обрядности; соединение аграрных, семейных и брачных обрядов; соотношение дохристианских и христианских верований; функциональная направленность и трансформация обычаев и обрядов; связь с календарным фольклором; роль в годовом цикле и отдельных сезонах; этнические аспекты. Перечень принципов дает представление о сложности календарных обычаев и обрядов как явления духовной жизни. Применение их при исследовании конкретного материала - календарной культуры - поможет понять и объяснить много в восприятии людьми окружающего мира.

При рассмотрении календарных обычаев и обрядов часто употребляется понятие календарного праздника. Оно имеет несколько иной смысл, чем термины "обычай" и "обряд". Праздники противопоставлены привычному, будничному ритму жизни. Они проводятся в сроки, установленные традицией и определяются официальными календарями - государственным и церковным. Им всегда сопутствуют веселье, развлечения, красивые наряды, обильные трапезы, эмоциональная привлекательность совершаемых действий. Народные праздники возникают из обычаев и обрядов (например, Новый год, Святки, Масленица, Троица и др.) и сохраняют их символику. Таким образом, праздники являются расширенной формой воплощения обычаев и обрядов. В местах раннего затухания календарной магической основы наблюдалась трансформация обрядов и праздников в развлекательные мероприятия - игрища, хороводы, гоститьбы, посиделки.

В системе культурных традиций Среднего Урала календарные обычаи и обряды составляли достаточно насыщенный и продуктивный слой. Об этом приводится большой материал в периодической печати, научных сборниках и т.д. Современным исследователям многое могут рассказать сельские жители, так как они знают поздний этап бытования обрядов и традиционного фольклора. При наличии серьезной источниковедческой базы приходится констатировать, что рассматриваемая область духовной культуры (обряды и обрядовый фольклор, музыкально-хореографическое творчество) остается мало исследованной. Настоящий раздел работы задуман как обобщение средне-уральского материала о календарных традициях и определение их региональной специфики.

Календарная обрядность русских крестьян Среднего Урала по содержанию близка северо-среднерусскому варианту. Объясняется это особенностями формирования населения и длительными этнокультурными контактами с жителями Европейской России и Сибири.

Основными событиями народного календаря, к которым приурочены многие обычаи и обряды, являлись христианские праздники и связанные с ними периоды. Назовем самые важные из них.

Рождество Христово, Святки, ряженье, гадание (25 декабря - 5 января). Крещение, купание в Иордани, начало свадебного периода (6 января). Заговенье (промежговение), свадебный период (январь - февраль). Масленица, конец свадебного периода и гуляний (март). Благовещение (25 марта). Великий пост (март - апрель). Пасха, хождение христовлавоу, радуница (конец марта - апрель). Егорьев (Юрьев) день (23 апреля). Николин день (9 мая). Троица (конец мая - июнь). Иванов день (24 июня). Петров день (29 июня). Ильин день (20 июля), летние гуляния, хороводы, игрища. Воздвижение (14 сентября). Покров (1 октября), начало молодежны: вечеров, свадеб. Николин день (6 декабря), продолжение вечеринок молодежи.

Судя по приведенной схеме, праздничный календарь средне-уральских крестьян не отличался от общерусского. Но стоит обратиться к событиям трудового и жизненного циклов, проследить обряды, которыми крестьяне сопровождали христианские праздники и периоды своей хозяйственной деятельности, как откроется наравне с общерусскими чертами немало отличительных признаков.

Давно замечено, что у народов с развитым земледелием и скотоводством стержневой идеей мировоззрения является идея плодородия. В этом отношении не составляло исключения и средне-уральское крестьянство. Поэтому обычаи и обряды, приуроченные к зимним, весенним, летне-осенним датам солнцеворота и этапам сельскохозяйственных работ, оказались наиболее наполненными магическими приемами и ритуальными действиями. В зимних обычаях и обрядах основное место занимало заклинание плодородия, весенних - заглядывание в будущее и воздействие во время полевых работ на предстоящий урожай, летне-осенних - обеспечение охраны посевов и уборки урожая.

Аграрные магические обряды и ритуальные действия средне-уральские крестьяне, как и многие славянские народы, начинали в кульминационные моменты природы и жизни Иисуса Христа - с зимнего солнцеворота 22 декабря (о нем говорили: "Солнце на лето"), Рождества и Крещения, а также с дней святых, приходящихся на этот период.

К рождественско-новогоднему циклу была приурочена масса при-

мет, связанных с погодой, урожаем, личной жизнью. Если на Рождество небо оказывалось в звездах, следовало ожидать хорошего урожая. В селах Богородском, Молебке, Торговице Красноуфимского уезда в рождественский сочельник (24 декабря) пекли сочни с конопляным семенем и ходили по улицам с огнем. Девушки клали сочни за пазуху, выходили рано утром на улицу и загадывали желание. Если навстречу попадал человек женатый, замужний, то в предстоящее промежуток можно было рассчитывать на собственную свадьбу. При встрече с солдатом следовало ожидать мужа сердитым, с собакой, свиньей - мужа угрюмого. В с.Сарсы Красноуфимского уезда девушку сажали на лошадь с завязанными глазами. Куда шла лошадь, туда и лежал путь в замужество²⁶³. Хождение с сочнем и огнем в рождественский сочельник, который близок к дню зимнего солнцезаворота, указывает на связь этого обряда с солярным культом, от которого всегда ожидали многое и прежде всего хорошего урожая. Значимость использования коня, чтобы узнать о месте замужней жизни в день, когда по поверьям крестьян нарождается молодое солнце, соотносилась с той, которой конь как олицетворение солнца обладал в земледельческой обрядности - способствовал произрастанию хлебов.

В сочельник Рождества и на Святки стремились обильно поесть не только обычные, но и ритуальные блюда. Крестьяне Екатеринбургского, Осинского, Пермского уездов еще в 1920-е годы пекли хлеб из муки, полученной из дожиночных снопов последнего урожая. В Чердынском уезде обязательно варили кашу из нераздробленного, цельного зерна ржи или пшеницы. Называли ее шомшей. Аналогичные блюда готовились в дни посева зерновых.

Этнографы неоднократно отмечали, что все действия, совершаемые в первые дни года, у многих народов наполнялись большим магическим смыслом. Русские крестьяне Среднего Урала также сохраняли в ру в магию почина, первого дня, как знак доброго пожелания. Они стремились в эти дни не только обильно поесть, но и задобрить кормами животных. В Красноуфимском уезде на Рождество и Новый год овин "засаживали снопами, а к прялкам привязывали кудель, чтоб не остаться без хлеба и льна"²⁶⁴. Очевидно, поэтому и пошла примета: счастье приносит тот, кто войдет в дом или встретится в пути не с пустыми руками.

Отражение магии почина как доброго пожелания является рождественский и новогодний обычай хождения по домам с поздравительными песнями, смысл которых сводился к пожеланию здоровья и заклятию обильного урожая и домашнего скота. По функциональному назначению

обычай этот имеет много общего у славянских народов. Песни, которые исполнялись, назывались колядками, а обряд - колядованием. По мнению большинства исследователей, в севернорусских областях новогодние колядки были заменены преимущественно песнями с припевом "виноградье, красно-зеленое мое", отчего они получили наименование винограда. В центральных русских областях аналогичные песни назывались овсень²⁶⁵. Известно, что у некоторых русских Северо-Двинского бассейна они пелись не только на Рождество, но и на Святки, Пасху, а также на свадьбах²⁶⁶.

На Среднем Урале, в местах, где нам пришлось вести исследования, слов "коляда", "колядование" никто не знал. Известный собиратель фольклора Прикамья В.Н.Серебрянников в 1928 году писал: "За всю многолетнюю мою работу по собиранию фольклорного материала мне удалось записать лишь один вариант коляды. Коляду кричат только в с.Рождественском (Ножовке) б.Оханского уезда. Записана эта коляда в 1910 году от Афанасия Бобылева 35 лет. Бобылев - крестьянин-столяр.

Дедушко-посконна бородушка,
Не скричать ли колядушку?
Ой, коледа, ой и коледа.
Заходила коледа во святые вечера
Во Васильевские.
Ой, коледа, ой и коледа.
Мы ходили, мы искали коледу,
Нашли коледу у Петрова двора...
У Петрова-то двора точеный тын,
Что на каждой-то тычинке
По маковке по свечке горит.
Вот хозяин-господин по горнице проходил.
Погляди в огневенку - не найдешь ли гривенку,
Погляди в сундучок - не найдешь ли пяточок.
Кто не даст полушку - уведем телушку.
Кто не даст денежку - уведем девушку,
Кто не даст лепешки - разобьем окошки,
Кто не даст пирога - разобьем ворота.
Вот хозяин-господин графин водки подносил,
По чарочке наливал, песенникам подавал"²⁶⁷.

В этом варианте колядки отсутствует пожелание здоровья хозяевам и благополучия в домашнем хозяйстве, очевидно, потому, что он является поздним или из него исключена магическая часть текста.

Второй пример колядования в рассматриваемом регионе нам из-

вестен по Ницинской слободе Ирбитского уезда. Священник И.Словцов в 1858 году писал: "Прежде существовал и ныне существует обычай "кликать коляду", но некоторые из жителей Ницинской слободы и особенно духовенство кликать коляду считают грехом и относят этот обычай к язычеству. Проходил он так. Десятка два молодых мужиков 18-30 лет с мальчиками, по вечеру в первый день Рождества, с большими мешками для сбора пирогов, булок шли "кликать коляду". Останавливались у дома, один говорил: "Скликать ли коляду?". А если хозяин почетный, то "позволь, господин хозяин, колядку скликать". Получив согласие, колядчики заходили в дом и пели:

Ложу ли я хожу вдоль по улочке,
Виноградье, красно-зелено!
Ищу ли я ищу государев двор,
Виноградье, красно-зелено!
Среди Москвы да на глосади,
Виноградье, красно-зелено!
На семи верстах, на восьми столбах,
Виноградье, красно-зелено!
Круг сударева двора все муравая трава,
Виноградье, красно-зеленс!
Круг муравье травы, все железной тын,
Виноградье, красно-зелено!
Что на каждой-то тыниночке по маковке,
Виноградье, красно-зелено!
На каждой-то по маковке по кресту,
Виноградье, красно-зелено!
На каждом-то на крестике по свичке горит,
Виноградье, красно-зелено!
У нашего хозяина было три дочи,
Виноградье, красно-зелено!
Они шили, вышивали по шириночке,
Виноградье, красно-зелено!
Перва-та шириночка во сто рублей,
Виноградье, красно-зелено!
А вторая-то шириночка в триста рублей,
Виноградье, красно-зелено!
В третьей-то шириночки сметы нет,
Виноградье, красно-зелено!
Смета-та есть да у царя в Москве,
Виноградье, красно-зелено!

У царя в Москве, в золотой казне,
Виноградье, красно-зелено!
Скликали колядку не малу, не коротку,
Виноградье, красно-зелено!
Во двари не лизет, в окошко шьет,
Виноградье, красно-зелено!
З окошко шьет, в подворотину метет,
Виноградье, красно-зелено!
Сять баба на лижи, покатись на пэвить,
Виноградье, красно-зелено!
По пирог, по шаньги, по лук, чеснок,
Виноградье, красно-зелено!
По лук, чеснок, по пирог мясной,
Виноградье, красно-зелено!
По пирог мясной, по козульчики, по рождественски,
Виноградье, красно-зелено!

Когда певцов наделят безобидно, они припевают:
Как хозяин-то во дому, что Адам в раю,
Виноградье, красно-зелено!
А хозяйшка в дому, как оладейка в меду,
Виноградье, красно-зелено!
Малн деточки сладки пренички,
Виноградье, красно-зелено!

Когда хозяин не примет или наделит скупю, то припевают:
Хозяин-то во дому, как медведь в берлогу,
Виноградье, красно-зелено!
А хозяйшка в дому, как черемица в омегу,
Виноградье, красно-зелено!
Малы детки свинные обьедки"²⁶⁸.

В Ирбитском уезде отсутствовало традиционное пожелание хозяевам, только в конце давалась оценка отношения хозяев к "колядчикам", а сама песня являлась поздним вариантом с припевом "виноградье, красно-зелено".

На рубеже XIX-XX веков русские крестьяне Среднего Урала в Рождество ограничивались исполнением известного по всей России рождественского тропаря: "Рождество твое, Христе Боже наш..." Повсеместно этот обряд назывался "славить". Колядование - обряд языческий. Он связан с представлениями о смерти и воскресении солнца и божеств. Поэтому коляда и Рождество имеют один и тот же календарный срок, приуроченный к зимнему солнцестоянию²⁶⁹. Почти

полное отсутствие колядования в XX веке явилось следствием борьбы официальной православной церкви с местными дохристианскими культами. Аналогичные свидетельства – замену колядок "славлением Христа"- исследователи отмечают по другим регионам Европейской России²⁷⁰.

По окончании церковной службы, рано утром по домам отправлялись взрослые и дети. Перед хозяевами распевали рождественский тропарь, получали подарки-деньги, печенья, шаньги, взрослых угощали пивом и вином. Дети чаще всего ходили славить после взрослых. Житель с.Красная Гора Верхотурского района А.Ф.Трошихин, 1922 г.р., вспоминал в 1991 году: "Славить хожу с детства. Рано утром, часов в пять направляюсь к тем, кто уже встал. Захожу в дом и пов:

Рождество твое, Христе Боже наш,
Возсияй мира и свет разума.
Небо звездами служащее,
Над звездой учахуся.
Мы кланяемся тебе, солнце правды,
Тебе видеть с высоты востока.
Ангелы с пастырем словословят,
Со звездой путешествуют.
Наш Бог роди-родися,
Отрасли благо привещный Бог.

Последние слова пов протяжно. В конце поздравляю с праздником. Хозяева наливали вина. Я хоть не пью, но рюмку в руки брал. Научила славить бабушка. Мать перед Рождеством делала пиво, пекла шаньжки, припасала медные деньги. Все это раздавала славильщикам". В рассказе А.Ф.Трошихина текст рождественского тропаря приведен в таком варианте, в каком его знает исполнитель. Книжный вариант его иной:

Рождество твое, Христе Боже наш,
Возсия и мирови свет разума.
В нем бо звездам служации,
Звездой учахуся.
Тебе кланятися, солнцу правды,
И тебе ведети с высоты востока.
Господи, слава тебе .

Даже в этом, по-видимому, упрощенном варианте обряда немало сосредоточено магических средств выражения культа плодородия. Песнопением духовным рождение Христа объявлялось частью человеческого и космического мира, высказывалась благодарность Богу и пожелание жизненного благополучия. Заклинательный дух выражен и в том, что славильщики осознавали себя подателями благополучия.

Важнейшему моменту рождественского обряда - подношению даров - придавали особе значение. Пекли шаньги, печенье в виде птиц и коня, делали пиво, припасали деньги. Некоторые наши информанты передавали воспоминания своих родителей о том, что благополучие жизни они ставили в зависимость от розданных даров²⁷¹. В д.Земельничная Александровского района за обиду принимали, если славильщики обходили какой-нибудь дом. Очевидно, раздачу даров следует понимать как позднюю форму умиловительной жертвы духам-покровителям, а самих славильщиков в этой ритуальной ситуации - заместителями духов. На Среднем Урале славильщики ходили в обычной одежде, были ли у них приемы ряженья, нам неизвестно.

Участие детей в обходе домов служит примером карпогонической (продуцирующей) магии, без которой не мыслим был рождественский праздник. Дети ходили отдельно, и в большинстве случаев они не исполняли тропарь Рождеству Христову, а пели стихи с шутками и просьбами подать угощение. Примеры их мы успели записать в с.Красная Гора Верхотурского района у известного нам А.Ф.Трошихина: "Славите, славите, вы меня не знаете. Я Трошихин парнечок, открывайте сундучок, подавайте пяточок или гривеночок", "Славите, славите, вы меня не знаете, больше славить не могу, я наелся творогу..."

Период между Рождеством и Крещением наполнялся святочной обрядностью. У русских крестьян Среднего Урала она характеризовалась всеми известными приемами и действиями: ряженьем, гаданием, приготовлением ритуальной пищи, увеселениями, исполнением обрядовых стихов.

Приемы ряженья и мероприятия с участием ряженных являются исключительно языческими символами плодородия. Рядились в одежду другого пола: мужчина - в женскую одежду, а женщина - в мужскую. Изменная принадлежность к полу обязательно подчеркивалась такими существенными деталями: мужчина оформлял женскую грудь, а женщина - мужской половой орган (чаще всего спереди подвешивали морковь). В этом ритуале отчетливо проступают следы фаллического культа, известного на ранних стадиях развития многих народов. Рядились стариками, старухами. Для переодевания использовали шубы, вывернутые мехом наружу, лохматые шапки, старую одежду. Переодевание и надевание старой одежды наизнанку, мехом наружу являлось воплощением идеи обновления жизни и преодоление смерти. Лицо красили, закрывали редкой тканью, иногда надевали маски. Судя по воспоминаниям старожилов, в Северном Прикамье и Верхотурье обязательно кто-нибудь наряжался медведем. Козой рядились повсеместно, но более

всего-в южных уездах. Фольклорист и этнограф В.И.Чичеров писал, что "маску козы Русский Север не знает, встречается она в районах перехода от севернорусской зоны к среднерусской..., но больше у южных русских"²⁷². На Среднем Урале обычай этот знали в местах, освоенных как севернорусскими, так и среднерусскими крестьянами. В с.Ушаковском Шадринского уезда распространены были игры "Лебедь" и "Олень"²⁷³. Обрядовое преобразование в животных и птиц должно было обеспечить немалое благоденствие в жизни.

Крестьяне, проживавшие возле городов, заводских поселков, на торговых путях, обрядовые функции святочного костюма быстро забывали.

На Среднем Урале бытовали разные названия ряженых. В центральных и южных уездах Среднего Урала людей замаскированных, переодетых именовали ряженными, в старообрядческих поселениях Северного Прикамья - полудницами, у старообрядцев Верхнего Прикамья - шуликонами, в с.Богородске Красноуфимского уезда - горбунами, так как большинство молодых одевались стариками²⁷⁴. Полудницами восточные славяне называли духов полей и полдня, которым приписывали охрану посевов, регулирование солнечного тепла²⁷⁵. Персонификация духов полей и полдня в ряженых, очевидно, осмысливалась как приобретение возможностей плодородия. Встречается ли где-нибудь у русских еще такое название, нам неизвестно. А вот шуликоны употребляется многими севернорусскими крестьянами для названия как ряженых, так и духов природы, чаще - воды²⁷⁶. Известный исследователь календарной обрядности В.Я.Пропп считает севернорусское слово "шуликон" равнозначным словом "окрутник", "кудесник"²⁷⁷. Названием им ряженых свидетельствует о том, что их принимали за духов, которых надо уважать и угощать. Бытование слова "шуликоны" лишь у старообрядцев Верхнего Прикамья, вероятно, служит доказательством сохранения поморских традиций в культуре названного региона. Шуликонов знали соседи русских крестьян - коми-пермяки, которые отжествляли шуликонов с чужь, загоняемой в прорубь, а язьвинские пермяки Чердынского уезда - с водяными²⁷⁸.

Ряженые обходили дома, разыгрывали ритуальные сцены сватовства, женитьбы, но более всего смеялись, плясали под гармонку или колокольчики, мазались сажей из печных труб. Все эти развлекательные мероприятия были известны русской деревне Среднего Урала на рубеже 1960-х - 1970-х годов и сохраняли черты народной смеховой культуры.

Мировоззрение крестьян запечатлено во многих святочных гада-

ниях. Сегодня они по-прежнему остаются предметом внимания, но, к сожалению, не изучения. Имея немало записей гаданий русских крестьян из разных мест, попытаемся их классифицировать, обозначив ранний и поздний слой.

Многие гадания предполагали вызывание зрительных образов. Девушки пытались рассмотреть жениха в зеркале, воде или во сне. В этих гаданиях реликтами предстают кольца, опущенные в воду, гребни и ключи, положенные на ночь под голову для встречи с суженым. Чтобы избежать вмешательства нечистой силы во время гадания, использовали такие охранительные действия: снимали пояс и крест, открывали двери и печные трубы, в двери вставляли ножницы или иголки, место гадания ограничивали кругом. Но если необходимо было привлечь к гаданию нечистую силу, то оно проходило в голбце-подклете²⁷⁹.

Разнообразными являлись гадания по звукам. Выбегали на рос-
стани - перекресток дорог и тропинок, ухом припадали к земле, снегу и прислушивались. Старообрядцы Верхокамья на росстани стлали козу "падину" (от пропащего животного), садились на нее и закрывались холщовым пологом. Место для слушания часто очерчивалось бан-
ным ожогом-палкой, которой мешали угли в каменке-печи. Звуки истолковывались по-разному. Невесту ожидала дорога в ту сторону, откуда доносились звуки. Лай собаки и звуки колокольчиков предвещали замужество, а плач - горе. Для гадания собирались под окнами. Если слышалась музыка, то в доме должна состояться свадьба, если стук топора - похороны (Верхотурский уезд). Если в доме говорили о хлебе, то год следовало ожидать плодородным, сытым, про покойников - должен кто-то умереть (Оханский уезд). В Шадринском уезде девушки садились у окна в доме: если под окнами проходили с шумом, то жизнь предстояла веселой, а если тихо - жених должен попасть бедным²⁸⁰.

Существовало множество вариантов гадания по жребию с использованием предметов домашнего обихода. Подбегали к поленице, хватали полено, а потом рассматривали его: окажется сучковатым, гнилым - к плохой жизни, гладким - к хорошей. В Ирбитском уезде по числу сучков такого полена судили о составе будущего семейства²⁸¹. В Соликамском уезде подходили к изгороди и одним взмахом рук захватывали часть изгороди (тын), собранную из вертикальных палок. Потом левой рукой считали и приговаривали: "Вдовец, холостец, вдовец, холостец..." На чем останавливались, то и ожидали. В Красноуфимском и Оханском уездах девушки ночью считали изгородь (тын) с приговоркой: "Пуд, али мешок, али сусек..." Если конец счета приходился

на слово "пуд", то муж должен достаться бедным, на слово "мешок" - среднего достатка, а на слово "сусек" - богатый²⁸². Бросали венок за ворота. В какую сторону падал носком, туда и замуж предстояло выйти. В с.Уролка Чердынского уезда девушки гадали по бердечку - дощечке для тканья поясов. Перебирали зубчики и называли буквы. На какой букве останоятся, с нее и должно начинаться имя жениха.

Узнавали свою судьбу по предметам, на которые воздействовала окружающая среда. В Камышовском уезде наливали в ложку воду и выносили на мороз. Если появлялось углубление - к смерти, бугорок - к продолжению жизни, предстоящей беременности²⁸³. В Шадринском уезде на ночь вывешивали полотенце с улицы у окна, чтобы им вытерся суженый. Если полотенце вскоре становилось мокрым, то значит в этот год девушке быть замужем, если к утру - то замужество откладывалось на долгое время, а когда оставалось сухим, то замужество не предполагалось²⁸⁴. В Оханском уезде, чтобы узнать, богат или беден будет жених, девушки поздно вечером, тайно от родителей отправлялись на гумно. С большим страхом садились у подовинной ямы, обнажив руку или ногу. Если казалось, что кто-то погладил руку или ногу, то девушка должна выйти замуж и жить богато, а если не погладил - то бедно. Подобные гадания были известны в Пермском, Соликамском, Чердынском уездах²⁸⁵.

Наиболее архаичными являются гадания с участием животных и хлеба. В Шадринском уезде снимали кур с насестов, заносили в горницу, давали клевать зерно. В этот момент и отгадывали желание. Чем кучку зерна петух раньше начинал клевать, та быстрее должна была выйти замуж²⁸⁶. В Ирбитском уезде девушки кружились в избе с петухом и курицей, затем ставили их на пол перед тремя кучками зерна - большой, средней и маленькой и замечали, из какой будут клевать зерно: если из большой - то к сытой жизни, из средней - к средней, из маленькой - к бедной²⁸⁷. В Оханском уезде ночью заносили в дом петуха, и если он направлялся к столу, то девушке предстояло идти замуж²⁸⁸. В с.Уролка Чердынского уезда на пол насыпали три кучи зерна - большую, среднюю, меньшую, рядом ставили чашку с всдой и зеркало. Выпускали петуха. Если он клевал зерно из большой кучи, то следовало ожидать богатую жизнь, из средней - среднюю, из меньшей - бедную. А если петух водил носом по зеркалу, то муж мог попасть щеголеватым.

Часть святочных гаданий осуществлялась с песнями. Их называли подблюдными, так как чаще всего они пелись при гадании с блюдцем,

и подночевными, поскольку многие гадания происходили вечером и ночью.

Таинственным отношением и исполнением одновременно нескольких обрядовых действий сопровождалось новогоднее гадание в с.Серегово Чердынского уезда, описанное очевидцем в 1865-1880 годах. "В сумерки или в полночь отец приносит ковш воды, клочок кудели, смывает грязь с икон. Чистые иконы ставит на полку, зажигает свечи. Мать накрывает стол. Все садятся на лавки, сидят молча 3-4 минуты. Первым встает отец, молится, присутствующие делают то же самое. Если отец кладет земные поклоны, остальные делают так же. Потом мать снимает с шестка петуха, пускает его к столу, петух поет; затем мать отпихивает (подгребают. - Г.Ч.) хлебное зерно. Если оно полное и петух поет, то значит год будет хлебобородным. После гадания с петухом мать доставала горшок с телячьей головой и ножками, ставила на стол, делила на части. Все садились за стол и ели, потом ложились спать. Перед тем как ложиться спать, мать и отец считали свои деньги, указывали (говорили. - Г.Ч.), что счет увеличит деньги в Новом году. Вода, в которой мыли иконы, выливалась на улицу около переднего угла"²⁸⁹. В этом обрядовом гадании соединились дохристианские и христианские верования. По народным представлениям петух обладал вещим чутьем. Обрядовая еда - телячья голова и ноги - свидетельствовала о достатке семьи и выражала пожелание, чтобы сохранялось благополучие и водились домашние животные. Обычай поедания мяса в святочных обрядах сохранялся у многих народов²⁹⁰. Мытье икон и путь воды от икон до наружной части переднего угла отражали идею благополучного хода жизни.

Святочными гаданиями больше занимались девушки. В этом не следует видеть принижение их роли в жизни. В общественном сознании они представляли создательницами и хранительницами семейного очага, поэтому существовало много вариантов определения их личной жизни и вместе с тем будущей семьи.

Формой святочных увеселений молодежи повсеместно являлись посиделки. На Среднем Урале их называли еще вечерками, беседами. Чаще всего проходили они в избе, выкупленной для этих целей у какой-нибудь одинокой хозяйки или предоставленной на условии выполнения необходимой для нее хозяйственной работы. Здесь пели, играли, плясали, заводили знакомства, порой завершающиеся свадьбами. В ряде мест молодежь совмещала развлечения с работой - девушки пряли, парни резали посуду. Как и у многих севернорусских крестьян, на Среднем Урале песенно-игровая часть посиделок отличалась брачной направ-

ленность. Главными персонажами всех хороводов обязательно становились пары из девушек и ребят, которым отводился центр круга. В с. Вильва Чердынского уезда снаряжали в избе невесту и вокруг нее ходили с песнями. Во время полевых исследований в Исьвенском и Чусовском районах нам рассказывали о том, что молодежь на посиделках разыгрывала сцены свадебных действий с венчанием. В Оханском уезде на Святки девушки собирались поочередно в своих домах, куда сходились парни и играли в жмурки, плясали под балалайку, сковороду, заслонку²⁹¹. Старожилы д. Темной Чусовского района вспоминали, что посиделки не обходились без игр "Кольцо хоронить" и "Мигалки". Для игры "Кольцо хоронить" одного из парней отправляли в сени. В отсутствии его кольцо прятали у кого-нибудь из играющих. Заходил парень в избу, искал кольцо, все присутствующие пели, если оказывался близко к кольцу, то пели громче. Чтоб игра стала веселой, громче пели тогда, когда парень пытался отыскать кольцо в "демократных" местах²⁹². В игре "Мигалки" девушки подмигивали парням. Когда парень подбегал к девушке и выяснялось, что она ему не подмигивала, он уходил огорченным. Приходилось подмигивать снова²⁹³.

Большой забавой являлась игра в покойники. В с. Урлка Соликамского района, по воспоминаниям жителей, она проходила в двух вариантах. Парня заворачивали в белый холст, клали на лавку. Ходили вокруг него и прощались. Лежащий мог ткнуть шилом кого-нибудь из проходящих. В конце игры он вскакивал и плясал (Т.Ф. Лопалева, 1915 г.р.). Смелый парень ложился в деревянное русло, которое использовалось для процеживания распаренного солода, необходимого для получения сусла. Русло с "покойником" заносили в избу и ставили на лавку. Другой парень покрывал плечи рогожей, в руке держал старый лапоть с углями. Своим видом он напоминал попа в ризе и с кадилью. Присутствующие ходили вокруг и пели: "Покойничек, покойничек, умирай во вторничек. Стали гробичек тесать, он соскочил, давай плясать". Снаряжали лошадь и везли русло с "покойником" на кладбище. Увозили и привозили обратно (М.М. Логинава, 1897 г.р.). В святочных играх в покойники воплощалась мысль о возрождении через преодоление смерти. Кроме действий, связанных с отпеванием, прощанием, отвозом на кладбище, неспроста приговаривали: "Покойничек, покойничек, умирай во вторничек..."

На Среднем Урале есть еще немало мест, где люди старшего поколения могут со всей подробностью рассказать о святочных играх. Так, фольклористам Пермского университета в Красновишерском и Чердынском районах в 1985-1987 годах удалось записать от 34 исполнителей 38

святочных игр более чем в двухстах вариантах²⁹⁴. Крестьянами они воспринимались как драматизированные действия. В обследованных фольклористами районах, заселенных русскими в XVI-XVII веках, чаще всего на Святки одевались гусьями, медведями, лешими, колдунами, рыболовами, коновалами, катавалами, мельниками, а также старухами, стариками, баринами, царями, королями, попами и др. В нескольких вариантах разыгрывалась игра под названием "Пани" - девушка сажала на плечи девочку, плясала и пела: "Я сидела по-под крутым бережком..." Иногда костюмы девушке и девочке делали из ржаной соломы, колосьями кверху. Привязывали ее по талии и получалось подобие снопа. Рядились пани и старухами - надевали сарафаны, оформляли грудь и горб. Деревенская молодежь знала общерусские народные драматические игры "Аника-воин и смерть", "Шайка разбойников"²⁹⁵.

Завершался святочный период Крещением (Богоявлением). Хотя это чисто христианский праздник, но у русских крестьян Среднего Урала он сохранил немало языческого. Накануне праздника пекли обрядовое печенье в виде коней, коровок, птиц, носившее общее название "козульки". Им угощали всех пришедших в дом. В начале XX века прежний смысл этого обряда оказался уже забытым. Печеньем угощали, а ранее оно служило оберегом, так как время перед Крещением считалось наибольшим разгулом нечистой силы.

Важным моментом Крещения являлось водосвятие в Иордане (на реке). Древнее представление о воде как исцеляющем средстве выражалось в том, что освященной водой лечились от разных болезней. Некоторые даже купались в Иордане, мыли руки, лицо. О купании ряженных, известном в некоторых местах Европейского Севера и Сибири, обнаружено свидетельство только в публикации 1893 года, посвященной народному календарю Красноуфимского уезда: "Простой народ умывается в Иордане освященной водой, чтоб смыть грехи, нажитые во время Святков, а которые рядились, плясали, должны выкупаться в Иордане"²⁹⁶. По словам очевидца, в Красноуфимском уезде навечерне Крещения (5 января) отмечалось такими обрядами: "Возят навоз на поля, чтоб Бог дал хлеб (д.Быково). После вечерни хозяйки кропят водой домашний екот и двери всех хозяйственных помещений, делают кресты на косяках дверей, окон, потому что, когда святят воду, то нечистая сила из воды убирается и лезет по домам". А в само Крещение "приносят домой свечку с сосуда, в котором в церкви святили воду. Перед севом яровых свечку эту зажигают перед иконами и молятся об урожае хлеба"²⁹⁷.

После Святков и Крещения начинался свадебный период. Он продо-

лжался все промежтовение (на Среднем Урале его называли еще заговением) и завершался Масленицей. У всех славянских народов Масленица являлась самым значительным праздником. Она воспета во многих песнях. В обрядах этого праздника воплотился исключительно культ плодородия. Сроки проведения Масленицы были подвижны и зависели от дня Пасхи. Последняя неделя перед Великим постом, за семь недель до Пасхи, называлась масленой или сырной седмицей. Это время (конец февраля - середина марта) исстари считалось переломным в годовом круге - зима провожается и весна встречается. В сознании нынешних пожилых людей Масленица вспоминается как самый разгульный праздник, с обильной едой. Ее отмечало все население, но в играх более активно участвовала молодежь и "новожены" - молодые супружеские пары.

Масленичный цикл достаточно хорошо разработан в фольклорно-этнографической литературе. Его составными частями являлись катание на лошадях и катание с гор, обрядовое угощение с обязательными блинами, игра в снегу, катание яиц, кулачные бои, сожжение Масленицы, исполнение обрядовой поэзии. В Масленицу соединялись наравне с культом плодородия карпогоническая (продуцирующая) магия, погребальный культ.

На Среднем Урале Масленица имела черты сходства с севернорусским вариантом и одновременно сохраняла некоторую специфичность. Готовились к ней заранее - мастерили санки, лубки, строили катушки. Все дни праздника пекли блины, оладьи, шаньги, фигурное печенье, рыбные пироги, варили пиво. Ходили друг к другу в гости. Приготовленной пищей нужно было не только наесться, заговориться перед семинедельным Великим постом, но и выполнить ряд элементов карпогонической (продуцирующей) магии. Считалось, что в момент пробуждения природы через пищу передавались и принимались благодатные силы, влияющие на человека и природу. В блинах некоторые исследователи видят знак оживающего солнца и культа предков, являющегося частью весенних, в том числе масленичных, обрядов²⁹⁸. Состав обрядовых блюд длительное время не менялся, и это дает повод брать их за основу при изучении традиционного питания русских крестьян.

Центральным моментом празднества являлось катание на лошадях и с ледяных гор. В некоторых местах Среднего Урала в катании соблюдался издавна заведенный порядок: неженатая молодежь больше каталась на катушках, украшенных елками и пихтами, а взрослые, в том числе женатые, разъезжали между деревнями на лошадях, запрят-

женных в кошевки и украшенных разноцветными лоскутами материи, полотенцами, венниками. Атрибут такого праздника - поддужные колокольчики и шаркунцы на шее лошади. В Пермском уезде пожилые выезжали только до катушки, чтоб посмотреть на веселящуюся молодежь и вспомнить свои молодые годы²⁹⁹. Во многих селах и деревнях запряженные в кошевки или сани-розвальни лошади составляли большие масленичные поезда. В деревнях низовьев Чусовой такой поезд назывался свалкой. Все это являлось выражением сущности Масленицы - обеспечивать плодородие. В Горском приходе Осинского уезда, состоящем из 13 деревень, в Масленицу 1868 года ездил на 550 лошадях. К дугам было привязано 2200 колокольчиков³⁰⁰. Очевидец считал необходимым отметить: "Колокольчики заливаются под дугами, и нигде нельзя спрятаться от их звона"³⁰¹.

В традиции многих крестьян было обязательное появление в Масленицу молодого мужа с молодой женой в красивом наряде. Они могли покататься на лошадях и прийти на катушку. По воспоминаниям жителей д.Соломатово Чусовского района, записанным нами в 1983 году, массовое катание выглядело таким образом: "Лошадей собиралось много, вся масса поезда называлась свалкой. Она представляла большое зрелище. Богато убранные лошади, нарядные кошевы, корзинки, с коврами за спиной, с новыми резковыми саночками за беседкой кошевки у головы саней. Поезжане молодые, хорошо одеты, среди них выделяются молодожены, их заметно - муж сидит не слева, а справа от жены, что не с руки править лошадей. Но такой обычай в интересах молодой жены, чтоб ее муж возил первый год не слева, а справа от себя. Во главе поезда каждой деревни едет атаман с гармонистом, за ним парни и девушки, молодожены. Они вливаются в общий поток. Местом свалки является главная улица деревни. Пожилые не катаются в свалке, но ради смеха включаются в нее, бывает и ряженые"³⁰².

В Осинском, Пермском и других южных уездах на лошадях катались до обеда, а после шли на катушки. В поездку одевались в самое нарядное. Очевидец из Осинского уезда писал: "Девахи одеты "баско": чистенькие полукафтаны и полубубки; в косах "девинки", как змейки извиваются от езды. Платочки цветные, с металлическими блестками, так и переливаются, так и дразнят"³⁰³.

В с.Копально и близлежащих деревнях по р.Чусовой (Пермский уезд) разыгрывалась игра с элементами известной русской народной драмы "Лодка"³⁰⁴. По воспоминаниям сна выглядела так: "Малый шитик - речное судно для перевозки грузов ставили на сани с длинными полозьями и подсанками. В шитик вставляли мачту и шалаш из ро-

гожи, дно устилали ржаной соломой. Звали это челн Стеньки Разина. Запрягали 5-6 лошадей, всех их укрывали попонами с головой, только одна лошадь с седоком оставалась непокрытой. Вот такой сказочный экипаж веселой компании прибывал из деревни в деревню. Далеко было слышно пение поезжан: "Из-за острова на стрежень..."³⁰⁵ В описании есть существенный момент: для создания магического эффекта под ноги людей расстилалась солома.

В Камышловском уезде разыгрывалась игра "Бусары" ("Гусары"). Вариант из детских воспоминаний священника В.А.Арефьева, относящийся к 1860-м годам, известен нам по записи И.Я.Стяжкина: "В целовник еще до обедни начинают тут-инде разъезжать верхами по одиночке холостяжники, т.е. молодые ребята, и собираться в одну общую компанию. Составляется группа в 40-50 человек. Съезжались не с одного села, но и из ближайших деревень.

Все они (бусары) в одинаковых костюмах. Одевались в красные рубашки, плисовые шаровары, сапоги, опоясывались длинными с кистями гарусными поясами, в перчатках и с нагайкой в руке. Сверх рубашки перепоясывались крестообразно разноцветными шелковыми талями, концы которых опускались по бокам. Спина покрывалась тоже шелковой талью, одни концы которой завязывались под подбородком, а другие затыкались за пояс. На голову надевали особую шапку, остов которой из бересты, обшитою разноцветными ленточками в складку. Командир-исправник (Тимофей Ильич Куликов) одевался в вышитый чиновничий мундир, на груди медали-регалии. Исправник разъезжал на тройке со стражниками в солдатских шинелях, с соломенными жгутами в руках. Под его командой бусары разъезжали по домам своих товарищей, где их угощали пирогами, пивом и водкой.

При въезде в ограду по команде бусары спешивались и производилась маршировка: становились в ряды, ходили нога в ногу, ползали на четвереньках, ходили по-гусиному (присядка) и пр. другое. Если кто из бусар не исполнял приказания или не точно, того наказывали жгутами и оставляли в том доме без угощения. По улицам разъезжали рядами с проголосными песнями: "распатрет моя картина", "гуленька", "поле" и пр. Впереди ехал исправник. Вечером брали города. Этим кончался последний день Масленицы"³⁰⁶.

Последние три дня недели (пятница, суббота, воскресенье) называли проводами Масленицы. Их праздновали наиболее всело. Самым веселым днем было воскресенье. Его повсеместно называли целовником, потому что встречи и многие действия заканчивались поцелуями, или еще прощеным, так как друг у друга просили прощения за

явные и неявные обиды, вступая в новый период календаря - Великий пост. В ряде мест сложился свой порядок проводов Масленицы.

В Пермском уезде по р.Чусовой в пятницу съезжались на лошадях в д.Нижнее Калино, в субботу - в с.Копально и д.Борисово, в воскресенье - в центр волости, с.Верхнее Калино и д.Малышата. Заходили в дома и прощались с хозяевами, при этом говорили: "Простите Христа ради", "Меня простите Христа ради", "Простите меня грешного", "Бог простит". После этого целовались друг с другом.

В Красноуфимском уезде существовал обычай "кататься в первый год на молодых... Молодова и молодую подхватывали под руки, а сзади наваливается толпа, которая по мере движения все растет"³⁰⁷.

Жительница с.Уролка Соликамского района А.А.Логина, 1911 г.р., так вспоминала в 1976 году о проводах Масленицы 1920-х годов: "Воскресенье называли целовник. Катались на катушках, Масленицу провожали. У.С.Кузнецова часто выезжала на своей лошади, надевала колпак или валяную шапку, груди украшала лентами, в руки брала кнут. Мужчины надевали маски, ноги опускали в мешки с мякиной и бегали за детьми. Надевали дряхлую лопать. Вечером мужчины съезжали с горы в розвальнях без оглобель с горячей берестой. Мужчины и парни ловят женщин, девушек и целуют. Кто не поддавался, валили в снег и придавливали. Старухи ходили по всем домам, угощались и кричали: "Прощай, ширококорая Масленица"³⁰⁸. В д.Веселуха Кезского района, по рассказам М.М.Булдакова, 1907 г.р., в проводы Масленицы играли на катушках. Чтоб легче падать, стлали солому. На ней и целовались"³⁰⁹.

В Осинском уезде "на катушках катаются на лотках от распяленного надвое дерева, отрезают конец в длину сажень, выдалбливают корыто, обливают снизу водой. Скатятся по четыре пары и целуются, поднимаются с песнями. А женившегося в промежовне хватают, валяют в снегу, насыт ему снег во все дырки. "Не нами заведено, не нами и кончится это", - говорят мужики. И сердиться нельзя - старики так завели"³¹⁰.

В Оханском уезде, по наблюдениям В.Н.Серебренникова, "молодежь каталась на Масленице усердно, особенно в последний день Масленицы - воскресенье ("целовник"). Молодец, скатив девицу, целовал ее долгим поцелуем "взасос". От многих таких поцелуев губы девиц к концу Масленицы чернели, даже трескались... В Андреевской волости до самого последнего времени можно было наблюдать обычай катания с катушек "на лубу". Под вечер в воскресенье - последний день Масленицы - женатые мужики приносили на катушку большой широкий луб. На

луб валили сперва кого-нибудь новожена (т.е. женившегося в послед-
ний месяц), на него пластом валили другого, за ним кого-нибудь
третьего и так всего 15-20 человек. Сверху уминал эту массу ка-
кой-нибудь молодец. Луо катился немного: сажен 5-6 при уханьи и
хохоте, как зрителей, так и самих катающихся. Так катались весь
вечер "до темна"³¹¹.

В с.Буй Куединского района (бывший Осинский уезд) Ф.В.Понома-
рева, 1906 г.р., вспоминала, как на проводы Масленицы "собирались
и стар и млад... Солому, связанную в снопы, складывали в сани и
корыта, поджигали ее и всей гурьбой шли вслед за санями, вдоль де-
ревни с песней... Молодежь собиралась на пригорках, откуда все ка-
тались на санках, лотках. Их дно искусно покрывалось льдом для
лучшего скольжения. На таком лотке парень катился вниз с девушкой,
а потом целовал ее и вел за руку до вершины горы, откуда она вновь
скатывалась вниз с тем или другим пареньком... В субботу или вос-
кресенье парни запрягали лошадей парой, тройкой или гусевой (цу-
гом), и полная кошева девушек и парней мчалась по деревне из конца
в конец с песнями, под звуки гармошки и звон колокольцев под дуга-
ми"³¹². Вечером в масленое заговенье пели песню:

Ты прощай, прощай,
Наша Масленица.
Ты прощай, прощай,
Наша широкая.
Ты не в середу пришла
И не в пятницу,
Ты пришла в воскресенье,
Всю неделешку веселье.
Ты пришла с добром,
С хмельным пивом и вином.
Со блинами, пирогами
Да с оладьями.
Блины масленые,
Шаньги мазаные.
Мы катаемся с горы
От зари и до зари.
А сегодня, в воскресенье,
Наше кончится веселье.
Прощай, прощай,
Наша Масленица³¹³.

В приведенных описаниях проводов Масленицы обнаруживаются

атрибуты сакральной символики. Катание на лошадях и игры на катушках с участием молодежи, т.е. людей, находящихся в наиболее "плодородном" периоде жизни, должны были оказать карпогоническое (продуцирующее) влияние на плодосные силы земли и человека. Использование соломы на катушках и мякны в ветхих мешках, в которых прыгали люди, связывалось с идеей плодородия. В эротических элементах купания молодежи в снегу и многочисленных целованиях на катушках, в домах также проявилось традиционное воздействие пробуждающихся весной животворных сил. Горящая береста символизировала приход весеннего солнца.

Для русских крестьян характерна традиция персонификации Масленицы в ряженых, что подтверждается приведенным рассказом жителя с.Урлка. Человек в маске и по колено стоящий в мешке с мякиной (отходами при обмолоте снопов) или соломой появлялся на проводах Масленицы в разных местах Среднего Урала. Одевались Масленицей не только в сельской местности, но и в городах, заводских поселках, например, в Добрянском по Каме³¹⁴. Н.Л.Скалозубов, побывавший в конце XIX века в Нязепетровском заводе Красноуфимского уезда, видел такую картину: "В последние дни Масленицы... по улице разгуливают ряженые медведи, козы, мужики, переряженные бабами, верхом на лошадях"³¹⁵.

Проводы Масленицы не обходились без антропоморфных чучел. В.Н.Серебренников из Оханского уезда вспоминал: "Из дней детства моего сохранилось в памяти несколько сценок. Возили в санях какие-то статуи (пару), плясали около них"³¹⁶. Завершалось веселье кострами и сожжением образа Масленицы. Возможно, так и поступали с теми деревянными статуями, которые видел В.Н.Серебренников. Очевидец такого ритуала П.Шамаков из Осинского уезда писал: "Ночь пришла, звезды появились, шум, крик, песни, пляски. Притащили соломенную Масленицу. Поставили на горе и сожгли. "Сгорела, сгорела", - кричат. Расходятся по домам, конец Масленицы"³¹⁷. Разведение костров и сожжение чучел были аграрно-магическими актами. Избавлялись от всего плохого, что мешало жить в будущем. Сжигая солому, стремились преодолеть все старое и передать земле растительную силу последнего урожая. В масленичных кострах следует видеть надежду людей на благодатную помощь огня. Огонь должен был опалить все ветхое, ненужное, греховное и вселить надежду на приход апотропейных (очистительных) и возрождающих сил. В XX веке на Среднем Урале сохранялись еще места, где прощание с Масленицей происходило с воскресенья на понедельник. Так, в Оханском уезде продолжали

кататься, петь песни, вобравшие элементы заговоров, купать молодых супругов в снегу. Вечером топили баню и смывали грехи, накопленные за зиму. Проводы Масленицы для одних означали конец молодости.

Масленичной обрядностью заканчивалось веселое и шумное время года. Наступивший семинедельный Великий пост наполнялся идеей очищения от грехов путем постничества, покаяния. Впереди была весна, и крестьянам необходимо было встретить ее с чистой душой. В Великий пост исключались игрища, но обряды апотропейного (очистительного) и антропейного (охранительного) характера соблюдались повсеместно.

Наиболее значимыми днями Великого поста были вербное воскресенье (последнее воскресенье перед Пасхой) и великий, или "чистый", четверг на последней, страстной неделе. В вербное воскресенье в церкви освящалась верба. Ее приносили домой, клали на божницу как священный предмет. Прикосновение ее к человеку и животному означало передачу здоровья и силы. Ею хлестали животных при первом выгоне скота. Магический смысл этих обрядов был известен многим народам³¹⁸.

В "чистый" четверг Великого поста крестьяне совершали разнообразные заклинательные действия, "чтоб год прожить безбедно, чтоб никто не умер, не ушел в солдаты, чтоб сохранился скот" (Юрлинская волость Чердынского уезда)³¹⁹. Верхотурские крестьяне выносили на улицу сохи, бороны, "чтоб наступило урожайное лето" (д.Боровики, А.Я.Русакова, 1900 г.р.). Для предохранения от порчи и мора крестьяне Юрлинской волости Чердынского уезда еще в начале XX века поступали так: "Член семьи садился верхом на ожег (палка, которой в бане мешали угли. - Г.Ч.), трижды объезжал вокруг дома, каждый раз останавливался под окнами и спрашивал: "Все ли дома?" Ему отвечали: "Все дома, все"³²⁰. Обрядовый обход жилого дома совершался и в Красноуфимском уезде³²¹. В "чистый" четверг клали соль на полку к иконам, зажигали свечи и впоследствии использовали их "как спасительные силы" чуть ли не от всех болезней³²². Чтобы избежать несчастий и получить хороший приплод, крестьяне многих мест Среднего Урала с огаром свечи и солью провожали первый раз животных на пастбище³²³. В Верхотурском уезде четверговой солью охотники промывали ружья от порчи³²⁴. В Красноуфимском уезде пятнали скотину "до страстей Христовых, которые наступают с вечера великого четверга, в это время грех проливать кровь"³²⁵. Описанные действия являлись важной частью весенних аграрных обрядов. Широкое распространение их на Среднем Урале говорит о древности происхождения. Использование четверговых свечей, соли, а также обряды этого дня служат, по нашему мне-

нию, подтверждением важной мысли, высказанной Д.К.Зелениным: "Русские обряды великого четверга почти не оставляют сомнения в том, что это - обряды в день Нового года, который, к тому же, некогда падал именно на март месяц"³²⁶.

После Великого поста наступала Пасха - Светлый праздник Воскресения Христова, длившийся неделю (пасхальная неделя называлась Светлой седмицей). Время проведения ее подвижно и определяется по лунному календарю. Хотя Пасха отмечалась как христианский праздник, она повсеместно сохраняла языческие традиции. Пасха открывала весенне-летний цикл обычаев и обрядов, который длился до Ильина дня. Вся пасхальная неделя заполнялась хождениями в гости и поздравлениями с Воскресением Христовым. С началом Пасхи для молодежи наступал новый период развлечений, часть которых переносилась из домов на открытый воздух. Разрешались хождение молодежи на колокольни церквей и звон колоколов.

На Пасху обязательно красили яйца. Поэтому субботу - канун Пасхи - называли красной. Ими обменивались в знак приветствия и поздравления, катали по лубу и загадывали желания³²⁷. У большинства народов яйцо символизировало возрождение жизни. У крестьян Среднего Урала не получила распространения многоцветная роспись яиц и замена натуральных яиц деревянными, фосфорными, сахарными, что было в традиции у народов других регионов. Здесь красили яйца исключительно в красный цвет³²⁸, который в древней символике соединялся с образом солнца, а позднее - с кровью Христа.

Популярным развлечением молодежи было качание на качелях. Взрослая крестьянская молодежь собиралась на общественных качелях. Для детей их устраивали во дворах. Место у качелей превращалось в центр молодежных игр и хороводов. Сюда приходили наряженными, с гармошкой, балабайкой, здесь пели длинные песни. В северных уездах, когда Пасха была ранней и весна затяжной, молодежь развлекалась, как и в Святки, в избах. На Среднем Урале развлечения молодежи назывались игрищами. В южных уездах играли в бабки, городки, чижик, шарик, столб, а в северных - ходили по кругу, играли в жмурки, дрему. В Соликамском уезде, как отметил наблюдатель, "в играх целованье и милованье исполняют молодые, а женатые и замужние утешают себя песнями"³²⁹. По материалам о пасхальной обрядности видно, что в южных уездах она отличалась большим разнообразием, чем в северных, так как природные обстоятельства позволяли молодым веселиться на открытом воздухе. В Пасху старообрядцы южных уездов ходили с кадильницами и яйцами на могилы своих родных и близких

"похристосоваться". Поминки совершали еще во вторник фоминной недели, следовавшей после пасхальной. В доме готовили лучшее угощение, и умершие, по мнению старообрядцев, во время молитвы разговлялись, "отчего и самые эти поминки у них называются "разгсвением умерших"³³⁰.

На фоминной неделе обязательно поминали умерших и поздравляли их с Воскресением Христовым. Во вторник, в Радуницу (чердынские и соликамские крестьяне произносили это слово как Радольница, Радонница, а оханские - как Радульница), служили панихиды, ходили на кладбища, устраивали трапезы. Радуница для крестьян - один из главных родительских дней. Во многих местах она заканчивалась весельем, так как считалось, что души умерших пришли к живым в гости. Из-за разницы природных условий этот праздник отмечался неодинаково. Севернорусским крестьянам Пермской губернии не всегда удавалось сходить на могилы, поскольку в это время мог лежать еще снег. Тогда они поступали так, как описал в 1889 году житель с.Копально Пермского уезда Ф.Р.Дягилев: "Накануне родительского дня, во вторник на фоминной неделе топят баню для покойников, а потом заходят и ставят крест. На следующий день после обедни и общей литии по усопшим все идут домой, где к этому времени успевают приготовить обед (кушаньев до 20)"³³¹.

Крестьяне с.Богородского Пермского уезда даже при ранней Пасхе собирались в Радуницу не только помянуть умерших, но и провести весенний праздник "Три елочки". Местом его проведения издавна было выбрано поле в 6 км от села на высоком берегу Обвы, которое рано освобождалось от снега. Здесь росли три елочки, от которых получил название сам праздник. Но в более ранние времена, как отмечает Ф.А.Теплоухов, он назывался "Встретение Плишки"³³². Плишкой именовали на Урале птицу трясогузку. У многих народов первые весенние птицы - трясогузки, ласточки, жаворонки, кулики-признавались провозвестниками радостей и счастья³³³. В 1890 году у с.Богородского собиралось до 300 человек, а по сведениям 1848 года - до 500. Между тремя елочками устраивали качели, подвешивали колокола, погремушки. Молодые играли в горелки, бабки, ходили в три-четыре хоровада. Угощали друг друга принесенными кушаньями - селянкой, кашами, яйцами, пивом, брагой. Возвращались домой и рассказывали: "Людей у трех елочек слава Богу было много. В приближающееся лето надобно ожидать хороший урожай"³³⁴. Описанный праздник известен в других местах Среднего Урала. Справлялся он не только в Радуницу, но и позднее, в дни, когда прилетали птицы и устанавливалась теплая

погода³³⁵. Плишка - это обряд закликания весны и лета, известный разным группам русского населения Европейской России и Сибири. На Среднем Урале в 1920-е годы в полном виде он выполнялся очень редко. Чаще всего в эти дни пекли "жаворонки" - печенье в виде птиц (непременный благожелательный атрибут обряда), в отдельных местах устраивали играща.

Некоторые древние элементы закликания символа весны - птицы - мы можем обнаружить в описании обряда, происходившего в 1929 году в д. Немзя Красновишерского района, в которой проживали наравне с русскими крестьянами недавно обрусевшие коми-пермяки (язвинские пермяки): "По середине поляны вбит кол с заостренной верхушкой. На нем прилажено соломенное чучело плишки-трясогузки. Собралась молодежь чествовать плишку. Девушки для веселья захватили туески с брагой и пивом. Придя на поляну, стали угощать ребят, а когда туески опустели, девушки пошли водить хоровод вокруг кола с птицей. Песни и пляски веселили присутствующих. Одна девушка вышла из круга, с печеными яйцами в руках направилась к гумну. Залезла на крышу. Очистила яйца, разломила их и уложила вдоль по коньку (верхний стик кровли, закрытый желобом. - Г.Ч.) крыши, чтоб прилетевшая плишка поела, осталась на лето и принесла хорошую погоду и урожайный год. Закончив хоровод, девушки начали игры с непристойными приемами. Парни хватили девушек, валили на землю и хлопали по заднему месту. Верещали и смеялись. После с гармошкой и песнями шли по деревне"³³⁶. К сожалению, не записаны песни, сопровождавшие эти действия. Закликательными символами были хоровод вокруг фигуры птицы и яйца, которые девушка оставляла для птицы на крыше.

Русские крестьяне Среднего Урала сопровождали обрядами Егорьев (Юрьев) день (23 апреля). По древней традиции к нему приурочивали первый выгон скота после длительной зимы. В полном виде эти обряды совершали крестьяне тех мест, где к Егорьеву дню появлялась трава. В селах Богородске, Торговище Красноуфимского уезда накануне выгона скота, до восхода солнца, окуривали овец от зверей и с шумом, криком, звоном колоколец обходили дома, чтоб избавиться летом от волков. В с. Молебка, д. Поташка этого же уезда в традиции было провозить скотину с огарком четверговой свечи. На место выгона скота приходил священник и кропил водой все стадо³³⁷. В Юринской волости Чердынского уезда утром указанного дня "в каждом хозяйстве происходила передача скота на летний период под покровительство Егория Храброго. Для этого зажигали свечу, брали четверговую соль, нарежали небольшие куски хлеба по числу голов скота,

солили четверговой солью, выходили во двор, давали по куску скоту и выпускали на волю"³³⁸. Эти обряды известны другим крестьянам Среднего Урала, у которых было более развито животноводство. В северных уездах с поздними сроками пастбы иногда ограничивались только выводом скота из двора на непродолжительное время без исполнения какого-либо обряда. В этих случаях обрядовые действия переносились на день реального выгона скота. При затяжной весне северный вариант повторялся в южных уездах. Бытование известных севернорусских заговоров-обращений к Вгорию Храброму на Среднем Урале было очень ограниченным.

Завершающим весенним праздничным циклом являлась седьмая неделя после Пасхи с Семиком, родительской субботой и Троицей, отразившая культ весенних растительных сил земли. В северных уездах в Семик (четверг на седьмой неделе), а в южных - в Троицкую субботу после панихид в церквях приходили на кладбища, устраивали трапезы на могилах, просили прощения у умерших. Вечером навещали родственников и друзей в домах, принимали праздничное угощение"³³⁹. Эти дни поминовения остаются наиболее почитаемыми в наше время, причем не нарушается и региональная традиция. Семик остается главным днем памяти усопших в северных районах Пермской области. Исследователями он признается древним праздником, слившимся с Троицей"³⁴⁰.

Празднование Семика на Среднем Урале в середине XIX - начале XX века отличалось от того варианта, который был известен русским Европейского Севера. Крестьяне не ходили в лес, не завивали венков, не пели песен и не водили хороводов. Нами не обнаружено каких-либо письменных и устных сведений об этом, хотя велся тщательный поиск таковых в рукописных собраниях, публикациях, в ходе экспедиций. Развлечения и обряды, связанные с культом растительных сил, совершались в воскресный день Троицы и на следующей, Троицкой, неделе в заговенье перед началом Петровского поста. Троица осознавалась праздником, а Семик, как и родительская суббота, - днем памяти умерших. В Чердыни в конце XIX века на вопрос: "Зачем поминать в Семик, когда через два дня Троицкая суббота, в которую вновь совершается поминовение?" - отвечали так: "В Семик нужно поминать умерших в течение последнего года, а в субботу - всех остальных"³⁴¹. Судя по этому объяснению можно понять, что семицкая обрядность не столько поминальная, сколько похоронная. Связанная с недавно умершими, она как бы завершала похоронный обряд. Кстати, до сих пор в Северном Прикамье считают обязательным к Семику задернуть свежие могилы и поставить крест"³⁴². Возможно, такое разделение идет от

очень давних времен, когда в Семик поминали заложенных покойников, т.е. умерших неестественной смертью³⁴³.

Празднование Троицы начиналось с украшения храмов и домов березками, а в южных уездах - и цветами. Обязательно большую березку ставили под окнами дома и украшали лентами. В Верхотурье, по сведениям, полученным в ходе экспедиции Уральского университета в 1974 году, вырубали березку до двух метров высотой и ставили на поляне, где намечалось гулянье. Девушки "наряжают березку, каждая - хорошей лентой, поют песни: "Не на местечке березонько росла..."³⁴⁴. Этот обряд был широко распространен в Верхотурском, Красновишерском, Соликамском, Чердынском районах еще в 1950-е годы. Теперь же он выполняется редко.

В Троицын день русские крестьяне Среднего Урала устраивали гулянья с песнями. О них писали многие очевидцы. Так, в с.Богородске Красноуфимского уезда, по наблюдениям Я.Г.Безрукова в начале 1890-х годов³⁴⁵, гулянья сохранялись такими, какими их за редким исключением знали русские крестьяне других южных земледельческих уездов Среднего Урала. Во вторник на Троицкой неделе девушки с.Богородска собирались на лугу и отправлялись в березовую рощу завивать венки. По дороге пели: "Я за то-то дружочка любила..." В роще играли "кругом" и "проулочком". Девушки, образуя круг, ходили одна за другой и при этом пели: "Во лужах было во зеленых лужах, выростала трава шедковая..." Для игры "проулочком" девушки становились в два ряда лицом друг к другу. С одного края пара девушек отделялась, обходила всех вокруг и занимала свое место. За ними в таком же порядке шли следующие. Во время игры пели песню: "Ты не стой, не стой, колодец полон с водой..." Наигравшись, девушки начинают завивать венки на березах. Каждая завязывала ветви узелком и при этом загадывала: выйдет ли замуж, хорошо ли жизнь пойдет, останется ли живой в этом году. Во время завивания песен не пели.

После завивания начинали играть в игры, в которых изображались все виды работы, связанные с подготовкой к домашнему ткачеству и самим ткачеством в таком порядке. В игре "навивать" все ходили по кругу. Как только круг разрывался, девушка на одном конце останавливалась, а остальные вокруг нее обвивались. Во время обвивания пели песню. По окончании завивания и исполнения песни стоящая с края девушка сталкивала круг и он падал. Суматоха вызывала немало смеха. Затем начинали игру "сновать". Три девушки садились на землю, образуя треугольник. Остальные, взявшись за руки, обходили их так, что в кругу оставались только две девушки. При этом пели:

Я вечер молоденька позднеенько шла,
Той, той, ладно ли шла.
Поздним, поздно, позднешенько,
Той, той, ладно ли шла.
Чудо видела, да диво слышала,
Той, той, ладно ли шла.
Отворяй, жена, ворота широки, отворяй,
Косой с пожара бежит.

Во время пения последних слов круг разрывается и в него заходит девушка, которая оставалась за кругом. После играли в "кишку". Игра Я.Г.Безруковым не описана, но в ней изображался процесс заплетения ниток и снятия их со стел. Дальше следовала игра "надевать". Девушки образовывали круг, брались за руки и поднимали их вверх. Одна девушка обегала круг между стоящими. Завершался весь цикл игрой "ткать". Девушки становились плотно в два ряда лицом друг к другу и брались за руки. Пары изображали основу ниток в ткацком станке. На каждом крае стояло по девушке. Они изображали ткачих. Одна брала маленького мальчика или девочку и клала на руки первой пары девушек, а те перебрасывали другим. На другом конце мальчика или девочку, изображавших поперечные нитки в основе-утке, принимала другая девушка. Во время игры пели:

Сказали про Дуняшу, сказали про Авдотьешку,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Будто Дуняша не ткет не прядет,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Расставила Дуняша кросна,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Ишло тем кроснам девятая весна,
Что десятая масляная,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Под кроснами трава выросла,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
По забердичку сумет нанесло,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Выткала новинку -- милому ширинку,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
Выткала холстище - с коробей хвостиче,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.
На Дунай носила,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.

В первый раз бросила - Дунай сколебался,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.

Второй раз бросила - Дунай помутила,
Дуня, ты Дуня, милая Дуня.

В третий раз бросила - Дуная обсушила...

После игры на тему качества играли в игры без песен "о долгие лишны", "о лишны или разлуки", "о стоячие колышки". Для игры "о долгие лишны" девушки становились парами. Одна оказывалась лишней, т.е. без пары. Она становилась впереди пар и к ним спиной. Пара, стоящая сзади, разбегалась в стороны и стремилась встать впереди всех пар. Лишняя пыталась поймать одну девушку из пары и встать с ней впереди. Когда удавалось это сделать, лишней оказывалась потерявшая пару девушка. Пара, из которой не была поймана ни одна девушка, становилась впереди, а лишняя в этом случае продолжала шарить, т.е. ловить девушек из вновь разбежавшихся пар. В игре "о лишны или разлуки" играли три девушки. Двое стояли взявшись за руки, а третья, лишняя - рядом, спиной к ним. Девушки из пары разбегались и пытались встать впереди лишней. Если лишней удавалось поймать девушку из пары, то она становилась в пару с ней, а оставшейся приходилось играть роль лишней. В третьей игре "о стоячие колышки" девушки расходились парами по кругу. У одной пары стояла третья девушка - лишняя. В середине круга находилась девушка - шарельщик. Лишняя девушка перебежала к другой паре, чтоб ее не поймала девушка-шарельщик, и становилась впереди нее, в результате лишней в паре становилась девушка, стоящая сзади. "Чтобы шарельщику вышариться", необходимо было поймать лишнюю девушку. Она становилась шарельщиком, а шарельщик лишней.

Закончив играть в описанные игры, девушки вставали в два ряда на небольшом удалении друг от друга. Из одного ряда подходили к первому и пели: "Прошибу, прошибу, копьем стену прошибу..." Затем водили хоровод, пели: "Теперь нам воля, воля переволя...", "Я поеду, я поеду в Китай-город..." Наигравшись вволю у березовой рожи, возвращались по домам.

Второй раз девушки в с.Богородске собирались в первое воскресенье после Троицы, в заговенье перед петровским постом. Шли в березовую рощу развивать венки, сделанные во вторник. Каждая девушка находила свой венок. Если видела, что ветви березы не завяли, то загаданное желание должно исполниться. Засохшие венки предвещали беду. После осмотра венков у березовой рожи водили хороводы, пели песни, затем играли; песни, пляски продолжались у села. Для начала

пели песню: "Во лугах было во зеленых лугах...", а потом водили хоровод, состоящий из двух кругов. Меньший круг находился в большем. В кругах двигались в разных направлениях и пели: во внутреннем круге - "Вервь да вервь, вервейшки вь...", во внешнем - "Что по счастью молодцу скоро осень-то пришла?..." Затем в обоих кругах вместе исполняли припев: "Хай, калина моя, малина моя". Далее пение продолжалось в крайнем круге: "В Рождество цветы цвели, девки по игрищам пошли", затем во внутреннем - "Вервей да вервей, вервейшки-вьюшки вь", а после в обоих кругах вместе: "Хай, калина моя, малина моя". Песня эта была длинной - хватало на длительный хоровод³⁴⁶.

Закончив водить хоровод, девушки расходились на две стороны и, глядя друг на друга, пели.

Первая сторона: Уж мы поле палили, палили,
Ой, дидо ладо, палили, палили.

Вторая сторона: Уж мы поле чистили, чистили,
Ой, дидо ладо, чистили, чистили.

Первая: Уж мы просо сеяли, сеяли,
Ой, дидо ладо, сеяли, сеяли.

Вторая: Уж мы коней путали, путали,
Ой, дидо ладо, путали, путали...³⁴⁷

Исполнив песню, девушки, стоящие с одной стороны, расступались, а стоящие с другой направлялись через образовавшийся проход, увозя с собой одну из стоящих девушек. В это время пели.

Первая: У нас в полку убыль есть, убыль есть,
Ой, дидо ладо, убыль есть.

Вторая: У нас прибыль есть, прибыль есть,
Ой, дидо ладо, прибыль есть³⁴⁸.

Закончив игру с песней, расходились вновь по сторонам и начинали петь другую песню.

Первая: Бояра, да вы за чем пришли?
Молодые, вы за чем пришли?

Вторая: Не иные, да мы невест смотреть,
Молодые, да мы невест смотреть.

Первая: Бояра, да у нас невест-то нет,
Молодые, у нас не выросли.

Вторая: Бояра, у вас невесты есть?
Молодые, есть, переросли.

Первая: Бояра, у нас даров-то нет,
Молодые, у нас даров-то нет.

Вторая: Бояра, да дары в торгу,

Молодые, дары в торгу.

Первая: Бояра, да дары дороги в торгу.

Молодые, да дары дороги в торгу.

Вторая: Бояра, есть и дешевые,

Молодые, есть и дешевые.

Первая: Бояра, да покажите женихов,

• Молодые, покажите женихов.

Вторая: Бояра, да вот я женишок,

Молодые, такой бассинькой

(все поворачиваются вокруг себя).

Первая: Бояра, да покажите сапоги,

Молодые, покажите сапоги.

Вторая: Бояра, да вот мой сапожок,

Молодые, такой бассинькой

(показывает обувь).

Первая: Бояра, да покажите кафтан,

Молодые, покажите кафтан.

Вторая: Бояра, да вот и мой кафтан,

Молодые, такой бассинькой

(показывает одежду).

Первая: Бояра, да покажите кушаки,

Молодые, покажите кушаки.

Вторая: Бояра, да вот мой кушачок,

Молодые, такой бассинькой

(показывает пояса).

Первая: Бояра, да покажите колпаки,

Молодые, покажите колпаки.

Вторая: Бояра, да колпак дома позабыл,

Молодые, на кроваточке лежит.

Первая: Бояра, да вам которая мила,

Молодые, вам которая мила.

Вторая: Бояра, да нам Устинья мила,

Молодые, да свет Ивановна мила.

Первая: Бояра, мы ее не отдадим,

Молодые, мы ее не отдадим.

Вторая: Бояра, да мы и силою возьмем,

Молодые, мы и силою возьмем.

Берут какую-нибудь девушку из одной стороны и уводят к себе³⁴⁹.

После этого повт все вместе:

Ишо таки, сударь, поближе, поближе.

Да ишо таки, сударь, поближе, поближе
(сходятся близко).

Поклонимся, сударь, пониже, пониже.

Да поклонимся, сударь, пониже, пониже
(кланяются друг другу)³⁵⁰.

После игр с песнями повторяли игры, которые исполняли в тот день, когда завивали венки на березах, - "навивать", "сновать", "кишку снимать", "надевать", "ткать", "о лишны или разлуки", "о долгие лишны", "о стоячие колышки".

Кульминационным моментом воскресного дня перед петровским постом в с.Богородске являлся обряд снаряжения березки³⁵¹. Крестообразно связывали две березовые палки, одна была длиной 2-1,5 аршина, другая - около аршина. Делали куклу, которая и звалась березкой. Девушки снимали с себя платки, фартуки (запаны), вешали их на палки. Украшали березку лентами, цветами, бусами. После начинались игры с березкой. Поочередно пары девушек брали березку в руки, ходили с ней по кругу и пели:

Хмельно вейся, перевейся на мою сторонушку,

У нас, у нас на стороне удача большая.

Хороша наша удача - серебряные тычки,

Тычки, тычки серебряные - золотые шишки...³⁵²

Закончив игру и песню, девушки плясали с березкой без песен. Другая часть праздника проходила возле села на дугу. Когда шли с березкой из рожи на дуг, пели:

Во поле, во полмичке стояла березонька,

Стояла, шаталася, к земле прислонялася.

На этой березоньке свито тепло гнездышко,

В этом теплом гнездышке сидела кукушечка.

Кукует кукушечка, тужит, плачет девица,

Тужит, плачет девица о своем милом дружке,
дружке об Иванушке.

Будто Вани дома нет, Ванюшка гулять ушел,

Ваня в ту сторонушку, в зелен сад-дубровушку.

Ванюшка) цветочки рвать,

Да Ванюшка веночки вить себе на головушку³⁵³.

На дугу ходили с березкой по кругу и пели:

Вдоль по улочке, вдоль по широкой,

Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.

Идут девушки, ай, молодухи,

Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.

Ой, вы, кумушки, вы подруженьки,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Вы постойте-ка, подождите-ка,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Резвы ноженьки становите-ка,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Белы рученьки подождите-ка,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Я схожу домой, я спрошався,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Я спрошався свекра-батюшка,
Ой, ляли, ляли вдоль по широкой.
Свекор-батюшка, отпусти гулять³⁵⁴.

При словах "свекор-батюшка, отпусти гулять" одна девушка подходила к другой, кланялась, инсценируя просьбу погулять. Другая девушка изображала свекра и на поклон не обращала внимания. Первая девушка пела:

Отпусти гулять, ой на улочку, ой на широкою.
Хоть отпущена, шкура спущена,
Шкура волочится, гулять хочется.
Я спрашивався свекровушки-матушки:
Свекровушка-матушка, отпусти гулять.

При этом девушка ходила, кланялась другой девушке, выступающей в роли свекрови. Свекровь не соглашалась отпускать. Девушка продолжала петь:

Отпусти гулять, ой да на улочку, ой да на широкою.
Хоть отпущена, шкура спущена,
Шкура волочится, гулять хочется.
Я спрашивався мидова ладушки (мужа):
Милый ладушка, отпусти гулять,
Отпусти гулять, ой, да на улочку, ой да на широкою.

Затем девушка ходила, кланялась той, которая изображала мужа. Он не отпускал. Девушка в отчаянии пела:

Хоть отпущена, шкура спущена,
Шкура волочится, гулять хочется.³⁵⁵

После этого все ходили по кругу и пели другие песни. Наигравшись и исполнив весь цикл троицких песен, девушки "расснаряжали березку" - снимали ленты, бусы, платки, фартуки (запоны) - и расходились по домам. Как отметил Я.Г.Безруков, несколько лет назад хождение с березкой проводилось не на лугу, а в самом селе и прощались с ней на

мосту через речку. Палки бросали в воду³⁵⁶.

В Пермском уезде народные воскресные развлечения, приуроченные к заговенью перед петровским постом, назывались "Чупрай", "Соловая кобылка". Судя по описаниям Ф.А.Теплоухова 1892 года³⁵⁷, праздник проходил следующим образом. На лугу р.Обвы, возле переката "Изошчик", в 4 км от с.Ильинского собиралось несколько сотен жителей двух волостей - Ильинской и Сретенской. Сюда же приезжали торговцы с товарами и пряниками. Группами гуляли по берегу, играли "в разлуки (горелки)", водили хорозоды. Сначала в хорозод вставляли девушки. Они брались за руки, пели монотонную песню (текст приведен). Потом к ним присоединялись парни. Круг двигался то вправо, то влево. По наблюдениям автора описания, "уже лет 20 гуляют хорозодом неохотно, больше прогуливались по берегу и лугам"³⁵⁸. Праздник "Соловая кобылка" проводился в Богородской волости между деревнями Большая и Малая Рыжкова и Костогрыжевой, на возвышении с заброшенным полем. Праздники "Чупрай" и "Соловая кобылка" имели одно содержание.

Из записей Ф.А.Теплоухова 1892 года узнаем о третьем празднике, совершаемом в воскресенье перед петровским постом. Назывался он "Олень - золотые рога"³⁵⁹. Справляли его на берегу Камы у д.Камень, что недалеко от с.Новое Усолье Соликамского уезда. Ф.А.Теплоухов отмечает сходство его с "Чупраем" и "Соловой кобылкой", "но так как в нем стал участвовать промысловый люд, то праздник получил оттенок подгородных гуляний"³⁶⁰. Необычность названия праздника позволяет предположить о давности его происхождения. Очевидно, у д.Камень совершалось как первым русским, так и аборигенным, коми-пермяцким, населением языческое жертвоприношение оленя, столь ярко запечатленное в севернорусской легенде об олене³⁶¹. Во многих местах Европейского Севера, а также у коми-пермяков Прикамья в первое воскресенье после Петрова дня или в Ильин день для жертвоприношения закалывались домашние животные, но судя по легенде в более отдаленные времена - олени. Это предусматривалось магией плодородия, не аграрной, а охотничьей, так как известно, что у первобытных охотников сохранялись представления и обряды, которые должны были обеспечивать воскрешение и размножение зверей. У нас нет примеров бытования на Среднем Урале легенды об олене, приносящемся в жертву, но название праздника дает повод говорить о возможности его существования в архаической форме. А то, что он праздновался в Соликамском уезде в конце XIX века не после, а до Петрова дня, в заговенье, очевидно, было вызвано его смысловой трансформацией - для жителей с.Новое Усолье и д.Камень в конце XIX века праздник являлся развлекатель-

ним, а не ритуальным. Да и сам автор предполагал о его архаической основе.

В Дубровской волости Оханского уезда в петровское заговенье отмечался праздник, аналогичный "Чуправ", "Соловой кобылке" и "Трем елочкам" и известный в Пермском уезде. Здесь он назывался по месту проведения - Токмач³⁶². На лужайке при впадении р. Гуменки в р. Очер, которая никогда не распахивалась и на которой трава никем не скашивалась, собиралось до 300 человек, в том числе сельские торговцы. В наибольшей мере веселилась молодежь. Девушки водили хороводы, пели песни: "Лен, мой лен...", "Ах, вы сени, мои сени...", "Как по морю, морю синему..." Веселье усиливалось, когда в хороводе появлялись парни. С их участием пелись игровые песни "Ходит царь вокруг Нова-города...", "Селезень ловил утку..." и др. Подростки играли в горелки, в мяч. Пожилые в играх не участвовали. Они пили чай из самоваров, рассуждали о предстоящем урожае, вспоминали былое.

В крестьянской среде некоторых южных уездов Среднего Урала на рубеже XIX-XX века не забыт был крестьянами древний обряд кумления. У Верхне-Уфалейских жителей он исполнялся таким образом. На улице девушки вставали в круг, пели песню "Покумимся, кума, покумимся...", обменивались крестами, целовались. Затем шли к реке, завивали венки, бросали их в воду. Если чей-то венок тонул, возможно, тот мог скоро умереть³⁶³. Об обычае весеннего кумления исследователи высказывают по-разному³⁶⁴. Он мог означать наступление зрелости девушек, приобретение взаимопомощи, но более всего, как нам кажется, закрепление желания иметь родственника, подругу (крестовую сестру). По содержанию кумление близко таким распространенным русским обрядам религиозно-нравственного закрепления взаимопомощи, как побратимство и посестримство.

Во всех троицких развлечениях, о которых мы написали, сохранялось множество архаических черт. Главным троицким деревом являлась распутившаяся березка - символ производящей и плодоносящей силы. Места игрищ наделялись сакральным смыслом. Приметы, гадания, рассуждения о будущем урожае и будущей жизни были пронизаны идеей продолжения своего рода. Обрядовая пища - фигурное печенье, каши, яйца, селянки - и трапезы должны были способствовать плодородию и сохранению непрекращающейся жизни. Игровая обрядность, хороводы девичьи и с участием ребят, эмоциональный фон развлечений выражали идею жизненного благополучия. Аналогичный смысл видят фольклористы в обрядовой поэзии, сопровождающей троицкий цикл праздников.

По содержанию и направленности троицкой обрядности близки купальские обряды. В народном сознании как зима и лето противопоставлялись друг другу, так и зимний (22 декабря) и летний (22 июня) солнцевороты разводились по противоположным полюсам годового круга. С учетом этих традиций церковь приурочила к указанным циклам два Рождества – Иисуса Христа (25 декабря) и Иоанна Предтечи (24 июня). Исследователи предполагают, что русская купальская обрядность до середины XIX века имела более обширный набор ритуалов, связанных с солярным культом и магией плодородия, – они оказались отнесенными к другим праздникам. Отсюда, очевидно, скудная информация о купальской обрядности не только Среднего Урала, но и других мест Европейской России.

С купальской ночью тесно связано представление о наивысшем проявлении сил природы. Как в большинстве других мест, в Красноуфимском уезде в 12 часов ночи крестьяне ходили собирать цветущий папоротник. Верили в то, что нашедший его становился счастливым. В этом же уезде считали грехом начинать косить травы до Иванова дня³⁶⁵.

Большое значение придавалось купанию и очищению посредством воды. В северных уездах родители разрешали детям купаться только с Иванова дня. Этим можно объяснить народное наименование Иоанна Крестителя (Предтечи) Иваном Купалой.

На Среднем Урале в день Ивана Купалы обязательно исполнялся широко известный русский обряд заготовки и использования первого веника. В крестьянской традиции этот день утвердился как начало заготовки веников. Первый веник стремились сделать в лесу, причем сразу, как только будут наломаны березовые ветки (д.Верх-Буровая Соликамского района). В этот день им парились и гадали. Бросали в реку и замечали: если веник утонет, то бросивший его может вскоре умереть, если веник уплывет, то бросивший его будет жить (д.Семь Сосен Чердынского района). Можно предположить, что обряд парения в бане с новым веником в день Ивана Купалы дошел до нас в пережиточной форме – ему предшествовало купание людей в реке. Такая замена могла быть вызвана частым недостатком тепла в речной или озерной воде, необходимого для купания именно в этот день. В тех местах, где не было рек, веник после парения клали на крышу бани и на следующее утро примечали: если листья засыхали, следовало ждать какую-то неприятность, вплоть до смерти. В действиях с купальским веником можно усмотреть его важное магическое назначение – забрать болезнь человека, избавиться от нее и этим продлить жизнь.

В Верхокамье в день Ивана Купалы обязательно стремились помыться и попариться больные старообрядцы (деревни Абросята, Саватята, Юклята Кезского района).

Не обходились купальские дни без гаданий. В Алапаевском и Верхотурском районах девушки клали под подушки травы и загадывали желание, чтоб приснились будущая семья, муж. Если веник быстро плыл по реке, то быстро и замуж выходила девушка. Отправлялись в поле и определяли, в какой стороне послышится лай собак, звон колокола. С этой стороны девушке следовало ожидать жениха.

Иоанна Преподобная крестьяне называли еще травником, ягодобором, так как только после его дня разрешалось собирать лекарственные травы, цветы, ягоды. Традиция эта сохраняется в наши дни. С Иванова дня по Петров день (24-29 июня) крестьяне выходили в поле, проверяли посевы, травы. В Верхокамье и Верхотурье крестьяне не раз говорили нам о том, как молодежь большой толпой с пивом и песнями обходила свои поля, иногда играла кругами, радовалась посевам, если они были хорошими. Чтоб избавиться от злых духов, в деревнях по верхней Вишере и Яйве (бывший Чердынский и Соликамский уезды) стреляли на полях³⁶⁶. Временная близость Иванова и Петрова дня обусловила слияние некоторых элементов обрядности. Исполнялись одинаковые игры, песни, заговоры. На Среднем Урале с Петрова дня повсеместно начинали сенокос и развлечения прекращались на длительный период. Перерыв в работе допускался лишь в Ильин день (20 июля). После него приступали к ответственному делу - уборке урожая.

День 18 августа, посвященный в православном церковном календаре Флору и Лавру, отмечался как конский праздник. Крестьяне почитали Флора и Лавра защитниками лошадей. В Северном Прикамье как русские крестьяне (Анисимовская, Юрлинская волости Чердынского уезда), так и коми-пермяки ездили верхом на лошадях на реку, заезжали в воду, а священник в этот момент служил на берегу благодарственный молебен. У крестьян Юрлинской волости этот праздник не обходился без языческих жертвоприношений: резали скот, варили мясо, пили пиво³⁶⁷. Соседние коми-пермяки в д. Большая Коча устраивали по случаю праздника настоящий быкбой. Чтобы беда миновала, мясо варили не у часовни, где резали быков, а в стороне, у мельницы. По сведениям очевидцев, в начале 1860-х годов закалывалось 60-80 быков, а позднее - до 20³⁶⁸. В селах Богородске и Тис Красноуфимского уезда подобных быкбоев не устраивали, здесь только молились и просили Бога помочь сохранить лошадей. В этот день на них не работали³⁶⁹.

Последний, завершающий цикл календарных обрядов связан с убор-

кой и сохранением урожая. Они не закреплены конкретными датами календаря, так как исполнение обрядов зависело от созревания урожая. От других календарных обрядов они отличались еще тем, что в них меньше было игровых моментов и больше проявлений осознанной практики.

Обряды разделяются на два вида: зажиночные и обжиночные. Старожилы старообрядческой среды Верхокамья вспоминали, что все собравшиеся жать помочью сначала в доме хозяина клали начал, принимали общую трапезу, а потом выходили в поле. Ритуальным блюдом в данном случае была каша (деревни Дурманы, Куперы Кезского района, Макулы Верецагинского района). Первый сноп не складывали в суслон, а уносили в передний угол жилого дома (д.Шулянды Сивинского района). Здесь он находился до окончания жатвы.

Обжиночные обряды были связаны с последним снопом. В Осинском и Оханском уездах его старались сделать толще обычного. По окончании жатвы сноп ставили на голову юноши, девушки или на голову маленьких детей и приговаривали: "Благодарим поле за хороший урожай, а людей - за помощь. Бог, дай хороший урожай в будущем году". При этом могло быть высказано пожелание тому, кто держал сноп на голове: "Расти большой и такой же крепкий, как этот сноп" (д.Кагушенки Верецагинского района). Последний сноп обмолачивали отдельно. Полученное зерно весной добавляли к семенам будущего сева, как бы соединяя тем самым старый и новый земледельческий год. Муку, полученную из последнего снопа, использовали для выпечки хлеба, необходимого при исполнении поминальных обрядов.

У многих крестьян в традиции было при завершении жатвы оставлять небольшое количество стеблей с колосьями на корню. В Сивинском и Кезском районах так поступают в наши дни. Об оставленных стеблях говорят: "Это Илье на бородку" или "На бородку Николе" (деревни Кулизени, Скачки Сивинского района). По письменному свидетельству из с.Серегово Чердынского уезда "при обжинках оставляли на корню господнего хлеба до двух квадратных аршин, тогда-то из этого остатка устраивали суслончик и говорили, что это Христова бородка"³⁷⁰. Обряды со снопом и последними стеблями аналогичны тем, которые исполняли крестьяне многих регионов Европейского Севера³⁷¹. Некоторые жители Сивинского района давали этим обрядам такие пояснения. Несжатые стебли связывали и при этом обращались к святым Илье, Николе, Богу, Христу с просьбой помочь получить новый урожай (д.Кулизени, Е.А.Чадова, 1932 г.р., В.В.Чурсова, 1910 г.р; д.Скачки, А.И.Старков, 1929 г.р.). В неоднократно слышанных

нами воспоминаниях жителей д. Захарово Лысьвенского района сообщалось, что их родители оставленные на корню стебли заламывали колосьями к земле. В обряде этом следует видеть проявление карпогонической (продуцирующей) магии, направленной в данном случае на передачу растительных сил земле, чтобы в будущем году она принесла не худший урожай. Окончание коллективной жатвы отмечалось обильным угощением такими известными всем русским крестьянам ритуальными блюдами, как блины, шаньги, селянка из муки и яиц, каша саламат из овсяной муки, пиво.

Органической частью календарной обрядностью являлись храмовые, престольные (в некоторых местах их еще называли съезжими) праздники, которые в каждом приходе проводились в соответствии с названием храма. На Среднем Урале особенности храмоименований сложились такими же, как на Европейском Севере³⁷². Каждая округа обязательно имела храмы, освященные во имя Господа Бога, Иисуса Христа, Богородицы, ангельских, пророческих и апостольских чинов, различных святых и святых. При однородности таких праздников в каждой местности сложились особенности их проведения, обусловленные природной средой, формированием и составом населения, занятиями. Эти праздники собирали людей большой округи, часто из других приходов, порой с ярмарочным товаром. По окончании церковных служб, посвященных празднованию престолов, жители в своих домах принимали гостей, выставляя предпочитаемые в данной местности и соответствующие празднику угощения, надевали старинную одежду. На Среднем Урале выбор храмового праздника для конкретной округи определялся с учетом исторической традиции и природной среды местности и не менялся длительный период, что дает основание судить об устойчивости духовной культуры. К сожалению, роль таких праздников и деятельность приходских общин по закреплению и функционированию народных обычаев и обрядов, традиции семейно-родственных приемов и угощений в Средне-Уральском регионе до сих пор остаются забытыми темами, они даже не включены в проблематику научных исследований.

В традиционной форме народного календаря отводились сроки для свадеб. На Среднем Урале они были аналогичны тем, которые соблюдало русское население в других местах Европейской России и Сибири. Зимой браки заключались от Крещения (Богоявления), когда начиналась подготовка к сельскохозяйственным работам, и до Масленицы. Фольклористы и этнографы в XIX веке отмечали, что в древние времена этот период был свадебным сезоном и Масленица считалась праздником молодых супругов. Второй свадебный период наступал по окончании земле-

дельческих работ - со дня Покрова Пресвятой Богородицы (1 октября) до начала филиппова поста (14 ноября). Свадьбы этого времени воспринимались как счастливое завершение хозяйственного года. Исключались свадьбы в среду, пятницу, воскресенье, а также летом, чтобы не лишаться рабочих рук во время полевых работ³⁷³. Оба периода считались удобными по целому ряду причин: закончены основные крестьянские работы, от которых зависело благополучие семьи, определен достаток, появилось немало времени, "чтоб вволю погулять"³⁷⁴. Кроме того, основой для сближения этих периодов календаря и семейно-брачной направленности являлось сущностное представление крестьян о направленности их на возрождение природы и достижение лучшей жизни. Фольклорно-этнографические исследования показали, что календарную обусловленность имел и свадебный фольклор³⁷⁵.

Изучив наиболее важные аспекты календарных обычаев и обрядов, мы пришли к заключению об их многофункциональности и многозначности в жизни русских крестьян Среднего Урала середины XIX - начала XX века, несмотря на некоторую трансформацию и утрату сакральности. Обыденное сознание не вытеснило аграрно-магического содержания обрядов, так как обеспечение плодородия земли и благополучия семьи оставалось главной заботой земледельцев, охотников и рыболовов. В календарной обрядности органически соединилось языческое и христианское представления.

При всеобщности проведения русских обрядов на Среднем Урале существовали некоторые локальные особенности их. Не получило распространения колядование, исполнение рождественских песен-колядок. Различие природных условий не во всех местах позволяло провести обряды по полному циклу (Вгорьев день, Троицу, встречу весны, обряды при севе, уборке урожая и др.). Ряжеными редко использовались маски. Многообразие пасхальной обрядности наблюдалось не в северных, а в южных уездах. В большинстве случаев закликанье весны шло без обрядовых песен. Рано были перенесены обряды с растительными культами с Семика на Троицу. Отличительное бытование имели поверья о русалках. В редких случаях разводились костры в купальскую ночь. В среде старообрядцев, особенно поморцев, бегунов-странников, включались многие развлекательные моменты, которые почитало соседнее, православное, население. Своеобразной была обрядовая поэзия средне-уральских крестьян³⁷⁶.

С распространением христианства усиливается влияние русской календарной обрядности на соседнее население. Наибольшее типологическое сходство в этой сфере возникло у русских и коми-пермяков.

Марийское население верховьев Уфы и Сылвы, сохранившее языческое религиозное мировоззрение и почитавшее свой праздничный календарь, отмечало только по христианскому календарю дни двух святых - Николая Чудотворца и Ильи Пророка. В эти дни марийцы не работали, ходили в православные церкви, ставили свои свечи (ветки деревьев, обмотанные на одном конце вошеной куделей), произносили свои молитвы и уходили с надеждой на то, что придет благоденствие и изобилие в домашнем хозяйстве (деревни Красный Луг, Сызганка, Тебеняки Суксунского района). Татарское и башкирское население каких-либо заимствований из календарной обрядности русских крестьян не допускало.

ЭТИКА НАРОДНАЯ

Важную часть крестьянского мировоззрения составляют этические традиции. Тема эта длительное время не изучалась, но в последние два десятилетия она приобрела самостоятельность в этнографических исследованиях и была в немалой степени разработана, особенно в трудах М.М.Громыко³⁷⁷. Тем не менее этические традиции русских крестьян Среднего Урала все еще не обобщены, хотя разные аспекты указанной проблемы затрагиваются в работах, основанных на полевых этнографических наблюдениях и фольклорных источниках³⁷⁸.

Понятие этики народной включает поведенческие нормы и формы общения людей, сложившиеся в трудовом, будничном, праздничном, религиозном общении на разных уровнях: семейном, родственном, соседском, половозрастном - как в одном поселении, его ближайшей округи, так и в целом регионе. Отступление от принятых этических традиций не наказывалось по официальному юридическому праву и даже обычно-правовым нормам. Эта область сознания и быта формировалась и функционировала исключительно под воздействием семейного и общественного мнения. Несмотря на всеобщность этических традиций, исследователи могут ставить задачу познания не только духовной культуры, но и этнического своеобразия русских крестьян.

Рассматривать этические традиции будем на примере отношений, складывающихся в родственных и трудовых коллективах, при проведении досуга и развлечений. Обратим внимание на факторы, влиявшие на поведение и общение людей разных возрастных групп, а также на взаимосвязь народной нравственности и моральных принципов православия и старообрядчества.

Важнейший интерес представляет этика семейных и родственных отношений. Этнографов в большей степени привлекла историческая

типология семьи, определяемая ее численностью и внутренней структурой, а также обряды, брачные и имущественные отношения в семье. Нельзя сказать, что семья и семейный строй русских крестьян Среднего Урала остаются неизученными. Имеются работы, освещающие численный, поколенный, родственный и половозрастной состав семей разных категорий крестьян в разные исторические периоды³⁷⁹.

Развернутую характеристику форм крестьянских семей XVII-XX веков и семейно-брачных отношений Северного Прикамья дала по письменным и полевым материалам И.В.Власова³⁸⁰. Она пришла к заключению, что в пермской сельской среде XIX - начала XX века преобладала малая семья из двух поколений: родители и дети. Наряду с ними существовали сложные семьи трех вариантов: отцовские (родители, дети, внуки, правнуки), братские (женатые братья с семьями, холостые братья, холостые и женатые братья и т.п.) и с боковым родством, включающие дядей, племянников с семьями³⁸¹. Сложные семьи с прямыми и боковыми родственниками были уже менее распространены в XIX веке по сравнению с предыдущим периодом, но во взаимоотношении их членов и внутреннем укладе сохранялись черты, присущие ранним большим семьям. Жизненные устои оставались неизменными и во многих малых семьях, но к началу XX века в большинстве их, особенно проживающих в поселениях на транспортных путях, возле городов и заводских центров, возникали явления, не соответствующие патриархальному укладу жизни. При этом И.В.Власовой удалось наметить внутрирегиональные различия в семье. Малая семья рано сложилась в среде государственных (на этапе заселения Среднего Урала - черносошных) крестьян. Сложные семьи долго преобладали в местах, заселенных не на раннем этапе, а позднее - в XVIII-XIX веках, поскольку для освоения земли необходимы были большие семейные коллективы людей (Чердынский, Соликамский уезды). В XIX веке в старообрядческой среде также происходило создание малых семей (преимущественно в вотчинных хозяйствах), но и семьи в форме отцовской, с боковым родством оставались преобладающими³⁸².

Изучена крестьянская семья Зауралья, но не позднего варианта, а раннего, XVII - середины XIX века. В большинстве случаев она рассматривается в комплексе не уральского, а сибирского региона. Поэтому в целом ряде работ есть характеристики, построенные на обобщении переписного, а также описательного материала Верхотурского, Ирбитского, Шадринского уездов³⁸³. Некоторые черты семейного строя средне-уральских крестьян получили освещение в монографии В.Ю.Крупянской и Н.С.Полищук, статье И.В.Злобина и Р.Г.Пихов³⁸⁴, поскольку

ку для выявления особенностей семейного уклада горнозаводского населения авторы обращались к материалу о сельских семьях. В уездах Зауралья, как и Прикамья, в XIX веке преобладали семьи из двух поколений - отцов и детей. Одновременно существовали сложные семьи в три, четыре поколения, с боковым родством³⁸⁵. Судя по исследованиям И.В.Власовой, большие семьи в указанном виде долго не задерживались. Как только они разрастались, происходил их раздел, и образовывались малые семьи. Поэтому шло постоянное противоборство малых и неразделенных семей³⁸⁶.

Семейный строй русских крестьян Среднего Урала обладал общерусскими чертами. Тенденции его развития, наметившиеся в XIX веке, сохранялись до кардинальных изменений в годы коллективизации. Основной формой семьи стала малая семья.

Для крестьянских семей Среднего Урала середины XIX - начала XX века характерны устоявшиеся и достаточно прочные взаимоотношения. Главой семьи являлся старший по возрасту и положению мужчина, которого называли большаком, но чаще всего хозяином³⁸⁷. Ему подчинялись все члены семьи. Он распоряжался общесемейными средствами, осуществлял хозяйственный расклад, заключал договоры, первым начинал работы в лесу, поле, представлял семью на сельских и деревенских сходах. О положении отца в семье пригородного села Сергеево Чердынского уезда сохранились такие сведения: "...молились перед едой и после... молиться начинал и кончал глава семьи - хозяин (говорили хозяин). За ним остальные. Севши за стол, хозяин или кто-нибудь из взрослых членов семьи резал хлеб на ломти. Все хлеб разбирали, но не ели. Приносили чашку щей, хозяин солил, мешал и первый начинал хлебать, за ним остальные. Такой порядок строго соблюдался"³⁸⁸. Детьми, кухней, скотом, жилищем занималась женщина. Ее называли хозяйкой, а в больших семьях - большухой³⁸⁹. После смерти хозяина семью возглавляла его жена, а если был взрослый сын, даже неженатый и не самый старший, то он или зять, а иногда и дядя³⁹⁰. В неразделенных семьях женатые сыновья, снохи, их дети подчинялись хозяевам. Здесь дольше сохранялись патриархальные порядки. Взаимоотношения в малых семьях были значительно демократичнее.

Образование браков велось по обычно-правовым нормам, известным другим группам русского населения. В закон вводились договоры родителей вступающих в брак и родительское благословение. О наиболее правильных и благочестивых формах заключения брака сообщает житель д.Шеколово Юрьянской волости Чердынского уезда М.А.Мазунин в своем описании бытовых сторон населения с 1870-х годов: сын обязательно

получал благословение накануне выхода из родительского дома в дом невесты, а дочь-невеста-перед отъездом на венчание в церковь³⁹¹. По сведениям 1887 года, поступившим в Русское Географическое общество, в с.Копально Пермского уезда отец выводил невесту-дочь на середину избы и передавал жениху со словами: "Вот тебе жена, с моих рук добра и здорова, пой, корми, обувай, одевай и на работу посылай"³⁹².

В традициях русского крестьянства было осуждение бессемейной жизни, как неполноценной и неверной. Любой человек должен был создать семью и оставить потомство. В обществе положительно оценивались браки, благословленные родителями, венчанные, а у старообрядцев беспоповцев – одобренные духовным наставником. Осуждению подлежали браки, созданные не по воле и желанию родителей, как говорили в народе – крадом, убогом, воровски³⁹³. Такие браки могли долго не признаваться, так как считались безнравственными. Выход из этого положения лежал только через обряд прощения. Известны такие варианты.

В православной среде Оханского уезда жених тайно забирал невесту, уезжал на венчание. Из церкви отправлялись в дом жениха, принимали угощение, но без подарков. После скромной свадьбы расходились по домам. Спустя недели три молодые приходили к отцу невесты "на прощение". "Упадут к ногам отца, держатся за них до тех пор, пока тот не простит их. А приехавший отец жениха или кто-нибудь из родных старается задобрить вином. Расчувствуется отец и скажет: "Бог простит! Станьте дети". Это означало прощение и скрепляло родственный союз"³⁹⁴. У старообрядцев беспоповцев Тулпанской волости Чердынского уезда, не признававших венчания, обряд прощения являлся формой заключения брака и образования семьи. Его приурочивали к наиболее почитаемым здесь праздникам – Крещению и Петрову дню. Очевидец описал его так: "Бойдя в избу, молодые падают на колени пред родителями, обливаются слезами, родители поднимают молодых, произносятся слова прощения. После приступают к свадебному обряду. Главное в обряде – расплетение косы, песни. После чего молодые становятся мужем и женой, именуемой бабой. Потом идет пир"³⁹⁵.

Брачный возраст крестьянской молодежи варьировался в зависимости от состава семьи и ее экономических потребностей. Многие авторы публикаций второй половины XIX века и письменных воспоминаний недавних лет отмечали, что цель женитьбы заключалась в приобретении дополнительной рабочей силы³⁹⁶. В брак вступали чаще всего в возрасте 16–25 лет. Во многих крестьянских семьях жены были старше мужей.

Д. Петухов, характеризуя семейные отношения в Соликамском уезде, писал в 1864 году: "Заявленный жених редко бывает с невестой в одних годах, а еще реже невеста бывает моложе жениха, а большей частью она бывает старше его"³⁹⁷. Такая ситуация обусловлена тем, что родители задерживали браки дочерей, когда нуждались в них как в работницах. Если семья невесты не испытывала потребности в рабочей силе, то ее отпускали в молодом возрасте и тогда семья жениха приобретала помощницу. О подобной черте семейного строя вынужден был писать в 1915 году дьякон Юрлинской волости Чердынского уезда: "Прихожане женят сыновей чаще в 18 лет с чисто экономическим расчетом, не в редкость, что невесты бывают старше женихов, ибо родители стараются своих дочерей по тому же расчету держать долее у себя, а потому и браки стали часто бывать беглые"³⁹⁸.

Судьбу сыновей родители стремились решить намного раньше. Если они нуждались в работниках, то могли женить сына в 16-18 лет. При наличии нескольких сыновей, всех, кроме последнего, отделяли во вновь построенные дома или дом жены. Однако отделяли так, чтобы не подлить отрицательно на хозяйственное состояние двора. Очень часто отказ сына от женитьбы по воле родителей не действовал. В Юрлинской волости Чердынского уезда, как вспоминал М. В. Мазунин, были случаи, когда "принуждали побоями и обещаниями лишиться пая в наследстве, обещали проклясть его, и добивались согласия. Бывали случаи, когда по желанию сына родители подыскивали ему другую невесту"³⁹⁹.

Повсеместно на Среднем Урале русским крестьянам было известно примечество. Зять поселялся жить у родителей жены, когда она являлась единственной дочерью в семье. В этом случае он был необходим как работник. В семье зятя называли примаком, приемшем, а в Верхотурье - пиртосиком. Если первые два названия считались общеупотребительными, то последнее - неприличным и даже ругательским. Зять целиком зависел от тестя. Тесть мог умышленно затягивать получение приговора сельского общества на получение новой земли. Были случаи, например, в Чердынском уезде, когда зять возвращался жить к своим родителям, хотя и "наживались дети"⁴⁰⁰. Если же умирал тесть, то зять, как правило, становился главой семьи и наследником хозяйства.

В крестьянских семьях, благополучие которых находилось в прямой зависимости от хозяйственного состояния двора, при выборе невесты учитывались ее способности вести домашнюю работу. В исследовании середины XIX века по этому поводу читаем: "Крестьянин, выбирая невесту, обращает внимание на то, чтобы взять хорошую работницу, причем наружность и направленная сторона (очевидно, воспитание

и поведение в обществе. - Г.Ч.) составляют второстепенные условия. С этой точки зрения смотрят и родители жениха на его девицу, которая обладает большою физической силой"⁴⁰¹.

Хозяйственная необходимость и забота о воспитании детей заставляли вдовевшего супруга создавать повторный брак. Повсеместно на Среднем Урале были распространены браки между вдовцами и девушками, вдовами и холостыми парнями, вдовцами и вдовами. Так, в Оханском уезде в 1895 году на 100 браков первых приходилось 18, вторых - 1, третьих - 8⁴⁰². В Юрлинской волости Чердынского уезда вступать в законный брак разрешалось до трех раз, но при обязательном условии - смерти мужа или жены"⁴⁰³. По отзыву священника Шадринского уезда родители строго следили, чтоб в браке не оказались родственники, "даже отдаленные, иначе новобрачные поплатятся несчастьем, препятствия к вступлению в брак простираются далее, чем назначаются это уставами церкви"⁴⁰⁴. У многих старообрядцев беспоповцев Прикамья браки оставались неустойчивыми. Мужья уходили из семей и жена одна занималась воспитанием детей. У часовенных, бегунов-странников Соликамского, Чердынского уездов нередко девушки имели детей, не выходя замуж. Соседи такие случаи не осуждали. В Юрлинской волости Чердынского уезда "девушка, родившая хоть 5-10 и более ребенок, считалась не женщиной, а девкой, под старость - старой девой. Женщиной или бабой, в больнине случаев бабой, называли только венчану"⁴⁰⁵.

Предметом особого внимания являлось трудовое воспитание. И.В.Вологдин отмечал, что в Оханском уезде приобщались к труду дети 6-8 лет. Они боронили, складывали снопы, сгребали сено, возили копны, учились прясть. С 8 до 16 лет происходило приобретение основных жизненных навыков. С 10 лет жали, молотили, с 14 - пахали, косили"⁴⁰⁶. П.Н.Крылов, побывавший в 1870-е годы в семьях вихерских охотников, писал: "Ребята 10 лет хватаются за ружья, а с 16 лет идут в дорогу"⁴⁰⁷. В Шадринском уезде, по наблюдению Т.Успенского, "дети с 5 лет ездят верхом на лошади, с 8 лет - "бодроволоками", с 14 - владеют косой, серпом, молотилом, топором, принимаются за соху. Дети женского полу с 6 лет за прялкой, с 10 - берутся за иголку и серп, домовничают в страду, с 14 - садятся ткать, проворно жнут и косят"⁴⁰⁸. Лет с 14-15 дочерей обязательно обучали приготовлению пищи. Как правило, под руководством родителей, близких родственников, соседей в добрачный период овладевали всем комплексом трудовых навыков, необходимых для жизни в условиях натурального хозяйства. В это же время подростки и молодежь осваивали духов-

ные ценности своей местности: обычаи, обряды, знания об окружающей среде, игры, поэтическое творчество и т.п.

Важное место в духовной жизни крестьянской семьи занимало благочестивое отношение к Священному писанию, храму, домашним иконам. Жизнь с Богом определяла многие этикетные формы. Возьмем, к примеру распорядок дня. Вставали рано, умывались и молились по отдельности в переднем углу две-три минуты. После взрослых молились дети. В некоторых семьях дети получали благословение от родителей на моление. Спрашивали: "Мамка, тятя, прости Христа ради начал положить". Им отвечали: "Бог благословит". После этого читалась молитва и клался начал. Закончив моление, дети говорили: "Господи, благослови". Умывание и моление являлись обрядом, включающим языческую и христианскую символику. Относящееся к 1855-1880 годам письменное сообщение из Чердынского уезда о том, что до приема пищи "умывали руки не только в целях чистоты... было достаточно смочить пальцы"⁴⁰⁹, передает веру крестьян в очистительную силу воды. Начинать новый день с освящения водой, молитвой и иконой являлось в крестьянских семьях многовековой традицией. Молились и клали поясные поклоны как перед едой, так и после нее. Общесемейное моление начинал и заканчивал глава семьи.

В Рождество, Крещение, Пасху, Троицу, храмовые праздники обязательно всей семьей ходили в храм. В дни памяти родных и близких заказывали в храмах панихиды, раздавали милостыню. По традиции крестьяне подавали милостыню бедным, одиноким, старым, а иногда и всей общине верующих. В Верхокамье в Рождество и Николин день сборные до сих пор получают от мирян деньги, муку, хлеб домашней выпечки, молоко, крупу⁴¹⁰.

Неукоснительно соблюдались все посты. На Среднем Урале синонимом "пост" являлось слово говинье (от древнерусского говети - поститься). День перед постом назывался заговиньем, после поста - разговиньем. Время между постами - промежгосиньем. В посты обязательно исповедовались и причащались. Внутренней потребностью крестьян, особенно не умеющих читать служебные и учительные книги, являлось слушание проповедей священников. В праздники и воскресные дни не пропускали литургию. Большинство крестьян она называлась обедней. В большие праздники - Рождество, Крещение, Пасху-местные священники обходили дома прихожан, водой освящали жилище в Крещение, поздравляли хозяев с праздниками. На дому священники и старообрядческие наставники исповедовали и причащали крестьян.

Любое домашнее дело начиналось с родительского благословения.

Об этом жительница с. Усть-Уролка Чердынского района А.Ф.Сторожева, 1912 г.р., при встрече с нами в 1984 году вспоминала: "Вставала рано, говорила: "Тятя, благослови Христа ради печь топить". Он отвечал: "Аминь, Бог благословит". После этого шла печь топить. Потом собиралась корову доить, три поклона клала, ведро, полотенце брала в руки и говорила: "Тятя, благослови меня корову подоить". Он отвечал: "Иди, Аминь, Бог благословит". Все слушали один другого и это мне очень нравилось".

Устоявшуюся ритуальную форму имели приветствия людей. Если в доме находилось несколько человек, то входящие говорили: "Здорово живите", а одному - "здорово живешь" или "здравствуешь!" Хозяева дома отвечали: "Добро пожаловать". При встрече на дороге один проносил: "Мир дорогой", а другой - "милости просим". Работающему человеку говорили: "Бог помочь", он отвечал - "милости просим". Обедаящим желали "хлеб да соль"⁴¹¹. При встрече с работающими людьми использовали разные поговорки. В Камышловском уезде, по записям И.Стяжкина 1920-х годов, они были такими: "Биленько тебе!" (при мытье пода или белении холстов), "спорина в тесто", "спорина в квашню" (при стряпании), "спорина в бородку" (при прядении), "зев в красна" (при ткачестве), "море под кормилицу" (при доении), "мыло в корыто" (при стирке)⁴¹².

Обиды, неблагоприятные поступки в семье поминались не долго. Самой простой формой искупления являлась просьба о прощении. Форма обращения к человеку, которому причинялась обида, была такой: "Прости меня (имя рек) Христа ради". На это отвечали: "Бог простит". Если человек не успел простить обидчика и умер, то тому, кто "был виновен перед покойником, обязательно нужно было проститься с ним и помириться на веки"⁴¹³. Считалось большим грехом без примирения уйти из земной жизни. Поэтому живой человек просил прощения у большого накануне смерти или у умершего в день похорон.

Когда старообрядцы Верхотья узнавали, что человек, с которым они состояли в ссоре, был болен и мог вскоре умереть, то шли с ним прощаться. Обращение к больному было таким: "Тебя Бог простит, а ты меня прости". Повторяли это до трех раз (д.Степаненки Кезского района, А.Т.Казакова, 1914 г.р.). С умершим человеком прощались до отпевания. Просили прощение, принимали на себя грехи, просили помолиться за него Богу на том свете: "Ты перед Богом предстанешь, помолись там за меня грешного" (д.Макары Кезского района, П.Е.Шмырина, 1908 г.р.). После прощания закрывали тело умершего "крышкой" - полотенцем или полотном и отпевали. С этих

пор лицо уже не открывали. На гроб-домовину ставили 4 свечи, у головы, ног, слева и справа. Соборные во время отпевания стояли у головы покойного, которая находилась ближе к входной двери (в этом случае лицо было обращено к иконам переднего угла). Духовник стоял в переднем углу. Кадить начинали у правой свечи, потом у головы, слева и возле ног, т.е. по направлению движения солнца, и заканчивали в переднем углу. По окончании отпевания домовину поворачивали по солнцу и ставили под полаты, так что покойный оказывался ногами к выходу из избы⁴¹⁴.

Прощались с умершим и тогда, когда не было явных обид и ссор. В Чердынском уезде в этом случае говорили: "Прости меня (имя рек) Христа ради. Может-де в жизни-то грех какой был. Мало ли меж собой че не бывает"⁴¹⁵. В Оханском уезде, перед тем как везти умершего, падали ему в ноги три раза и говорили: "Прости меня (имя рек) раб Божий"⁴¹⁶.

Каждая семья долго хранила память об умерших предках. Их поминали в календарные родительские дни, чтили дни рождения и смерти, для чего устраивали семейные поминальные трапезы. У старообрядцев Верхокамья в дни поминания усопших в дом приглашались все члены общины-собора. Для трапезы готовилась пища в печи, зажженной высеченной из кремния искрой, в посуде, которой не пользуются мирские, купленные продукты промывались в проточной воде. На чистом огне в необмирщенной посуде пекли для милостыни пироги, хлеб, готовили сладости, предназначенные для раздачи родным и близким⁴¹⁷.

В крестьянских семьях Среднего Урала более всего почитались родственные связи в первых трех поколениях. Уважались старики, дяди, тесты, тещи. За столом им отводились первые места. К советам их всегда стремились прислушаться⁴¹⁸. Сыновья и дочери звали родителей "тятя, мама" а зятя и снохи - "тятенька, мамонька".

Особо почитались в семьях восприемники, которых на бытовом уровне крестники называли крестными, а родители окрещенных детей - кумовьями. Их подбирали из родственников, соседей или тех, с кем велись какие-то общие дела, и обязательно в соответствии с полом: мальчику - мужчине, девочке - женщине. В некоторых местах при выборе крестных соблюдали ряд примет. Так, в Камышловском уезде, чтобы ребенок не умер, "кумом и кумой выбирали тех, у кого много крестников в живых", или "первого кума или куму обязательно выбирали холостого или девушку и моложе себя, иначе девушке грозило выйти замуж за вдовца, а парню жениться на вдове", а возможно, "девушка рисковала не выйти замуж, парень жениться"⁴¹⁹. Крестные надевали на

крестимого крест и с этого времени несли ответственность за его религиозно-нравственную жизнь. В обстоятельной работе Т.А.Листовой, посвященной месту и роли восприемников в русской крестьянской семье, обращено внимание на то, что понятие кумовства включает не только духовное родство, но и целую систему взаимоотношений⁴²⁰.

Во многих местах Среднего Урала крестники и крестницы называли крестных отцом и матерью, их всю жизнь почитали за введение в христианскую веру, приглашали на свадебный стовор, праздники, советовались с ними по многим жизненным делам. В Чердынском уезде, где обычай требовал, чтоб сваты приходили дважды, во время первого сватовства родители невесты говорили: "Только мы еще не знаем, что сказать вам: а вот подумаем, да спросим крестну, да посоветуемся с крестным, когда уже"⁴²¹. В Кунгурском и Соликамском уездах во время свадьбы крестные садились рядом с женихом, невестой и их родителями⁴²². В Оханском и Соликамском уездах родители жениха приглашали крестного на роль свадебного дружки, а крестную мать - на роль свахи⁴²³. По обычаю покумившиеся семьи оказывали взаимопомощь, не допускали ссоры. В старообрядческой д.Захарово Лысьвенского района еще недавно приглашали крестных обсуждать нелады в семье. Если молодые не прислушивались к мнению крестных, то передавали их в церковь, родители при этом им говорили: "Нас не послушали, крестных не послушали, теперь Бог будет вам судьей" (Ф.С.Мехряков, 1913 г.р.). Духовное родство обязывало крестных брать на воспитание крестников - сирот.

Во взаимоотношениях крестных, крестников и крестниц существовало немало запретов, характерных для русских других регионов Европейской России и Сибири. Например, в старообрядческих семьях Верещагинского района молодые не вступали в брак, если у них духовное родство по кресту было не только прямое, но и побочное - был общий крестный у жениха и брата невесты. Старожилы других мест Среднего Урала сообщали, что не допускались браки между крестным и крестницей, так как они признавались отцом и дочерью⁴²⁴. В Кезском и Сивинском районах подобные запреты действовали на протяжении четырех-пяти поколений.

В Северном Прикамье, Верхокамье и Верхотурье родством, искусственно созданным и закрепленным религиозно-нравственным способом - обменом нательными крестами, являлось побратимство и посестримство. Этот древний русский обычай на Среднем Урале в начале XIX века соблюдался уже ограниченно и в пережиточной форме. По сведениям наших

информаторов, указанный обряд совершался в упрощенной форме, отсутствовало третье лицо, которому поручалось снимать и надевать нательный крест. В Верхотурском и Соликамском районах некоторые старожилы помнили о крестовых братьях и сестрах, которых заводили в молодом возрасте в том случае, когда родители имели единственного ребенка. Отношения, возникшие в результате побратимства и посестримства в конце XIX - начале XX века, обеспечивали возможность иметь друга, способного оказать помощь. Если обычай кумовства обусловливал брачные запреты, то побратимство и посестримство не предполагало их для детей побратимов и посестримов, а также для тех, кто кумился в Троицу.

Событием для семьи и близких родственников являлись проводы рекрутов. Накануне проводов рекрут катался на лошадях с колокольчиками, а в день отъезда надевал чистую одежду, ранним утром садился в передний угол, как жених. Приходили родные, знакомые, устраивали прощальный обед. Затем начинался обряд благословения рекрута. Рекрут со слезами падал отцу в ноги, целовал икону, бросался плачущему отцу на грудь. Таким же образом рекрут получал благословение матери. Заканчивалась эта часть обряда поцелуями отца, матери и сына. Затем рекрут кланялся всем присутствующим, садился вновь в передний угол, плакал над столом. Отец и мать причитали прощальные слова. Закончив все действия в доме, рекрут выходил на улицу к запряженной лошади. В этот момент он стремился по приметам (кого встретит первым, какие звуки услышит) узнать самое главное - примут его на службу или нет. В Чердынском уезде рекруты наклонялись к ноге запряженной лошади. Если она переступала ногой, то появлялась уверенность в том, что служба состоится. В этом же уезде разигрывалось и такое действие: "При выезде из селения рекрут вдруг заявляет, что он забыл платок, рукавицу и т.д. Это делается с целью, что, забыв вещь, рекрут вернется обратно. Ворочается пешком, взяв вещь, идет к ожидающим"⁴²⁵. Приведенный обряд построен на магии подобия: вернешься в деревню с ее окраины - вернешься домой и со службы.

Жена рекрута оставалась жить в семье свекра и свекрови или же уходила к своим родителям. Если муж находился в родительском доме в период отпуска, то жена возвращалась в дом свекра и свекрови на это время. После окончания службы молодые супруги начинали жить отдельно от родителей.

В с.Черновском Оханского уезда залиточные крестьяне, не желая расстаться с сыновьями-рекрутами, нанимали для отправки на военную

службу "так называемых охотников, не имеющих ни хозяйства, ни работы. Условие об этом заключалось в волостном правлении. Со времени заключения договора охотник переходит на постоянное житье к хозяину, хозяйничает над хозяином и его семьей, как вздумает. Пьет и ест хозяйское, разъезжает на его лошадях. Хозяин выполняет все требования охотника-наемщика, платит деньги, покупает гармошку"⁴²⁶.

В крестьянских семьях Среднего Урала кроме людей, связанных узами родства, проживали неродные дети, оставшиеся сиротами, а также приглашенные для работы подростки или даже взрослые. Их называли приемными, так как они наделялись всеми правами.

В русских крестьянских семьях XVII-XVIII веков достаточно широко было распространено половничество. Половники жили в семьях и работали на хозяев, получая половину заработанного за свой труд. В несколько ином виде эта форма сохранялась на позднем этапе и являлась общей для русского населения. На Среднем Урале она называлась "сроками". Из многолюдных или бедных семей уходили работать к зажиточным крестьянам, имевшим большое хлебопашество и промышленное дело. Таких людей называли срочниками и срочницами. В Чердынском уезде сроки работ были годовые (от Рождества, Крещения, Пасхи), полугодовые (от весеннего Николая до зимнего Николая, от Покрова до Масленицы или Семика), помесячные и понедельные⁴²⁷. Нанимались по устному договору, но денежный задаток хозяин выдавал в присутствии свидетелей. Если работник уходил раньше, то задаток возвращался. Были случаи, когда для разрешения возникших споров обращались к местному начальству (Чердынский уезд)⁴²⁸.

Хозяин использовал срочников и срочниц на всех хозяйственных работах. В Чердынском уезде они вставали раньше хозяина и приготавливали дневную работу, зимой кормили лошадей, осенью раньше хозяина ехали за снопами. Некоторые работы выполняли с хозяином. Питались той же пищей, что и хозяйская семья, и за одним столом. Обращение с работниками зависело от хозяина. В праздники не работали⁴²⁹. Жители деревень Сороковая Усольского района, Фадино Чердынского района нам рассказывали, что зажиточные крестьяне брали срочниц еще перед коллективизацией. "Строщницы", так именовали в Северном Прикамье срочниц, выражали одежду, муку, зерно, мясо, шерсть. Деньги не брали. Они выполняли разную хозяйственную работу, обычно нанимались на весь период земледельческих работ - от Пасхи до Покрова. Если хозяин держал хорошо, то оставались до Казанской и даже на всю зиму. По истечении срока возвращались к родителям с заработком.

Этические традиции семьи проявлялись при семейных разделах. Обязательным считалось отделение старшего женатого сына. Во многих крестьянских семьях Среднего Урала молодые жили с родителями первый год. За это время отец, мать, другие сыновья успевали построить для молодых дом и вырастить необходимый домашний скот. Раздел хозяйства отец производил равными частями по числу сыновей-наследников. После смерти отца раздел осуществлял старший сын, но обязательно с разрешения волостного правления и опекунов, если оформлялась опека над несовершеннолетними детьми. Разделы семьи допускались в случаях, когда молодые ссорились с родителями, имели много детей и стесняли семью, когда отец вступал во второй брак и мачеха относилась к его детям не так, как мать, или вдова выходила замуж⁴³⁰.

В больших семьях в сложном положении оказывалась молодая сноха, если преждевременно умирал ее муж. В Оханском, Чердынском, Шадринском уездах вдовы часто оставались с детьми в семье мужа, имели свой наследственный пай и воспитывали детей до совершеннолетнего возраста. После получали наделы и жили своим хозяйством. Вдова без детей возвращалась к родителям и уносила приданое и то, что успела приобрести в замужестве, чаще всего одежду⁴³¹.

Положение некоторых членов семьи выявляется при рассмотрении раздела имущества после смерти отца - главы семейства. В целом ситуация, характерная для русского крестьянства Среднего Урала, наиболее полно отражена в материалах Оханского уезда за 1893 год⁴³². Вдова и сыновья получали надел вдвое больше, чем дочери. Отделенные сыновья и дочери на наследство не претендовали, так как уже имели надел. Если умирали оба родителя и при них не было детей, то наследство делилось между отделившимися детьми. Но доля сына была вдвое больше, чем доля дочери. Неотделенные внуки умершего получали ту часть наследства, которая предназначалась их отцу или матери. Если не оставалось неотделенных внуков, то надел отдавали отделенным. Если умерший не имел детей, отца, матери, то имение переходило к его братьям, сестрам, причем племянники и племянницы получали ту часть наследства, какую наследовали их родители. При отсутствии родных братьев и сестер имение получали двоюродные⁴³³.

Приведенные примеры показывают, что этические нормы в русских крестьянских семьях Среднего Урала в середине XIX - начале XX века составляли важную часть сознания и быта. Они в основном соответствовали общерусским представлениям, незначительные различия в этой сфере были обусловлены хозяйственным укладом.

Рассмотрим теперь крестьянские этические нормы в половозрастных, соседских, хозяйственных общностях. Всеми народами жизненный процесс воспринимается состоящим из циклов (периодов). Различаются этапы детства, зрелости (взрослости), старости. В связи с изучением возрастной структуры общества в этнографии последних лет появилось понятие "возрастной символизм", включающее "систему представлений и образов, в которых культура воспринимает, осмысливает, легитимирует жизненный путь индивида и возрастную стратификацию общества"⁴³⁴. Одновременно для обозначения возрастной ситуации возникла и такая терминология: возрастные свойства, возрастные признаки, возрастные обряды, возрастной ритуал, половозрастной аспект и др.

С рождения ребенок проходил несколько возрастных ступеней, символизирующих приобщение его к семейно-родовому коллективу. Первым и очень значимым для всей жизни человека являлся обряд крещения. Новорожденного стремились окрестить как можно раньше. В местах, где поблизости не было церкви, обряд выполняли пожилые женщины. Но он не признавался окончательным, так как выполнялся без миропомазания. В этом случае обряд крещения завершался приезжавшим приходским священником или тогда, когда ребенок попадал в церковь. В Осинском уезде священники только "навершали крещение оставшихся в живых младенцев, бывало, что они крестили в возрасте 2, 3 и более лет"⁴³⁵. В Чердынском уезде известны случаи, когда окончательное крещение проходило спустя 7-10 лет⁴³⁶. В старообрядческих беспоповских согласиях крещение выполнял наставник общины. Местом крещения являлась река, сени избы или двор. Как объясняли многие духовники, в жилой избе крещение не совершали по той причине, что на потолке лежала земля и обряд в избе означал бы крещение под землей. А это не допускалось (д.Вгоры Кезского района).

С момента крещения в жизнь ребенка постепенно входило христианское учение. Начиналось освоение религиозных правил в семье и церкви. В возрасте 7-13 лет заучивались молитвы и жития святых, со взрослыми ходили на богомолье. Религиозно-нравственное воспитание сочеталось с овладением разнообразными навыками крестьянского труда. Подростки в возрасте 14-15 лет осваивали многие домашние работы на взрослом уровне. Они могли посещать сборища молодежи, но не как активные участники, а в качестве наблюдателей. В них закладывались основы того типа крестьянина, для которого трудовая деятельность становилась внутренней потребностью и расценивалась как нравственная категория. Социально-психологическая подготовка и

нормы поведения, заложенные в этот период, ориентировали подростков на выполнение конкретной жизненной роли. Парни и девушки в возрасте 16-18 лет считались совершеннолетними. Подготовленных к браку называли молодежь, невестами и женихами. Они вели самостоятельный образ жизни, свободное время проводили в кругу сверстников.

Обособление подростков и молодежи наиболее отчетливо проявилось в играх, развлечениях и гуляньях. В Соликамском уезде, как и в других уездах Среднего Урала, у младших подростков наибольшую популярность имели игры на открытом воздухе - бабки, пряталки, силен-волен на городу стоит, теря, чижик, шарик, шахарда, основанные на состязании в ловкости, меткости, сноровке⁴³⁷. В более сложных играх - городки (называлась еще лопта, из-за черты, в пристен, ярка, даровка), мяч, свайка - участвовали старшие подростки с взрослыми или старшие подростки с младшими. У девушек была своя игра - колышки⁴³⁸. Все игры являлись важнейшим средством народного воспитания. В д.Деминной Верещагинского района А.Р.Романова, 1909 г.р., так вспоминала о развлечениях своей молодости: "Игра вр-вр - это садятся на пол кругом, ноги под пологом. Кто будет шарить? Выберут шарела, посадят в середину круга, глаза завяжут и этого шарела со всего круга жгутят в спину жгутиком, а он должен поймать, кто жгутит. Тогда меняется шарел... А то сделает коня из людей же. Два человека - мужчины крепки - встанут, их свяжут, один туда, другой сюда наклонится, третий садится, помельче кто, головой поматывает и едет"⁴³⁹.

По избам молодежь организовывала вечерочные (вечериночные) игры с песнями и хороводами. В Соликамском уезде они проходили таким образом. В игре "Венчик" одна девушка ходила по избе, а сидящие на лавке пели:

Венчик ли мой венчик,
Славной, розовой мой цветочик.
Что куда этот венчик положить?
Положу этот венчик на головку,
Ко удалому ко молодцу,
К (имя рек) ко брату,
К (имя рек) ко названному.

В это время девушка берет за руку названного брата, ходят вместе по избе и повт:

Что не кум со кумом покумился,
Середи кружка становился.

Уж как ты - мой кум,
Уж как я - твоя кума.
Где мы сойдемся,
Поздороваемся,
Распростимся.

После этого по избе ходит парень, поется та же песня с некоторыми изменениями:

Положи этот венчик
Ко душечке, ко девице,
Ко названной, ко сестрице
(величают по имени и отчеству)⁴⁴⁰.

Для игры в "Кобылку" ставили по середине избы скамейку. Парень у порога целовал девушку и заставлял прыгать через скамейку. Девушка прыгала и по просьбе парня возвращалась к нему. После поцелуя девушка вновь прыгала через скамейку. Перепрыгнув, она ждала парня, а "плут-парень, поднимая полу своего бешмета, будто насыпанную овсом, манит к себе девушку, что продолжается до тех пор, пока не насытится поцелуями"⁴⁴¹. Когда парень перескочит через скамейку, девушка становится у порога. Если девушка перескочит скамейку в след за парнем, то их сменяет другая пара. Перед выходом пар поют:

Кони, вы, кони,
Кони воронье,
Чапы, соловые.
На што вас кормили?
На што вас поили?
Боярам на службу,
Крестьянам на нужду.
Сват да сватья,
Отдайте свои дочи
За моего сына,
За дворянина,
Свет такого-то⁴⁴².

Игра "Скоморох" начиналась выходом двух девушек и исполнением песни:

Скоморох идет по улице,
Скоморох идет по широкой.
Он и стучается, колотится,
Ночевать спать просится:
Вы пустите скомороха ночевать,

Вы пустите молодого постоять,
На горячую печку спать,
Среди печи на войлочек,
На шитый на ковричек.
Скоморохи люди добрые,
Скоморохи-то очестливые,
Не пьют они ни пиво, ни вино,
Не курят ни табак - ничего,
Только курят сигарочки,
Они любят цыганочек,
Они любят красных девушек⁴⁴³.

Исполнив песню, девушки обращаются к парням: "Ступайте, женитесь"
Выходили два парня, садились рядом с девушками. Песня вновь испол-
нялась, и все парни с девушками рассаживались парами. После этого
одна пара обходила все другие пары и спрашивала: "Доволен ли сосед
соседкой?", "Любит ли сосед соседку?". Если отвечал, что любит, то
просили доказать. "Мы не знаем, чем доказать, покажите пример", -
заявляла сидящая пара. Спрашивающие целовались, отвечающие под-
ражали им. Когда пары давали отрицательный ответ, по их просьбе
менялся состав пар. При перемене и прощании вновь образованная и
спрашивающая пары целовались. Игра продолжалась долго, так как оп-
росом занимались поочередно все пары⁴⁴⁴.

Хороводом и песней начиналась игра "Столб":

Круг столба ли я хожу?
Круг дубова ли я хожу?
Чем столба наделя?
Наделя столба животом,
Наделя дубова животом -
Я удалым добрым молодцем
(имя рек)⁴⁴⁵.

Во время многократного исполнения песни в круг становились парни,
а затем девушки, в том порядке, в каком их имя упоминалось в песне.
Оставшиеся две девушки начинали "припевать" своих подруг. "Девки
знают, кто кому глянется, так и припевают друг другу и сблизают
полюбовников, которые в столбе беззастенчиво стоят, обнявшись с
девушками"⁴⁴⁶. Припевание шло под песню:

Как у маленьких у детушек
Не родная злая мачеха было
Не во меде, во патоке.
Ах, чем будет детей выкупать?

Ах, чем будет младых выручать?
Я возьму девку за русу, за косу,
Руса косонька оторвется.
Пойду к столбу близешенько,
Поклонюсь столбу низешенько:
Ты, пожалуйста, пожалуйста, отдай,
Удалой добрый молодец,
Свет (имя рек).
Ты мов-то дочь милуя,
Дочь милуя, любимую,
Свет (имя рек)⁴⁴⁷.

Игра под названием "Царь" проводилась в хороводе, состоящем из парней и девушек. Хоровод двигался, вокруг него ходил парень, именуемый царем. Пели песню:

Ходит царь круг нова города,
Круг нова широка.
Ищет царь царевну свою,
Королевну свою:
Где она? Царевна моя?
Вот де она, царевна моя,
Королевна моя⁴⁴⁸.

В момент произнесения последних слов парень брал любовь девушку и выходил из круга. Песня продолжалась:

Отворитесь широки ворота,
Зайди царь во новой во город,
Во новой во широк.
Заведи ее во новой во город,
Во новой, во широк.
Оставь ее во новом городе,
Во новом широке.
Заставь ее и скакать, и плясать,
И плясать, и скакать.
Скокни царевна, скокни гордая.
Царевич велел, молодой приказал (девушка скачет).
Потанцуй, царевна,
Потанцуй, гордая,
Царевич велел,
Молодой приказал⁴⁴⁹.

Подобные действия совершал каждый парень, выбирая себе девушку по душе.

Завершающей вечерочной (вечериночной) игрой была "Дрема". По середине избы на стул садился парень, изображавший "дрему". Вокруг него ходили девушки и пели:

Сидит дрема на золотом стуле,
Прядет дрема шелкову кудельку.
На што прядет?
На шелковый поясок.
Бери, дрема, себе перемену,
Красную девушку.
Целуй, дрема,
за своей охоты⁴⁵⁰.

По окончании песни парень целовал девушку. Песня продолжалась, и парень целовал другую девушку.

Все описанные игры были известны как в Соликамском, так и в других уездах. Они осознавались самой молодежью как глубоко традиционные. Для них характерны обрядово-поведенческие нормы, сохранившиеся с давних времен. Парни и девушки собирались в нарядной одежде, с гармошкой, балалайкой. Коллективные сборища превращались в публичные смотрины женихов и невест. Для некоторых из них такие развлечения являлись последними в жизни, так как супружеским парам участвовать в них запрещало общественное мнение. Исключение могло быть сделано только для недавно образованных пар. Да и то они могли лишь песни петь, а не играть и плясать (с. Уролка Соликамского района). Атмосфера вольности, а порой и эротичности, допускалась более всего на вечерках у православной молодежи. В старообрядческой среде (Верхотурский, Осинский, Оханский, Пермский уезды) парни и девушки вели себя строго, танцы и хороводы были непродолжительными или вовсе не проводились.

Большой популярностью на Среднем Урале пользовались уличные молодежные хороводы и плясовые песни в Троицу и Петров день. В Троицу обязательно организовывали девичьи хороводы. Взрослые и старики в них не участвовали, но приходили посмотреть и вспомнить свои молодые годы⁴⁵¹.

В наши дни почти все традиционные игры и развлечения деревенской молодежи не воспроизводятся. Но в памяти старшего поколения знания о них сохраняются. Поэтому для изучения их, как части праздничной культуры народа, а порой и для возрождения основания имеются.

К категории взрослых молодых людей причисляли с момента вступления их в брак. Переходный период длился до года, обычно до рождения первого ребенка, и был насыщен символами плодоносящего характер-

ра. К ним относились ритуалы свадебного периода: сообщение свахи об утрате девственности молодой; хождение молодых в баню; питье молодужкиной браги, приготовленной еще в родительском доме; вручение супругам куклы, имитирующей ребенка молодых; приобщение к новому семейному очагу посредством хождения супруги на реку или к колодцу за водой на виду всех участников свадьбы; ритуальное метение пола в доме свекра и свекрови. В послесвадебный период возрастной символизм проявлялся в выполнении молодыми хозяйственных работ, порученных свекром и свекровью; приобщении супруги к выпечке хлеба в домашних условиях и доению коровы (д.Захарово Лысьвенского района); совместном посещении свекром, свекровью и молодыми супругами своих родственников (д.Гунино Усольского района). Начало переходного периода сопровождалось изменениями в комплексе костюма.

Как уже писали, важные ритуалы с молодыми супругами совершали в Масленицу. На них съезжали с гор, одаривали поцелуями, заставляли показаться в масленичном поезде, что свидетельствовало об общественном признании их нового возрастного статуса. Обходили дома, пили пиво у тех, кто только что вступил в брак (д.Рассохи Усольского района).

Связь молодых супругов с молодежью и взрослыми в первые годы совместной жизни выражалась специальными обрядами. В Шадринском уезде супруги устраивали приемы для взрослых женщин: угощали их обедом и раздавали на дорогу гостинцы⁴⁵². В Камышловском уезде у молодых супругов в Великий пост собирались женщины для шитья одежды, прядения. Приходили они в обед, а уходили при закате солнца. По окончании работ принимали от хозяйки угощение, а затем совершали обряд, символизирующий причисление молодежи к категории взрослых женщин: "Выходили из-за стола, валили хозяйку посреди избы на лавку, задирали сарафан, рубаху и хлестали веником"⁴⁵³. В Чердынском уезде под наблюдением взрослых организовывались хороводы, о которых очевидец в 1840-е годы писал: "Приятно смотреть, как здоровые, стройные и красивые здешние девушки тихо и плавно ходят в хороводе с молодыми мужчинами, напевая старинные русские песни. Около них резвятся маленькие дети, а матери и бабушки, сидя под окнами или за воротами, лобзуются на своих детей и внуков. Смотри на эти картины старины русской, невольно переносясь воображением назад на несколько столетий. Тогда, может быть, не только дочери простых граждан, но даже бояр и царедворцев русских проводили время в подобных удовольствиях"⁴⁵⁴.

Поведенческие нормы на этапе перехода в категорию стариков

менялись постепенно, соответственно конкретному возрасту. Они зависели от физического состояния, социального и семейного положения человека. В некоторых местах словом "старики" обозначали не только старшее, но и среднее поколение обоих полов. В Верхокамье старообрядцы поморцы так называли членов общин-соборов и старшего, и среднего возраста.

По народным представлениям старики и старухи наделялись положительными и отрицательными магическими способностями. Они были знахарями, знахарками, повитухами, колдунами и колдуньями. В старообрядческой среде знающие книжность и обрядность пожилые и старые люди избирались наставниками общин. Авторитетные и опытные в хозяйственных вопросах старики становились старостами, десятниками. Так, в юго-западной части Шадринского уезда старики играли решающую роль на сельском сходе, который даже назывался "советом стариков"⁴⁵⁵.

Известны случаи, когда в том или ином селении старики имели всеобщий авторитет. По сведениям Пермских губернских ведомостей за 1865 год в с.Черновском Оханского уезда роль домашних мирских судей выполняли старики-коштаны. "Заворуется ли кто из семейных, совершит ли поступок, хозяин приглашает на обсуждение поступка виновного старика-коштана. На мирских сходках и других общественных суждениях старики занимают вес, их голос выше других. Что сказали старики-коштаны - будет свято, крепко, нерушимо (при выборе должностного лица, отдачи места под дом, выделить землю посторонним людям и т.д.). По престольным и торжественным дням все старики в числе 10-20 человек идут с поздравлениями по домам, им подают по чарке вина. Судят и рядят поведение людей по праздникам"⁴⁵⁶.

Неотъемлемой частью духовной жизни народа являлась музыкальная культура. Почти в каждой округе были исполнители разных ее жанров. Их приглашали в праздники, особенно на свадьбы и похороны для причитания. Музыкальная культура имела тоже возрастную обусловленность. М.Б.Чернышова, исследовав ее в среде старообрядцев поморцев Верхокамья, выделила три возрастных этапа, связанных с исполнением светской и духовной музыки: ранний - до 20 лет, средний - от 20 до 65, поздний - свыше 65. Каждому из них М.Б.Чернышова дала характеристику: "До 20 лет музыкальное образование женщин проходило под влиянием взрослых: бабушек, которые приобщали их к формам служебного пения, учили пению духовных стихов; и родителей, от которых усваивался широкий круг народных песен и специфика их музыкального языка. На втором этапе музыкального развития женщин,

который носил уже активный характер, преобладал светский жанр - исполнялись преимущественно народные песни (редко духовные стихи): сначала это круговые и игровые на посиделках, затем песни свадебного обряда (у подруг, родни, своя свадьба), затем долгие годы семейной жизни и сопутствовавшие семейно-бытовые, протяжные, трудовые и прочие песни. В пожилые годы - после 60-65 лет, уйдя от повседневного хозяйствования, от "суеты мира", женщины вспоминали об оставленных в раннем детстве формах служебной музыки. Присутствуя на праздничных и поминальных службах, они слушали и исполняли служебные песнопения, а в домашних условиях имели право петь только духовные стихи.

Путь мужчин в раннем и позднем периоде "музыкального образования" был таким же, как и женщин. Но в средние годы мужчины, будучи на военной службе или на войне, осваивали новый пласт песен солдатской среды... В поздние годы жизни мужчины так же вступали в собор и пели духовные стихи и служебные песнопения.

И, наконец, весьма небольшую, особую группу жителей составляли, как правило, женщины, которые от рождения и до конца дней несли культуру только служебного пения и духовных стихов, восприняв ее от своих родителей и грамотных соседей в раннем детстве"⁴⁵⁷.

В наши дни в деревнях Верхокамья можно встретить немало людей, которые сохранили музыкальную культуру, освоенную на этапах жизни, о которых пишет М.Б.Чернышова. Крестьяне и других мест Среднего Урала продолжают следовать традициям русского старообрядчества. В Великий пост они воздерживаются от песен, частушек и исполняют духовные стихи на религиозные темы, названные выдающимся русским историком и мыслителем Г.П.Федотовым "моральным кодексом народа"⁴⁵⁸. Художественное воплощение в них идеи святости, греховности перед Богом и Иисусом Христом, христианского подвига через образы святых праведников, подвижничества, впечатляющей картины Страшного Суда заставляли задуматься над смыслом собственной жизни и верности христианскому учению. В Верхокамье предпочтение отдается стихам "Плач Адама", "Кому повею печаль мою", "Умоляла мать родная", "О Иосифе Прекрасном", на верхней Колве и Печоре - "Слезы лившие о Сионе", "Может быть от вас далеко я умру в стране чужой", "Кукушечка", "Поздно, поздно вечерами как утихнет весь народ", а также стихам об Аввакуме и боярыне Морозовой. По наблюдениям наших и других исследователей, живая традиция исполнения духовных стихов свойственна в основном людям пожилого возраста"⁴⁵⁹. Т.С.Макашина, изучавшая в 1978-1983 годах современные процессы в устном народном творчест-

ве Прикамья и верхней Печоры, пришла к выводу, что молодежь не знает духовных стихов, так как исчезла "идейная религиозная основа, обусловившая их существование, исчез и тот быт, в котором они занимали определенное место и несли определенную функцию"⁴⁶⁰.

В православной среде связь возраста, жанров и поведения людей имела несколько иной характер, чем у старообрядцев. Отсутствие запретов на игры и хороводы способствовало раннему освоению молодежного репертуара. В музыкальной культуре преобладали светские жанры фольклора, к которым часто обращались и в пожилом возрасте. Многие произведения исполнялись в традиции многоголосного пения.

Формой проведения досуга у старообрядческого населения являлось коллективное чтение книг вслух, толкование канонических правил, обсуждение нужд конфессиональной общины. Археографические и этнографические экспедиции последних лет позволили получить немало сведений, расширяющих представление о духовном общении крестьян⁴⁶¹. Большую ценность для исследования религиозного сознания, поисков истинного поведения, превращения учения церкви в аргумент для справедливого личного поступка крестьян представляют широко бытовавшие рукописные книги-сборники. Чтение, толкование, переписка книг дониконовской печати "как истинно боговдохновенных" занимали важное место в культурной жизни крестьян-старообрядцев многих мест Среднего Урала. Традиции эти, заложенные в XVII - начале XVIII века, сохраняются и в наши дни. В Верхокамье на знании книжности держится высокий авторитет соборных (стариков)⁴⁶².

Многие нормы поведения крестьян в конфессиональных общинах обусловлены идеей ухода из мира во имя спасения души. На этой мировоззренческой основе возникли разнообразные религиозно-бытовые запреты и регламентации, касавшиеся общения с мирскими, ношения одежды, принятия пищи, лекарств, пользования средствами передвижения, исполнения поэтических и прозаических жанров. Наиболее строгие запреты, наложившие печать на поведение крестьян, сформировались в среде старообрядческого населения, поскольку они осмысливались исходя из восприятия реформ Никона как уводящих в мир антихриста. Знания о правилах жизни в старообрядческих общинах достаточно полно описаны в старой и новой литературе, к которой может обратиться читатель⁴⁶³.

Контроль за соблюдением общинных традиций осуществляли духовники и уставщики. За нарушение норм они накладывали епитимью. Самым строгим наказанием являлось отлучение от соборного молитвенного общения. У старообрядцев Верхокамья этот срок достигал 6-8 недель.

Кроме того, контроль основывался на общественном мнении. Об устойчивости всех традиционных форм контроля свидетельствуют современные полевые материалы, полученные в разных регионах Прикамья и Зауралья⁴⁶⁴.

Интересная система этических традиций сложилась в коллективной трудовой взаимопомощи. В крестьянском сознании она приобрела форму обычая. Коллективная взаимопомощь на Среднем Урале, как и у русских крестьян многих других регионов Европейского Севера и Сибири, называлась помочью. Помочи организовывались по инициативе того хозяина, кто нуждался в выполнении срочных трудоемких работ. К помочи прибегали крестьяне, когда жали, возили навоз, сенокосили, рубили дрова, строили и мыли избы, били печи, рубили капусту, жали, мяли и трепали лен, коноплю, пряли, городили огород. В наши дни соседская взаимопомощь сохранилась. Помочами строят дома, бьют печи, заготавливают дрова (Красновшерский, Лысьвенский, Усольский, Шалинский районы).

Мы не располагаем сведениями о той роли в организации помочей сельской (деревенской) общины на Среднем Урале, какую она играла в других местах проживания русских⁴⁶⁵. Не касались обеспечения помочи и конфессиональные общины. Только в традиции старообрядческих соборов Верхоямья сохранялась забота о помощи своим членам, особенно одиноким старикам и старухам, больным, бедным, вдовам.

Чаще всего помочи организовывались поочередно. Иногда ими охватывали все хозяйства деревни⁴⁶⁶. Участвовать в них могли крестьяне и близлежащих деревень, сами нуждавшиеся в помощи. В некоторых местах к помочи прибегали преимущественно состоятельные и влиятельные крестьяне⁴⁶⁷. В этом случае кроме угощения хозяин мог рассчитаться с помочанами деньгами, если сам не мог участвовать в других помочах⁴⁶⁸.

Хозяин всегда оговаривал условия и объем работы. Поочередные помочи не предусматривали никакого денежного вознаграждения. Старожилы многих мест Среднего Урала говорили, что на помочь шли с целью "отработать заемное, если уже помогали, или заработать помочь на будущее, работая взаимы"⁴⁶⁹. На некоторые помочи собирались взрослые и дети. Труд помочан был дифференцирован. Для возведения избы приглашался опытный и умеющий ладить с людьми плотник, ему хозяин поручал руководить артелью. Детям поручали перевозить тяжести, боронить. Женщины организовывали обжиночные помочи, мыли избы, кудельничали, пряли. Сильных мужиков подбирали валить лес на дом или дрова. Были и совместные помочи. Мужики во дворах нак-

ладывали на сани навоз, а женщины и дети возили его в поле. Печи брались бить только мужики, а женщины подносили глину (села Сепыч Верещагинского района, Шекино Усольского района).

Помочи собирали разное количество людей, что зависело в первую очередь от объема работ, предполагаемого выполнить за день. В Чердынском уезде на сенокос и жатву выходило до 50-70 человек. В Пермском уезде жали до 60 человек⁴⁷⁰. В Острожской волости Оханского уезда навоз возили поочередно из дворов всех помочан и при этом общего угощения не устраивалось⁴⁷¹. Известны помочи, рассчитанные не на всю жатву, а только на "обжинки" (д.Постниково Верхотурского района). Супрядки обычно проводились так: хозяйка созывала женщин, раздавала куделю, котсрую они пряли по своим домам. Закончив работу, собирались у хозяйки, отдавали пряжу и принимали угощение. Были супрядки, когда женщины со своей куделей собирались в одном доме и пряли для себя (д.Каменка Суксунского района).

Повсеместно на Среднем Урале были известны помочи под названием "копотиха". Хозяйка созывала на них женщин и девушек. Во дворе одни лен мяли, другие трепали, третьи чесали. При этом пели преимущественно аграрные песни. В Добрянском районе, как писал в 1920-е годы известный литературовед и фольклорист П.С.Богословский, по окончании работы все расходились по домам, надевали праздничную одежду и в ней возвращались к хозяйке на ужин. Приглашались и ребята. Принимали угощение, пели песни, плясали. Выходя из-за стола, обязательно исполняли величальную песню, посвященную хозяину и хозяйке. После застолья все рассаживались по лавкам, девушки садились на колени ребят. "Копотиха", по наблюдениям П.С.Богословского, "несомненно когда-то была игрищем аграрного характера и, вероятно, с эротическими элементами"⁴⁷².

Печь били и избу мли в несколько этапов. Направляли опечек, заготавливали глину и заносили в дом. Обедали в переднем углу. Потом печь били и на этапе завершения вновь обедали на печи. После этого "забивали корчагу" - последнее углубление в своде (д.Балуи Верещагинского района). Завершив мытье потолка и верха стен, обедали, а затем домывали оставшуюся часть. Дольше всего молотили помочью на молотилке с конным приводом "Очерке". Сначала молотили хозяину молотилки, хозяину лошади, а потом - остальным (д.Токари Очерского района).

Почти все помочи заканчивались угощением, организованным хозяином, и общим весельем. Если хозяин не предусматривал отработать за вложенный в его дело общий труд, то устраивал более обиль-

ную трапезу и давал деньги. Хозяин, угостивший помочан плохо, осуждался, и в следующий раз у него не работали. Очевидец в 1882 году писал, что в Чердынском уезде хозяева "особенно заботятся об обеде помочан: готовят щи, каши, пироги, бражку", а в Пермском уезде "приготавливают до 15 кушаний, тут вино и пиво подают"⁴⁷³. "Угощали обязательно мясом, хорошим хлебом, пельменями, брагой. В постные дни - рыбой, капустой, кашей, пирогами, пивом. После угощения песни пели, плясали, играли на пиле и заслонке" (д.Сергеевка Верещагинского района, С.Е.Мальцева, 1907 г.р.). В ряде мест праздничная часть помочей превратилась в устойчивый обряд. В летнее время молодежь после угощения выходила на улицу, собиралась в хороводы, играла, пела. Игровой репертуар напоминал весенне-летнюю календарную обрядность.

В осенне-зимних условиях традиционной формой общения холостой молодежи оставались посиделки. Они имели не только развлекательный, но и трудовой характер. Каждая девушка пряла и вязала для себя и за это отчитывалась перед родителями, иначе в следующий раз ее могли не отпустить. Посиделки с коллективной работой на одного собравшегося, известные у русских крестьян других мест Европейской России, на Среднем Урале не бытовали. Некоторые парни дарили своим девушкам прялки собственной работы (села Верх-Яйва Александровского района, Цидва Чердынского района). Песни, пляски, игры, веселье составляли праздничную часть посиделок. Добрые общения крестьянской молодежи на посиделках были в лучших традициях крестьянской нравственности. Шутки, игры не приводили к оскорблениям и унижениям.

Таким образом, весь комплекс этических норм, регулировавших взаимоотношения в семье, населенном пункте и округе, основывался на общественном мнении, нравственных и религиозных представлениях. В каждой возрастной среде коллективное и индивидуальное поведение наполнялось определенным содержанием. Большая активность крестьянского общения и более строгое соблюдение норм поведения отмечалось в относительно небольших поселениях и местах, где сохранялось старожильческое население.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Резьба и роспись по дереву, узорное ткачество, вышивка, вязание, плетение и металлообработка многообразно развивались на Среднем Урале, но крестьянами они не признавались как обособленные виды творчества. Основным критерием при изготовлении любой вещи

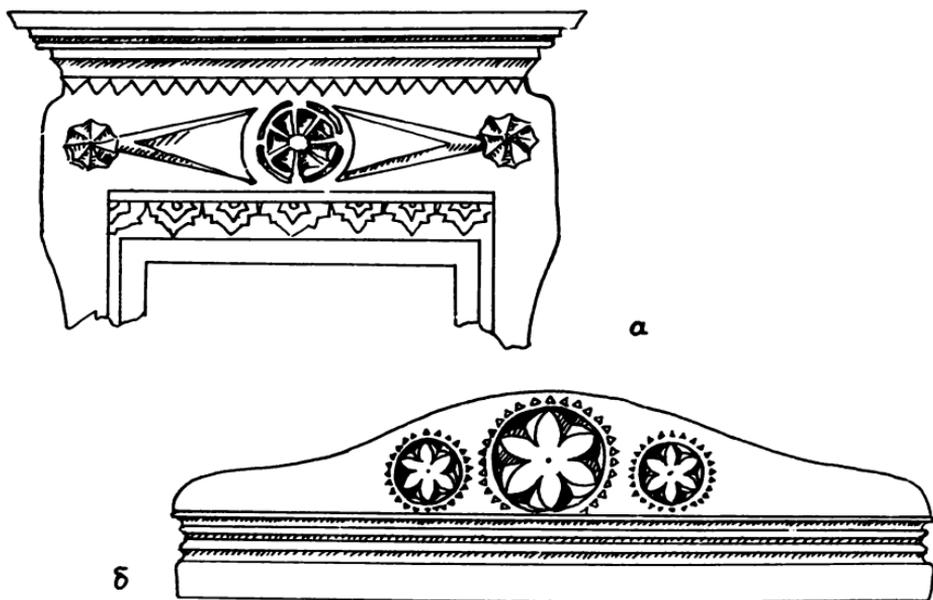


Рис.13. Резные солярные знаки: а - наличник окна избы начала XX века, с.Мокрушино Верхотурского района, б - верхняя часть набелок берда конца XIX века, д.Сапоги Оханского района

являлось функциональное (утилитарное) назначение. Функциональность ограничивала и одновременно определяла форму и некоторые декоративные черты. Поэтому эстетические компоненты не должны рассматриваться в отрыве от образа предмета в целом. Вместе с тем любой вид крестьянского изобразительного творчества развивался как выражение понимания окружающей среды, стремление подчинить внешние обстоятельства воле и потребностям людей. Поэтому обратимся к содержанию наиболее распространенных видов изобразительного творчества, причем не с целью его всестороннего освещения (кстати, о некоторых сторонах сказано в предыдущих разделах), а для того, чтобы понять мировоззрение крестьян.

Крестьянское искусство обработки дерева известно на Среднем Урале во многих проявлениях. В дошедших до нас материалах XIX - начала XX века прослеживаются рудименты древних языческих верований. Охранительный и плодоносящий смысл обусловил назначение пред-

метов и применение тех или иных символических мотивов.

В украшениях жилища, орудий труда, посуды, мебели наиболее распространенными из традиционных образов являлись солярные (солнечные), зооморфные и растительные сюжеты. По обилию солярной символики выделяются Верхотурский, Ирбитский, Екатеринбургский, Оханский уезды, а по зооморфной - Соликамский, Чердынский. Жилище осознавалось крестьянами как замкнутое пространство, и его ограждали от внешнего мира охранительными знаками - фигурами коней, птиц на охлупнях и кровках, шестах возле домов и наличниках. Полукругом, сегментом круга или полным кругом-солнышком маркировали верхние доски наличников - очелья, нижние концы причелин, полотенца, прикрывавшие фасад князьковое бревно, столбы-веревы и полотнища ворот (рис.2,4,5 г,б). В раннем варианте их наносили трехгранно-выемчатым способом, а в позднем - накладными деталями (рис.5 г,б а). В Верхотурском уезде на очельях и подкарнизных досках наличников показывали три позиции движущегося солнца: вверх - восходящее, дневное, заходящее (рис.4 б, I3 а), вниз - заходящее, ночное, восходящее (рис.4 а). Символ огня распространился под воздействием языческого культа огня. Солнце в жилище символизировало радость и благополучие жизни. На Среднем Урале его мотив был сконцентрирован в районах, где земледелие играло ведущую роль в хозяйстве. В районе г.Алапаевска Верхотурского уезда, как отмечал А.В.Копалов в начале XX века, "в большом ходу прежде и теперь под окнами резное полукружие с прибавлением различных наугольников"⁴⁷⁴ Зооморфная символика - кони, птицы - в конструкции безгвоздевой крыши и оформлении наличников преобладала в охотничье-промысловых районах, где она выполняла антропийную (охранительную) функцию, так как благополучие жизни северных крестьян зависело в большей степени от удачи в лесных промыслах (рис.1,2,5 в,г).

В конце XIX - начале XX века отмечен расцвет искусства пропильной резьбы растительного характера в наличниках, фризовых досках ворот (рис.14 б). Как и солярные знаки, растительные мотивы шире всего представлены в земледельческих районах. Наряду с реалистическими мотивами из окружающего растительного мира нередко встречаются ажурная пропиловка и накладные детали в виде извивающихся побегов, близких барочным волютам (д.Елань Алапаевского района, села Быково, Русский Потам Читского района).

В деревнях Верхотурского района (Дерябинский и Мокрушинский сельсовет) обнаружены подоконные доски наличников с накладными деталями в виде змей, обращенных головами друг к другу (рис.5 а).

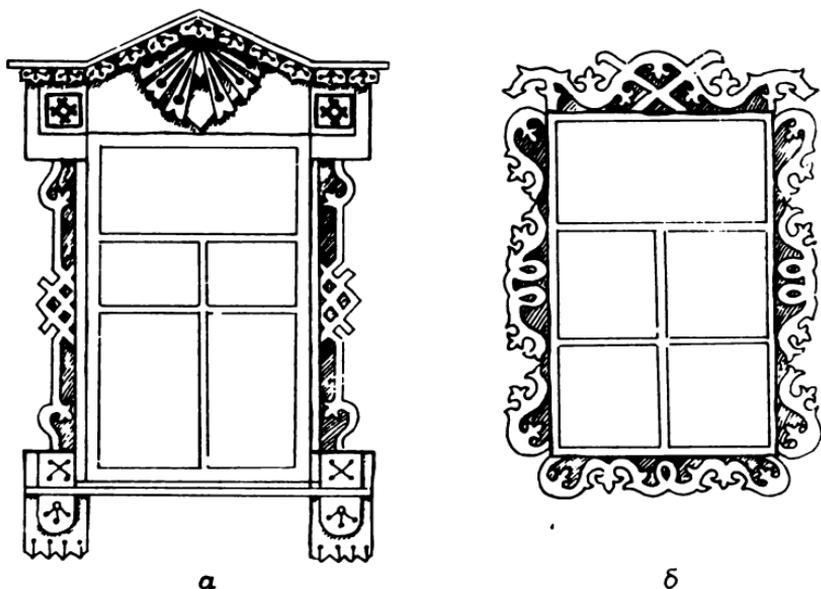


Рис. 14. Наличники окон жилых домов начала XX века,
с. Покча Чердынского уезда

Образ змеи в славянской традиции связывался с миром предков и космоса, а основная функция его состояла в защите "от стихийных бедствий, охране посевов и ниспослании на них благодатной влаги, а также и в поддержании здорового, крепкого, чистого духом потомства"⁴⁷⁵. Змеинные сюжеты зафиксированы нами только на нижних подоконных досках. И это, думается, не случайно, так как ими маркировался нижний, преисподний мир. Змеи в данном случае предстают изобразительным аналогом предков. Возможно, это связано с древними представлениями о силе предков, "происходящих от пребывания их в потустороннем мире"⁴⁷⁶. Размещение знаков змеи на очелье наличников, которые соотносились с небесным (космическим) миром, на Среднем Урале пока не обнаружено, хотя подобное известно по верхне-волжскому и сибирскому материалу⁴⁷⁷. Изображение змеи в наличниках имеет существенное значение для понимания языческого представления о непрерывающихся связях умерших предков и потомков, живущих на земле.

Характерной чертой декора наличников на Среднем Урале является соединение в одной композиции солнечных и зооморфных знаков.

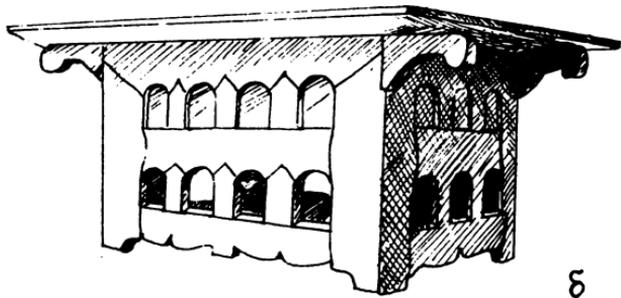
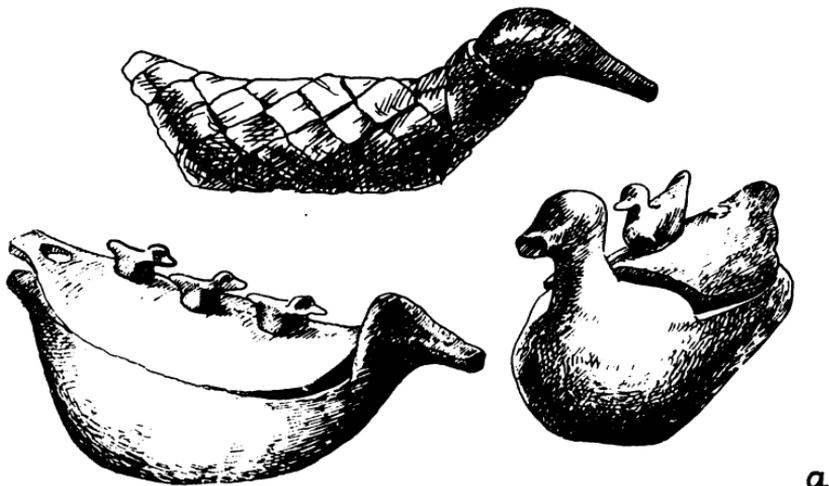


Рис.15. Крестьянская утварь конца XIX - начала XX века:
а - солоницы-уточки из Чердынского уезда,
б - обеденный стол из с.Вильва Чердынского уезда

Так, головы змей устремлены к солнцу (рис.5 а), фигуры коней и солнца вырезаны в одном очелье (рис.5 г). Смысл такого синтеза заключается в усилении магического воздействия на процесс достижения желаемого результата.

Кроме рассмотренных символов антропейными (охранительными) и плодоносящими силами наделялись геометрические мотивы наличников и подзоров. Четыре сквозных отверстия, соединенные прорезями, образовывали крест (рис.3 в, I4 а). В полуovalных краях причелин,

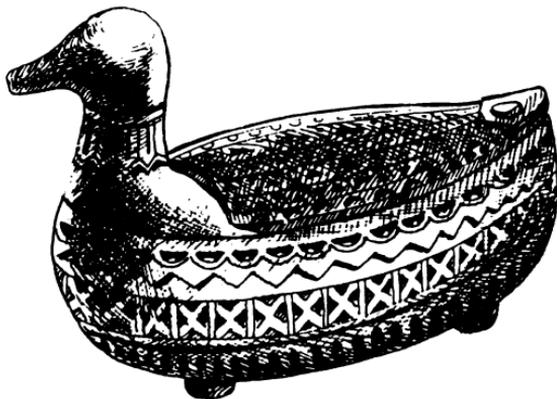


Рис.16. Резная солонка-уточка середины XIX века.
Чердынский уезд

подзоров, карнизах и свесах наличников делались круглые и вытянутые отверстия, напоминающие капли воды со струями (рис.3 а, б, 14 а). Крест нес охранительную функцию, а капли воды и струи - плодоносящую.

Желание иметь благополучие в доме выразилось в размещении на верхних боковых досках наличников в старинных селах Чердынского уезда узора "рогатый мусник" (рис.14 а). Мусником в Северном Прикамье называли хлеб, испеченный из пресного теста. Для этого брали сочень, на середину его клали тесто, сочень задикивали в виде круга или квадрата. "Рогатый мусник" изображался на наличниках в виде квадрата с продленными сторонами, символизирующими распространение жизненных сил. Кроме наличников в Оханском, Соликамском, Чердынском уездах "рогатый мусник" украшал обрядовые пояса, а также вязаные рукавицы и чулки охотников-старообрядцев⁴⁷⁸.

Из украшений жилища антропоморфного вида на Среднем Урале знали только флюгеры-ветряки. Нами они обнаружены в Березовском и Троицко-Печорском районах (бывшие Кунгурский и Чердынский уезды). Флюгер с Печоры предстает как наиболее выразительный образец уральской деревянной антропоморфной скульптуры (рис.11 а). Трактовка черт человека довольно реалистична: пропорциональное тело, расчлененные ноги, лицо с глазами, носом, шлемовидный головной убор, вращающиеся лопасти-крылья вместо рук (мастер И.Г.Девятков).

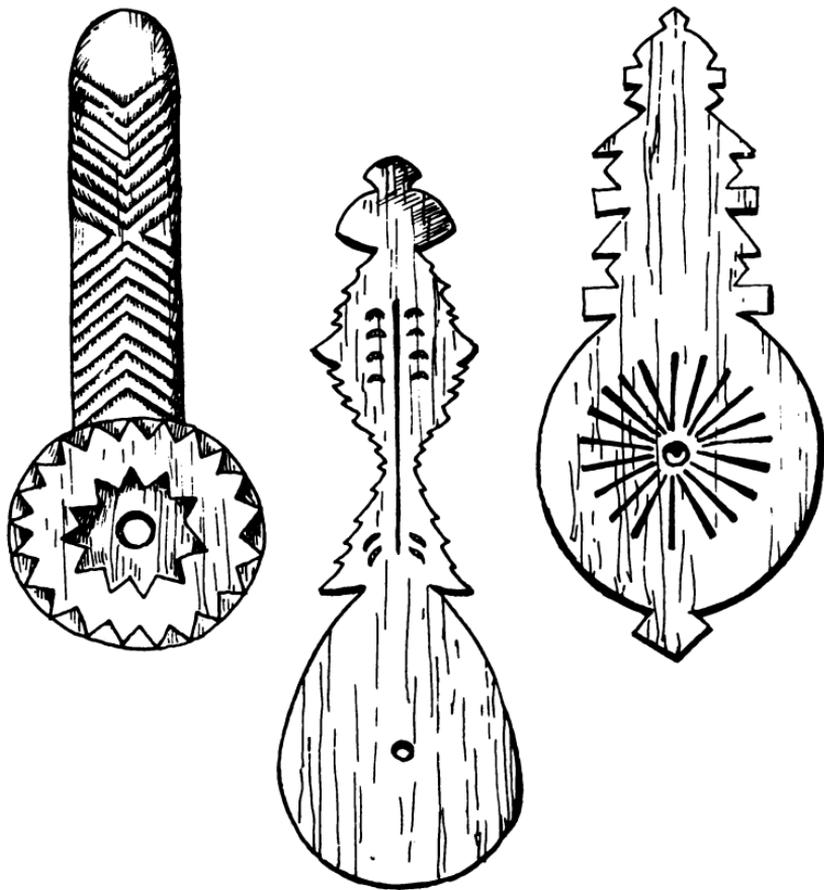


Рис.17. Блоки-векошки - детали ткацкого станка конца XIX века, Чердынский уезд

Зооморфные мотивы получили широкое развитие в украшении деревянной резной и плетеной посуды в северном регионе. В виде плывущих уток, лебедей вырезались ковши-скобкари, чаши, солоницы (рис.15 а). Каждый такой предмет наделялся художественными особенностями. Чаще всего украшали ромбами, квадратами, косыми крестами (рис.16). В Чердынском уезде популярными были солоницы-уточки с фигурками утят на сдвижных крышках (рис.15 а). Помимо утилитарного назначения они несли антропийную (охранительную) функцию.

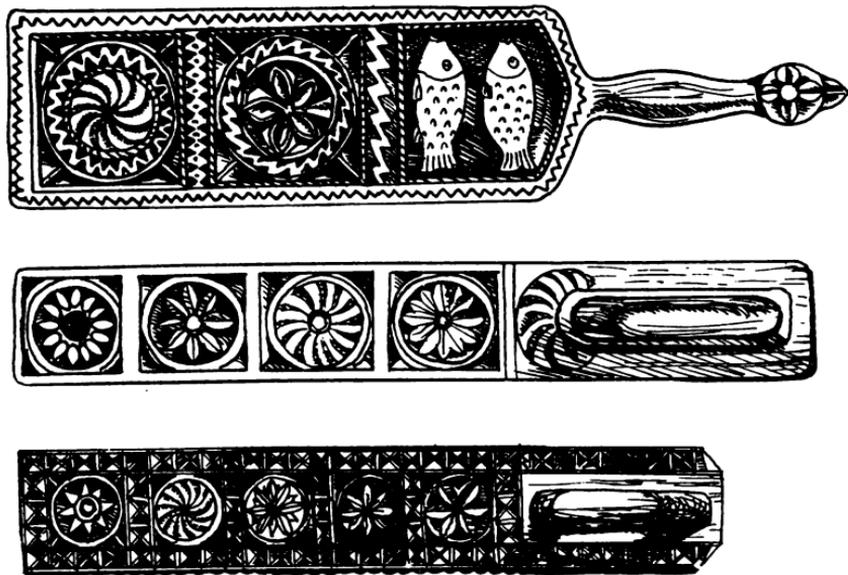
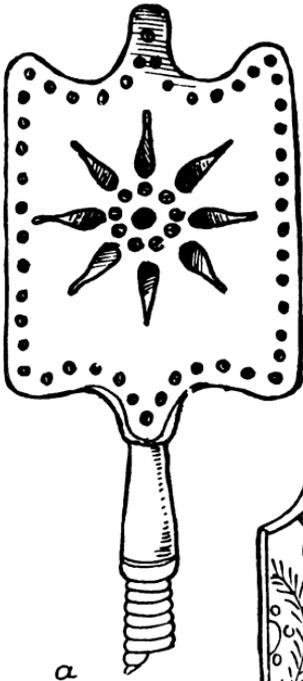


Рис.18. Рубели конца XIX века, Пыскорская волость
Соликамского уезда

У русских крестьян Северного Прикамья птица в доме до сих пор признается хранительницей семейного очага. По древней традиции постоянным местом солонки-уточки остается обеденный стол (деревни Русиново, Талово, Нязим, Черепаново Чердынского района).

Традиционно в виде стилизованных голов коня вырезались концы верхних продольных брусьев обеденного стола (рис.15 б), который необходим был не только для принятия пищи, но и для семейных ритуалов. Птичьими головами заканчивалось даже деревянное коромысло, обнаруженное нами в д.Запольская Верхотурского района (рис.7 г).

Произведениями прикладного искусства следует считать некоторые детали ткацкого станка - набелки берда (рис.13 б), блоки-векошки (рис.17), а также рубеля для глажения белья (рис.18). В их декоре устойчивой деталью является изображение круга, относящееся к древним солярным знакам. Орнамент находится в тесной связи с наиболее архаичной техникой - трехгранно-внемчатой резьбой. На древность этих связей указывают и формы кругов-розеток. Они с радиально расходящимися лучами или загнутыми, имитирующими движение солнца (исследователи называют этот знак громовым). Орнаментика



а



б



в

Рис. 19. Прялки конца XIX - начала XX века: а - д.Енино Верещагинского района, б - с.Верх-Яйва Александровского района, в - с.Сретенское Ильинского района

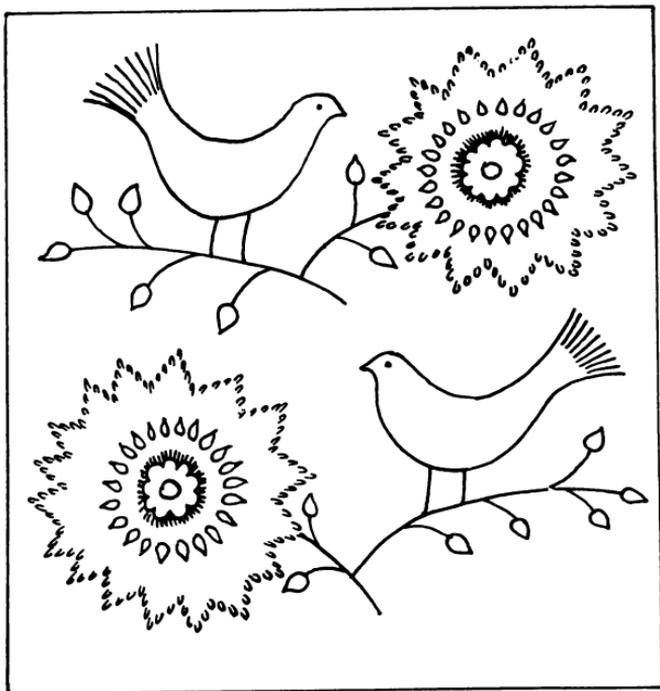


Рис.20. Набойная доска начала XX века,
д.Средние Ворцева Чердынского уезда

кругов-розеток набелок, рубелей имеет аналоги в украшениях некоторых наличников. Так, на приведенных рисунках наличника из Верхотурского района и набелок из Оханского уезда предстант три розетки соответственно трем позициям солнца - утреннему, дневному (большая розетка) и вечернему (рис.13).

Языческое мировоззрение нашло отражение в орнаментике прялок и набойных досок. При всем обилии изобразительных мотивов наиболее часто повторяются символы добра и счастья - цветы, птицы, круги-солнца (рис.19,20). Ареал распространения прялок с солярными знаками охватывает территорию проживания старожильческого русского населения в Верхотурском, Кунгурском, Пермском, Соликамском, Чердынском уездах. Корневые прялки Среднего Урала являются вариантами типичных севернорусских прялок-коренух.

Особый интерес у исследователей вызывает расписные прялки с

восьмилепестковой розеткой-цветком, сделанные в большом количестве верхокамскими и обвинскими мастерами (Юсовская волость Глазовского уезда, Ильинская, Сретенская волость Пермского уезда, Сепичевская волость Оханского уезда). В Верхокамье у старообрядцев-поморцев цветок являлся единственным украшением лопасти прялки (ранний вариант, рис.19 а), а на Обве у старообрядцев часовенного согласия он стал частью ее декоративной цветочной композиции (рис.19 в). В.А.Барадулин считает, что восьмилепестковый цветок принесен на Обву из Выголексинских старообрядческих обществ Заонежья⁴⁷⁹, а О.Л.Кутьев склонен относить почитание цветка к обстоятельствам не старообрядческой, а языческой веры местного населения⁴⁸⁰. На наш взгляд, семантика данного сюжета обусловлена старообрядческими воззрениями, веками преобладавшими в сознании населения данного региона. Старообрядцы, хорошо знавшие книжную мудрость, имели представление о сакральном числе "восемь" и восьмиконечной звезде как премудрости Божьей и образе преображенной земли после второго пришествия Христа. Число и знак будущего века в росписи прялок (этот же знак обнаружен еще в вышивке и резьбе) постоянно напоминали крестьянину об обновлении жизни после Страшного Суда.

В середине XIX - начале XX века на Среднем Урале широко бытовала роспись по дереву, в том числе домовая. В последние годы она достаточно полно освещена в литературе⁴⁸¹. О некоторых ее сюжетах, связанных с интерьером жилища, мы вспомнили при характеристике символики жилища. Поэтому отметим лишь, что в росписи по дереву русские крестьяне предпочитали изображение цветов, кустов с распустившимися листьями, гирлянд, местных и райских птиц. Красочные росписи стен, потолков, заборов, припечных досок, шкафов отражали крестьянское представление о райском саде, сохранившееся с дохристианских времен. Во многих сюжетах просматриваются мотивы, связанные с солярными знаками - венки-розетки, звезды-цветки, круги (рис.9).

Из геометрических узоров, встречающихся на поясах, чулках, особого внимания заслуживают кресты с загнутыми концами (свастика) и ромбы с кривыми. Свастический узор является древнейшим узором в искусстве многих народов. На Среднем Урале его знали финно-угорские народы - коми-пермяки, марийцы и русские в Оханском, Соликамском, Чердынском уездах (рис.21). Помимо поясов он встретился на лопасти прялки из старообрядческой деревни Красноселье Верещагинского района (рис.21а). Выполнен узор многоцвет-

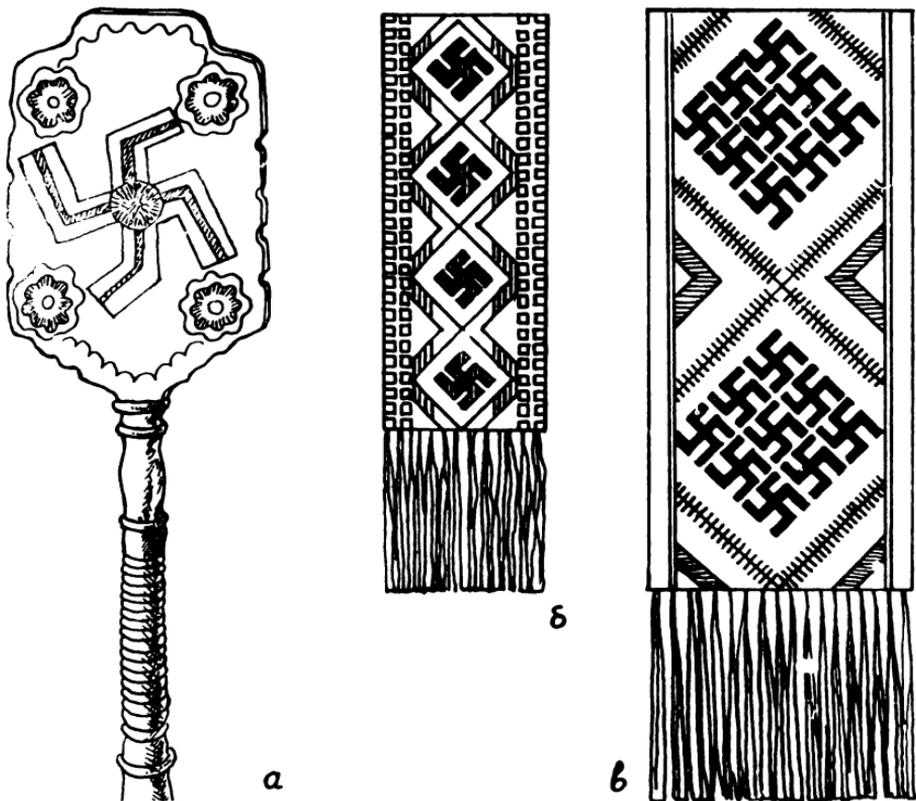


Рис.21. Свастический узор на предметах начала XX века:
а - прялка, д.Красноселье Верецагинского района,
б - покрывало, д.Нижние Ворцева Чердынского района,
в - кушак, д.Москали Чердынского района

ной росписью, на загнутых концах помещено по солярному символу, что намного увеличивало плодоносящее содержание знака. Свастика в переводе с санскритского означает "тем, что превосходно". Родиной знака является та часть Индии, которая заселялась древними ариями. Установлено, что свастика наравне с другими крестами воспринималась как знак подателя жизненных благ, оберега от злых сил, вечной жизни, свободы, радости, красоты⁴⁸².

Ромб с крючками в разных вариантах также известен многим народам⁴⁸³. На Среднем Урале он дольше использовался при украшении

женских поясов-покромков в Верхокамье и Чердынском уезде (рис.22 а). Многими исследователями он признается "лягушкой" или "жабой" ввиду схожести геометризованной формы с лягушкой, расправившей лапы⁴⁸⁴. Население Среднего Урала этого названия не знает и каких-либо верований, связанных с лягушкой, не сохранило, хотя соседние, зауральские, народы ханты и манси считают ее прародительницей человеческого рода⁴⁸⁵.

"Лягушку" напоминает ромб, разделенный крестообразно на четыре равные части, на поясах и полотенцах из разных районов Среднего Урала (рис.22 б). В семантической интерпретации Б.А.Рыбакова такой ромб-квадрат соотносится с земледельческой символикой. Четыре сомкнутых ромба с точками по середине считаются идеограммой вспаханного поля⁴⁸⁶.

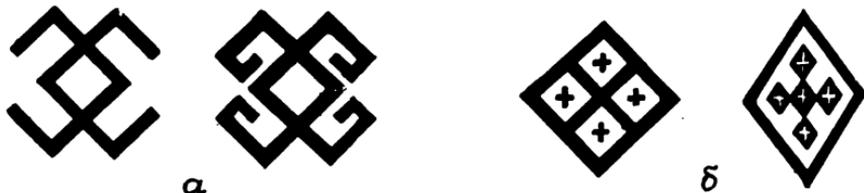
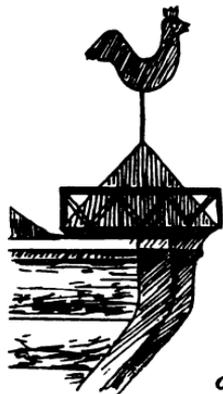
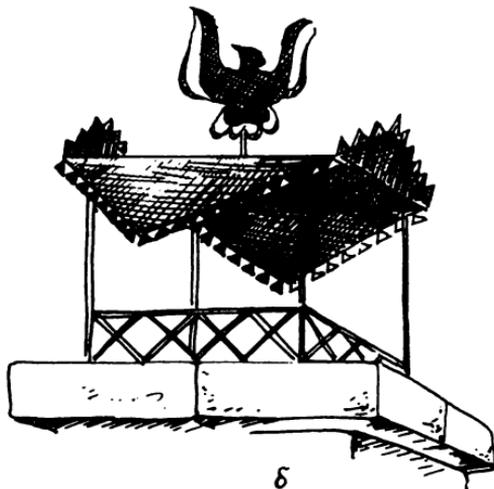


Рис.22. Архамческий мотив ромба на поясах и полотенцах начала XX века: а - Оханский уезд, б - Пермский уезд

Варианты зооморфных и солярных знаков характерны для художественной обработки металла (рис.23). Привязи для коней, надымники, наверья водосливных труб украшались фигурками коней, птиц, а запоры ворот - просечными пластинами с совмещенными кругами и крестами (села Вильгорт, Покча Чердынского района). Причем крест на пластине обязательно приходился на середину висячего кольца. Изображение креста в круге идет из глубокой древности. Многие исследователи истолковывают его как символический священный знак, в котором соединены человеческие и божественные (природные) силы, земной и небесный огонь⁴⁸⁷. Крест в круге символизировал мечту о красивом, гармонии природы и человека. Яркое описание этого знака, явившегося во время знаменья, когда "стояло солнце в круге, а посередине круга крест, и посередине креста солнце, а вне круга по обе стороны два солнца, а над солнцем вне круга дуга, рогами на север".



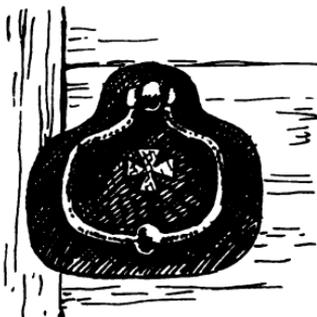
а



б



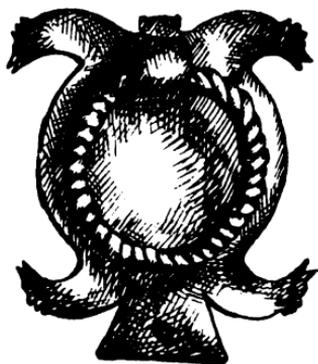
в



г



д



е

Рис. 23. Художественный металл в оформлении жилища XX века:
а, в, г, д - с. Покча Чердынского района,
б - д. Постниково Верхотурского района,
е - с. Кин Лысьвенского района

находим в "Повести временных лет" под 1104 годом⁴⁸⁸. В с.Кин Лысьвенского района нам пришлось увидеть под кольцом ворот железную пластину в виде животного с четырьмя лапами, имеющего аналоги в древнем искусстве Урала (Пермский звериный стиль). К сожалению, сломана верхняя часть пластины, изображавшая, очевидно, голову (рис.23 е).

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что изобразительное творчество, подчиненное нуждам человека, отражало древнейший пласт крестьянского мировоззрения. Смысл орнаментальных мотивов сводился к выполнению магической и эстетической функций. Несмотря на то, что на позднем этапе доминирующей стала эстетическая сторона предметов, старшее поколение людей не забывало о религиозно-знаковом смысле их украшений. Изобразительное творчество русских крестьян Среднего Урала генетически связано с севернорусским и во многом схоже с коми-пермяцким (скульптурная обработка дерева, орнаментация поясов, вязание). Причина этого кроется в формировании художественных традиций на единой мифологической основе, определенной в значительной степени природными условиями и хозяйственными интересами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Материал, изложенный в работе, дает представление о важнейших составных частях духовной жизни русского крестьянства Среднего Урала на этапе, предшествующем интенсивному забвению многовековых народных традиций. Отбор фактов и их интерпретация осуществлены с учетом реальностей прошлого. Состояние народной культуры приобретает в наши дни не только научный, но и практический интерес, потому что в условиях преобразования России все отчетливее проявляется осознание непреходящих ценностей исторического опыта. Работа подталкивает наше изучение народной культуры, но не завершает его.

На примере функционирования жилища и одежды, некоторых предметов домашнего обихода показан механизм включения материальных объектов в духовную жизнь. Этот вопрос может быть рассмотрен более широко за счет привлечения других обычаев и обрядов. Более глубоко, чем в предложенном издании, его можно анализировать на материале изобразительного творчества.

На основе изучения материальной культуры сделан вывод о том, что русское население Среднего Урала следует считать частью населения северно-среднерусской зоны. Анализ важнейших сторон духов-

ной жизни подтверждает верность такого заключения.

Духовные традиции русских крестьян Среднего Урала имеют общие черты только с теми традициями, которые знало коми-пермяцкое население. Близость их основана на общности религиозных представлений и среды проживания. Другие народы - татары, башкиры, марийцы, удмурты - заимствований в духовной сфере не допускали, хотя в материальной сфере они проявились. Мировоззренческие и этические представления, поведенческие нормы и знания русских крестьян оказались менее подвержены иноэтническому влиянию.

В судьбе всех явлений духовной жизни крестьян важную роль играли экологическая и демографическая ситуации, уровень социально-экономических отношений. Степень воздействия каждого названного фактора в разных регионах Среднего Урала была различной. Поэтому внутрирегиональные особенности стали частью предмета нашего изучения. Крайнее положение некоторых регионов Среднего Урала и изолированность их от городских и заводских центров способствовали консервации традиций. Традиции севернорусской культуры плодотворно функционировали в северных уездах, в южных уездах ощущалось преобладание черт среднерусской культуры.

В заключение выражаю искреннюю благодарность моим многочисленным информаторам, общение с которыми дало возможность рассказать о культурных традициях прошлого.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Байбурун А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С.215-226; Он же. Семиотический аспект функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.63-88; Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Там же. С.89-101; Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX - начало XXв.) // Этнические стереотип поведения. Л., 1985. С.120-153; Цивьян Т.Б. Мифологическое программирование повседневной жизни // Там же. С.154-178.

² Александров В.А. Обычное право крепостной деревни России: XVIII - начало XIX в. М., 1984. С.30-41; Громько М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С.383-342; Русские: семейный и общественный быт: М., 1989. С.7-44; Пихоя Р.Г. Общественно-политическая мысль трудя-

щихся Урала (конец XVII-XVIII в.). Свердловск, 1987. С.204-246.

³ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С.314-317; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С.460-517; Семенов В.А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991. С.48-56.

⁴ Шерстобитов И. Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // ПИВ. 1865. №10.

⁵ Там же.

⁶ Н.Г. Русские наряды (Пермской и Калужской губерний) // Детское чтение. Спб., 1872. С.375.

⁷ Там же.

⁸ Ончуков Н.Е. Костина вера // Неделя. 1901. №9.

⁹ Булычев Н.П. Сборник примет, поверий, пословиц, поговорок и загадок, записанных в Ирбитском уезде // Зап. УОЛЕ. Екатеринбург, 1876. Т.3, вып.2. С.III.

¹⁰ Шерстобитов И. Указ. раб. №10.

¹¹ Н.Г. Русские наряды... С.375.

¹² Полевые материалы, собранные автором в разных районах Среднего Урала в 1975-1990 годах.

¹³ Полевые материалы, собранные автором в Верхотурском и Шалинском районах в 1987-1991 годах.

¹⁴ Крижевская Л.Я. Погребения животных как форма проявления первобытных верований // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Спб., 1991. С.91-93.

¹⁵ Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1982. С.214-224; Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С.143-167.

¹⁶ Смирнов И.Н. Наброски из финской культуры // ЭО. Спб., 1891. №2. С.62.

¹⁷ РГАДА. Ф.1278, оп.2, д.9223, л.160б-52.

¹⁸ Рогов Н.А. Материалы для описания быта пермяков // Журнал Министерства внутренних дел. Спб., 1858. №29. С.103.

¹⁹ Байбурин А.К. Жилище в обрядах... С.77; Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1955. С.78; Шахнович М.И. Приметы верные и суеверные. Л., 1984. С.99-103.

²⁰ Предтеченский Я. О свадебных обрядах г.Чердыни // Пермский

сборник. М., 1859. Кн. I. С. 12.

²¹ Буличев Н.П. Указ. раб. С. II2; ГАПО. Ф. 973, оп. I, д. 288, л. 3об; Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе.

²² Шерстобитов И. Указ. раб. № 10.

²³ Байбурун А.К. Жилище в обрядах... С. 87.

²⁴ Сыропятов А.К. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С. 37-51; Чагин Г.Н. За охлупнями и утицами // На Западном Урале. Пермь, 1969. С. 245.

²⁵ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 470-480.

²⁶ Там же; Гришина И.Е. О развитии декоративных мотивов в древнерусском крестьянском зодчестве Российского Севера // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Российского Севера. Петрозаводск, 1988. С. 78-80.

²⁷ Оборин Б.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. Пермь, 1988. С. 41-42, 143-151.

²⁸ Гришина И.Е. Указ. раб. С. 78-85; Чекалов А.К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 20-21; Маслова Г.С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. С. 64, 86; Она же. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 152-173.

²⁹ Попов В.А. Предрассудки и суеверия в Пермском уезде Сергинской волости // ПГВ. 1880. № 12.

³⁰ Барадулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья: Крестьянский расписной дом. Л., 1988. С. 134-166; Народная роспись по дереву. Пермь, 1987. С. 18-24; Каталог уральской народной росписи крестьянских домов и предметов быта в собрании Нижнесинячихинского музея-заповедника. Свердловск, 1988.

³¹ Буличев Н.П. Указ. раб. С. 109.

³² Петухов Д. Горный город Дедюхин и окольные местности. Спб., 1864. С. 149; Предтеченский Я. Указ. раб. С. 7.

³³ АГО. Р. 29, оп. I, д. 20, л. 17-18.

³⁴ Попов В.А. Указ. раб.

³⁵ АГО. Р. 29, оп. I, д. 17, л. 6об; Димухаметова С.А., Чагин Г.Н. Изучение культуры и быта старообрядческого населения Верхокамья (по материалам совместной экспедиции Пермского областного краеведческого музея и исторического факультета Пермского государственного университета) // Музеи в атеистической пропаганде. Л., 1986. С. 14.

³⁶ Чесноков А. Свадебные обряды и песни "жержаков" // ЖС.

Спб., 1911. С.61.

³⁷ Шшонко В.Н. Свадебные обряды д.Черноусовой Екатеринбургского уезда Пермской губернии // ПГВ. 1880. №68.

³⁸ Петухов Д. Указ. раб. С.149.

³⁹ АГО. Р.29, оп.1, д.96, л.5.

⁴⁰ ГАПО. Ф.680, оп.1, д.180, л.16; Булчев Н.Н. Указ. раб. С.112; Вологдин И.В. Жизнь крепостных людей гр.Строгановых в Оханском уезде Пермской губернии // Пермский край. Пермь, 1895. Т.3. С.211; Шерстобитов И. Указ. раб. №13; Шшонко В.Н. Указ. раб. №68.

⁴¹ Богословский П.С. Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С.75.

⁴² ГАПО. Ф.973, оп.1, д.282, л.5; ф.680, оп.1, д.180, л.29об.

⁴³ Обзорение пермского раскола так называемого старообрядчества. Спб., 1863. С.162; Пономарев Н. Раскол в пределах Савинского прихода // ПЕВ. 1897. С.168.

⁴⁴ Шшонко В.Н. Указ. раб. №68.

⁴⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского Географического общества. Пг., 1916. Вып.3. С.1050-1051.

⁴⁶ Стяжкин И. Из камышловских этнографических наблюдений // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. С.132.

⁴⁷ Бувский С. Жители Кунгурского уезда // Учен. зап./Казан. ун-т. Казань, 1858. Кн.1. С.156-157, 160-162.

⁴⁸ Там же. С.162.

⁴⁹ Гладких А.Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Труды ПУАК. Пермь, 1913. Вып.10. С.63; Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975. С.53; Народные песни Пермского края. Пермь, 1966. Т.1. С.16.

⁵⁰ Афанасьев А.Н. Народ-художник. М., 1986. С.63-76; Максимов С.В. Крестная сила. Нечистая сила. Неведомая сила. Кемерово 1991. С.290-308.

⁵¹ Серебренников В.Н. Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпуниной волости Оханского уезда Пермской губернии. Пермь, 1918. С.4.

⁵² Петухов Д. Указ. раб. С.149.

⁵³ Там же. С.143.

⁵⁴ ГАПО. Ф.973, оп.1, д.296, л.4об.

⁵⁵ Петухов Д. Указ. раб. С.171.

⁵⁶ Там же. С.180.

- 57 Шитонко В.Н. Указ. раб. №77.
58 Попов В.А. Указ. раб.
59 Полевые материалы, собранные автором.
60 Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л. К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде // Пермский край. Пермь, 1893. Т.2. С.241.
61 ГАПО. ф.973, оп.1, д.288, л.3об.
62 Шилков П.А. В области суеверий и предрассудков. Суеверия на рыбной ловле и охоте (Пермской губернии) // ПГВ. 1880. №92.
63 ГАПО. ф.973, оп.1, д.288, л.3об.
64 Серебренников В.Н. Похоронные обычаи... С.3.
65 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.996.
66 Петухов Д. Указ. раб. С.168-169.
67 Буевский С. Указ. раб. С.159,162.
68 Попов В.А. Указ. раб.
69 Шитонко В.Н. Указ. раб. №66.
70 Стяжкин И. Указ. раб. С.130.
71 Там же.
72 На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии севернорусского крестьянства. М., 1989. С.302-305.
73 Чесноков А. Среди кержаков (Этнографический очерк) // ПЗН. 1908. №14.
74 ГАПО. ф.973, оп.1, д.288, л.3об.
75 Петухов Д. Указ. раб. С.149.
76 Шитонко В.Н. Указ. раб. №66.
77 Булычев Н.П. Указ. раб. С.112.
78 ЧКМ. Кол.3009, л.27.
79 Там же.
80 Предтеченский Я. Указ. раб. С.68-69.
81 Попов В.А. Указ. раб.; Шмаков И. По лику земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916. С.45-47.
82 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.994.
83 Там же. С.995.
84 Там же. С.997.
85 ЧКМ. Кол.3009, л.14.
86 Немирович-Данченко Вас. Ив. Кама и Урал (Очерки и впечатления). Спб., 1904. С.208.
87 Булычев Н.П. Указ. раб. С.112.
88 Полевые материалы, собранные автором в 1972 году.
89 Успенский Т. Очерки юго-западной половины Шадринского

уезда // Пермский сборник. М., 1859. Кн. I. С. 36.

90 Полевые материалы, собранные автором в 1991 году.

91 На путях из земли Пермской... С. 223-268; Серебрэнников В.Н. Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости Оханского уезда Пермской губернии // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1911. Вып. 4. С. I-68; Предтеченский Я. Указ. раб. С. I-107.

92 Полевые материалы, собранные автором в 1965 году.

93 АГО. Р. 29, оп. I, д. 22, л. 40б.

94 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 71.

95 Чердынские юридические памятники с 1606 по 1708 г. // Временник Имп. Московского Общества истории и древностей Российских. Спб., 1857. Кн. 25. С. 139-140.

96 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 64.

97 ГАПО. Ф. 680, оп. I, д. 204, л. 2; Богословский П.С. Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. С. 135-139; На путях из земли Пермской... С. 258; Предтеченский Я. Указ. раб. С. 54; Гладких А.Н. Указ. раб... С. 70.

98 Ульянов И.И. Образы дивьей красоты по свадебным причитаниям и обрядам села Шмаковского Ирбитского уезда Пермской губернии // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1915. Вып. 5. С. 62.

99 Петухов Д. Указ. раб. С. 171; Богословский П.С. Крестьянская свадьба... С. 150.

100 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 51-52; Серебрэнников В.Н. Свадебные обычаи и песни... С. 58; Ульянов И.И. Указ. раб. С. 51-68.

101 Полевые материалы, собранные автором в 1965 году.

102 Ульянов И.И. Указ. раб. С. 67.

103 Там же. С. 66.

104 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 54.

105 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С. 1053-1054.

106 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 60.

107 АГО. Р. 29, оп. I, д. 79, л. 25об.

108 Гладких А.Н. Указ. раб. С. 71-72.

109 Там же.

110 Там же.

III Полевые материалы, собранные автором в с. Яндор Чердынского района в 1974 году.

112 Колпакова Н.П. Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и

историческая действительность. М., 1965. С.275; Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX - начала XX в. М., 1984. С.35.

- I13 Полевые материалы, собранные автором в Добрянском, Суксунском, Усольском районах.
- I14 ГАЛО. ф.600, оп.1, д.180, л.240б.
- I15 Шишонко В.Н. Указ. раб. №77.
- I16 Карнаухова Н. Этнографические черты г.Чердыни // Отечественные записки. Спб., 1846. №3. С.53.
- I17 Предтеченский Н. Указ. раб. С.54-60.
- I18 Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX - начале XX века (Этнические традиции материальной жизни). Пермь, 1991. С.65-75.
- I19 ГАЛО. ф.600, оп.1, д.180, л.25.
- I20 Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С.518-556.
- I21 Гладких А.Н. Указ. раб. С.68.
- I22 Петухов Д. Указ. раб. С.181.
- I23 Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. №5-6. С.77-83; Маслова Г.С. Народная одежда... С.56-57.
- I24 Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1954. С.133-134; Зорин Н.В. Обрядовые функции одежды в русском свадебном ритуале Среднего Поволжья/// Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С.55.
- I25 Полевые материалы, собранные автором в Кезском и Сивинском районах.
- I26 Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л. К вопросу о народной медицине... С.239.
- I27 Потехня А.А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1885. С.78.
- I28 Димухаметова С.А., Чагин Г.Н. Указ. раб. С.15.
- I29 Маслова Г.С. Народная одежда... С.56.
- I30 Петухов Д. Указ. раб. С.149; Предтеченский Н. Указ. раб. С.7; Гладких А.Н. Указ. раб. С.22.
- I31 Предтеченский Н. Указ. раб. С.47.
- I32 Гладких А.Н. Указ. раб. С.22.
- I33 Петухов Д. Указ. раб. С.149.
- I34 Чесноков А. Свадебные обряды и песни... С.61
- I35 ЧКМ. Кол.3009, л.35.
- I36 Карнаухова Н. Указ. раб. С.53.

- I37 Кривошеков И.Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914. С.540.
- I38 Карнаухов Н. Указ. раб. С.53; Петухов Д. Указ. раб. С.171.
- I39 Петухов Д. Указ. раб..С.171.
- I40 Полевые материалы, собранные автором в Верещагинском, Пермском, Соликамском районах.
- I41 Маслова Г.С. Народная одежда... С.62-65; Сурхаско Ю.Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография карел. Петрозаводск, 1976. С.154.
- I42 АГО. Р.29, оп.1, д.79, л.25-25об.
- I43 Шишонко В.Н. Указ. раб. №77.
- I44 Буевский С. Указ. раб. С.163.
- I45 Кривошеков И.Я. Указ. раб. С.232; На путях из земли Пермской... С.261-262.
- I46 Гладких А.Н. Указ. раб. С.71.
- I47 ЧКМ. Кол.983, л.203.
- I48 Полевые материалы, собранные автором в 1965 году.
- I49 ЧКМ. Кол.983, л.204.
- I50 Два билета на бал-базар // Юность. 1990. №8. С.33.
- I51 Кривошеков И.Я. Указ. раб. С.232.
- I52 Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозаводского населения Урала (конец XIX - начало XX в.). М.,1971. С.80.
- I53 Предтеченский Я. Указ. раб.. С.99-100.
- I54 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.1046; Чердынский край: Издание Общества изучения Чердынского края. Б.М. 1927. С.5.
- I55 Чердынский край... С.5.
- I56 Хазанов А.М. Загадочная Кувада // Этнографы рассказывают. М., 1978. С.35-46.
- I57 Стяжкин И. Указ. раб. С.132.
- I58 На путях из земли Пермской... С.282.
- I59 Полевые материалы, собранные автором в Усольском районе.
- I60 ГАПО. Ф.973, оп.1, д.282, л.3об.
- I61 АГО. Р.29, оп.1, д.75, л.4об.
- I62 Буевский С. Указ. раб. С.165.
- I63 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.1002.
- I64 Серебрянников А. Раскол в Очерской волости Оханского уезда Пермской губернии в 50-х годах // ПЕВ. 1906. С.354.
- I65 Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980.

- С.2I-30; На путях из земли Пермской... С.286-3II.
I66 Обзорение пермского раскола... С.I63.
I67 Пономарев Н. Указ. раб. С.I68.
I68 На путях из земли Пермской... С.298.
I69 Там же. С.304.
I70 Карнаузов Н. Указ. раб. С.57.
I71 Петухов Д. Указ. раб. С.II9.
I72 Буевский С. Указ. раб. С.I64.
I73 Стяжкин И. Указ. раб. С.I33.
I74 ГАПО. Ф.680, оп.I, д.I80, л.25об.
I75 Полевые материалы, собранные автором в Александровском районе в 1978 году.
I76 Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе в 1965 году.
I77 Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. Спб., 182I. С.III-II2; Кругляшова В.П. Трудовые обряды рабочих горнозаводского Урала по материалам народных рассказов // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.43-46.
I78 Полевые материалы, собранные автором в Кезском районе в 1984 году.
I79 ЧКМ. Кол.983, л.I50.
I80 Там же; Чесноков А. Среди кержаков... №II.
I81 Вологдин И.В. Указ. раб. С.2II.
I82 Успенский Т. Указ. раб. С.40.
I83 Булычев Н.П. Указ. раб. С.II2; Попов В.А. Указ. раб.
I84 Булычев Н.П. Указ. раб. С.II3.
I85 Обобщающей работой по данной теме является раздел в кн.: Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С.483-498.
I86 Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Праздники, дни святых, особочтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып.5. С.2I.
I87 Клинеберг А. Белка и заяц и лесование за ними // Журнал Министерства государственных имуществ. Спб., 1860. Июнь. С.33-35.
I88 Булычев Н.П. Указ. раб. С.III.
I89 Первушин П.Ф. Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губернии // Зап. УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т.I5, вып.I. С.82-83.

- 190 Народный календарь... С.22.
191 ЧКМ. Кол.2689/3, л.63.
192 Кулыгин Г. Из народных примет // Сборник Кунгурского общества краеведения. Кунгур, 1925. Вып. I. С.39; Первушин П.Ф. Указ. раб. С.82-83.
193 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С. II, 2I; Первушин П.Ф. Указ. раб. С.82.
194 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С. II.
195 Кулыгин Г. Указ. раб. С.39.
196 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.2; Первушин П.Ф. Указ. раб. С.82-83.
197 Крылов П.Н. Вишерский край: Заметки из путешествий по Пермской губернии в 1870-1878 гг. Свердловск, 1926. С.27.
198 Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе в 1973 году.
199 Шилдаев И.С. Землевладение и землепользование в Чердынском уезде. Пермь, 1917. С.39.
200 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.2I.
201 ЧКМ. Кол.2689/3, л.74.
202 Полевые материалы, собранные автором в Верхотурском, Соликамском, Чердынском районах в 1973-1990 годах.
203 Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе в 1967 году.
204 Скалозубов Н.Л. Народный календарь...
205 Там же. С.9-12.
206 Там же. С.10-12.
207 Там же. С.12-17.
208 Там же. С.12, 16-17.
209 Там же. С.9.
210 Петухов Д. Указ. раб. С.205.
211 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.17.
212 Крылов П.Н. Вишерский край... С.12, 28, 30, 44; Чесноков А. Среди кержаков... №11; Белдыцкий Н.П. О Вишерском крае // ПЗН. 1908. №12.
213 Белдыцкий Н.П. Ныробский узник, древности и окрестности села Ныроба Чердынского уезда. Пермь, 1913. С.36; Никонов Б.П. Конец света (путевые заметки) // Ежемесячные литературные приложения к журналу "Нива". 1901. №8. С.692; Чагин Г.Н. На древней Пермской земле. М., 1988. С.150, 159.
214 ЧКМ. Кол.983, л.150.

- 215 Крылов П.Н. Вишерский край... С.36.
216 Там же. С.37.
217 Вологдин И.В. Указ. раб. С.202, 222-224.
218 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.9-10.
219 Кунгурцев А.Б. Время сельско-хозяйственных работ в Красноуфимском уезде // Пермский край. Пермь, 1893. Т.2. С.230.
220 Чагин Г.Н. Росписи по дереву Северного Прикамья // Искусство современной росписи по дереву и бересте Севера, Урала и Сибири. М., 1985. С.114.
221 Полевые материалы, собранные автором в Лысьвенском, Соликамском, Усольском районах в 1981-1990 годах.
222 Архив Института истории РАН (Санкт-Петербург). Кол.122, д.939.
223 На путях из земли Пермской... С.93.
224 РГАДА. Ф.1278, оп.2, д.9285, л.47.
225 Там же.
226 ГАПО. Ф.21, оп.1, д.9, л.135.
227 Дневник В.Н.Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и в 1843 годах. Спб., 1853. Ч.1. С.10.
228 Там же.
229 Куратов А.А. Метрология России и Русского Севера. Архангельск, 1991. С.7.
230 Петухов Д. Указ. раб. С.133.
231 РГАДА. Ф.1278, оп.2, д.9285, л.47.
232 Там же. Ф.1455, оп.3, д.79, л.1.
233 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.180, л.140б-15.
234 Крылов П.Н. Вишерский край... С.37.
235 В стога сено складывали вокруг одного стожара, а в зароды - между несколькими стожарами, поставленными в один ряд.
236 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.180, л.17.
237 Крылов П.Н. Вишерский край... С.37.
238 ГАПО. Ф.1639, оп.1, д.90, л.52.
239 Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык. Спб., 1889; Грибова Л.С. Лыдпасы - счетная графика коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С.79-88; ГАПО. Ф.680, оп.1, д.239, л.63.
240 ЧМ. Кол.2689/3, л.8.
241 Крылов П.Н. О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии // Тр. Об-ва естествоиспытателей при Имп. Казанском ун-те. 1876. Т.5, вып.2.

- 242 Там же. С.12.
- 243 Там же. С.16.
- 244 ПОКМ. Кол. II907/20; См. публикацию лечебника: Соболева Л.С. Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С.75-83.
- 245 Из лечебников и травников // Памятники литературы Древней Руси: конец XVI - начало XVII в. М., 1987. С.492-501; Покровский Н.Н. Исповедь одного алтайского крестьянина // Памятники культуры: Новые открытия. 1978. М., 1979. С.53-54.
- 246 Чесноков А. Среди кержаков... №14.
- 247 Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л. К вопросу о народной медицине... С.239.
- 248 Там же С.239-241.
- 249 ГАПО. Ф.680, оп. I, д.180, л.32; Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К.Шумов. Пермь, 1991. С.257-354; Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.104-105; Чагин Г.Н. Отражение взаимодействия человека и природы в духовной жизни северных крестьян Прикамья XIX-XX вв. // Проблемы и тенденции развития Верхнекамского региона: история, культура, экономика. Березники, 1992. С.27.
- 250 Скалозубов Н.Л. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1905. Вып.14. С.4.
- 251 Кочегаров Ф. Во что верят наши крестьяне // ПГВ. 1883. №33, 71.
- 252 Шилков П.А. О суеверии населения Екатеринбургского уезда Пермской губернии // ПГВ. 1883. №23.
- 253 Астахова А.М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., 1964. С.4.
- 254 Петухов Д. Указ. раб. С.185-200; Шилков П.А. О суеверии населения...; Он же. В области суеверий и предрассудков... №92, 94; Заговоры от болезней и некоторых случаев в Пермской губернии // ПГВ. 1880. №53.
- 255 Познанский Н. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул // Зап. историко-филологического факультета Петроградского университета. Пг., 1917. Ч.36. С.74-75; Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С.64-68.
- 256 Богословский П.С. Кунгурские рукописные заговоры и их

научное изучение // Кунгурско-Красноуфимский край. Кунгур, 1925.

Вып.3. С.26-27.

²⁵⁷ Макаренко А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // ЖС. Спб., 1897. Вып. II. С.247-253; Блинов Н.П. Инородцы северо-восточной части Глазовского уезда (дополнение к статьям о Карсавайском приходе) // ВГВ. 1865. №64.

²⁵⁸ ГАПО. Ф.680, оп. I, д.180, л.10об.

²⁵⁹ См. об этом подробнее: Маковецкий И.В. Архитектура русского народного жилища: Север и Верхнее Поволжье. М., 1962; Чагин Г.Н. Народное искусство художественной обработки дерева в Верхнем Прикамье (XIX - начало XX в.) // Из истории демократической культуры на Урале (XVIII - начало XX в.). Пермь, 1966. С.56-70.

²⁶⁰ ЧКМ. Кол.2689/3, л.63.

²⁶¹ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837-1839. Вып. I-4; Терещенко А.В. Быт русского народа. М., 1847-1848. Вып. I-8.

²⁶² Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVII-XIX веков: Очерки из истории народных верований. М., 1957; Пропп В.Н. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; Земцовский И.И. Песенная поэзия русских земледельческих праздников // Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. С.5-50; Громико М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С.33-130; Бернштам Т.А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX - начале XX в. // Этнографические исследования северо-запада СССР. Л., 1977. С.88-115; Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1987; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

²⁶³ Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.19.

²⁶⁴ Там же. С.20.

²⁶⁵ Чичеров В.И. Указ. раб. С.148-163; Дмитриева С.И. Указ. раб. С.16-19.

²⁶⁶ Там же. С.17-18.

²⁶⁷ Серебренников В.И. Из записей фольклориста // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. С.124-125.

²⁶⁸ Словцов И. Коляда в Ницинской слободе Ирбитского уезда Пермской губернии // Вестник Имп. Русского Географического общества. Спб., 1858. Ч.23, кн.5. С.1-5.

²⁶⁹ Зорин А.Н. О происхождении праздника Коляда и его назва-

- ния // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С.122-125.
- 270 Чичеров В.И. Указ. раб. С.163.
- 271 Полевые материалы, собранные автором в Александровском районе в 1978 году.
- 272 Чичеров В.И. Указ. раб. С.77.
- 273 Кокосов А.Я. Круговые игры и песни в с.Ушаковском (Пермской губернии, Шадринского уезда) // Зап. Имп. Русского Географического общества. СПб., 1869. Т.2. С.401-416.
- 274 Скялзубов Н.Л. Народный календарь... С.19.
- 275 Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С.69.
- 276 Там же. С.381; Дмитриева С.И. Указ. раб. С.25-26.
- 277 Пропп В.Я. Указ. раб. С.118.
- 278 Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX - начало XX в. М., 1958. С.319.
- 279 Полевые материалы, собранные автором в Кезском районе в 1984 году.
- 280 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.227, л.6.
- 281 Первушин П.Ф. Указ. раб. С.81-82.
- 282 Гладких А.Н. Указ. раб. С.19.
- 283 Первушин П.Ф. Указ. раб. С.81-82.
- 284 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.227, л.6.
- 285 Вологдин И.В. Указ. раб. С.215-217.
- 286 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.227, л.6.
- 287 Первушин П.Ф. Указ. раб. С.81-88.
- 288 Вологдин И.В. Указ. раб. С.214.
- 289 ГАПО. Ф.680, оп.1, д.180, л.15 об.
- 290 Пропп В.Я. Указ. раб. С.26-27.
- 291 Вологдин И.В. Указ. раб. С.214.
- 292 Полевые материалы, собранные автором в Чусовском районе в 1989 году.
- 293 Там же.
- 294 Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Валерского междуречья // Русский фольклор. Л., 1991. Т.26. С.180-187.
- 295 Там же.
- 296 Скялзубов Н.Л. Народный календарь... С.5.
- 297 Там же.
- 298 Соколова В.К. Указ. раб. С.46-47.
- 299 ГАПО. Ф.973, оп.1, д.296, л.3.
- 300 Пьянков В.Г. Сведения о Горском приходе Осинского уезда

// ПГВ. 1869. №38.

301 Шмаков П. Указ. раб. С.47-48.

302 Полевые материалы, собранные автором.

303 Шмаков П. Указ. раб. С.47-50.

304 Савушкина Н.И. Русская народная драма. М., 1988.

С.61-71.

305 Полевые материалы, собранные автором в Юсовском районе в 1983 году.

306 Ончуков Н.Б. Масляница // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. С.120-121.

307 Гладких А.Н. Указ. раб. С.72.

308 Полевые материалы, собранные в Соликамском районе (на территории бывшего Чердынского уезда).

309 Полевые материалы, собранные автором в Кезском районе в 1984 году.

310 Шмаков П. Указ. раб. С.50.

311 Серебренников В.Н. Из записей фольклориста... С.124.

312 Русские народные песни Прикамья. Пермь, 1982. С.225.

313 Там же. С.313.

314 ГАПО. Ф.973, оп.1, д.296, л.3.

315 Скалозубов Н.Л. Из заметок во время разъездов по Красноуфимскому уезду // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1892. С.28.

316 Серебренников В.Н. Из записей фольклориста... С.123.

317 Шмаков П. Указ. раб. С.52.

318 Соколова В.К. Указ. раб. С.97-101.

319 ЧКМ. Кол.3009, л.49.

320 Там же.

321 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.8.

322 ЧКМ. Кол.3009, л.49.

323 Там же; Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.9.

324 Шилков П.А. В области суеверий... №85.

325 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.8.

326 Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью.

Спб., 1913. С.16.

327 ГАПО. Ф.973, оп.1, д.282, л.6об.

328 ЧКМ. Кол.3009, л.51; Полевые материалы, собранные автором в разных районах Среднего Урала.

329 Петухов Д. Указ. раб. С.141.

330 Обзорение пермского раскола... С.165-166.

- 331 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.1050.
- 332 Теплоухов Ф. Народное празднество "Три елочки" в Богородской волости Пермского уезда // Пермский край. Пермь, 1892. Т.1. С.140-145.
- 333 Соколова В.К. Указ. раб. С.17.
- 334 Теплоухов Ф. Указ. раб. С.143.
- 335 Белицер В.Н. Указ. раб. С.324.
- 336 ЧКМ. Кол.983, л.147 а,б.; Чагин Г.Н. Язьвинские пермяки: История и традиции. Пермь, 1993. С.14-15.
- 337 Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.9.
- 338 ЧКМ. Кол.3009, л.50.
- 339 ГАПО. Ф.973, оп.1, д.288, л.4.
- 340 Громько М.М. Трудовые традиции... С.123-125; Круглый год: Русский земледельческий календарь. М., 1989. С.473-481; Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С.110-111.
- 341 Чердынь (кор. "Перм. губ. вед.") // ПГВ. 1894. №74.
- 342 Полевые материалы, собранные автором в Добрянском, Лысьвенском, Соликамском, Чердынском районах.
- 343 Зеленин Д.К. Древнерусский языческий культ "заложных" покойников // Известия Академии наук. Пг., 1917. С.399-414.
- 344 Соколова В.К. Указ. раб. С.195.
- 345 Безруков Я.Г. Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с.Богородском Красноуфимского уезда // Зап. УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т.ХУ, вып.1. С.57-87.
- 346 Там же. С.62-63.
- 347 Там же. С.63.
- 348 Там же.
- 349 Там же. С.63-64.
- 350 Там же. С.64.
- 351 Там же.
- 352 Там же.
- 353 Там же.
- 354 Там же.
- 355 Там же.
- 356 Там же.
- 357 Теплоухов Ф. Народное празднество... С.138-140.
- 358 Там же. С.140.
- 359 Там же. С.139-140.
- 360 Там же.
- 361 Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене //

Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С.209-223.

³⁶² Сюзев П.В. Народное празднество "Токмач" в Дубровской волости Оханского уезда // Пермский край. Пермь, 1895. Т.3. С.300-302.

³⁶³ Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.1004-1005.

³⁶⁴ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; Этнография восточных славян ... С.389-391.

³⁶⁵ Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.12.

³⁶⁶ Полевые материалы, собранные автором в Александровском и Красновишерском районах в 1978, 1987 годах.

³⁶⁷ ЧКМ. Кол.3009, л.52.

³⁶⁸ Кривошеков И.Я. Указ. раб. С.225-226; Малахов М.В. О до- исторических эпохах на Урале // Зап. УОДБ. Екатеринбург, 1887. Т.II, вып.1. С.85-96.

³⁶⁹ Скалозубов Н.Л. Народный календарь... С.15.

³⁷⁰ ГАПО. Ф.680, оп.1, д.180, л.17.

³⁷¹ Дмитриева С.И. Указ. раб. С.39-45.

³⁷² Камкин А.В. Церковь на севере России. Вологда, 1992. С.16-20.

³⁷³ ЧКМ. Кол.3009, л.47.

³⁷⁴ ГАПО. Ф.973, оп.1, д.282, л.4.

³⁷⁵ Земцовский И.И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.147-154.

³⁷⁶ Русские письменные и устные традиции... С.106-III, 130-143.

³⁷⁷ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения...; Она же. Трудовые традиции русских крестьян...; Она же. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. №5. С.70-80; Она же. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII-XIX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989. С.7-24; Она же. Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах // СЭ. 1985. №2. С.72-81; Она же. Проблемы и источники исследования этнических традиций русских крестьян XIX в. // СЭ. 1979. №5. С.35-48.

³⁷⁸ Власова И.В. Община и обычное право у русских крестьян Приуралья (XVII-XIX вв.) // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989. С.24-44; На путях из земли Пермской... С.178-308; Русские письменные и устные традиции... С.91-150; Чагин Г.Н. Традиционные

связи духовной культуры семьи и общины русского старообрядческого населения Верхоямья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.162-167.

- 379 На путях из земли Пермской... С.176-221; Злобин И.В., Пихоя Р.Г. Семья на Урале в XVIII - первой половине XIX в. // Деревня и город в эпоху феодализма: Проблемы взаимодействия. Свердловск, 1986, С.131-134; Миненко Н.А. Русская крестьянская семья Западной Сибири (XVIII - первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979. С.42-76; Власова И.В. Структура и численность семей русских крестьян Сибири в XVII - первой половине XIX в. // СЭ. 1980. №3. С.39-43.
- 380 На путях из земли Пермской... С.176-221.
- 381 Там же. С.210.
- 382 Там же.
- 383 Миненко Н.А. Указ. раб. С.42-76; Власова И.В. Структура и численность семей. . С.39-43.
- 384 Крупянская В.Д., Полищук Н.С. Указ. раб.; Злобин И.В., Пихоя Р.Г. Указ. раб.
- 385 Миненко Н.А. Указ. раб. С.5: Этнография русского крестьянства Сибири: XVII - середина XIX в. М., 1981. С.9-50; Злобин И.В., Пихоя Р.Г. Указ. раб. С.132.
- 386 Этнография русского крестьянства Сибири... С.49-50.
- 387 ГАПО. ф.680, оп.1, д.180, л.30об.
- 388 Там же.
- 389 Полевые материалы, собранные автором в д.Ксенофонтовой Чердынского района в 1984 году.
- 390 Полевые материалы, собранные автором в с.Молебка Кишертского района в 1991 году.
- 391 ЧКМ. Кол.3009, л.33-34, 38-40.
- 392 Зеленин Д.К. Описание рукописей... С.1054.
- 393 Полевые материалы, собранные автором в Троицко-Печорском и Чердынском районах в 1973, 1982-1984 годах.
- 394 Вологдин И.В. Указ. раб. С.210.
- 395 Чесноков А. Среди кержаков... №13.
- 396 Петухов Д. Указ. раб. С.33-40; Мозель Х. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Спб., 1864. Ч.II. С.533-554.
- 397 Петухов Д. Указ. раб. С.40.
- 398 ГАПО. ф.973, оп.1, д.288, л.4.

- 399 ЧКМ. Кол.3009, л.26-27.
400 Там же.
401 Мозель Х. Указ. раб. С.533-534.
402 Вологдин И.В. Указ раб. С.205.
403 ЧКМ. Кол.3009, л.46.
404 Успенский Т. Указ. раб. С.35.
405 ЧКМ. Кол.3009, л.45.
406 Вологдин И.В. Указ. раб. С.209.
407 Крылов П.Н. Вишерский край... С.44.
408 Успенский Т. Указ. раб. С.33.
409 ГАПО. Ф.680, оп.І, д.180, л.3І-3Іоб.
410 Полевые материалы, собранные автором в Верецагинском и Сивинском районах в 1990-1993 годах.
411 Полевые материалы, собранные автором в Верецагинском и Лысьвенском районах в 1988-1992 годах.
412 Стяжкин И. Указ. раб. С.І34.
413 ГАПО. Ф.973, оп.І, д.296, л.3об.
414 Полевые материалы, собранные автором в Кезском районе в 1984-1987 годах.
415 ЧКМ. Кол.983, л.204.
416 Серебренников В.Н. Похоронные обычаи... С.3.
417 Полевые материалы, собранные автором в Верецагинском районе в 1987-1992 годах.
418 Вологдин И.В. Указ. раб. С.2ІІ.
419 Стяжкин И. Указ. раб. С.І3І.
420 Листова Т.А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЗ. 1991. №2. С.37-52.
421 Предтеченский Я. Указ. раб. С.9.
422 Петухов Д. Указ. раб. С.І48-І49.
423 Там же. С.І76.
424 На путях из земли Пермской... С.208; Полевые материалы, собранные автором в Верхотурском, Верецагинском, Лысьвенском, Чердынском районах.
425 Шерстобитов И. Указ. раб. №І3.
426 Саламалик Н. Село Черновское // ПГВ. 1865. №І7.
427 Шерстобитов И. Указ. раб. №І3.
428 Там же.
429 Там же.
430 Там же.
431 Там же; Вологдин И.В. Указ. раб. С.2І0-2І2.

- 432 Там же. С.212-213.
433 Там же.
434 Кон И.С. К проблеме возрастного символизма // СЗ. 1981.
№6. С.99.
435 Пономарев Н. Указ. раб. С.117.
436 Полевые материалы, собранные автором в Чердынском районе в 1965 году.
437 Описание игр см. в кн.: Петухов Д. Указ. раб. С.122-129.
438 Там же. С.129-134; Шмаков П. Указ. раб. С.55-67; Сюзев П.В. Указ. раб. С.301.
439 Русские письменные и устные традиции... С.122.
440 Петухов Д. Указ. раб. С.134.
441 Там же. С.136.
442 Там же.
443 Там же. С.136-137.
444 Там же. С.137-138.
445 Там же. С.138.
446 Там же. С.139.
447 Там же.
448 Там же.
449 Там же. С.140.
450 Там же. С.141.
451 Карнаухова Н. Указ. раб. С.57.
452 АГО. Р.29, оп.1, д.70, л.3.
453 Там же. Д.51, л.10.
454 Карнаухова Н. Указ. раб. С.57.
455 Успенский Т. Указ. раб. С.38-39.
456 Саламалик Н. Указ. раб.
457 Русские письменные и устные традиции... С.128-129.
458 Федотов Г. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С.84.
459 Макашина Т.С. Традиционный фольклор Пермской области и Коми АССР (по новым экспедиционным материалам) // Традиции и современность в фольклоре. М., 1988. С.31; Никитина С.Е. Пермский фольклор и книжная традиция (обзор материалов экспедиции 1973 г.) // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С.138; Русские письменные и устные традиции... С.128; Казанцева М.Г. Взаимодействие профессиональной и народно-песенной традиций (на материале старинных стихов) // Фольклор городов и поселков. Свердловск, 1982. С.141.

- 460 Макашина Т.С. Указ. раб. С.31.
- 461 Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1984. Русские письменные и устные традиции...; Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989.
- 462 Русские письменные и устные традиции... С.40-71.
- 463 Там же. С.40-150; Димухаметова С.А., Чагин Г.Н. Указ. раб. С.16-17; Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992; Белдыцкий Н.П. В Парме: Очерки северной части Чердынского уезда. Пермь, 1901; Вруцевич. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. Спб., 1883. №6. С.155-188; Серебренников А. Указ. раб.; ГАПО. Ф.281, оп.1, д.528.
- 464 Чагин Г.Н. Традиционные связи... С.162-167.
- 465 Громыко М.М. Традиционные нормы поведения... С.33.
- 466 Власова И.В. Община и обычное право... С.35.
- 467 Острожская волость: Социально-экономическое описание волости Оханского уезда Пермской губернии. Сарапул, 1889. С.46.
- 468 Волостной писарь Вострокнутов. Несколько слов о Эмиевской волости Оханского уезда // ПГВ. 1877. №92.
- 469 Полевые материалы, собранные автором в Верхотурском, Верецагинском, Сивинском, Усольском районах.
- 470 Верхоланцев И. Из путевых заметок по Чердынскому уезду в 1869 и 1872 г. // ПГВ. 1882. №83; Власова И.В. Община и обычное право... С.35.
- 471 Острожская волость... С.46-47.
- 472 Богословский П.С. Обработка льна и "копотиха" в Добрянском районе Пермского округа // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1927. С.108-117.
- 473 Верхоланцев И. Указ. раб.
- 474 Копалов А.В. Сельские постройки Пермской губернии // Зап. УОДБ. Екатеринбург, 1903. Т.24. С.86.
- 475 Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С.35.
- 476 Там же.
- 477 Рождественская С.Б. Русская народная художественная традиция в современном обществе. М., 1981. С.55, 65-66.
- 478 На путях из земли Пермской... С.77, 173.
- 479 Бардулин В.А. Обвинская роза (крестьянские росписи Прикамья второй половины XIX - начала XX столетия) // Сборник научных трудов НИИХП. М., 1973. Вып.7. С.119-138.

- 480 Кутьев О.Л. Архаические мотивы в крестьянских росписях Прикамья второй половины XIX - начала XX в. // Проблемы и тенденции развития Верхнекамского региона: история, культура, экономика. Березники, 1992. С.98.
- 481 Барядулин В.А. Крестьянские росписи Урала и Приуралья...; Каталог уральской народной росписи...; Народная роспись по дереву...; Чагин Г.Н. Росписи по дереву...
- 482 Кузмичева И.К. Лада, или повесть о том, как родилась идея прекрасного и откуда Русская красота стала есть. (Эстетика Киевской Руси). М., 1990. С.279-280.
- 483 Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ ("ромб с ручками") // СА. 1965. №3. С.14-27.
- 484 Русакова Л.М. Архаический мотив ромба в узорах полотенец сибирских крестьянок // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII - начало XX в. Новосибирск, 1985. С.124-125.
- 485 Соколова З.П. Находки в Шитингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. №6. С.143-154.
- 486 Рыбаков Б.А. Язычество древних славян М., 1981. С.42-51.
- 487 Кузмичева И.К. Указ. раб. С.282-283.
- 488 Там же. С.282.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГО - Архив Российского Географического общества
ВГВ - Вятские губернские ведомости
ГАПО - Государственный архив Пермской области
ЖС - Живая старина
НИИХП - Научно-исследовательский институт художественной промышленности
ПГВ - Пермские губернские ведомости
ПЕВ - Пермские епархиальные ведомости
ПЗН - Пермская земская неделя
ПОКМ - Пермский областной краеведческий музей
ПУАК - Пермская ученая архивная комиссия
РГАДА - Российский государственный архив древних актов
СА - Советская археология
СЭ - Советская этнография
УОЛЕ - Уральское общество любителей естествознания
ЧКМ - Чердынский краеведческий музей им. А.С.Пушкина
ЭО - Этнографическое обозрение

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Символика жилища	6
Обрядовая функция одежды	34
Народные знания и суеверия	55
Календарные обычаи и обряды	81
Этика народная	121
Изобразительное творчество	146
Заключение	160
Примечания	161
Список сокращений	182

Учебное издание

Чагин Георгий Николаевич

Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян
Среднего Урала в середине XIX - начале XX века

Редактор Е.А.Огиенко

Технический редактор Л.Г.Подорова

Корректор Е.Е.Покровская

ИБ №8

Подписано в печать 27.07.93. Формат 60x84 I/16. Бум. тип. №2.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,69. Уч.-изд. л. 10.

Усл. кр.-отт. 10. Тираж 1500 экз. Заказ 346. С. 15

Издательство Пермского университета

614000. Пермь, ул.Букирева, 15

Типография Пермского университета

614000. Пермь, ул.Букирева, 15

